

Лев Прозоров

Времена русских богатырей. По страницам былин — в глубь времён

Оглавление

Аннотация.....	1
Введение.....	1
Часть 1. Учёные и былины.....	5
Глава 1. Как Владимир Красно Солнышко стал Святославичем, а Илья – Муромцем. Донаучный период изучения былин.....	5
Глава 2. Как учёные открывали былины.....	7
Глава 3. Мифы, заимствования или история? Школы былиноведения до Октября.....	9
Глава 4. Дискуссии по вопросам эпоса. Советское былиноведение.....	14
Глава 5. Общие выводы спорящих школ. На пороге синтеза?.....	21
Часть 2. За былинными героями – в глубь веков.....	23
Глава 1. От вежи к веже. Проблема датировки былин.....	23
Глава 2. Кресты и обереги. Христианство в былинах наслоение или почва?.....	26
Глава 3. Голова, что пивной котёл: череп-трофей в былинах.....	31
Глава 4. «Порола себе груди белые». Ритуальные самоубийства в былинах.....	34
Глава 5. «Колода белодубова». Языческий погребальный обряд в былинах.....	37
Глава 6. Князь стольно-киевский. Сакральный правитель в былинах.....	42
Часть 3. Былинная Русь.....	50
Глава 1. К истокам: реликты племенного эпоса словен ильменских в былинах.....	50
Глава 2. «Из-за моря Вирайского»: Словен Соловей Будимирович.....	50
Глава 3. Войны оборотня: Волх Славич и его поход на «Индию».....	51
Глава 4. Загадки чудо-пахаря: Микула Селянинович.....	52
Глава 5. Русские богатыри против Аттилы: былины и эпос Средней Европы.....	58
Глава 6. Днепр, Ефрат и Дунай: три слоя былинной географии.....	63
Глава 7. Поляницы – славянские амазонки.....	65
Глава 8. Алёшка Попович и Лешко Попелюш. Былины и эпические предания западных славян.....	67
Глава 9. Русы на латынских дорогах: историческая реальность третьего слоя былинной географии.....	68
Глава 10. Былины обретают почву: дунайская Русь в исторических источниках.....	69
Заключение.....	71
Приложение 1. Деревенские боги «православной» Руси.....	73
Приложение 2. Богатырь – к пониманию слова.....	76
Список литературы.....	77

Аннотация

Кто из нас в детстве не видел в хрестоматии по русской литературе репродукцию картины В. Васнецова «Богатыри»? Сильные и величественные, сурово глядят они вдаль: не посягает ли враг на землю русскую... Оказывается, мы многого не знали. И того, что Илья Муромец, Добрыни Никитич и Алёша Попович – не просто фольклорные персонажи, а реальные люди, герои, по первому зову встававшие на защиту Отечества. И того, что сражались они не только со сказочным Змеем-Тугарином и Соловьём-Разбойником. И того, что были и другие, о ком почему-то молчат былины. Эта книга – увлекательное чтение о настоящих русских богатырях, коими не оскудевала наша земля и, будем надеяться, не оскудеет впредь.

С благодарностью

Героям и певцам русских былин. И.Я. Фроянову, Ю.И. Юдину, С.Н. Азбелеву – Тем, кто продолжили дорогу. Моей апраксее – А вдруг ещё встретимся...

Введение

Возможно, читатель, вас удивил подзаголовок этой книги. Какие тайны могут быть у русского эпоса, у Ильи Муромца и Алёши Поповича? Ведь всё это знакомо нам с детства, растиражировано в десятках, если не сотнях, книг, фильмов, мультфильмов – и так далее, вплоть до анекдотов.

Анекдотам повезло особенно – мало, кто толком помнит содержание хотя бы одной былины про

Илью Муромца, зато рассказать пару анекдотиков на тему вроде «поссорились как-то богатыри с мушкетёрами» может любой школьник.

Ну, хорошо, согласится автор этих строк, готов поверить, что былины всем хорошо известны... но давайте-ка всё же, читатель, проверим. Берём былину про Вольгу Всеславича и Микулу Селяниновича.

Былина очень известная, в редкий сборник не входит, и даже включена в школьную программу. Да-да, о том, как ехал однажды князь Вольга со своей дружиной и повстречал удивительного пахаря...

А вот теперь, читатель, опишите мне их. Как они выглядели в былине, Вольга и Микула, князь и пахарь?

Вот практически уверен, читатель, если вы взялись за эту задачу, то описываете примерно так: простоволосый, может быть, даже босой Микула Селянинович в белой рубахе и холщовых портах – и рядом закованный в кольчатую броню князь в островерхом шеломе. Всё так.

Именно таким образом дело предстает на иллюстрациях Билибина, Архипова, Кибрита, Перцова или Лосева, картинах Николая Рериха, Константина Васильева, Александра Клименко, лаковых миниатюрах палехских мастеров. Всё так – и всё совершенно неверно. Вот как выглядит пахарь-«оратай» в былине:

**У оратая кобыла соловая,
Гужики у него шёлковые,
Сошка у оратая кленовая,
Омешики на сошке булатные,
Присошечек у сошки серебряный,
А рогачик – то у сошки красна золота,
А у оратая кудри качаются,
Что не скачен ли жемчуг рассыпается,
У оратая глаза ясна сокола,
А брони у него да чёрна соболя;
У оратая сапожки зелён сафьян:
Вот шилом остры, носы остры,
Вот под пятау воробей пролетит,
Около носа хоть яйцо прокати;
У оратая шляпа пуховая,
А кафтанчик у него чёрна бархата.**

Это ещё не всё, читатель, в иных вариантах на пахаре ещё и шубка куньего меха обнаруживается. Станный пахарь, правда? Или сказители, русские деревенские люди позапрошлого столетия, не знали, как выглядит пахарь, – что, согласитесь, сомнительно. Или пахарь этот, скажем так, очень необычный.

А Вольга? Помните эпизод, когда он безуспешно пытается догнать оседлавшего «соловую кобылку» Микулу?

**Тут Вольга стал да он покрикивать,
Колпаком он стал да всё помахать.**

А вот тут как раз никаких загадок – попробуйте-ка провести несколько часов, пусть даже верхом, и не на очень большой жаре, в железной кольчуге и шлеме с бармицей. Благо при обилии клубов исторического фехтования в нашей стране это теперь не проблема.

Сразу же поймёте цену тем фильмам, картинам и книгам, где воины не расстаются с полным вооружением ни на минуту. Поэтому вполне естественно, что князь ехал за данью, выражаясь современным языком, «одетым по-граждански».

И на голове у него была шапка, «колпак», а не

стальной остроконечный шелом, в котором рисовали князя-оборотня поколения художников.

Как видите, читатель, даже отлично знакомая, казалось бы, с детства былина, входящая – чего уж больше! – в программу средней школы (по крайней мере, входившая в неё в школьные годы автора этих строк), может преподнести не один сюрприз. А что уж говорить о тех былинах, о которых большинство русских едва слышали!

«Князь Роман и братья Ливики», «Данила Ловчанин», «Дунай», былины про Ермака – совсем не того, что покорял Сибирь! – про Саура Ванидовича и сына его Саура Сауровича.

Но даже хорошо известных былинных героев мы знаем по картинам, фильмам, повестям... анекдотам тем же. Причём анекдоты явно преобладают.

Если ещё, скажем, мультипликаторы советских времён относились к былинным сюжетам с каким-то уважением (ну, заставили Василису Микулишну вместо литовского посла одеться ордынским, ну обрядили зачем-то Чурилу Пленковича европейским шёголем эпохи Возрождения, ну – это даже понятно – заменили свирепый эпизод со стрелой Ильи, вышибший глаз Соловью-разбойнику, на бескровный вариант), то наши современники в «Алёша Попович и Тугарин Змей» режутся всюду, нисколько себя не сдерживая необходимостью считаться с былиной или там историей.

От былины в этом «шедевре» отечественной анимации имена главных героев, князь Владимир да названия двух городов – Киев с Ростовом. На подходе новый мультфильм «по мотивам» былинного эпоса – на сей раз жертвой бойких на руку дельцов от анимации станет другой русский богатырь, Добрыня.

Уже по анонсам и ревью видно, что нас ожидает очередной анекдот. Вволюшку оторвались над русским эпосом фантасты Буркин и Лукьяненко в «Острове Русь»¹.

И пьют все богатыри, не просыхая (в том числе и чистый спирт, и даже... «царскую водку», смесь азотной и соляной кислоты, в которой ювелиры растворяют золото), и приключения их срисованы с мушкетёров – опять же киношных, а не книжных, – и главный из них, Иван-дурак, неведомо как забредший из сказки в былинный мир, оказывается... негром.

И так далее и тому подобное – «Три богатыря» Колычева, «Жихариада» Михаила Успенского...

Нет, я не против юмора, читатель. Нехорошо, когда нет чувства юмора – но и когда всё и вся при-

¹ Тут двоякий подкол. Во-первых, в арабских источниках X века и впрямь упоминается остров Рус, родина русов – очевидно, балтийский Рюген. Во-вторых, на проверку остров Русь весёлых соавторов оказывается Мадагаскаром – островом, на который гитлеровцы в ходе «окончательного решения еврейского вопроса» хотели выселить евреев.

А в фантастической буффонаде Буркина и Лукьяненко именно этот остров становится резервацией для всех, в ком течёт хоть капля русской крови. Разве не смешно? Странно... Впрочем, мне тоже не смешно, читатель. А вот им – смешно.

носится в жертву смеху, когда из всех чувств остаётся одно чувство юмора – в этом тоже есть нечто нездоровое, не так ли?

Вот испанцы, снявшие по мотивам своих «былин»-романсеро о рыцаре Родриго де Биваре по прозвищу Сид Кампеадор (изумительно, кстати, похожем на нашего Муромца) анимационный фильм «Легенда о рыцаре», нашли в нём место для улыбки, но и в сплошной стёб приключения национального героя превращать не стали. Им, наверное, и мысль такая в голову не пришла.

А у нас... ну, сняли в советские времена несколько неплохих мультфильмов и один полнометражный «Илья Муромец». Только «Илью» теперь мало кто смотрит, а все советские мультфильмы по времени уложатся как бы не в четверть балаганного «Поповича». Дисбаланс. Неравновесие, говоря по-русски.

И, в конце-то концов, смеяться над тем, чего толком не знаешь – тоже не дело. Как гласит половица, смех без причины... мда, нездоровый симптом.

Поэтому, надеюсь, читатель, вы согласитесь со мною, что такие книжки, посвящённые нашему, русскому эпосу, ещё долго не будут лишними. И равнодушный к истории, к памяти и духу русского народа человек найдёт в них – и в этой, которую вы держите в руках, – немало интересного.

Изучение былин – краткости ради впрямь я буду говорить просто «былиноведение» – переживало разные времена, как и любая наука. Бывали взлёты, бывали падения, был в истории изучения русского эпоса и глухая застой, и рывки-прорывы.

Сейчас, кстати, тоже не лучшие времена. Особенно для тех историков, кто обращаются к былинам как к источнику о древнейших временах русского народа. Большинство учёных сейчас очень охладели к поискам сведений о Древней Руси в былинах, и не без причины.

Почти всю вторую половину минувшего столетия наши учёные ожесточенно спорили об отношении русского эпоса к истории. С одной стороны выступал академик Борис Александрович Рыбаков со своими последователями – М.М. Плисецким, С.Н. Азбелевым и многими другими.

С другой – Владимир Яковлевич Пропп, фольклорист с мировым именем, которого Дмитрий Балашов назвал «школой в нашей науке» – и был прав. Проппа также поддерживали многочисленные ученики и последователи.

В споре, однако, не родилась истина, напротив, спорщики в увлечении ушли от неё очень и очень далеко, пустившись в самые прискорбные крайности.

Рыбаков и его последователи отыскивали в былинах отражение событий и персонажей летописи. Притом, с одной стороны, не обходилось без натяжек – нам, читатель, ещё многие из них предстоит рассмотреть. А с другой – и это, пожалуй, пожалуй любых натяжек – неповторимость и своеобразие былин как исторического источника недооценивали – и самым фатальным образом.

Русский эпос становился переложенным на

белый стих пересказом избранных мест из «Повести временных лет» печерского летописца. Всякое отличие отметалось как «позднейшее наслоение», «искажение», «эпическая фантазия», «мифологический орнамент». И «в отвал» уходили полезные, подчас очень и очень ценные исторические сведения.

Авторитет Бориса Александровича Рыбакова – патриота и замечательного учёного, но вместе с тем человека увлекающегося – закрепил за поисками летописных «прототипов» былинным героям и их приключениям имя «исторической школы» в былиноведении.

Между тем и до Октябрьской революции, и после неё существовала иная традиция исторического былиноведения. Когда-то сам Рыбаков и Плисецкий отдали ей дань – перед тем как в азарте спора убраться на неверную тропку поисков летописных прототипов.

Отождествление этих поисков с собственно «исторической школой» оказалось на руку их соперникам. Они не просто указывали – вполне справедливо, впрочем, – на натянутость параллелей между былинными и летописными событиями и действующими лицами. Они делали из этого самые категорические выводы.

Особенно отличился на этой ниве Борис Путилов. «Эпос никаких исторических событий не отражает, и герои его ни к каким историческим прототипам не восходят» – с беспощадной решимостью прокурора рубит он. И выносит приговор: «Вопрос этот в серьёзном научном плане можно считать закрытым».

Тут, пожалуй, стоит вспомнить байку про некоего маститого поэта, изрекшего: «Вчера написал стихотворение о любви. Закрыв тему». Может ли учёный всерьёз рассчитывать «закрыть тему», да ещё не в своей – Путилов – филолог – а в чужой, исторической области?

Я уж не говорю о манере ведения дискуссии – любые возражения с ходу выводятся за рамки «серьёзного научного плана». Подобные приёмы, увы, свойственны не только ученикам Проппа – а с другой стороны, присущи вовсе не всем его последователям.

Ведя обсуждение таким образом, исследователь рискует попасть впросак – и действительно, Путилов впросак попадает.

Вот он возражает тем, кто видит в былинном богатырстве историческую княжью дружину. «В былинах у князя Владимира нет дружины. Он окружён «князьями-боярами», «гостями торговыми», слугами, но о дружине речи нет. Нет никаких оснований уподоблять богатырей дружинникам».

Так-таки уж нет? Загибайте пальцы, читатель. Богатыри – конные профессиональные воины на службе киевского князя. Мы видим их в основном или в боевых условиях, или на пиру в княжьем тереме.

Они собирают для князя дань. Они ездят по его приказанию в посольства к чужеземным владыкам. Они выполняют его различные поручения – увы, не всегда благовидные. Они объединены в спа-

янный солидарностью союз.

Но при том, если богатыри недовольны князем – они считают себя вправе уехать от него и иногда вспоминают, как служили у других правителей. Ну, кто же это – говоря языком исторической науки? Да, задачка... для школьника – и то не читавшего учебники по истории.

Можно перечислять «основания», роднящие былинных заступников земли Русской с историческими дружинниками, ещё очень долго. Они, эти «основания», составили значительную часть замечательной книги Р.С. Липец «Эпос и Древняя Русь» – и спорить с этой работой, понятно, задача потрудней, чем свысока шпынять историка и археолога Рыбакова за «филологический непрофессионализм». Но достаточно ли профессионален сам филолог Путилов?

Вот в былине «Ермак и Калин-царь» Илья Муромец намеревается собрать богатырей:

**А как съезжу я к чисту полю,
А как я сберу свою дружину да хоробрую,
А как сберу я тридцать молодцов да без единого...**

У главного героя русских былин слово с делом не расходится – и вот уже

**А как ажио еде старой казак Илья Муромец,
А Илья Муромец сын Иванович,
Ай со всей он дружиной с хороброю,
Ай как тут уж съехались,
Ай как тридцать молодцев да со единым,
Ай как тридцать сильных русейских богатырей.**

Как видим, в былинах есть дружина, и дружина эта – именно богатыри (почему она оказывается дружиной именно Ильи, а не Владимира Красного Солнышка – об этом будет, читатель, особый разговор). В былине «Ставр Годинович» Владимир устраивает пир

**На многих князей да бояров,
На всю поленицу удалую,
На всю на дружину храброю.**

И тут Владимир окружён дружиной, причём упоминается она в перечне пирующих там, где обычно упоминают богатырей – которые на сей раз в списке не появляются. Как это понимать? А очень просто – дружина и есть богатыри.

А богатыри – это и есть киевская дружина. И про это ясно сказано в былинах. Вот и гадай – то ли филолог и фольклорист Борис Путилов, полвека пишущий книги по русскому эпосу, толком в нём не разобрался, то ли знает всё прекрасно – но всё равно пишет другое.

Однако хороши бывают и историки – вот, скажем, Руслан Григорьевич Скрынников сообщает, что былины возникли в X веке из скандинавских саг. То есть исландские саги – прозаические во всех смыслах слова, сухо-документальные по стилю – каким-то образом угодили на Русь, где и преобразились в эпические поэмы – былины, при этом превращении утратив, кроме прозаической формы, всех героев и все сюжеты.

Как говаривал британский мыслитель и писатель Гилберт Честертон, более известный у нас, как

автор детективов про отца Брауна: «Нельзя изменить перья у коровы или лапы у кита. Если что-то изменилось полностью, оно не изменилось».

Что ж удивляться, что после таких «исследований» попытки историков обращаться к былинам встречаются фольклористами в штыхы.

Мы можем согласиться с учениками Проппа – абсолютное большинство сопоставлений былин и летописей, которые проводят ученики Рыбакова, – натяжки, и натяжки очевидные. Далее я покажу не один такой пример.

А вот соглашаться с выводом о полной неисторичности былин мы торопиться не станем. Обе стороны блистательнейшим образом упускают из виду одну очень простую и очевидную вещь: летопись – это только летопись. Не меньше – но и не больше. Летопись – это не история.

Спор учеников Проппа и Рыбакова, по сути, оказывается спором не об историчности былин, а об их летописности. Речь шла о сопоставлении двух литературных жанров – что ж странного, что филологи в таком споре оказались сильнее и убедительней?

Историки же сами загнали себя в тупик имени Нестора, ограничившись сопоставлениями былин с летописью – из всего огромного свода знаний и источников о русской древности.

В этой «битве титанов» оказалась откинутой в сторону и забытой настоящая сокровищница знаний о прошлом русского народа. Огромный слой содержащихся в былинах сведений, складывающийся в цельную, непротиворечивую картину.

Картину эту образуют не столько имена былинных героев – они, как мы увидим, изменяются со временем, – не столько сюжетные коллизии – эти, напротив, очень мало изменяются от народа к народу и от эпохи к эпохе.

Самое ценное – это черты культуры и общественного устройства в былинной Руси. Черты же эти оказываются на удивление древними – слишком древними даже для Киевской Руси Святослава Храброго и Игоря Сына Сокола.

То есть сведения эти освещали эпоху, не освещённую ещё летописями, взгляд изнутри, русский взгляд на те времена Руси, как народа и Руси, как державы, что мы привыкли изучать по византийским, западноевропейским и восточным авторам. Чего уж ценнее!

И вот эти сокровища последователи Рыбакова откидывали в сторону оттого, что те не укладывались в их концепцию, их противники – отчасти по той же причине, отчасти потому, что, будучи филологами по специальности, далеко не всегда могли постичь этих сведений для историка.

Что ж поделаешь, ещё Козьма Прутков утверждал – «узкий специалист подобен флюсу – полнота его одностороння».

Нельзя, однако, сказать, что эти залежи исторических сокровищ были вообще обойдены вниманием исследователей. Совсем нет, и даже наоборот. Отдельные «самородки» и «алмазы» из этого слоя привлекали внимание всех – или почти всех – школ

в русском былиноведении позапрошлого века.

Среди них были Ф.И. Буслаев и А.А. Котляревский, искавшие в былинах славянские мифы, и корифей школы заимствований А.Н. Веселовский. Слишком долго было бы здесь перечислять фамилии тех исследователей, что собирали драгоценные крупицы из этой сокровищницы в XX столетии, да и нужды нет.

Нам всё равно, читатель, предстоит пройти по их следам. Истории изучения русских былин будет посвящена первая часть настоящей книги. Очень хотелось бы, читатель, показать вам хоть мельком, хоть краешком «кухню» исследователей, их поиски и споры.

В отношении к учёным человек, не принадлежащий к их узкому кругу, часто впадает в две противоположные крайности. Одному они кажутся бездельниками, невесть с какого потолка берущими теории о вещах, которых не знают и знать не могут, по чистому капризу принимающими одно и отвергающими другое.

Другие, напротив, считают учёных чуть ли не бесстрастными небожителями, причастными к сокровищнице мифического «Объективного Знания».

Первые, соответственно, вообще не склонны принимать мнения академических учёных во внимание, вторые считают, что раз уж УЧЁНЫЕ сказали – так оно и есть, спор окончен. И то и другое – крайность, путь наименьшего сопротивления, который всегда ведёт вниз.

Тем полезнее для читателя будет увидеть, как

Часть 1. Учёные и былины

Глава 1. Как Владимир Красно Солнышко стал Святославичем, а Илья – Муромцем. Донаучный период изучения былин

Как я уже говорил, история изучения русского эпоса в целом – тема чересчур объёмная. Да и подводить итоги, «закрывать темы» на манер Путилова, в любой науке, особенно в гуманитарной, – дело крайнее неблагодарное.

Стоит хотя бы вспомнить, как лет тридцать-сорок назад советские историки объявляли опровергнутой норманнскую теорию, объяснявшую происхождение русского государства деятельностью пришлых норманнов – якобы варягов русской летописи.

В настоящее время норманизм чистой воды образца доклада Готфрида Мюллера в Петербургской де сиянс академии 1749 года господствует в специальных и популярных книгах о начале русской истории на правах последнего слова науки.

В конце XIX века Джордж Фрэзер объяснил общие черты преданий Ветхого Завета с легендами и поверьями едва ли не всех народов Земли схожими путями развития общества и представлений людей о мире.

В конце XX века господа Петрухин и Данилевский любое сходство между, скажем, «Повестью временных лет» и Библией объясняют цитатами из последней – скажем, те же варяги, братья Рюрик, Трувор и Синеус, пришедшие на Русь и севшие в

шла работа историков и фольклористов, какие мнения сталкивались, как влияли на ход исследования настроения того или иного времени, суровый надзор государства и ещё более догматичный и нетерпимый диктат «прогрессивной, просвещённой общественности», в кругу которой вынуждены были вращаться и из которой зачастую происходили сами исследователи русского эпоса.

К труду учёных, в особенности – историков и фольклористов нельзя относиться потребительски. Каждый, берущий на себя смелость принять мнение учёного или отвергнуть его, должен знать, как рождалось это мнение.

Именно истории изучения русского эпоса будет посвящена первая часть книги. Разумеется, обзор этот не будет ни всесторонним, ни полным – на такой у нас нет времени и места. Нас занимает именно исследование учеными древнейших исторических пластов в русском эпосе.

Найденные учёными черты древнего быта и миропонимания расскажут нам о возрасте русских былин. Мы отправимся от одной такой черты к другой, как по вехам, в глубь времён – от более поздних черт ко всё более и более древним. Такой подход называется ретроспективным. Это путешествие в далёкое прошлое займет вторую часть.

А куда приведёт нас это путешествие, в какие именно века, в какие края, где и когда совершали свои деяния прототипы былинных богатырей? Родине сюжетов и героев русского эпоса, былинной Руси, будет посвящена третья часть.

Ладоге, Изборске и Белом Озере, это – де, оказывается, влияние ветхозаветной легенды о трёх сыновьях патриарха Ноя, разделивших после потопа землю.

Словно русские сказки не полны преданий о трёх братьях-царевичах, словно ещё скифских времён легенда не говорит о трёх братьях-царях, разделивших землю скифов-пахарей на берегах Днепра – Коло, Липо и Арпо!

Таким примерам нет числа.

Мы ограничимся историей взглядов исследователей на отражение глубокой, дофеодальной, дохристианской, до-государственной старины в былинах.

Первые попытки решить задачу взаимосвязи былин и истории начались задолго до появления исторической и филологической наук.

Ещё в шестнадцатом веке автор Никоновской летописи на свой лад решал эти задачи, вводя в текст былинных героев – Александра (Алёшу) Поповича и Василия Буслаева. Именно он первым «превратил» былинного Владимира Красно Солнышко во Владимира I Святославича, крестителя Руси.

Новые поколения уверенно шли по его следам. Так, писатель «века золотого Екатерины» Ва-

сий Алексей Левшин написал по мотивам былин «Русские сказки» – вдохновившие, кстати, Пушкина на создание «Руслана и Людмилы».

В них Левшин также отождествляет «Владимира Святославича Киевского и всея России» с былинным князем. Показательно, что «Святославичем» он называет князя лишь в авторском предисловии, тогда как в самих «Сказках» он «Славный князь Владимир Киевский солнышко Всеславевич».

Вслед за Левшиным первый издатель «Слова о полку Игореве», приводя былинную цитату из «Древних российских стихотворений» Кирши Данилова, заменяет в ней отчество «Всеславич» на «правильное» «Святославич» – последнее в былинах появляется чуть ли не в XX веке.

Наконец, это отождествление узаконивает своим авторитетом Николай Михайлович Карамзин – и после него оно считается общим местом, едва ли не аксиомой.

Любопытное замечание Василия Никитича Татищева, связывавшего, кажется, слышанные им от «скоморохов песни старинные о князе Владимире» не с крестителем Руси, а с древним языческим князем того же имени, предком призвавшего Рюрика Гостомысла, осталось, насколько мне известно, незамеченным.

Ещё занимательнее история того, как главный богатырь русских былин обрёл прозвище Муромец, под которым он сейчас и известен, а также место в сонме почитаемых православной церковью святых. Жизнь этого «святого», чьи «мощи» недавно были с помпой перевезены «на родину», в Муром, церковь относит к двенадцатому веку.

Однако жития его, что показательно и что признают даже церковные авторы, не существует. В «Киево-Печерском патерике», подробно описывающем жизнь обители в том самом двенадцатом столетии, нет и намёка на пребывание там муромского богатыря – хотя жизнеописания гораздо менее примечательных иноков дотошно пересказываются на десятках страниц.

Впрочем, неудивительно – в двенадцатом столетии равноапостольный князь Константин только-только крестит упрямых «муромских святононов», используя в качестве наиболее веского богословского довода камнемётные машины под стенами города.

Первые известия о богатырских мощах в Киево-Печерской лавре также не называют их обладателя Муромцем. Посол австрийского императора Рудольфа II к запорожцам, иезуит Эрих Лясотта, первый описывает в 1594 году останки «исполины Ильи Моравлина».

Двадцатью годами ранее, вне связи с мощами и лаврой, оршанский староста Филон Кмита Чернобыльский в письме Троицкому кастеляну Остафию Воловичу упоминает былинного богатыря Илью Муравлена.

Ещё в конце XIX – начале XX века русские учёные Д.И. Иловайский и Б.М. Соколов убедительно доказали, что причиной превращения Муравлена в крестьянского сына Муромца стало по-

явление в начале XVII века сподвижника известного повстанца Ивана Болотникова, казака-самозванца Илейки Иванова сына Муромца, выдававшего себя за несуществующего «царевича Петра».

Многочисленные местные муромские легенды, связывающие названия урочищ, возникновение родников и пригорков с деятельностью Ильи Муромца, изначально, видимо, посвящались именно разбойному казаку.

Подобные «борцы за народное счастье», от гигантов вроде Степана Разина, Емельяна Пугачёва, Ваньки Каина до каких-нибудь Роциных или Зельиных, были в Российской империи любимыми героями народных преданий.

С ними как раз очень часто связывались – подчас самым невероятным образом – названия лесов, гор, рек. Так, речка Кинешма получила-де своё имя от тоскливого крика персидской княжны на разинском струге «Кинешь мя!». Надо ли говорить, что Степан Тимофеевич утопил несчастную пленницу за сотни вёрст от Кинешмы – кстати, и не в Волге, как поётся в известной песне, а в Яике, который тогда ещё не звался Уралом.

На берегах Камы тот или иной холм оказывается в глазах местных крестьян грудой земли, высыпанной из сапога Пугачёвым. В Жигулёвских горах едва ли не каждый камень связывают с памятью если не самих Разина и Пугачёва, то их сподвижников. И так далее и тому подобное.

Вот про других былинных богатырей – Алёшу, Добрыню, Святогора и прочих – подобных легенд нет, и муромские предания о ключе, забившем из-под копыт коня Ильи, или о холме, вставшем там, где он бросил шапку, примыкают не к былинам, а к разбойничьим историям.

И только позднее их связали с былинным тёмной самозванца. Сам же богатырь много древнее: его имя, как мы увидим, возникает в германских легендах и шведских сагах в XI–XIII веках.

Сам культ «святого Ильи Муромца» расцветает к концу того же семнадцатого столетия. Во время Никонова Раскола в русской церкви многочисленные паломники в Киево-Печерскую лавру устремлялись к мощам святого богатыря. И тут возникает очень занятное недоразумение – старообрядцы, возвращаясь, уверяли, что рука святого сложена в «древнем двуперстном знамени».

Никониане, в свой черёд, видели пальцы святого, «в посрамление раскольничьему суемудрию», сложенные троеперстно. Наконец, когда страсти Раскола схлынули, рука «Ильи Муромца» оказалась покойно лежащей поверх облачений с распрямлёнными пальцами.

Поскольку всякому понятно, что любая попытка согнуть или разогнуть иссохшие пальцы мощей – по сути, мумии – привела бы лишь к их разрушению, остаётся лишь два объяснения этому странному явлению.

Первое заставляет предположить, что в лавре, этом средоточии православной святости, развлекался над паломниками (при помощи святых мощей) нечистый – ну не небесные же силы так жестоко глумились над чувствами верующих! Второе, более

обыденное – к нему, читатель, склоняюсь и я, – состоит в том, что в конце XVII века печерские иноки ещё не решили твёрдо, какие из мощей принадлежат Илье Муромцу.

Пока шёл Раскол, а власть российского государства и московского патриарха над Киевом ещё была не тверда, печерские чернецы, кто из личных убеждений, а кто-то и из корысти – водили старцев к мощам с дуперстно сложенной десницей, а сторонников реформ Никона – к тем, что сложили пальцы «щепотью».

Впоследствии же, чтобы не разжигать страстей, были подобраны на роль «святого Ильи Муромца» мощи с распрямлёнными пальцами – так сказать, ни вашим ни нашим. И вот по этим-то мощам безвестного черноризца иные горе-«учёные» в азарте «церковного возрождения» конца восьмидесятых «восстанавливали» и внешний облик былинного богатыря, и чуть ли ни его биографию!

И именно эти безымянные мощи недавно переехали «на родину». Остаётся воистину лишь молить Бога, чтоб хозяин «святых» останков при жизни имел хоть какое-то касательство к Мурому. Впрочем, ему, думается, это уже безразлично, зато муромцы получили «наглядное доказательство» того, что главный богатырь русских былин был их земляком, а муромские, власти, светские и духовные, – неплохой источник дохода, как от паломников, так и от обычных туристов.

В конце-то концов, если уж объявляют у нас Великий Устюг «родиной Деда Мороза», а село Кукобой Первомайского района Ярославской области – «родиной Бабы Яги» – чем «Илья Муромец» хуже?

Примерно той же степенью надёжности и обоснованности отличается увязывание «святого Ильи Муромца» с двенадцатым столетием.

Лясотта упомянул между делом, что-де «Элия Моровлин» геройствовал не то четыреста, не то пятьсот лет назад. Православные сочинители быстро отсчитали от времён Лясотты четыреста лет – и пожалуйте, двенадцатый век!

Что никаких точных дат в преданиях, услышанных иноземным послом, не было и не могло быть, что, наконец, писания немецкого иезуита не самый лучший источник для поисков сведений о православном святом – это, по-видимому, никого не смутило. Главное – во благо церкви, во славу Христа. А истина – дело десятое.

Что ж, наш современник Андрей Кураев, готовый и Гарри Поттера привлечь к делу православной проповеди, имеет достойных предшественников. Да они и не были первыми – разве не становились христианскими святыми языческая богиня кельтов Бригитта (родственница скандинавской Фригг, супруги Одина, и нашей Берегине) и александрийская язычница Ипатия, убитая христианами?

Как мы увидим ещё, главный богатырь русского эпоса был «христианином» ничуть не лучше, чем эти достойные женщины.

Стоит ещё заметить, что в связи с культом приписанных Илье Муромцу мощей в народе со-

хранялась очень устойчивая легенда, что мощи эти обретаются в пещерах на днепровском берегу со времён, предшествовавших заложению Антонием Киево-Печерской обители в начале XI века. Я прошу вас, читатель, запомнить это – мы вернёмся к этому преданию, когда будем говорить о времени и месте возникновения русского эпоса.

Так создавалась, в некотором роде, атмосфера, в которой пришлось работать последующим исследователям эпических преданий русского народа.

Глава 2. Как учёные открывали былины

Образованному российскому обществу и впрямь пришлось открывать эпос собственного народа, как какую-то неведомую страну. Впрочем, во времена возникновения исторической науки эта страна и интереса-то особого не вызывала.

И Татищев, и издатель «Слова о полку Игореве» упоминали былинку лишь в примечаниях, комментариях, а Карамзин затрагивает их вскользь, в нескольких словах. Уж такое это было время, читатель.

Время, когда царица Екатерина всерьёз рассматривала архитектурные проекты Баженова, предусматривавшие разрушение части кремлёвских стен, и молодой Карамзин с восторгом писал об этих планах в своём дневнике, а митрополит Филарет недрогнувшей рукой подписывал распоряжение о сносе древнейшего храма Москвы.

Век классицизма и ампира с их идолопоклонническим преклонением перед «правильными» формами античности, век «Разума» и идей «Просвещения», овладевших напудренными головами. Национальный эпос с этих позиций представлялся осколком дикости и суеверий и не мог иметь никакой научной ценности.

Уж, казалось бы, минули конец XVIII – начало XIX столетий, когда благостные бредни просветителей заскрежетали ножами гильотин, когда напудренные головы покатались – во имя Разума, естественно! – с эшафотов.

Когда «светоч Прогресса» обернулся заревом пылающей Москвы, а в русский язык вошло словцо «шаромыжник», обозначающее перемазанного в крови и саже поджигателя и мародёра, славного сына революционной Франции – казалось бы, пора было и протрезветь!

Но нет – мысли радетелей прогресса и просвещения косны и неповоротливы, почитатели «Разума» менее всего склонны считаться с реальностью. Ещё в 1815 году престарелый Державин – тот самый Гаврила Державин! – охарактеризовал первое издание русских былин в сборнике Кирши Данилова, как «нелепицу, варварство и грубое неуважение» к вкусам «чистой публики».

Известный в то время фольклорист князь Н.А. Церетелев презрительно припечатал былины: «грубый вкус и невежество – характеристика сих повестей». Всё тот же Карамзин – и снова в примечаниях, как бы в людской, чтоб не омрачать слуха благородной публики в «чистых» комнатах, – посмертно отчитал Михаилу Васильевича Ломоносова, вздумавшего провести параллели между эллински-

ми мифами и – «какой моветон!» – русскими сказками.

Дворянин, потомок крещёных золото-ордынских мурз, цедил через губу этому неотёсанному мужлану, нордическому великану из Холмогор – мол, Баба Яга и Морской Царь это мужицкие, простонародные басни, не могущие, конечно, и сравниться с мифологией эллинов и не представляющие никакого интереса.

Сравнить леших с фавнами, нимф – с русалками?! Как можно-с?! Уж не хотел ли господин Ломоносов сказать, что приёмные и парки дворянства российского украшены изображениями тех же существ, про которых врут ваньки и маньки в людских?!

Фи!!

Прошло полтора столетия. Уже давно стали аксиомой общие индоевропейские истоки славянского язычества и эллинской мифологии. Уже давно выяснены мифологические корни образов Бабы Яги и Морского Царя. Уже давно «низшая мифология» с её лешими, домовыми и русалками – предмет пристальнейшего изучения этнографов и мифологов.

Но до сих пор в чести у историков напудренный сентиментальный ордынец, а на прозревавшего, как обычно, через века вперёд, Русского Гения многие историки смотрят с презрительной гримасой дорогой французской левретки, унюхавшей лапотный дух.

Упоминавшийся выше Василий Левшин принужден был изуродовать свои «Русские сказки» «рациональными» толкованиями в духе века, превращая, скажем, огненную реку в... ряд зеркал на пружинах.

Иначе «чистая публика» просто не стала бы читать... впрочем, и тогда он не решился «опозорить» свою дворянскую фамилию, разместив её на титульном листе книги, написанной по мотивам русских былин.

В этом Василий Алексеевич оказался весьма предусмотрителен – стоит только вспомнить, сколько пришлось претерпеть его гениальному эпигону, Александру Сергеевичу Пушкину, за написанную по мотивам левшинских «Сказок» поэму «Руслан и Людмила». Специалист по народной поэзии (!) А.Г. Глаголев язвил в адрес поэмы: «Кто спорит, что отечественное хвалить похвально; но можно ли согласиться, что всё выдуманное киршами Даниловыми хорошо и может быть достойно подражания?»

Некий критик, укрывшись под псевдонимом «Житель Бутырской слободы», негодовал на поэта: «Позвольте спросить, если бы в Московское благородное собрание как-нибудь втёрся (предполагаю невозможное возможным) гость с бородой, в армяке, в лаптях и закричал бы зычным голосом: здорово, ребята! Неужели бы стали таким проказником любоваться?!»

Я повторяю – всё это суждения и дела не каких-то бездарей и русофобов. Это столпы и вершины тогдашнего культурного общества, специалистов по фольклору, народной культуре, а Баженов, Державин, Карамзин вообще вошли в историю русского искусства и литературы.

И я описываю всё это не для того, чтоб столкнуть их с пьедестала, а только затем, чтобы вы, читатель, оценили подвиг первопроходцев изучения русского эпоса.

Вспомните, наконец, каков был царь, при котором всё это писалось и произносилось. «Властитель слабый и лукавый, плешивый щёголь, враг труда, нечаянно пригретый славой, над нами царствовал тогда». Это Пушкин, а Лесков в «Левше» приласкал лысого «фантастического путешественника» (ох, везёт бедной России на этикие типажи!) ещё убийственней – «царь Ляксандра».

Даже не «Ляксандр» – видать, до мужского рода в глазах подданных сей император недотягивал. И очень точно изображено в том же «Левше», как «Ляксандра» взалёб восхищается всем иностранным, не забывая мимоходом грустенько пнуть русское мастерство. А каков поп, таков и приход...

Положение несколько изменилось при следующем царе. И можно сколько угодно бранить «Николая Палкина», «жандарма Европы», но именно при этом государе-рыцаре, начавшем правление с вразумления очередных просвещенцев картечью и виселицами, Чаадаев, попытавшийся, видать, по старой привычке, разом охватить русскую историю и русский народ, к своему несказанному удивлению, приземлился в лечебнице для умалишённых, по-нынешнему говоря – в психушке.

А для нас важно, что именно в правление Николая Павловича, в 1830-е годы начался целенаправленный поиск былин – тех самых диких и грубых «сказок» неотёсанного русского мужичья. И тогда же вошло в научный обиход слово «былина».

До сих пор можно прочесть – иной раз как «твердо доказанное» – мнение, высказанное Всеволодом Миллером в 1895 году, что слово это по происхождению ненародное. Якобы Илья Петрович Сахаров, страстный собиратель русского фольклора, взял его из «Слова о полку Игореве» и превратил в обозначение богатырских песен-преданий.

Но ведь Миллеру почти сразу возразил А.С. Архангельский, сам собиратель былин. Он указал, что в тридцатых-сороковых годах девятнадцатого века слово «былина» уже было в ходу у крестьян Вологодской губернии (с ударением на последний слог – «былина») и именно в значении песни про богатырей, и в Архангельской и Олонецкой губерниях оно обозначало то же («положи-тко полтину, я и спую былину»).

Полвека спустя, в 1953 году, в поддержку Архангельского высказался П.Д. Ухов, сославшись на сибирские записи собирателей фольклора середины XIX века («былина – слово сибирское»),

И откуда что брала –

А куды разумны шутки.

Поговорки, прибаутки,

Небылицы, былины

Православной старины –

писал Пушкин о мастерице сказывать сказки, Пахомовне. Однако исследователи – в особенности принадлежащие к школе Проппа – настойчиво по-

вторяют, как доказанную истину, мнение Всеволода Миллера, хотя он, казалось бы, один из корифеев нелюбимой ими «исторической» школы.

Дело в том, что последователям Проппа очень важно подчеркнуть – ни к какой «были», то есть исторической конкретике, былины якобы не восходят.

Правильнее, наверное, будет всё же считать слово «былина» редким, но народным по происхождению термином, вполне отражающим отношение сказителей к эпосу («не сказка-побаска, а быть бывалая»).

Тридцатилетние усилия собирателей-первопроходцев сделали возможными в шестидесятые годы XIX века издание «Песен В.П. Киреевского» и открытие П.Н. Рыбниковым онежских былин. На Русском Севере обнаружился клад фольклора и эпоса, и эти суровые края стали почти на сто лет местом паломничества фольклористов.

Иногда их поэтично величали «Исландией Русского эпоса». Именно на далёком острове в Северной Атлантике лучше всего сохранились скандо-германские предания, восходящие иногда к эпохе Великого переселения народов, падения Рима и нашествия гуннов Атиллы. Сравнение красивое, но неточное.

Дело в том, что немалая часть преданий, сохранившихся в Исландии, была не забыта и в тех краях, где происходит их действие – во фьордах Скандинавии, на берегах Рейна и Дуная. В то же время под самым «стольным городом Киевом» мы не найдём и следа былинных преданий.

Ниже мы подробно рассмотрим причины такого странного положения.

Глава 3. Мифы, заимствования или история? Школы былиноведения до Октября

Обычно былиноведение XIX – начала XX веков делят на ряд школ. Конечно, в те времена научные школы не приобрели ещё того характера политических партий или религиозных сект, как во второй половине XX столетия.

В наше время почти невозможно стать последователем И.Я. Фроянова человеку, начавшему научную карьеру как последователь идей Б. Д. Грекова, последователь В.Я. Проппа не примкнёт к исторической школе Б.А. Рыбакова, а сторонник «неонорманнизма» В.Я. Петрухина, Р.Г. Скрынникова и Л.С. Клейна вряд ли станет в ряды учеников А.Г. Кузьмина.

Фраза: «Вашу руку, коллега, – вы меня убедили» – почти немислима в научной дискуссии конца XX – начала XXI веков – по крайней мере в среде лингвистов, фольклористов или историков.

В XIX веке, напротив, известен целый ряд таких примеров. Так, Всеволод Миллер и Ф.И. Буслаев, начинавшие как видные представители соответственно теории заимствований и мифологической школы, примкнули впоследствии к исторической школе.

Но всё же в фольклористике XIX века довольно отчётливо выделяется ряд направлений, а

именно: мифологическая школа (её иногда ещё называют солярно-метеорологической), компаративистская школа (попросту говоря, школа заимствований), наконец, историческая школа. И, знакомясь с этой эпохой былиноведения, не принимать их во внимание невозможно.

Возникшая в первой половине XIX века в Германии под влиянием романтизма и разочарования в мифах «Просвещения», мифологическая школа в нашей стране была представлена такими, подчас мирового значения, фигурами, как А.Н. Афанасьев, Ф.И. Буслаев, Орест Миллер и многие другие.

В последние годы, после почти полуторавекового перерыва, несколько раз был переиздан фундаментальный труд Афанасьева, трёхтомник «Поэтические воззрения славян на Природу». Несколько менее повезло с издателями работам Буслаева, тем не менее, подборка его статей, изданная под общим заголовком «Народный эпос и мифология», изданная в Москве в 2003 году, доступна любому любознательному читателю.

Мифологическая школа называлась так потому, что её приверженцы возводили сюжетные основы былин и их быт к мифологии. В мифологии они, в свою очередь, видели аллегорическое описание явлений Природы, преимущественно грозы, дождя и других погодных явлений.

Боги казались им воплощениями Солнца и Грома, демоны – туч или зимних холодов. Оттого возникло другое название этой школы – солярно-мифологическая.

В глазах этих учёных былины сами по себе были дохристианской, до государственной архаикой, слегка прикрытыми христианскими именами мифами о Русских Богах. Во Владимире Красно Солнышко видели, как легко догадаться, Солнечно-го царя Дажьбога.

Илью Муромца через посредство Ильи Громовника отождествляли с небесным воителем, Громовержцем Перуном. Богатырский меч (а равно и палица, копьё, стрела) становился молнией, вражьи орды – тучей.

Илья, по их мнению, сидел на печи, скованный болезнью – а на деле зимней стужей, – пока чудесные странники (осенние тучи) не напоили его живительной влагой (дождём). Тогда он обретает силу, и со стрелами-молниями отправляется на бой с Соловьём-разбойником, воплощением зимних ветров.

Иногда, впрочем, внутри былинного эпоса всё же выделяли «старших» и «младших» богатырей. Выражение «старшие богатыри» встречается в одной былине об Илье Муромце.

Старшии богатыри дивуются:

«Нет на поездку Ильи Муромца!

У него посадочка молодецкая,

Вся поступочка богатырская».

Первым предложил выделять их славянофил Константин Аксаков, и Фёдор Иванович Буслаев поддержал его. Оба они понимали под «старшими» богатырями тех, в ком языческое, «титаническое» начало выступает слишком уж очевидно, – исполни-

на Святогора, князя-оборотня Вольгу Всеславича, волшебного пахаря Микулу Селяниновича.

Следует, однако, отметить: сам эпос не проводит чёткой грани между «старшими богатырями» и прочими героями былин.

Толкование былин, как «замаскированных мифов», было очень натянутым. Сохранилось немало культур, в которых отдельно и независимо существовали мифы и эпические предания о героях.

Пураны и итихасы Индии, мифы и легенды Эллады, мифологические и героические песни «Старшей Здды». Зигфрид побеждал дракона – и Тор побеждал Змея, но Зигфрид явно не был «историфицированным Тором», как и Геракл, победитель Лернейской Гидры, не представлял собою очеловеченную, приземлённую версию змееборца Аполлона.

Наивные методы мифологистов позволяли свести ко всё той же солнечно-погодной схеме жизнь любого исторического персонажа. Первым это подметил француз Жан Батист Перес – и с истинно французской лёгкостью и остроумием сочинил памфлет, в котором с серьёзным видом, по всем правилам «мифологической» теории, доказывал, что Наполеон Бонапарт не кто иной, как... солнечный миф.

В самом деле – его имя означает Наи Аполлон, Истинный Аполлон, фамилия Бонопарте, «благая часть», обозначает власть Солнца над светлой частью суток, днём, и летом – тёплой половиной года. Кстате о Лете – мать Наполеона звалась Летицией, а мать Аполлона – Латона или Лето – не ясно ли, что это одно и то же?!

Двенадцать маршалов Наполеона – это знаки Зодиака, его дети – времена года, поверженная им гидра революции (ре-волота, извивающаяся!) – это змей Пифон, поражённый Аполлоном, и так далее и тому подобное.

Английский этнограф Эдуард Тэйлор писал в 1871 году: «Нет такой легенды, аллегории или детской песенки, которая была бы в безопасности от всюду проникающего мифолога-теоретика... Нетрудно также указать на солнечные эпизоды, олицетворенные в исторических характерах, выбранных с известной осмотриельностью».

Так, Кортес, высаживающийся в Мексике и принятый ацтеками за самого Кетцалькоатля, жреца Солнца, возвращается с Востока для возобновления своего царства света и славы. Подобно Солнцу, покидающему Зарю, он покидает жену своей молодости и в более зрелую пору изменяет Марине ради другой невесты. Подобно Солнцу, блестящая, победоносная карьера его только на закате жизни омрачается тучами печали и немилости.

Даже жизнь Юлия Цезаря может быть подведена под схему солнечного мифа. В какую бы страну он ни являлся, он приходит, видит, побеждает. Он покидает Клеопатру, устанавливает солнечный год, умирает от руки Брута, подобно Зигфриду в песне о Нибелунгах, умирающему от руки Хагена, и, падая под множеством ударов, обогранный кровью, он завертывается в тогу, чтобы умереть во тьме».

В том же самом году очень схожие вещи писал корифей русской и мировой мифологической школы Фёдор Иванович Буслаев. С горечью он вспоминает о своём увлечении солнечно-погодной символикой: «По этой теории всё объясняется легко, просто и наглядно, какое бы событие ни рассказывалось... Где в былине поётся о горе, по этой теории разумею не гору, а тучу или облако; если богатырь поражает Горыню, это не богатырь и не Горыня, а молния и туча».

Другой русский мифологист, А.А. Котляревский, писал годом позже в рецензии на трёхтомник Афанасьева, с его стрелами-молниями, сокровищами-светилами: «Чем опровергнет нас автор, если мы в стрелах увидим обыкновенное боевое орудие доогнестрельного периода, а в золотой казне Соловья-разбойника – поэтическую прибавку фантазии к понятию о разбойнике, живущем грабежом, разбоем?»

Критика мифологической школы шла, не в последнюю очередь, изнутри. Её последователи – по крайней мере многие из них – отлично видели её слабости и недостатки. Однако не только недостатки были в ней.

Конечно, на том уровне изучения мифа как явления, о его правильном понимании, о правильном понимании его места в культуре и сознании народа, его взаимосвязи с эпосом говорить не приходилось. Изначально ложным был взгляд мифологической школы на самую сущность мифа, который воспринимался как «болезнь языка», результат «непонимания» природных явлений и так далее.

Но мифологи собрали и обобщили огромное количество материалов. Именно они показали, что эпос существует, так сказать, в мифологическом контексте – до понятия «мифологического сознания» остались ещё многие десятилетия.

Многие наблюдения учёных этой школы и в наши дни не потеряли значения. В первую очередь это исследование Ф.И. Буслаевым былины о Вольге и Микуле. Отождествление Вольги-Волха с чародеём Волхвом новгородских преданий, к сожалению, отвергнуто позднейшими исследователями; между тем, как мы увидим, это отождествление – единственный ключ к этому былинному образу.

Неоценёнными остались и очевидные параллели, проведенные Буслаевым, между образом волшебного пахаря Микулы и пахарями-князьями западнославянских преданий.

«Народобесие» нашей интеллигенции не позволило ей отказаться от столь сладостно созвучной её сознанию трактовки былины, как унижение князя и его дружины таким архетипическим воплощением не то славянофильской «земщины», не то «трудового народа» социалистов всех мастей. В результате единственное, насколько мне известно, убедительное объяснение этой былины пропало втуне.

Мифологическая школа не совсем исчезла в конце XIX века. Многие в ней использовал В.Я. Пропп. Во второй половине XX века лингвисты-языковеды В.Н. Топоров и В.В. Иванов создали теорию «основного индоевропейского мифа», удивительно напоминающего построения Афанасьева,

в любом сюжете усматривавшего битву Громовержца с его змееподобным противником.

Наконец, неожиданное продолжение идеи мифологистов XIX века получили в трудах так называемых русских ведистов, весьма произвольно «реконструирующих» русскую мифологию из былин и «узнающих» в Илье Муромце Перуна, а в Добрыне отчего-то Дажбога.

Примерно в одно время с мифологической школой появилась компаративистская школа, или школа заимствований. Началась она с трудов Стасова и Потанина, утверждавших, что былинный эпос, имевший основной темой битвы со степными «татарами» не на жизнь, а на смерть, лучшим исходом в которых считалось «прирубили старого и малого, не оставили поганых на семена», был занесён на Русь... ордынским нашествием.

Больше к оценке этих работ нечего добавить. Подобные причудливые идеи могут возникать в умах только нашей интеллигенции. Насколько мне известно, никто не пытался возвести «Песнь о Нибелунгах» к гуннским преданиям, вывести сербские гайдуцкие песни из турецкого фольклора, а «Песнь о Роланде» приписать алжирским арабам – потомкам сарацин.

И только в наших «светлых» головах возникают, с позволения сказать, мысли то о половце – авторе «Слова о полку Игореве», то о заимствовании у татар русских былин.

Впрочем, нам всё же придётся уделить этой теме ещё несколько слов, ибо и сегодня у этой дикой версии находятся сторонники – например, археолог Андрей Леонидович Никитин, пытающийся – в одном абзаце своей книги «Основания русской истории» – «доказать» недоказуемое: не то татарское, не то половецкое происхождение русских былин.

От тюркских ли кочевников пришла в наш эпос фигура Микулы Селяниновича, волшебного пахаря? От них ли приплыл в наши былины дивный корабль Соловья Будимировича, «Сокол-корабль» Ильи Муромца, ладьи Садко и Буслая?

От них ли в былинах «мёд-пиво» – а не кумыс – на пирах? Златоверхие терема, стены городовые, башни наугольные и высокие ограды дворов? «Окошечки косящаты» – из кочевничьих войлочных юрт, надо полагать? Внутренняя обстановка былинных жилищ с печами, скамьями, широкими столами и палатными брусьями – где же здесь тюркское влияние?

Пренебрежение богатырей к метательному оружию? Наконец, постоянное родство и свойство с Политовской, Ляховецкой, Поморанской землями и неутолимая, кровная вражда к степным «поганым», за которыми и имени человеческого сказители не признают: «Ой же вы, татаровья поганья, кто умеет говорить языком русским, человеческим?»

Русский эпос – не просто не степняцкий, он – о вражде, смертельной и беспощадной со Степью.

Более убедительно звучали изыскания компаративистов, искавших и находивших параллели русским былинам на Западе – А.Н. Веселовский, И.П. Созинович, К.Ф. Тиандер. Однако в этих па-

раллелях можно видеть не только и не столько «заимствование», сколько общие истоки эпосов, отражение в них одних и тех же событий и процессов, наконец, просто схожий взгляд на жизнь, проистекающий из языкового, культурного, расового родства русских с белыми народами Европы.

Очень интересны для нас две последние статьи А.Н. Веселовского. Это в первую очередь «Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском». В приложении к ней учёный впервые перевёл на русский язык все части этого эпического памятника, связанные с русами и другими славянами – «пулилами»-поляками, «вильтиями»-лютичами.

Однако оценить по достоинству ни исторических данных саги, ни исторического значения параллелей между нею и русскими былинами учёный не мог, и помешали ему не только предрассудки компаративистов, но и глубокая убеждённость всех авторов того времени, что историческая действительность в былинах не может уходить глубже времён Владимира Крестителя.

Немало любопытных наблюдений по поводу русского эпоса и его скандо-германских параллелей содержится в другой статье учёного «Былины о Волхе Всеславиче и поэмы об Ортните». Учёный не успел опубликовать эту статью при жизни, и её, спустя почти век, опубликовал современный российский исследователь С.Н. Азбелев.

По поводу школы заимствований в целом можно лишь повторить слова Всеволода Миллера, начинавшего как её горячий сторонник, а впоследствии ставшего признанным главой исторической школы:

«Уловить пути распространения русской сказки [и, добавлю от себя, любого вида фольклора. – Л. П.], всё равно, что ловить ветер в поле. Как бы близки между собой ни были какие-нибудь два варианта одного и того же сюжета, мы всё же в большинстве случаев не можем заключить, что это сходство определяется ближайшим родством, объясняющимся географическим соседством.

Нередко два варианта, наиболее удалённые друг от друга географически, совпадают в большем числе деталей, чем два соседние».

Поясню последнее замечание учёного парой наглядных примеров.

В Ирландии существует предание про бедного музыканта с горбом на спине, который спрятался от дождя в облюбованные эльфами-сидхе руины. Там он услышал их пение – и сумел подпеть так удачно, что эльфы в восторге избавили его от горба.

Услышав об этом, некий богач, имеющий горб на груди, возмечтал избавиться от него тем же методом. Он тоже забрался ночью в те же руины – но его пение настолько не понравилось эльфам, что они не только не освободили его от горба, но и налепили ему на спину горб музыканта.

В Японии есть сказка про старика с шишкой на правой щеке, что, вздумав переждать в развалинах храма ночную грозу, попался собравшимся там на гулянку бесам. Однако старик так лихо отплясывал на их празднике, что нечисть не только не тронула его, но и сняла со щеки шишку.

Об этом прослышал богатый старик из соседней деревни, у которого тоже росла шишка – но только на левой щеке. Решив избавиться от шишки, он забирается в указанные добрым бедняком руины... и, естественно, получает шишку бедняка на заднюю щеку.

Сходство очевидно, не так ли? И тем не менее невозможно представить, как этот сюжет преодолел всю громаду Евразии между двумя островами, не оставив по пути никаких следов.

Другая японская легенда гласит, что светлая богиня Солнца, Аматэрасу, оскорблённая свирепым богом Суса-ноо, скрылась в пещере и не желала выходить оттуда. Никакие уговоры не могли убедить её покинуть убежище – а на Земле без Солнца приходилось туго.

И тогда служанка богини, Амэно-Удзуме, стала, полуголая, отплясывать весёлый танец. Боги, собравшись вокруг, выразили одобрение криками, смехом, хлопаньем в ладоши. И обиженная Аматэрасу не смогла сдержать любопытства, покинула пещеру и присоединилась к богам.

В Греции богиня плодородия Деметра, скорбя о похищенной сумрачным Аидом дочери, Персефоне, погрузилась в такое отчаяние и горе, что земля перестала родить. Миру грозила гибель – но разбитная рабыня Деметры, Баубо, заголившись, пустилась в пляс. Её пляска была столь весела и зажигательна, что Деметра не выдержала и рассмеялась – мир был спасён.

Не правда ли, читатель – очень схожие сюжеты? А теперь вновь поглядим на карту – где Эллада, а где – Страна восходящего солнца! И при том в мифах близких эллинам или японцам народов нет таких легенд.

Показательно то, что и Всеволод Миллер, и Буслаев, будучи яркими представителями школы заимствований и солнечно-погодной мифологической школы, в конце концов, склоняются к исторической школе. Это может объясняться и внешними причинами.

В 1871 году – год, в котором Тэйлор и Буслаев подвергли суровой критике мифологическую школу, – Генрих Шлиман открыл на Гиссарлыкском холме развалины Трои, воспетой Гомером. Романтик, дилетант, слепо веривший в реальность описанных в эпических поэмах Гомера событий, оказался триумфатором – и учёные, смеявшиеся над его наивностью, вынуждены были признать его победу.

Затем на Крите Эванс, сподвижник Шлимана, открывает описанную в греческих мифах цивилизацию Древнего Крита, Лабиринт бычьих маски Минотавра. Раскопки – по крайней мере, так казалось тогда – подтвердили историческую подоплёку греческих преданий. А если так было у греков, то и в других странах начали задумываться над своими эпическими сказаниями – а вдруг?

Но не в меньшей степени отход исследователей от солнечно-погодной школы и школы заимствований объяснялся причиной внутренней – глубоким кризисом обеих школ, который хорошо осознавали их лучшие представители.

Конец XIX века стал временем триумфа исторической школы.

Собственно, какая-то историческая составляющая в былинах была очевидна с самого начала. Те же мифологи выделяли в эпосе «младших» богатырей – исторических героев, сражавшихся с историческими врагами земным оружием, за земной, исторический Киев.

Первой специальной работой о былинах, ставшей во главу угла их историческую основу, стало исследование Льва Майкова «О былинах Владимира цикла». Именно в ней впервые было введено понятие «киевского» (богатырские былины, объединённые вокруг Киева и фигуры Владимира Всеволодовича) и «новгородского» (былины про Садко и Буслая) циклов.

В ней же было окончательно закреплено родовое для русского былинноведения отождествление Владимира Красно Солнышко с Владимиром Крестителем. Отождествление это Майков дополнил мыслью о том, что былинный князь – некое «слияние» Крестителя Руси и жившего двумя веками позже Владимира Мономаха.

Такую мысль иначе как странной назвать трудно – кажется, никто ещё не видел, скажем, в «седобородом вожде Карле» из «Песни о Роланде» какое-то «совмещение» Карла Великого с его предком Карлом Мартеллом или его потомком Карлом Лысым.

Следует также отметить, что былинный историзм Л.Н. Майков принимал широко; содержание былин – «вымышленное, но представляется в обстановке, заимствованной из положительной истории». Именно «обстановка» – двор князя, его отношения с дружиной, пиры и пр. составляют основной предмет внимания и исторического изучения для Майкова.

В следующей ранней работе исторического направления, «Русские былины в историко-географическом отношении» Н.Д. Квашнина-Самарина, былины также относятся ко временам Крестителя. В этой работе впервые появляется метод, которому предстоит стать господствующим в исторической школе – поиск летописных прототипов былинным героям с опорой в основном на имена последних.

Им же пользовались Н.П. Дашкевич, С.М. Соловьёв, Н.И. Костомаров (его работы стоит отметить особо, так как он не только поддержал мысль Буслаева о тождестве Волха былин и Волха новгородских преданий, но и постарался найти в этих преданиях историческое зерно), М. Халанский и другие.

Так закладывались начала и основы исторической школы русского былинноведения. Но детальная разработка способов исторического толкования русского эпоса принадлежит уже знакомому нам Всеволоду Миллеру (брату мифологиста Ореста Миллера). Именно он стал общепризнанным главой исторической школы и определил её лицо почти на сто лет вперёд.

Именно ему принадлежит заслуга постановки вопроса о месте и общественной среде складывания

былин. Он впервые обратил внимание на то, что былины почти отсутствуют на землях собственно Киевской Руси, в особенности на Украине. Существуют же они почти исключительно на Русском Севере.

К сожалению, на это наблюдение не обратили должного внимания. Твёрдая убежденность в «общерусском» происхождении былин и их некогда якобы широкой распространенности помешала исследователям в полной мере оценить наблюдение Миллера.

В основном, исходя из того, что былины-де некогда существовали по всей Руси, пытались понять, отчего они так «сузили» свой ареал. М. Халанский и С. Шамбинаго высказали идею о московском происхождении былин, что вызвало возражения со стороны самого Всеволода Миллера. Он напомнил, что нравы, изображённые в былинах – с достаточно свободным отношением к князю, независимостью женщин, – далеки от «отатарившейся» Москвы.

Но исследователи ещё долго – до второй половины XX столетия – и вполне безуспешно искали «следы» былинного эпоса в Белоруссии и на Украине.

Несколько лучше была судьба так называемой «аристократической теории происхождения эпоса», созданной Всеволодом Миллером. Учёный резко выступил против романтического представления о сотворении эпоса неким безликим «народом», все составляющие которого «принимали равное участие в подвигах», «каждый испытывал возбужденное и одинаково направленное духовное настроение».

«Окажется, что такого народа этнография, а тем более история не может указать, что такой народ – создание теории», – писал Миллер.

«Казалось вероятным и правдоподобным, что русский крестьянин в прежние века мог создать богатырскую песнь, воспевающую подвиги национальных героев. А между тем, как были бы удивлены те же исследователи, если бы современный крестьянин, не научившийся грамоте, откликнулся бы эпической песнью на подвиг какого-нибудь современного русского полководца.

Такое же преувеличенное понятие существует о памяти народа. Житейский опыт показывает, что в неграмотной крестьянской среде события, случившиеся сто лет или полтора столетия тому назад, спутываются и основательно забываются».

Здесь я прерву цитату, читатель, чтобы проиллюстрировать суждение Миллера наглядным примером. Очень показательна судьба преданий о Полтавской битве, записанных в XIX веке, то есть как раз полтора столетия спустя. В одном из них судьба «Платавской» баталии решается поединком казака Рыжечки со шведским поединщиком-великаном, закованным вместе с конём в железные латы².

² Самое занятное, что в Северной войне и впрямь был схожий эпизод, когда защитники одной из шведских крепостей в Прибалтике попытались сделать вылазку в прадестовских стальных латах. Увы, отсутствие привычки к тяжести доспехов сделало шведов неповоротливыми, к тому же шведы Нового Времени оказались крупнее своих

Это предание записано от грамотного и даже начитанного, судя по всему, казака; в другом, записанном от крестьянина, Пётр просит дозволения пойти под «Платаву» шведов бить, у... «дедушки Суворова» (!!!). Тот не даёт дозволения, покуда, по пригласению царя, не встанет ему на правую ногу и не видит с этой наблюдательной позиции «весь ангельский чин» в небесах.

От события до его, с позволения сказать, отображения, прошло менее двухсот лет.

«Случайная передача былин от поколения к поколению, – пишет В.Ф. Миллер, – если б она всегда была только такова, не могла бы донести до нас старинного былевого репертуара не только отдалённых времён, но даже XVI или XVIII веков».

Исследователь приходит к выводу, что былины «разносили в народе» профессиональные сказители.

Но это – пути распространения былин в народе, возникновение же их связано с совсем другой средой, где, соответственно, и выучивали их певцы-профессионалы.

По мнению Всеволода Миллера, былинная «поэзия всегда носила аристократический характер, была, так сказать, изящной литературой высшего, наиболее просвещённого класса, более других слоев населения проникнувшегося национальным сознанием... Если эти эпические песни, княжеские и дружинные, и доходили до низшего слоя народа, то могли только исказиться в этой тёмной среде».

Слышали бы напудренные снобы начала XIX века, что именно мужики, эти презренные «Кирши Даниловы», хранили аристократическую культуру Древней Руси!

Это суждение, однако, хотя и стало общепринятым в исторической школе былиноведения, шло настолько вразрез с историческим народопоклонством русской интеллигенции – от славянофила Хомякова с его «Семирамидой» до радикала Некрасова с его «Железной дорогой», – что ему была уготована участь вопиющего в пустыне.

А по захвату власти упомянутой интеллигенцией – «идейный и организационный разгром», завершившийся унижительным публичным покаянием одного из лучших учеников Всеволода Миллера, Ю.М. Соколова, в 1937 (!) году.

Впрочем, об этом и об исследованиях второй половины XX века, окончательно подтвердивших правоту В.Ф. Миллера, будет подробно сказано ниже.

Что идея о «крестьянском», «народном» происхождении эпоса целиком и полностью родилась в буйных головушках нашей интеллигенции, видно из того, что в отношении, скажем, скандинавского эпоса никакого спора не возникает.

средневековых предков, и доспехи и жали им, и оставляли открытые места, в результате чего горе-«рыцари» были частью переколоты на месте русскими штыками, частью взяты в плен. Но имел ли этот эпизод хоть какое-то отношение к казачьему преданию или это всего-навсего совпадение – сказать не берусь.

Его уверенно относят к творчеству дружинников, причём по тем самым признакам, которые ещё Фёдор Буслаев отмечал в былинах – буйный, агрессивный нрав всегда ищущих поединка, боя богатырей и смакование жестоких воинских обычаев, вроде игры насаженной на копье головою врага или любовно выписанной ужасной раны:

**Он стрелял в того-то Соловья-разбойника,
Ему выбил право око со косицею (косица – висок).**

Все три ведущих школы дореволюционного былиноведения (из которых к началу XX века ведущие позиции занимала историческая, мифологическая же почти совсем угасла) имели свои сильные стороны и свои крайности.

С критикой этих крайностей и с указанием на необходимость объединения усилий трёх ведущих направлений былиноведения выступил Н.Н. Трубицын. «Успешное изучение былевого творчества, – говорил он, – может быть... гарантировано лишь условием сочетания этих трёх принципов».

Статья с этими словами была опубликована в 1915 году. Стране, вовлечённой в мировую мясорубку, катящейся к чудовищной смуте, было не до древнего эпоса, и призыв Трубицына остался не услышанным.

Глава 4. Дискуссии по вопросам эпоса. Советское былиноведение

Разумеется, по приходу к власти большевиков дни господствовавшей тогда в русском былиноведении исторической школы были сочтены. Два с лишним десятилетия её существования после переворота объясняются лишь тем, что у новой власти хватало других дел.

Одно только главенствующее положение исторической школы в старой России само по себе служило приговором. А уж подчёркнутое провозглашение роли древнерусской аристократии как творца эпоса, и народа как не очень радивого хранителя...

Это в стране, где аристократизм вычёркивался – вместе с носителями – из всех сфер жизни, из жизни, как таковой, а «народ» был превращён в идола (одновременно с истреблением десятков миллионов людей, этот «народ» составлявших, с разрушением уклада их жизни).

Ещё в 1909 году «буревестник» будущих хозяев страны разразился, пожалуй, пиком народнопоклонничества русской интеллигенции – неграмотной и истеричной статьёй с названием, звучащим как диагноз: «Разрушение личности».

В ней он с небывалой агрессивностью отстаивал вековой давности романтические тезисы о «народе-творце»:

«Только при условии сплошного мышления всего народа возможно создать столь широкие обобщения, гениальные символы, каковы Прометей, Сатана (! – Л. П.), Геракл, Святогор, Илья, Микула и сотни других гигантских обобщений жизненного опыта народа. Мощь коллективного творчества ярче всего доказывается тем, что на протяжении сотен веков индивидуальное творчество не создало ничего равного Илиаде или Калевале».

Насколько хорошо Алексей Максимович знал то, что писал, видно из того, что к «народному творчеству» он отнёс Прометея, возвеличенного интеллигентом Эсхилом (в народной мифологии эллином этот персонаж – мелкий вороватый прохиндей и пакостник, огонь же людям даёт бог-кузнец Гефест), индивидуальное творение Гомера – «Илиаду» и «Калевалу», авторскую поэму, на основе карельских рун созданную Ленроттом.

Остаётся удивляться, отчего к народному творчеству не отнесены «Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели, которого наизусть знали многие грузинские крестьяне, или, скажем, «Божественная комедия» Данте. А насколько он действительно знал и уважал русский народ – видно из того, что он умудрился поставить в один ряд со Святогором, Ильёй Муромцем и Микулой Селяниновичем... Сатану!

И вот этот-то человек стал законодателем в новом, «пролетарском», литературоведении.

Не может не поражать гражданское и исследовательское мужество тех учёных, что в страшных условиях «сплошного мышления всего народа» отстаивали научную истину: былина «отнюдь не является продуктом творчества крестьянского класса. Последний является лишь наследником других социальных групп. На долю крестьянства едва ли придётся сложение хотя бы одного былинного сюжета».

Наиболее существенным фактом этой крестьянской переработки является превращение важнейшего былинного героя Ильи Муромца в крестьянского сына из города Мурома села Карачарова вместо прежнего Муравленина».

Б.М. Соколов, писавший эти строки в 1929 году, полагал, что причиной такому превращению послужил уже знакомый нам казак Илья Иванович Коровин из-под Муромца.

Но годы, когда подобные вещи можно было говорить и писать безнаказанно, стремительно катились к концу. Последним, кто критиковал историческую школу с научных позиций, был саратовец А.Ф. Скафтымов.

Потом с её представителями начали «говорить по-другому».

Я согласен, читатель, с теми, кто считает, что Сталин, который в те годы прибирал к рукам власть в молодой Советской державе, был гением. Но даже для гения задача, которую он поставил перед собой, была неразрешима – как неразрешима была бы для него и любого другого задача вечного двигателя.

Сталин пытался построить империю, Русское государство, на основе изначально антинациональной и антигосударственной идеи Маркса и Энгельса. Задача потребовала от него обращения к корням, к истокам русской культуры – и вождь обратился к ним.

Но идеология не оставляла места для идей аристократии и требовала оставить имя творца только за «народом». И Сталин взялся за решение этой неразрешимой задачи со всей силой и неутомимым упорством, отличавшими этого человека.

«Дискуссия по вопросам эпоса», развернувшаяся с подачи вождя в советской прессе в середине тридцатых, на долгие десятилетия заморозила любые исследования происхождения былин. Было решено считать их «народным творчеством» – и точка.

«Теория» – а на деле всего лишь признание факта – княжеско-дружинного происхождения былинного эпоса была заброшена на многие годы. Рыбаков, споря с Проппом, отмечал, что есть черта, объединяющая его с соперником – решительное неприятие «аристократической теории происхождения эпоса».

Даже когда советские учёные наткнулись на факты, в очередной раз подтвердившие правоту Всеволода Миллера, – ничего не изменилось.

В разгроме старой исторической школы, пожалуй, одно только и было хорошо – вместе с нею рухнула идея об исключительной связи былин с Киевским и даже Московским государством. Это расчистило путь для исследований догосударственной старины в былинах.

«Русские имели эпос задолго до образования Киевского государства. На Киевскую эпоху падает его расцвет. Подобно тому, как советские историки не начинают русской истории с образования Киевской Руси, мы не можем начинать историю русского эпоса с образования киевского цикла былин», – писал В.Я. Пропп в труде «Русский героический эпос».

Сейчас ученики и последователи Владимира Яковлевича иногда изображают его противостояние с Борисом Александровичем Рыбаковым как этакое столкновение свободномыслящего, не зашоренного идеологией учёного с академическим чиновником-сталинистом.

Разумеется, это не так. Пропп был таким же сыном своего времени и своей страны, как и Рыбаков. И надобно ещё посмотреть – кто из учёных ревностней следовал велениям времени.

Вот Пропп спешит очистить «народ» от подозрений в идеализме и мистике. «В былине прямой веры в оборотничество уже нет, оно использовано только, как поэтический приём». Это про былинку о Вольге-Волхе.

А вот про Садко: «образ морского царя не составляет уже предмет веры. Он – поэтическое олицетворение моря».

Вера в оборотней не исчезла до сих пор – про бабушку пишущего эти строки трезвые и здравомыслящие в общем-то люди рассказывали, что она перекидывалась медведицей и чёрной кошкой. А уж во времена, когда записывали былины, эта вера и вовсе была всеобщей – по крайности, среди тех, кто былины пел.

И о каком «поэтическом приёме» можно говорить, когда Волх то загоняет в сети рыбу, обернувшись щукой, то превращает своё войско в муравьёв, чтобы забраться во вражью крепость?

«Поэтический приём» – это когда в «Слове о полку Игореве» Ярославна говорит, что «полетит кукушкой по Дунаю» – хотя так ни в кого не пре-

вращается и никуда не летит. Это когда муж Ярославны, князь Игорь, из плена половецкого «соколом полетел», а его спутник-пособник, половец Овлур, «волком побежал», – ещё можно говорить о «поэтическом приёме» – хотя и на «Слове» лежит тень «настоящих» оборотней вроде Велесова внука Бояна или князя-чародея Всеслава Полоцкого.

«Поэтическому олицетворению моря» русские крестьяне ещё в XIX веке приносили в жертву коней – животных, скажем так, не лишних в хозяйстве. К нему взывали в заговорах знахари («царь водяной и царица водяная, дайте воды на здоровье»), у него наряду с повелителями Земли и Неба просил на сон грядущий прощения русский мужик:

**«Царь морской,
царь земляной,
царь небесный –
прости мою душеньку грешную».**

Если всё это не вера – то, что тогда вера? Кроме материализма, учёный «обогастил» былины прогрессизмом («эпос... смотрит в будущее») и, конечно же, классовым сознанием («в Илье пробуждается сознание своей классовой принадлежности»).

Последнее, честно говоря, к марксовой науке о классах никакого отношения не имеет, поскольку бродячий воитель Илья никак с производством не связан, а стало быть, и ни к какому «классу» не может принадлежать – типичный «деклассированный элемент».

Более того, в двух былинах, где Проппу было угодно усмотреть классовую борьбу («Ссора Ильи с Владимиром» и «Хотен Блудович»), главные герои оказываются хозяевами холопов-«паробков». То есть – о ужас! – принадлежат к классу... рабовладельцев!

Однако же, читатель, оставим разбор подобных нелепостей в фундаментальном труде Проппа. Заметим только, что Рыбаков, хотя и не всегда удерживался от натяжек, не подгонял настолько древний эпос под «линию партии».

Впрочем, как писал сам Владимир Яковлевич в предисловии к другой работе, «мы не будем их в этих ошибках винить – их делали величайшие учёные; дело в том, что они не могли мыслить иначе, что их мысли были обусловлены эпохой, в которой они жили, и классом, к которому они принадлежали».

Нам любопытнее, читатель, выявленные Проппом в былинах следы первобытной древности. Это, несомненно, племенной характер войн Волги-Волха, отражение погребальных обрядов в былине о Михаиле Потыке и так далее.

Впрочем, и в этой бочке не без ложки дёгтя – часто исследователь, сделав поразительно верное и меткое наблюдение, тут же даёт ему столь же поразительное толкование. Так, перебрав ряд былин о сватовстве («Иван Годинович», тот же «Михайло Потык», «Дунай»), Пропп делает верный вывод, что в эпосе резко осуждена женитьба на чужеземках и одобряется брак со «своими», эндогамия, говоря по-научному.

Но, сделав это наблюдение, Пропп отчего-то

приходит к выводу, что былины эти отразили становление русского государства. Однако же государство-то не эндогамно! Эндогамно племя. Открытая Проппом черта былин уводит нас в глубь веков – во времена складывания племени из отдельных родов.

Благодаря отказу от поисков в былинах исторической конкретики в духе Всеволода Миллера и его учеников, Пропп обнаружил в эпосе много таких очень древних черт, которыми его предшественники пренебрегали, а то и вовсе не замечали их. Но тот же отказ, отказ от идеи датирования былин вообще, помешал исследователю правильно оценить важность находок.

Его последователи не исправили, а усугубили ошибки учителя – я прежде всего о том же Борисе Путилове.

Надо отметить две интересные работы, появившиеся в свет вскоре после выхода «Русского героического эпоса» Проппа.

И.П. Цапенко в книге «Питания розвитку героїчного епосу східних слов'ян» (1963) пользовался в основном методами исторической школы. Но изучение отношений былинных героев привело его к выводу, что былины возникли до Средневековья, в эпоху военной демократии.

«Никто не может доказать, – писал киевский исследователь, – что в Киеве не было какого-нибудь вождя по имени Владимир, который жил бы в докняжеский период». Такое «посягательство на основы» не прошло незамеченным. Реакция основателей новой исторической школы не заставила себя долго ждать.

Академик Рыбаков писал о работе Цапенко в тоне далеко не академическом: «Последователи В.Я. Проппа (? – Л. П.) договорились (?! – Л. П.) до того, что, стремясь увести весь эпос в глубокую первобытность, стали сомневаться в тождестве былинного Владимира с Владимиром Святославичем».

Несколько сдержанней был последователь Рыбакова, Михаил Плисецкий, который, кстати, не причислял Цапенко к последователям Проппа. Однако и он высказался скорее эмоционально, нежели доказательно: Цапенко подверг сомнению тождество «даже (! – Л. П.) былевого Владимира с Владимиром Святославичем».

Однако кроме эмоций и громких слов («договорились до», «стремясь увести», «даже») оба почтенных ученых мало что смогли противопоставить сомнениям Цапенко. А основания для этих сомнений, как мы увидим, читатель, есть, и немалые. И недаром правоверный «историк» Д.С. Лихачев писал примерно в то же время:

«Эпические социальные отношения не вполне совпадают с особенностями жизни Киевского времени и рисуются в чертах, типичных для более раннего (выделено мною. – Л. П.) времени». Впрочем, на том ученый и остановился.

В 1965 году геохимик В.В. Чердынцев завершил работу «Черты первобытно-общинного строя в былинах». На целом ряде примеров в ней показывалось, что изображённое в былинах общество в целом относится к догосударственным временам.

Но даже более ценным, чем отдельные находки, был сформулированный Чердынцевым метод исследования и датировки былин: «Необходимо выявить те черты социального уклада, которые содержатся в мотивах и сюжетах былин, но не определяют их, поэтому могут сохраняться при эволюции эпоса».

К подобным чертам относятся родственные отношения, брачные условия (*вспомним былинную эндогамию*. – Л.П.), группировки социальных сил, некоторые элементы идеологии былинных героев, условия смерти и погребения».

Напротив, не могли, по мысли исследователя, помочь в датировке былин черты, сохранявшиеся от первобытных времён до «эпохи капитализма». Это всевозможная ворожба (Волха ли Всеславича или Маринки Кайдаловны), вещие сны (царицы Азвяговны в той же былине про Волха), нападения врагов, уплата дани.

К сожалению, «специалисты» пренебрегли работой геохимика, не помог даже одобрительный отзыв Владимира Яковлевича Проппа. Работа его долгие годы лежала в архиве неизданной и увидела свет лишь после смерти учёного, в 1998 году, когда профессиональные историки и фольклористы повторили многие находки и открытия её автора.

Венцом и вершиной школы Проппа можно было бы считать «Былинную историю» Игоря Яковлевича Фроянова и Юрия Ивановича Юдина – но это скорее уже новая ступень былиноведения, и её мы, читатель, рассмотрим отдельно.

Несколько позже фундаментального труда В.Я. Проппа к былинам обратился другой исследователь, которому предстояло возродить историческую школу Всеволода Миллера, естественно, без малейшего намёка на аристократическое происхождение былин – уже не раз появлявшийся на этих страницах Б.А. Рыбаков.

Любопытно, что его первое обращение к былинам лежит скорее в русле трудов Майкова, нежели Миллера. Впервые, кажется, археолог сопоставил известные по раскопкам погребения русов IX–XI вв. с описанием погребения богатыря в былине о Михаиле Потыке.

Оказалось, что былина эта содержит почти буквальное и очень точное описание древнего обряда. К слову, это был бы блестящий довод против идеи Проппа о непрерывной эволюции эпоса – какой смысл был из века в век описывать давно исчезнувший обряд? В нём не было ни патриотизма, ни «классовой борьбы».

Увы, вскоре в запале споров с Проппом и его сторонниками Б.А. Рыбаков сошёл с этого многообещающего пути, предпочтя скользкую тропку подыскивания былинным героям летописных прототипов.

С полной силой это отразилось в его фундаментальном исследовании «Древняя Русь. Предания. Былины. Летописи», вышедшем в 1963 году.

Рассмотрим, читатель, один из примеров подыскивания прототипов – сам Рыбаков считал его, по-видимому, настолько удачным, что двадцать четыре года спустя повторил его в учебном пособии

«Русское народное поэтическое творчество» именно как пример исследования исторической подоплёки былин.

«Былину о победе над Тугарином Змеевичем давно связывают с победой Владимира Мономаха и Святополка над половецким ханом Тугорканом в 1096 г. В былинах о Тугарине нередко действие происходит во дворце князя, где хан [?! *былина никогда не называет Тугарина ханом.* – Л, П.] садится рядом с князем и княгиней или обнимает Апраксу-королевишну.

Реальный Тугоркан в 1094 г. женился на дочери великого князя и на правах зятя действительно мог сидеть между Святополком и его дочерью – своей женой. Вдова императора Генриха IV, Евпраксия, в эти годы действительно вернулась на Русь к своему брату Владимиру Мономаху (ок. 1097 г.).

Былинная характеристика легкомысленной и податливой Апраксы-королевишны вполне совпадает с данными немецких хроник, где Евпраксию называли «королевской блудницей»...

В летописи под 1097 годом говорится... что союзник Тугоркана Боняк, очевидно с целью гадания, начал выть в степи по-волчьи, «и волк ему и начата волки выть мнози». Былина не забыла волков:

**Да и едет Тугарин – ох да Змеевиць же
Впереди-то бужат да два серых волка.**

Ни в одной былине с другим сюжетом сопровождающие волки не упоминаются. Комплекс хронологических примет (Владимир Мономах, Тугоркан, Евпраксия Всеволодовна, половецкий хан за княжеским столом, победа над «змеем», волки) позволяет надёжно сближать былину о Тугарине с важными для Руси событиями 1090-х годов».

На месте покойного академика, читатель, я поостерегся бы (чтоб не сказать – постыдился) выступить с таким «толкованием», тем паче – дважды. Оно просто напрашивается на ту уничижительную критику, которой подверг её Б.Н. Путилов.

Очевидно, что всё оно основано на первой фразе о том, что эту былину «давно связывают с победой... над Тугорканом». То есть поиск доказательств предпринимается как бы с заранее известным ответом. Отождествление и впрямь давнее – его не избежал даже Пропп.

Очевидно также, что всё оно держится на созвучии имён Тугарина и Тугоркана. Былинный Тугарин не князь и не «царь», как именуют в былинах предводителей степных врагов-татар. У него нет войска. Он не родич княгини, а её «милый друг».

Тугоркан, кстати, был тестем, а не зятем Святополка: «нашли Тугоркана мёртвого и взял его Святополк, как тестя своего». Его, наконец, побеждает не князь, а богатырь. Так что, кроме созвучия, Тугарина и Тугоркана не объединяет ничего.

А если вспомнить, что имя Тугарин было вплоть до XVI века включительно распространённым древнерусским именем, что в одном из вариантов сказки о Марье Маревне так зовут главного героя-царевича, а само имя яснее ясного выводится из

древнерусского «Туга» – горе, печаль (так звали хорватскую княжну, отсюда же наше «тужить») – то последняя связь между Тугарином и Тугорканом рассыпается.

В случае с волками и вовсе можно ничего не комментировать – натяжка просто режет глаза, однако необходимо отметить, что спутники-волки, вопреки Рыбакову, ЕСТЬ у ещё одного героя былин – у Сокольника.

Не лучше обстоит дело и с «Евпраксией»-Апраксией. Всякое её значение для датировки этой былины устраняется тем, что она – жена (а не сестра!) Владимира в огромном большинстве былин Киевского цикла и ничем особенно не связана с этим конкретным сюжетом.

«Королевишна» она потому, что дочь «Ляховецкого» («Политовского», «Поморянского») короля. О её «легкомыслии» поговорим ниже, пока просто заметим, что и здесь ничего общего с «королевской блудницей» западных хроник. В былинах нет «Владимира Мономаха, Тугоркана, Евпраксии Всеволодовны, половецкого хана за княжеским столом».

Рыбаков не отрицал существование у русов докиевского эпоса и даже выявил предположительно его основные темы (войны антов – которых он считал предками русов – с «женоуправляемыми» сарматами, готами, гуннами-«хиновой»), но в былинах «узнавал» его остатки лишь в тех крайне редких случаях, когда даже его, довольно свободным, как вы, читатель, могли убедиться, методом, их не удавалось свести к летописным «прототипам».

Тем же путём, который историк и филолог Вадим Кожин едко, но точно сравнил с поведением пьяницы, ищущего потерянный кошелек не там, где потерял, а там, где искать светлее, следовали, к сожалению, и большинство последователей Б.А. Рыбакова.

Однако не все. В статье «К вопросу о времени сложения былин» Р.С. Липец и М.Г. Рабинович вновь, независимо, по-видимому, от В.В. Чердынцева, сформулировали принципы датировки основ былинного эпоса: «Трудно предположить, что в былинах могли быть введены искусственно архаические термины. Поэтому, когда встречаются ранние и поздние термины, преимущество для хронологического приурочения должно быть отдано более раннему термину».

Учёные показали, что былины очень точно и даже «любовно» воспроизводят вооружение воина Древней Руси, и не просто воина, а конного латника, дружинника. Причём топор, основное оружие общинника-ополченца едва ли не с антских времён по 1812 год, в былинах как оружие даже не упоминается.

Что, кстати, совпадает с выводами учёных, заключающих из упоминаний о применении топора в домонгольской Руси, что знать считала его оружием низким и применяла только против взбунтовавшихся смердов и зверей на охоте.

Второе оружие, наиболее естественное для ополченца, охотничье копьё-рогатина, упоминается лишь в руках «сыновьев-зятьевьев» Соло-

вья-разбойника, нападающих на Илью Муромца, а отнюдь не богатырей.

Наблюдение исследователей можно и расширить. Третье оружие ополченца, лук, упоминается в основном в связи с охотами и состязаниями. В бою его применяют Илья Муромец (до вступления в богатырскую дружину, против оборотня-Соловья) и Василий-Пьяница, человек отнюдь не богатырского круга.

Любопытно, что первым заметил это всё тот же автор «Русских сказок», Василий Алексеевич Левшин: «Русские богатыри считали за стыд сражаться чем-либо, кроме ручного оружия, ибо убивать пращом или стрелой не вменяли в приличное человеку храброму».

В былинах эта неприязнь распространена, кажется, на все виды метательного оружия, на само метание. Только враг-инородец, вроде Идолища, или негодяй, вроде Тугарина, способен метнуть нож в противника – причём богатырь, перехватив или отбив брошенный в него клинок, никогда не бросает его обратно в хозяина, но вызывает напавшего на поединок или расправляется с ним ударом.

Русские богатыри бьют даже там, где естественней метнуть – Хотен Блудович ударом, а не броском копья расшибает конёк крыши дома враждебных ему Чусовых. Стоящую на воротах дочь Соловья-разбойника, пытавшуюся убить Илью приворотным брусом или по-иному, богатырь убивает не броском, а ударом копья.

Любопытно, что и летопись хранит представление дружинно-княжеской среды о сугубой подлости, неблагородстве броска: когда на Любечском съезде обсуждают подлость князя Давыда, заманившего в ловушку и ослепившего князя Василька Тербовльского, ему говорят «кинул ты нож в нас!».

Как и в былинах, брошенный нож – знак вероломства и подлости.

Вкупе с подробными описаниями в эпосе дружинных погребений IX–XI веков, эти доводы служат не только датировке – «хронологическому приурочению», по громоздкому определению Липец – былин временем не ранее XI века.

Столь глубокое знание дружинного быта былиной позволяет раз и навсегда похоронить теорию «крестьянского» происхождения эпоса как идеологический миф, созданный демократами и недалеко ушедшими от них славянофилами (кто не верит, тот может взглянуть в «Семирамиду» Хомякова, где тот, желая, видимо, похвалить славян, восхищённо описывает их... «плебейство» и «демократизм»).

«Эта истинность и скрупулёзность в воссоздании воинского быта свидетельствуют о сложности былинного эпоса в дружинной, а вовсе не крестьянской среде, где не могло быть такого детального и «интимного» знания всех реалий вооружения».

Датирующий аспект былинного оружия можно и углубить. В былинах «меч упоминается рядом с саблями». Но когда былинный герой карает смертью неверную невесту или жену («Иван Годинович», «Чурило и Катерина»), он обычно говорит – «женит я свою саблю острою». Понятно.

Женить естественней предмет мужского рода – то есть меч. Он, очевидно, и был в этих эпизодах изначально на месте сабли. Сабля же в эпосе такая же чужачка, как «ружья кремневые» в древнейшей былине про Волха или стрела, входящая в бок врага и выходящая из другого... пулей.

После обстоятельнейшего труда Р.С. Липец «Эпос и Древняя Русь» дружинное происхождение былин следует считать не теорией, а окончательно доказанным научным фактом, не считаться с которым можно, лишь закрыв глаза на действительность «из высоких идейных соображений». Что советское былиноведение, собственно, и сделало.

На этой стороне труда Липец мы останавливаться не станем – всё уже сказано. Нам нужнее разработанная и углубленная методика поиска древнейших слоёв в былинах. «Одним из средств хронологизации былин может быть изучение реалий в них, позволяющих установить нижнюю границу (горизонт), позже которой былины возникнуть не могли в том виде, в котором они дошли до нас... особенно важны в этом отношении почти не изменившиеся «общие места». В этом плане сделано немало, но всё же крайне недостаточно; к тому же многое нуждается в коррективах».

«Если какое-нибудь понятие, термин проникли в былины и притом удержались прочно, то это значит, что былины сложены не позднее того времени, когда бытовали обозначенный ими предмет или явление: лук, гридница, захоронение в срубе и т.п.».

«Для хронологизации важны наиболее древние термины и понятия».

И в той же работе Р.С. Липец пишет, что «общественные отношения в былинах, да и обстановка в них кажутся более ранними, чем они были в молодом государстве Владимира Святославича». Соответственно делается вывод: «К концу X века уже существовала богатая эпическая традиция. Ещё при Игоре и Ольге, а возможно, и в IX веке, эпические сказания заняли место в культурной жизни Руси».

И вот после этого исследовательница продолжает говорить о былинах как отражении эпохи Владимира Святославича и даже Владимира Мономаха. Осторожность учёного, переходящая в неполноследовательность?

Нежелание порывать с привычными схемами – пусть и осознавая их полную несостоятельность? Опасение реакции «научной общественности»? Последнее, кстати, немаловажно. Вспомним, как встретили работу Цапенко – после чего, кстати, киевский исследователь вообще исчез из научных публикаций.

Ещё одной важнейшей работой советского периода в былиноведении была книга СИ. Дмитриевой «Географическое распространение русских былин». Тщательно изучив все данные о местах, где были записаны былины, обычаях местного населения и даже его антропологическом типе, Дмитриева пришла к выводу, что сохранившиеся былины связаны только с поселенцами, предки которых пришли из Новгородских земель.

«Там, где преобладали низовские переселенцы из Ростово-Суздальской земли, былин нет, это позволяет сделать важный вывод, что в XIV–XV вв. (время усиления крестьянской колонизации) в Ростово-Суздальской земле былин не было».

Так, на Терском берегу Кольского полуострова собиратели отметили странность: жители села Поной не знали ни одной былины, в то время как у их соседей былины записывали десятками. Загадка разрешилась просто: в Поное обитала «москва» – потомки выходцев из Ростово-Суздальского Поволжья.

Даже века соседства с поморами, потомками новгородцев, не помогли выходцам из московских земель сродниться с былинным эпосом. Русские былины оказались эпосом Новгорода. В Сибири также былины записывали именно там, где жили переселенцы с новгородских краёв.

Не все исследователи приняли открытие Дмитриевой – слишком привычны были представления об «общерусском эпосе». Указывали, что былины, мол, известны и донским казакам – не у поморов же их те переняли!

Но среди ущербных, выморочных донских «былин» – точнее, песен на былинные сюжеты – нет ни одной своей, донской, казачьей. Зато есть песня про... Садко! Ясное дело, что она попала на Дон именно из Новгорода, а стало быть, и остальные сюжеты могли прийти тем же путём.

Благо по Волжскому пути русы-купцы с севера Восточной Европы ходили с незапамятных, до рюриковских ещё времён. Ходили этим путём и ушкуйники – как быстро и легко эти удалцы находили общий язык с донскими казаками, прекрасно описано в былине «Василий Буслаев молиться ездил».

Наконец, во времена Раскола многие старообрядцы с Русского Севера искали спасения от московских «антихристов» на вольном Дону. И напротив, старообрядцы с Дона бывали с паломничеством в северной «святыне древлего благочестия».

Ходил в такое паломничество и казак Тимофей Разя со своим молодым ещё сыном Стенькой. Донские храбрецы защищали от царского войска Соловецкий монастырь. Так что путей было множество.

Более того, казачий историк, Е.П. Савельев рассказывает, что ещё в начале XX века среди донских, кубанских, волжских и уральских казаков выделялись внешностью, речью и обычаями потомки новгородцев и хлыновцев, уходивших от московского ига.

И одним из доказательств северного происхождения этой части казачества Савельев называет сохранение в её среде песен на былинные сюжеты.

К слову сказать, на Дону встречаются культурные элементы не то что новгородского или хлыновского происхождения, но и такие, что роднят казаков с исчезнувшим миром славянской Балтики. Так, в XVII веке на Дону жил атаман Самбур. А последнего славянского правителя острова Рюген звали Самбором.

Другое возражение, выставляемое оппонентами Дмитриевой, сводится к тому, что существовали, мол, и «поволжские очаги эпической традиции». А вот в самом Новгороде и его окрестностях былин, мол, отчего-то не сохранилось.

Кажется, исследователи совсем позабыли о том разгроме Великого Новгорода, что последовал за завоеванием вольного города Москвою. Н.И. Костомаров недаром назвал это время «новгородской катастрофой» – «от Заволочья и до... немецкого рубежа и до литовской границы рассыпались ратные люди, жгли, убивали, полонили. В строгом смысле нельзя назвать этого войной – войска не встречали сопротивления: били безоружных, безответных, безропотных».

После этой повальной резни по целому краю последовало насильственное переселение побеждённых на московские земли: «...более тысячи семей купеческих и детей боярских выслали из Новгорода и поселили в Переяславле, Владимире, Юрьеве, Муроме, Ростове, Костроме и Нижнем Новгороде».

Через несколько дней московское войско погнало более семи тысяч семейств в Московщину, зимой, по морозу, не дав им собраться, не позволив ничего взять с собой; их дома, их недвижимое и движимое имущество – всё сделалось достоянием великого князя.

Многие из сосланных умерли по дороге; оставшихся расселили по разным городам, по садам и сёлам Московской земли; детям боярским давали поместья на Низу, а вместо них в Новгородскую землю посылали для поселения москвичей. Так и вместо купцов, сосланных в Московщину, в Новгород отправили новых купцов из Московщины.

Этим не кончилась расправа. В 1484 г, великий князь... приказал похватать бояр и боярынь Великого Новгорода... некоторых, по подозрению, заточил в тюрьму, другим давал поместья в южных и приволжских краях...

В 1487 году по доносу Якова Захарыча, наместника, Иван вывел из Новгорода пятьдесят семей лучших гостей и перевёл их во Владимир. В следующем году... Иван приказал выселить ещё более семи тысяч житых людей в Москву и расселил их по разным городам и сёлам.

Имения владычные и боярские были раздаваемы московским детям боярским. В следующем году Иван перевёл всех остальных житых людей (хозяев) в Нижний Новгород, а многих из них приказал умертвить в Москве: они жаловались на наместников, а им поставили это в вину, выводя из того, что они хотели убить наместника.

Так добил московский государь Новгород и почти стёр с лица земли отдельную северную народность. Большая часть народа по волостям была выгублена во время двух опустошительных походов. Весь город был выселен.

Место изгнанных старожилов заняли новые поселенцы из Московской и Низовой земли. Владельцы земель, которые не погибли во время опустошения, были также почти все выселены; другие убежали в Литву. Остатки прежней народности в

сельском классе смешались с новой, наплывшей к ним, московской: не удивительно после этого, что Новгород не так, как кажется, скоро примирился со своей судьбой и забыл о своей старине.

Потомство вольных людей, расселённое в чужих землях, не имело корней для воспоминаний о старине, и должно было по необходимости распуститься в массе преобладающей московской народности; а потомство новосельцев в новгородской волости и в самом городе не имело ничего общего с прежней стариной...

От старины осталась только земля; но старую душу нельзя было вложить в чуждое ей новое тело».

К сказанному Костомаровым можно добавить показания Гербенштейна – о Новгороде: «Народ здесь был весьма образованный и честный, а теперь стал самый испорченный, заразившись, без сомнения, московскою порчею, которую принесли с собой приходящие сюда москвиты».

О Пскове: «Образованность и мягкие нравы псковитян заменились московскими нравами, которые почти во всём хуже. Ибо в своих купеческих сделках псковитяне показывали такую честность, простосердечие и простоту, что цена товару у них показывалась без запросу, и без всякого многословия ради обмана покупателя» (Цит. по: Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. Книга первая. М. – Л.: Госиздат, 1925. С. 91).

Дело, как мы видели, было не в «заражении московскою порчею» и не в том, как наивно полагал Плеханов, что «торжество восточных порядков обусловило... распространение восточных нравов» (там же), а просто в смене народа.

Костомаров исчерпывающе ответил тем, кто сомневается в открытии Дмитриевой. В Новгороде и его окрестностях, «волости», просто физически некому было хранить былины. Добавлю, что после чудовищного разгрома, не побоюсь этого слова – геноцида, описанного им, по Новгородчине прошёл ещё мор, а лет сто спустя – опричнина.

С другой стороны, «поволжские очаги былинной традиции» возникали именно там, куда москвиты выселяли новгородцев. Да и называть места хождения былин в Поволжье «очагами» значит просто вводить читателя в заблуждение – поневоле представляется что-то, сопоставимое с Русским Севером, не затронутым нашествием московской азиатчины.

На самом деле ни о каком сопоставлении речь идти не может – ни о количественном (разница в числе записей – не в один порядок), ни о качественном (в Поволжье исполняли полузабытые, искажённые, подчас без начала и конца остатки былин, а то и попросту пересказывали их, как могли). Если уж пользоваться тем же смысловым рядом, то в Поволжье в отличие от Севера не очаги, а скорее искры.

Наконец, и упоминания о Поповиче и Буслае в московской Никоновской летописи, «Элие Моровлине» у посетившего Литву Лясотты и Ильи Муравлена с Соловьём Будимировичем у литвина Филона Кмиты – все они появляются в XVI веке.

После разгрома Новгорода, когда одних уго-

няли в Московские земли под конвоем (картины, словно списанные с времён раскулачивания и большевистского террора), а другие бежали в Литву.

Б.А. Рыбаков, охотно принявший открытие Дмитриевой, объяснял сохранение былин в новгородской среде летописным рассказом о гарнизонах из словен новгородских, вятичей, кривичей и чуди, посаженных в острожках по печенежской границе Руси на реках Днепровского Левобережья – Суле, Остре, Стугне и Десне.

Эти крепости Борис Александрович отождествлял с былинной богатырской заставой. Но при том учёный не объяснил, во-первых, отчего былин нет или почти нет в землях вятичей, и в особенности кривичей и чуди.

Во-вторых, нигде не сказано, что эти гарнизоны, помимо прочего, наверняка очень поредевшие в «беспрестанной» рати с печенегами, вернулись на родину – через всю Восточную Европу! И, наконец, в-третьих, версия Рыбакова никак не объясняет полного отсутствия былин в тех самых краях, где и разворачивались воспетые-де в них бои с печенегами и половцами.

А ведь никак нельзя сказать, что у украинского фольклора короткая память – тут и песни о Перуне и Дажьбоге, и колядка о князе, ходившем походом на Царьград и не желавшем принимать в откуп золото (память о Святославе?), и предания о гибели Игоря Рюриковича в Древлянской земле, и о кровавом крещении Руси.

Много меньше внимания обратило на себя другое открытие Дмитриевой. В местах основного распространения былин она обнаружила сохранившееся до XX века деление на «высокие» и «низкие», «старшие» и «младшие» роды.

Это деление, невольно заставляющее вспомнить «старую чадь» и «меньшую чадь» русских летописей, походило на сосуществование патрицианских и плебейских семей Древнего Рима. Старшими считались роды, первыми пришедшие в край.

Невесты из этих родов считались самыми желанными, и происхождение могло легко перевесить и внешность невесты, и размеры приданого. Когда же девушки исполняли «круги» – обряд обхода села в престольный праздник посолонь, по часовой стрелке, с особыми, только в этот день исполняющимися песнями, – то первые места в веренице были закреплены за девушками из «старших родов».

Разница в родительском состоянии что-то определяла лишь среди девушек из «младших» семей.

Так вот эта-то «родовая знать» и была в основном хранительницей былин. Вкупе с исследованиями Р.С. Липец и М.Г. Рабиновича открытая Дмитриевой связь между высоким происхождением и исполнением былин окончательно переводит аристократическое происхождение былин из разряда теорий в разряд научных фактов.

Даже на Севере, даже в XX веке былины оставались достоянием знати. Исследовательница делает интересное предположение о связи «старших родов» с осевшей на землю «городской грядью» –

Новгородской дружиной.

Ещё одним выдающимся исследователем русских былин советского времени был Вадим Кожин. Его серия статей «История Руси и русского слова», вышедшая в журнале «Наш современник», а затем несколько раз переизданная отдельной книгой, как бы подводит итог всему советскому периоду былинноведения.

К сожалению, меткие наблюдения и верные мысли в этом труде переплелись с предрассудками автора, православного государственника-евразийца, – в причудливый узел. Открытие Дмитриевой он принял и даже углубил его, связав былины с первой, ещё не Новгородской, а Ладужской колонизацией Русского Севера.

Однако и это наблюдение сводится автором-государственником к очередной попытке доказать-таки «общегосударственное» значение былин. Сам Кожин объясняет «сохранение» на Севере «общерусского» эпоса тем, что на «спокойном» Севере, вдали от бурной политической жизни XII–XVII веков память о прошлом не заслонялась-де новыми яркими впечатлениями.

Создаётся впечатление, что книгу Дмитриевой Кожин прочёл плохо. Такое объяснение что-то давало бы в географическом плане, но ничего не объясняет в вопросе связи былин именно с новгородскими выходцами.

В своё время, когда Всеволод Миллер обнаружил ограниченность былин Русским Севером, славнофил Гильфердинг попытался объяснить «сохранение» в этих краях былин некоей «глушью» – и Кожин, по сути, повторяет его доводы. Но ведь Дмитриева дала ответ на доводы Гильфердинга.

С одной стороны, отмечала исследовательница, жизнь Русского Севера вовсе не была такой уж глухой и бедной впечатлениями. Отсюда уходили бойцы на лёд Чудского озера, под стяги Андрея и Александра Ярославичей.

Здесь гуляли мародёры-наёмники Делагарди в Смутное время Московского государства. Здесь гремели страшные бури Раскола. С другой стороны, места, и впрямь не затронутые ни политическими бурями, ни западной культурой – вроде Полесья, в которое ещё в середине XX века этнографы ездили за ирадревней, ещё индоевропейской архаикой, – эпоса отчего-то «не сохранили».

Да, наконец, можно ли считать тихой, глухой и спокойной, бедной новыми впечатлениями жизнь российского казачества? Ермак и Разин, оживлённое участие в Смуте и Азовское сидение, тот же Раскол, Кондратий Булавин и свирепое петровское «расказачивание», беспрестанные войны с кочевниками и набеги «за зипунами» в Закавказье и в Персию, участие в походах Суворова и Кутузова отчего-то не помешали казакам помнить былины.

А вот указание Кожина на отношение сказителей к былине как к «божественному дару» и исполнение былин только в «святые дни» очень ценно. Как и сообщение о почти религиозной убеждённости сказителей, что «проклят будет тот, кто позволит себе прибавить или убавить что-либо в

содержании старин».

Вспомним, что ведущая роль в обрядах «святых дней» принадлежала «старшим родам».

Кожин приходит к выводу, что X–XI века были не началом былинного эпоса, а завершающим этапом его складывания. И если с его утверждением, что борьба с иудейским Хазарским каганатом была изначально основным содержанием былин, можно спорить, то впечатление, наложенный на былины этой борьбой, несомненен.

Чего стоит один образ чудовищного «богатыря Жидовина», сладить с которым под силу лишь Илье Муромцу. А вот о печальной недооценке дохристианского элемента в былинах – как и вообще в жизни средневековой Руси – остаётся лишь пожалеть.

У Кожина начало XI века – не время «борьбы за утверждение христианства», а «время очевидного расцвета христианства на Руси».

Не говоря уже об окраинах, об упоминавшемся нами Муроме, лишь в XII веке обращённом в христианство равноапостольным князем Константином, о Галицкой земле, где до монгольских времён действовали огромные капища, о земле вятичей, где до тех же времён насыпали курганы над погребальными кострищами, – но во втором по величине и значению городе Руси, Господине Великом Новгороде, в конце того же XI века явился волхв, призывая идти против епископа и смущая народ чудесами – «и вси ему яша веру».

Только пришлый, черниговский князь из полуполовцев Ольговичей со своей степной дружиной пошёл под поднятый епископом крест, «а людии вси идоша за волхва». И если бы не коварство надывавшегося степнячьим духом князя, зарубившего на переговорах волхва, Новгород вполне мог повторить судьбу того же Мурома.

Тут поневоле согласишься со словами великого русского учёного и патриота Игоря Яковлевича Фроянова: «Если поставить вопрос, что в большей степени определяло мировоззрение древнерусского общества – язычество или христианство, то можно, не боясь преувеличений, сказать: язычество».

Возможно ли всерьёз обсуждать «историю Руси и русского слова», упуская из виду определяющее мировоззрение домонгольской эпохи?

Напоследок отметим случаи обращения к былинам и другого, скончавшегося недавно, русского учёного и патриота, Аполлона Григорьевича Кузьмина. Он впервые после А.Н. Веселовского опубликовал «русские» отрывки «Тидрек-саги».

В своих статьях он указывал на былинные сообщения о пребывании Ильи Муромца в Тальянской земле и предложил толкование первоначального варианта прозвища богатыря – Муравлении, Морюлин, Муровец – как Морав, житель Моравии.

Однако эти ценные наблюдения развития не получили, а переключка между былинами и сагой традиционно объяснялась «влиянием русского эпоса времён Владимира Святого».

Глава 5. Общие выводы спорящих школ. На пороге синтеза?

1997 год ознаменовался выходом двух трудов двух школ советского былиноведения. Объединённые под одной обложкой, вышли статьи разных лет И.Я. Фроянова и Ю.И. Юдина в сборнике «Былинная история».

В том же году в сборнике «Славянская традиционная культура и современный мир» вышла статья ученика Б.А. Рыбакова, С.Н. Азбелева, «Предания о древнейших князьях Руси по записям XI–XX вв.». Остаётся лишь изумляться, как это совпадение прошло мимо внимания научного мира!

Совместная работа профессионала-фольклориста Юдина и историка Фроянова принесла впечатляющие и в целом, несомненно, верные результаты. Исследователи вскрыли мощный догосударственный пласт в русских былинах, включая и былины о Чуриле Пленковиче или Дюке Степановиче, считавшиеся чуть ли не лубочной сатирой времён московского царства.

Они убедительно показали ритуальную природу бездеятельности, неподвижности былинного Владимира, будто прикованного к Киеву и своему терему, сопоставив её с ритуальной неподвижностью «священных царей» архаических обществ из «Золотой ветви» Джорджа Фрэзера.

Это само по себе вынуждает нас обратиться в сумрак долетописной эпохи – ведь самые ранние князья русских летописей лично возглавляли далёкие походы, что засвидетельствовано и иноземными летописцами (Лев Диакон об Игоре и Святославе).

На долетописную древность выводит и брачная тема в былинах. Фроянов и Юдин отмечают, что былинные «герои (*Потык, Глеб Володьевич, Иван Гоудинович. – Л. П.*) продолжают отстаивать традиционное право» на экзогамный, межродовой брак, «в то время как в жизни утверждается *племенная (выделено мною. – Л. П.)* эндогамия».

Чтобы оценить датирующее значение этой стороны былинных сюжетов, надо вспомнить, что летопись отражает как самый ранний этап объединения славян, «племенные союзы», которые называет «землями» («послала нас к тебе Древлянская земля») или «княжениями».

Насколько давно сложились эти союзы, говорит то обстоятельство, что ни единого внятного упоминания о составлявших их племенах летописи не сохранили. О «родах» говорить не приходится тем более. Былинное общество оказывается на целую эпоху древнее летописного!

Это и многое другое побуждает исследователей сдвигать датировку исторической первоосновы былин в глубь времён. «Его (*былевого эпоса. – Л. П.*) зарождение необходимо отнести примерно к середине первого тысячелетия нашей эры».

Этот вывод, скорее всего, прозвучал бы в полный голос в планировавшейся авторами совместной монографии, но созданию её помешала кончина Ю.И. Юдина.

Следует заметить, что не всё в сборнике так уж верно. Откровенной неудачей, усугублённой многократным повторением, выглядит толкование былины о Вольге и Микуле. Попытки представить былинных богатырей олицетворением «вооружён-

ного народа» эпохи военной демократии, вызывают лишь недоумение – мыслимо ли, чтобы «вооружённый народ» покинул перед лицом нашествия на произвол судьбы столицу, потому как «ничего нам нет от князя Владимира»?

Чтоб представитель «вооружённого народа» служил, как богатырь Дунай, «у семи королей, в семи ордах»? Наконец, очень слабо обоснована попытка растянуть процесс складывания былинного эпоса до XIV века. Неубедительность таких попыток показал ещё М.М. Плисецкий.

Но вернёмся, читатель, к положению о зарождении эпоса «в середине первого тысячелетия нашей эры». Показательно, что в том же году была обнародована статья одного из давних непримиримых оппонентов петербургских соавторов – С.Н. Азбелева, где автор, совершенно, конечно же, другими путями, приходил к тому же заключению.

Разобрав образ Владимира в былинах, Азбелев сделал вывод, что он слишком архаичен и «трудно допустить, чтобы Владимир Святой был первым прототипом» былинного князя. Тут Азбелев повторяет ход мысли Чапенко, но на этом не останавливается, а идёт далее.

Он указывает, что первоначальная и господствующая форма отчества князя в былинах – Все-славич. Добавлю от себя, что «Святославич» появился в эпосе уже в XX веке и едва ли не под книжным влиянием или же воздействием собирателей, «объяснивших» тёмным сказителям-поморам, про кого же они поют.

Здесь Азбелев обращается к материалам Тидрек-саги и Иоакимовской летописи. Столь очевидно сходство былинного Ильи и Ильи Русского из саги, столь очевидно НЕ сходство «Вальдемара, конунга русов» из саги и Владимира Святого.

В Иоакимовской летописи Владимиром зовут одного из легендарных древних князей. Любопытно, что предшествуют Владимиру в этой летописи очевидные выходцы из мифического эпоса, герои-эпонимы, прародители – Словен, Рус, Ванда, Волх и прочие.

А после него идёт череда двенадцати безымянных поколений вплоть до почти исторического Буриоя, отца знаменитого и уже безусловно исторического Гостомысла.

«Явную соотносимость некоторых существенных эпизодов и одновременно героев в... былинах в фольклорных источниках Иоакимовской летописи и в средневековых обработках германского эпоса нельзя объяснить игрой случая», – утверждает исследователь.

Каким же временем датирует Сергей Николаевич время жизни прототипов героев былинного эпоса? Если Владимир былин тождественен «Вальдемару» Тидрек-саги и Владимиру Иоакимовской летописи, то на этот вопрос легко ответить.

Первый сражался с готами и гуннами, второй был предком в тринадцатом колене Гостомысла, умершего, согласно германским хроникам, в 844 году. Нетрудно подсчитать, что жил он около V века, как раз во времена готов и гуннов.

То есть та самая «середина первого тысячелетия нашей эры», которую считают временем зарождения былин петербургские соавторы.

Итак, как видите, читатель, представители разных школ разными методами пришли к выводу о формировании былевого эпоса в середине первого тысячелетия нашей эры.

Очередь за предсказанным ещё Н.Н. Труби-

Часть 2. За былинными героями – в глубь веков

Глава 1. От веки к веку. Проблема датировки былин

Любой исследователь былин, изучающий их не как чисто литературные произведения, но применительно к истории русской, сталкивается с проблемой датирования. Каким образом определить время возникновения былин?

Обыкновенной для исторической школы опорой были и остаются имена персонажей. «Первичными датирующими признаками служат имена исторических лиц», настаивал Б.А. Рыбаков в учебном пособии «Русское народное поэтическое творчество».

Однако опора эта, как неоднократно уже отмечалось, весьма ненадёжная. И дело здесь не столько даже в том, что отыскание исторических прототипов былинному имени, как настаивает Б.Н. Путилов, должно-де производиться в строгом соответствии с правилами лингвистической науки.

Это требование сильно отдаёт профессиональным снобизмом филолога. Да и можно ли безоглядно распространять точные лингвистические правила на изучение живой речи, в особенности фольклора, где слова изменяются зачастую не по выведенным языковедами законам, а по игре смыслов и созвучий? Особенно это относится к именам.

В соответствии с какими законами языкознания, например, злополучный польский князь Конрад Мазовецкий, призвавший на берега Балтийского моря крестоносную чуму Тевтонского ордена, «превратился» в русских летописях в... Кондрата?

Или насколько вероятна, с точки зрения строгих учёных-филологов, трансформация имени императора Франции в «Неопален» и далее – в «Опален» в русском фольклоре XIX столетия?

Мы так привыкли повторять «лингвистика – точная наука», что мало кто из произносящих сию магическую фразу вдумывается в её смысл. А ведь «точная» в применении к науке обозначает отнюдь не положительную оценку («точный выстрел», «точный рассказ»).

«Точная наука» означает наука абстрактная, отвлечённая от реалий «данного нам в ощущениях» мира. Точные науки – геометрия, алгебра и прочие – имеют дело с, выражаясь словами Даля, «умозрительными конструктами», и применять их методы к изучению реального мира надо с сугубой осторожностью.

Никто ведь не предполагает, что две параллельные улицы никогда не пересекутся. Впрочем, пример математических методов, навязанных гуманитарной науке, у всех перед глазами – прискорбно

цным «сочетанием» принципов и методов обеих школ былинноведения, прекращением их бесплодного соперничества, не менее полувека тормозившего исследования былин, и объединением усилий их сторонников. Попыткой «сочетания» методов, выработанных обеими школами, и является книга, которую вы, читатель, держите сейчас в руках.

знаменитая «теория» Носовского и Фоменки, пытающаяся «складывать», «делить» и «приводить к знаменателю» людей и события.

Столь же осторожно, думается мне, надо бы использовать и методы точной науки лингвистики в истории и фольклористике, в областях, исследующих мир факта и живого слова; мир, в котором, как отмечал ещё Достоевский, и дважды два иной раз может быть равно не четырём, и даже не пяти, а стеариновой свечке.

В противном случае... что может быть в противном случае, мы, читатель, ясно видим на примере хозяйничанья лингвистов в исторических источниках, вроде истории с «росскими» названиями днепровских порогов у Константина Багрянородного или именами русских послов из договоров с Византией X века.

В первом случае диалектное скандинавское словечко «форс» мало того, что вопреки своему основному значению – «стрежень, быстрина» – принуждено обозначать речной порог. Так оно ещё и превращается в пределах одного абзаца в «форос» (Варуфо-рос), «фар» (Айфар) и даже «борси» (Улборси).

В договорах же одно и то же звуко сочетание «льф», опять-таки в одном документе «переходит»-де то в «лав» («Хрольф» – Ролав), то в «леб» («Ульф» – Улеб). Каждый из этих «переходов» с точки зрения языкознания выглядит убедительно, а обращать внимание на вопрос, как все они могли произойти в пределах небольшого текста не стоит.

Ещё меньше внимания они уделяют вопросу, когда успели произойти такие изменения – ведь законы, которыми их достоверность поверяют лингвисты, выведены на изучении многовековых процессов – в то время как и имена варягов-русов, и названия порогов записаны со слов самих носителей языка.

Этими вопросами должны были бы озадачиться историки, но они лишь, раскрыв, словно птенцы, рты, жадно слглатывают принесенные заботливыми лингвистами «толкования», не жуя – как же, «точная наука».

Но в одном критике исторической школы всё же, безусловно, правы – ненадёжная опора для историка былинные имена. Слишком изменчивы, многовариантны. И вовсе не обязательно самая ранняя запись сохраняет исходный вариант имени героя.

Так, в самом первом изданном сборнике былин, «Древних российских стихотворениях Кириши

Данилова», появляются Саул Леванидович и сын его Константенушко Саулович. Те же герои позднее, у Кириевского, появляются под именами Саура Ванидовича и сына его Саура Сауровича.

Очевидно, однако, что это именно источник Кирши Данилова или кто-то из его предшественников и учителей по созвучию уподобил непонятные древние имена знакомым, православным. В некоторых записях былины о смерти Чурилы Пленковича боярин Бермята превращается в Ермила.

Богатырь с вполне христианскими именем-отчеством Самсон Самойлович, что возглавлял киевскую богатырскую дружину до возвышения Ильи Муравлена, в других вариантах зовётся Самсоном Колыбаевичем, а в некоторых записях сохранилось уж вовсе ничего христианского не содержащее Саксон Колыбаевич.

Наконец, заглавный герой былины «Хотен Блудович» превращается то в Фадея, то в Фотей, то в Горденко, то даже в Котенко Блудовича. Какой простор для толкований и привязок по методу Рыбакова!

У исследователей западного эпоса таких проблем не возникает. Во-первых, католичество вовсе не требовало обязательно менять имя на греческое, латинское или древнееврейское, как требовало того православие.

На Западе даже в святые попадали не только с библейскими именами (Фома Аквинский), но и с народными (святая Хильдегарда), и даже с прозвищами – святого Франциска Ассизского звали по-другому, а «Франческо», «французиком», острые на язык итальянцы прозвали паренька за его художное изящество и мечтательность.

Во-вторых, не знал Запад и реформ вроде Петровских, когда некалендарные, народные имена превращались в «прозвища», изгоняясь из официального оборота. В результате если для, соответственно, британцев, немцев и французов Нового Времени имена Артура, Зигфрида или Роланда звучали как вполне свои, хорошо знакомые и родные, то для русских сказителей XVIII–XIX веков имена Хотена, Саура или Бермяты русскими уже не казались.

Отсюда и потребность «переделать» во что-то привычное, узнаваемое. Обычно меняли по созвучию.

Но та же былина о Хотене опровергает взгляд на былины, как явление литературное, плод чьего-то «творчества». Ведь в таком случае это «говорящее», достойное озорного пера Баркова, имя-отчество главного героя непременно было бы обыграно автором.

Но нет – богатырь изображён достойным человеком, отстаивающим честь оскорблённой матери и никак не «соответствующим» своему имени. И свидетельствовать это может лишь об одном – даже в таком частном вроде бы эпизоде, в описании вражды двух киевских придворных семей, сказители следовали не за собственной фантазией, а за традицией, в основе которой, скорее всего, лежал когда-то факт.

Путилов же вновь впадает в крайность,

утверждая, будто в эпосе историчны лишь имена, «встроенные», мол, сказителями в какие-то более древние сюжеты. Простое знакомство с западным эпосом не оставляет от такого подхода камня на камне – ведь, скажем, в «Песне о Роланде» историчны не только имена императора Карла и его палладинов – Роланда, Оливье, но и основное событие, гибель Роланда с дружиной в Пиренейских горах в бою с сарацинами.

В «Песни о Нибелунгах» и «Саге о Вольсунгах» отражены не только имена реальных лиц – вождя гуннов Аттилы-Этцеля-Атли, его супруги Ильдико-Кримхильды-Гудрун, её брата, короля бургундов Гундикария-Гунтера-Гуннара. Историчны и их связи, и факт истребления Аттилой бургундского королевского дома.

Король Артур действительно существовал и сражался с саксами в битве при Бадоне. Так что, сколь ни ненадёжны эпические имена, оставлять их вовсе без внимания историку всё же не годится.

Соблазнительно рассматривать как средство определения возраста былины количество так называемой эпической фантастики. Одна загвоздка: а что считать этой самой фантастикой? В былинах про Садко или про Добрыню с Маринкой Кайдаловной для нас, конечно, фантастичны Морской Царь, ведьма Маринка со своим любовником-Змеем, превращающая богатыря в «Тура-Золотые Рога».

Однако не только в Древней Руси, но даже и на Русском Севере времени собирания былин всё это было никакой не фантазией, а самой что ни на есть заурядной обыденностью. Про то, как зывали к Морскому Царю знахари, как топили ему в жертву коней, я, читатель, уже рассказывал.

Ладно, если только коней – вот на Кольском полуострове был случай, когда двое поморов, рыбопромышленников, повадились «кормить» владычицу реки Кицка, «Кицку жёнку», регулярными... человеческими жертвами!

Да не ради спасения в бурю, как в былине про Садко, а ради постоянно обильных уловов, поставляемых братьям, по общему убеждению, именно этой властной особой.

Скорее уж сказочными, фантастическими были для сказителей, поморов да сибиряков, неправославное имя героя, сам неведомый Новгород, гусли.

То же и с былиной про Маринку Кайдаловну и Добрыню Никитича. Непривычное имя богатыря, гуляющего по неведомому Киеву с луком и стрелами, будто остяк или самоед, князь, правящий Русью вместо государя-императора, – одним словом, всё то, что для нас сегодня является историчным и придавало в глазах сказителей и слушателей сказочный ореол.

В то же время любой из них наверняка знал не одну историю про такую вот «еретницу, злу волшебницу» из соседнего, а то и своего собственного села, полюбовницу огненного змея, способную в сердцах оборотить прогневавшего её доброго молодца загадочным и непонятным «туром» – если не кем похуже.

Собиратель фольклора Н.Е. Ончуков писал

когда-то: «Чудесное в былинах для печорца совсем не представляется чем-то особенным. Этим чудесным полна его действительная жизнь, мир, его окружающий, полон чудес и необъяснимостей: в реках и особенно в озёрах обитают водяные, в лесу – лешие, в собственном дому, за печкой, хозяйничает домовая, вокруг оборотни, ведьмы, шишки, колдуны, которые – рассерди их – и ныне обратят в гнедого тура».

С улыбкой вспоминаешь после этого попытки Проппа втиснуть мировоззрение сказителей былин в прокрустовы рамки «исторического материализма», объявляя оборотничество в них «поэтическим приёмом», а веру в Морского Царя – утраченной.

И, наконец, с методом Майкова, с исследованием быта и отношений в эпосе, тоже не всё слава богу. Именно реалии быта, частной и общественной жизни часто переосмыслились певцами и «обогащались» всяческими анахронизмами.

В западном эпосе, в той же «Песне о Нибелунгах», герои времён Великого переселения народов говорят о вассалах и сеньорах, носят не существовавшие до Крестовых походов звания вроде кухмейстера, сражаются на турнирах за честь прекрасных дам и, словно добрые католики, посещают церковь.

В былинах это ещё заметнее – наряду с чертами быта Киевской Руси и даже более древними там заметно сказывается и влияние более поздних эпох. Особенно явны следы времён Московского государства (казак, думный дьяк, голи кабацкие, стрельцы), но и Петербургская империя оставила свой отпечаток, как в сфере общественной (сенаторы, предводители, лакеи), так и особенно в бытовой (калоши, трубочки подзорные, проспекты, чемоданы и прочее).

Как же разобраться в этой пёстрой смеси напластований разных времён, выясняя «возраст» былины? Тут-то и поможет выработанный В.В. Чердынцевым и Р.С. Липец метод. «Трудно предположить, что в былинах могли быть искусственно введены архаические термины. Поэтому, когда встречаются ранние и поздние термины, преимущество... должно быть отдано более раннему».

«Для хронологизации важны наиболее древние термины и понятия».

Говоря на примерах, эпос вооружает героев микенской эпохи, бронзового века, биться под стенами Трои железным оружием – но не заставляет их размахивать каменными топорами. Заковывает кельтских воителей короля Артура в латы рыцарей расцвета Средневековья – но не усаживает на античные колесницы. И это естественно – ведь то, что сказители вносили в саги, сказания, быliny, они брали из окружавшей их жизни.

Таким образом, былина не младше самых древних отраженных в ней черт быта и общественного устройства. Если в былинах верховным правителем Руси является князь, а не царь – значит, быliny не могут быть младше 1547 года, когда Иван Васильевич, великий князь Московский и всея Руси, нарёкся царём.

Ещё одним признаком, вехой, уводящей нас в

глубины времён, является свободное ношение оружия в бытовой обстановке героями былин. В той же былине о Добрыне и Маринке заглавный герой

Подмосял себе сабельку вострую,

Пошёл Добрыня ко заутрене.

В привычке ходить на молебны при оружии Добрыня среди былинных персонажей не одинок. В былине о гибели Чурилы Бермята, внезапно вернувшись домой и застав Чурилу со своей супругой, убивает его саблей (или даже мечом – вспомним наши рассуждения о сабле – былинной замене меча). Больше того, даже женщины выходят из дому вооружёнными, и никого это не удивляет.

Наряжалась она в платье светное,

Взяла с собой булатной нож.

Между тем в Московской Руси такой традиции не существовало. Посол английской королевы-девственницы Елизаветы сэра Джон Боус при попытке пройти на аудиенцию к русскому царю со шпагой на поясе был остановлен. Шпагу потребовали отдать, что возмутило вспыльчивого английского лорда.

Известно хрестоматийное причитание «ревнителю древлего благочестия» в конце XVII века, что «на Москве стали бороду брить, польские кунтуши и сабли носить». Лидер староверов, знаменитый «огнепальный» протопоп Аввакум, негодуя на иконы «фряжского письма», замечает, что на них Христос «яко немчин учинен, лише сабли той при бедре не хватает».

То есть для москвитянина ношение оружия в бытовой, не военной обстановке – яркий признак чуждости, чужеродности, вроде непривычной одежды или причёски.

Во время московского восстания 1662 года огромная толпа москвичей, подошедшая ко дворцу царя Алексея Михайловича в Коломенском, была буквально искромсана стрельцами-карателями, потому что, как рассказывает об этой истории Григорий Котошихин, «в руках у них ничего не было ни у кого».

Котошихин пишет для шведов, которым нужны особые комментарии – в самой Московской Руси всем всё было ясно и так. Ладно благополучная столица, уже успевшая подзабыть Смутное время, но даже на немирных окраинах было то же самое – в июле 1648 года восставшие в Великом Устюге не были вооружены ничем серьёзнее дубин-«ослопов».

На гравюре Альбрехта Дюрера стоят три немецких крестьянина, собравшиеся, судя по корзинам в руках, на рынок. При этом у одного на поясе висит внушительный тесак, а стоящий напротив него непринуждённо опирается на самый настоящий меч.

На картине Питера Брейгеля «Крестьянская свадьба» у несущихся в весёлой пляске и восседающим за пиршественным столом поселян с поясов свисают тесаки, корды, стилеты. Это всё – мирные сценки деревенского быта, когда же на гравюрах появляются бунтари, то над их головами кроме вил и тех же ослопов грозно топорщатся алебарды и моргенштерны, а на самих взбунтовавшихся мужчинах мелькают шлемы, кольчуги, кирасы.

То-то удивлялись, должно быть, шведы, читая Григория Котошихина, про удивительных москвитов, которые, даже бунтуя, идут на своего государя с голыми руками.

Я не собираюсь обсуждать, чьи обычаи лучше – московские или немецкие. Можно говорить о деспотизме московских царей, лишаящих подданных средств самообороны, а можно – о цивилизованности Московии, где меч или хотя бы кинжал не были, судя по всему, насущной необходимостью для каждого мужчины (вырисовывается нелестная для земляков Дюрера и Брейгеля аналогия с режущие-колющими «детальями национального костюма» иных диковатых народов).

Просто замечу, что идеалы современного «цивилизованного» общества в этом отношении всё же ближе Москве, нежели тогдашней вооружённой до зубов Европе.

Для нас важнее другое – былинные-то герои в этом отношении совсем не походят на подданных государей Московских.

Они походят на европейцев – и на русов X века, рассказывая про которых, арабские путешественники вынуждены через слово упоминать их мечи: «все они постоянно носят мечи» (Ибн Русте), «при каждом из них имеется топор, нож и меч» (Ибн Фадлан). Тот же Ибн Фадлан сообщает, что женщины русов носят на груди нож – вспоминается героиня былины, взявшая с собою нож, выходя из дома.

Так же как и титул князя, ношение оружия былинными героями вне, так сказать, боевых условий, помогают нам в нашем определении «возраста» былин. Былины старше Московского княжества, возможно, старше и монгольских времён.

А вот старше ли они христианства? Былины наполняют «церквы соборные», «книги Евангелия», «крест на вороте» – могут ли они служить определению «возраста» былинных сюжетов и всего эпоса? Составляют ли христианские черты нечто изначально присущее былинам, свидетельство о времени их зарождения – или позднейшее наслоение, свидетельствующее лишь о том, что былинный эпос на протяжении столетий бытовал в христианской стране?

Глава 2. Кресты и обереги. Христианство в былинах наслоение или почва?

В последнее время вновь в немалом количестве появляются публикации, призванные доказать, будто духовной, нравственной и мировоззренческой основой русских былин является православное христианство.

Нельзя не уважать, скажем, стремления покойного митрополита Иоанна Санкт-Петербургского и Ладожского послужить своей вере таким образом; однако вполне правомерно будет задать вопрос – а с пригодными ли средствами была предпринята попытка достигнуть столь благородной цели? Не впал ли достопочтенный иерей в излишнее полемическое преувеличение, говоря о православных основах былин?

Нечестно было бы спорить с очевидными

плодами увлечённости автора «Русской симфонии», вроде утверждения о «монашеском служении» былинных богатырей. Слишком очевидна несостоятельность причисления к монахам, да хотя бы сближения с ними, семейного – и, кстати, состоящего во втором браке – Добрыни, «бабьего пересмешника» Алёши Поповича, Ильи Муромца, прижившего вне брака дочь и сына (впрочем, в иных былинах упомянута и его жена).

Не стоит уж и вспоминать, что богатыри вообще не чурались весёлых пиров, нимало не походящих на постные, чинные монастырские трапезы, и постоянно нарушали шестую заповедь Моисееву (если кто-то из читателей позабыл, шестой в Библии числится заповедь «не убий»).

Иной раз от людей светских, вроде бы профессиональных учёных приходится выслушивать ничуть не менее странные вещи. Вот тот же Вадим Кожин: «В послереволюционное время усиленно насаждалось представление, согласно которому русские былины – это выражение-де чисто языческого бытия и сознания».

Да помилуйте, хочется тут воскликнуть, кто, где и когда такое представление «насаждал»? В.Я. Пропп считал, что «эпос направлен против мифологии, как мировоззрения» – читай, против язычества. Он, как мы помним, сводил к «литературным приёмам» все проявления языческой веры в оборотней и Хозяев стихий, расценивал былинку про Добрыню и Змею, как символ победы над язычеством.

Его главный оппонент в былинноведении, Б.А. Рыбаков, относил историческую подоплёку большинства былин к уже христианской эпохе – концу X–XII векам, а над религиозной подоплёкой русского эпоса вообще, похоже, не задумывался.

Тем паче что, с точки зрения этого учёного, разница между христианством и язычеством не была, как известно, принципиальной. Глашатаи же так называемого «научного атеизма» вроде Михаила Иосифовича Шахновича заявляли, что «в русском эпосе отразилась идея освобождения народа от древнего язычества» – ни больше ни меньше!

Зато мы можем легко отыскать «представление, согласно которому русские былины – это выражение чисто языческого бытия и сознания», у исследователей, живших и работавших задолго до революции.

Вот что писал А.А. Котляревский: до христианства «была другая, более жизненная основа наших богатырских сказаний». «Сказания о русских богатырях зародились не вдруг и не в эпоху Владимира Святого: они были плодом всей предыдущей жизни народа». «Язычество ярко светит ещё в характере богатырей, и даже сам Владимир является в народной фантазии, как чистый язычник».

Его единомышленник по мифологической школе, Ф.И. Буслаев, утверждал, что былинный эпос не помнит крещения, а Владимира «изображает даже скорее язычником». «В эпическом типе Ильи Муромца много великих доблестей идеального героя, но все они объясняются с точки зрения общих законов нравственности. Собственно христианских добродетелей в этом герое народ не вос-

певает».

Высказывания вроде «постоять за веру православную... ради церквей-монастырей» в устах богатырей и особенно Ильи Буслаев называет «тирадами новейшего изделия», которые «противоречат его (*Ильи. – Л. П.*) поступкам, которые, с точки зрения христиан должны казаться святотатством».

Таких мнений придерживались не одни только сторонники мифологической школы; их основной оппонент, глава исторической школы Всеволод Миллер, считал образ Владимира в былинах чисто языческим.

Получается очень занятная ситуация – то, что современные радетели православия пытаются приписать советским «воинствующим безбожникам», оказывается точкой зрения православных учёных православной Российской империи.

Однако подобные увлечения и промашки православных авторов не должны заслонять от нас поднимаемого ими важного вопроса о месте и роли христианской составляющей в былинах. Ведь действительно она есть, и отрицать это невозможно – нательные кресты и иконы, церкви и монастыри, попы и монахи.

Говорится о «вере православной», «святой заповеди» и тому подобных понятиях. Правда, тут нужна немалая осторожность. После семидесяти лет безбожного режима современные исследователи – пусть и выучившие наскоро, которой рукой крестятся, пусть и повесившие на шею алюминиевый крестик – зачастую имеют о религии самое причудливое и туманное представление.

Они запросто способны принять за «типично христианские» или же «типично языческие» черты, общие любому религиозному сознанию. Чего уж проще – узреть христианское влияние в «глазе небесном», что часто звучит в былинах о Добрыне Никитиче.

Любопытно, кстати, за что именно этого богатыря возлюбил неведомый небесный доброжелатель, то подбадривающий его в битве со Змеей и объясняющий, как не захлебнуться в крови побеждённого чудовища, то сообщающий путешествующему Добрыне, что в родном Киеве его жена со дня на день выйдет замуж за Алешу Поповича.

Однако точно такие же голоса раздаются в трудные минуты над головами героев индийского эпоса – а уж там христианское влияние заподозрить трудно. А вот в Библии он как раз появляется нечасто, и ещё реже – в житиях святых.

Но в любом случае перед исследователем былин встаёт вопрос – является ли христианская составляющая былин их почвой, изначальной основой русского эпоса, или наслоением. Иными словами, кто же прав в оценке религиозной подоплёки наших богатырских преданий – православные публицисты современной России или православные учёные Российской империи?

Тут для начала надо решить – правомерна ли сама постановка вопроса, бывает ли так, чтоб языческие по происхождению предания усваивались, ассимилировались христианским сознанием Средневековья?

Такие примеры немедленно обнаруживаются в Западной Европе. Это, в первую очередь, британский круг сказаний о короле Артуре, в котором полупоэтический король предстаёт идеальным католическим государем, его рыцари – добрыми христианами.

А между тем стоит обратиться к житиям британских святых, современников «короля былого и грядущего» – Гильдаса, Кадока, Карантока и Падарна, – как образ благочестивого правителя, несшего в битве «на своих плечах крест господ нашего Иисуса Христа», постоянно внимающего епископу Кентерберийскому и рассылающему рыцарей на поиски чаши с кровью Христа, рассеивается, как дым.

На его место встаёт совсем другой Артур (по неволе вспоминается, что имя это означает – Медведь). В житиях король предстаёт язычником, заклятым врагом церкви, разорителем монастырей.

Не менее выразительны перемены, произошедшие в эпосе германцев и скандинавов. В скандинавской «Саге о Вольсунгах» и германской «Песне о Нибелунгах» описываются одни и те же события, одни и те же герои.

Однако в христианской «Песне о Нибелунгах» куда-то «чудесным образом» исчезают языческие боги-асы, принимавшие самое живое участие в действии норманнской саги, валькирия Брунхильд превращается во вполне земную, смертную королеву-богатырку Брунгильду, зато возникают отсутствовавшие в саге церкви, капелланы, обедни.

Знаменитая ссора королей, в «Песне» разразившаяся у церковных дверей, в «Саге» происходит во время совместного купания (ритуального?). Тут супруга Зигфрида-Сигурда не пытается войти в церковь раньше добытой тем же героем для своего государя жены, а просто моется выше её по течению.

То есть на вопрос: могли ли «охристианить» языческий эпос? – мы ответили. Могли, бывало такое. Но мочь-то многое могло быть – да не случилось. А есть доказательства, примеры того, что в былинах христианское накладывалось поверх язычества, вытесняя и подменяя его?

Такие примеры существуют.

Одним из любимых эпизодов в былинном эпосе у христианских авторов является эпизод покушения на Илью Муравленина его сына – Сокольника. Вспомним – не узнав в наглом «нахвалящике», пытающемся прорваться из степи на Русь, минув заставу, собственного сына, Илья побеждает его, но узнает (обычно по кольцу или кресту, оставленному когда-то его матери с наказом подарить сыну, если родится) и отпускает.

Сокольник же ночью возвращается к раскинутому в поле шатёр Илье и пытается заколоть спящего отца. Однако копьё преступного сына натывается на висящий на груди богатыря крест (обычно фантастически тяжёлый, «богатырский») и отскакивает. Проснувшийся Илья казнит вероломного отпрыска.

Сцена, что и говорить, выразительная. Только вот на Северной Двине записали любопытный вари-

ант этой же былины, где крест отсутствует:

**Прилетело копье Илье во белы груди,
У Ильи был оберег полтора пуда...**

Вариант записан в первой половине XIX века. Так что на злокачественное влияние советских антихристов, как это нынче модно, не спишешь. Также исключить надо замену оберегом креста в тексте былины. Замена могла произойти только в другом направлении.

Вспомним: «когда встречаются ранние и поздние термины, преимущество... должно быть отдано более раннему термину». В глухом углу Русского Севера сохранился исходный, первоначальный вариант былины, тогда как большинство сказителей заменило уже непонятный «оберег» привычным крестом.

Собственно, крест и сам мог появиться в былинах задолго до христианства и без всякой связи с ним. У болгарских русальцев (что-то вроде ватаги святочных ряженных, организованных по типу не то артели, не то даже магического ордена) в костюм входили металлические кресты на груди – и это при том, что во время русалий русальцам настрого запрещалось креститься и молиться христианскому богу.

Между прочим, в обряды русальцев входили и пляски с мечами. В этих ватагах многие учёные видят остатки тайных мужских братств, из которых перед началом Средневековья и развилась дружина.

Сохранился и ещё один переходный момент, довольно яркий. Когда рать «татар» подступает к Киеву, Владимир в панике собирается бежать, но княгиня Апракса советует ему:

**Ты пойдит-кось во божью церковь,
И ты молись Богам нашим могуцим.**

Столь же очевидно, что здесь исходное – могучие Боги. Церковь в этой былине появилась позднее.

Но наиболее ярко и занимательно прослеживается переход от языческих ценностей и символов к православным в былине «Василий Буслаев молиться ездил».

В наиболее полных и, на наш взгляд, наиболее поздних вариантах этой былины рассказывается, как глава новгородских удальцов отправляется с паломничеством в Святую землю и Иерусалим. При этом Василий изрекает знаменитые слова «смолоду много бито-граблено, под старость надо душу спасти».

Хотя вообще-то его стариком не назовёшь никак – это холостой парень, вожак ватаги таких же неженатых «оторви-, сорвиголов». Да и душу он спасает... гм... странновато. Но всему свой черед, читатель.

В большинстве вариантов Василий приплывает в Иерусалим из Новгорода на корабле, и его путь не описывается. Реже встречается весьма невнятное описание, в котором Василий, пройдя знакомым русским купцам с незапамятных пор путём, по Волге попадает в «Каспицкое» море, а оттуда, опять же непонятно как, попадает в Иерусалим.

Тут только и остаётся, что согласиться с Про-

ппом: былина эта сложилась и пелась не в паломнической среде, уж там-то пути на Иерусалим были хорошо известны. Более того, могу добавить, этот вариант возник довольно поздно – иначе Каспийское море называлось бы там, как в иных былинах, своим древним именем – «Хвалынское».

Но гораздо увлекательней третий вариант, когда герой направляется вниз по Волхову, в Ладогу и через Неву в «Виранское» или «Веряжское» (Балтийское) море. В некоторых записях с таким маршрутом и речи нет ни о каком Иерусалиме – роковая встреча с «бел-горюч камнем» с запретительной надписью и вешей мёртвой головою происходит на острове посреди «Веряжского моря».

Но ведь на Балтике и впрямь располагался остров, по значению вполне сопоставимый с Иерусалимом для христианского мира! Это современный Рюген, «остров Рус» арабских авторов X века, Буян русских сказок и заклинаний.

На нём немало белых скал, а языческий культ балтийских славян, центром которого была Аркона, включал хранение отсеченных голов, принесенных в жертву богам или убитых на войне врагов («мёртвая голова, человечья кость» говорит Василию Буслаеву: «Я молодец не хуже тебя был»).

Собственно, отдельное хранение черепов жертв свойственно всему славянскому язычеству, западнославянскому – в особенности (о чём далее будет особый разговор). Возможно, здесь влияние кельтов, столь осязаемое у славян вообще и у балтийских славян в особенности (само слово «волхв» иные исследователи считают происходящим от славянского названия кельтов – «волохов»).

А, может быть, корни жутковатого обычая лежат глубже – в древнеевропейской культуре «строителей мегалитов», сооружений из грубо обтёсанных каменных глыб (самое известное – британский Стоунхендж), было в обычае хранить в этих сооружениях-святилищах черепа. Так соединяются воедино «бел-горюч камень» и мёртвая голова из былины.

Ещё в конце XI века из третий век как христианской Чехии приезжали на Рюген паломники за пророчествами. Вполне допустимо и плавание на Рюген новгородских удальцов, и плавание такое вполне было сопоставимо с посещением христианами Иерусалима, которым и заменилось, очевидно, в былине, когда древняя религия окончательно отошла в прошлое, Аркона была разрушена, а Рюген стал германским.

Это тем вероятнее, что происхождение новгородцев с южного берега Балтики, из лежащих рядом с Рюгеном прибрежных краёв, доказано – как говорит летопись, «людие новгородские от рода варяжска». На него указывают особенности новгородского диалекта – сохранившиеся доселе в живой речи тех же поморов и отразившиеся в знаменитых новгородских берестяных грамотах.

На него же указывает западнославянская керамика в древнейших слоях Новгорода и Пскова, западнославянская конструкция новгородских укреплений, не имеющая подобий на юге Руси, западнославянские хлебные печи, наконечники стрел

и многие другие археологические доказательства.

Наконец, на переселение указывают черепа древних новгородцев, ладожан и псковичей в могилах XI–XIII веков, вполне подобные черепам балтийских славян-ободритов. Христианство в Новгородских землях распространялось очень медленно – как мы помним, в конце XI века буйный Господин Великий Новгород с редкостным, почти небывалым единодушием поднялся против епископа за языческого жреца-волхва.

В 1166 году новгородский архиепископ Илья говорил своим священникам, что «земля наша недавно крещена», и вспоминал, как очевидец, «первых попов». Где-то в то же время «Слово к невеждам о посте» упоминает в ряду нехристианских народов, кроме болгар и половцев, вятичей и словен-новгородцев.

Так что авторитет святынь предков – балтийских славян-варягов – в этих полуязыческих краях должен был сохраняться очень и очень долго. Наконец, Рюген был просто ближе к Новгороду, чем тот же Иерусалим или даже Царьград, а Новгород – ближе к Рюгену, чем Чехия, из которой туда добирались пилигримы.

Итак, можно уверенно предположить, что в первоначальном варианте былины Василий Буслаев «молиться ездил» не в христианский Иерусалим, а в его языческий аналог – варяжскую Аркону на Рюгене. И уже много позже, когда средоточие древней веры погибло, а сама вера даже в Новгороде если и не исчезла совсем, то слилась с «народным православием» и перестала осознаваться как что-то отличное от него, сказители «отправили» новгородского удалца в Палестину, причём в XIX веке этот процесс ещё не был завершён, так что по разным записям былин можно проследить, как языческие реалии подменяются христианскими.

Однако даже в этом, охристианенном варианте былина «заставляет» Буслаева в Иерусалиме кощунствовать над христианской святыней, купаясь в Иордане нагим. Так же кощунствует он в Новгороде, без малейшего колебания поднимая руку на крёстного брата и даже на крёстного отца-монаха, сопровождая смертоносный удар палицы глумливым «Вот тебе яичко – Христос воскрес!» и разбивая колокол собора Святой Софии – главной христианской святыни Новгорода.

Может быть, именно в свете противостояния Буслаева христианству следует рассматривать загадочный эпизод в некоторых записях этой былины. Дело происходит во время сражения Буслаева во главе своей дружины с «мужиками новгородскими». Пленным дружинникам

Связаны ручки белые,

Им скованы ножки резвые,

И загнаны они во Почай-реку.

Поскольку дружинники Василия уже пленены, их прискорбное положение не есть просто эпизод битвы. Это также не казнь: в Новгороде осуждённых преступников по приговору веча, бывало, сбрасывали с моста в реку, но никогда не загоняли в неё.

Пропп обращает внимание, что многие дру-

жинники Буслаева происходят из глухих окраин Новгородской земли: Костя – с Нового Торга, Торжка, Васька – с Белого озера. Между тем в этих краях ещё в начале XX века сельские жители могли заставить батюшку кадить... каменным истуканам (такой случай действительно был перед Первой мировой войной).

За полтысячи лет до того местные жители изгоняли из келий «святых» отшельников, а монахам, основывавшим в этих дебрях монастыри, приходилось действовать едва ли не партизанскими методами, с риском для жизни.

И архиепископ новгородский Макарий писал в 1534 году будущему Грозному царю, а тогда – великому князю Московскому, что «в Чуди, и в Ижере, и в Кореле, и во многих русских местах молбича идольские удержашася и до царствие великого князя Василия Ивановича». Василий Иванович, отец Ивана Грозного, правил в 1505–1533 годах. Так что можно предположить, что речь идет о насильственном крещении дружинников Василия.

Очень показательно, что кощунства Буслаева сходят ему с рук, пока он глумится над христианскими святынями. Возмездие настигает его лишь при столкновении со святынями Древней Веры – вешей головой и «бел-горюч камнем». Очень трудно, чтобы не сказать – невозможно, согласовать такое содержание былины с мнением о христианских-де основах русского эпоса.

Зато это отлично согласуется с настроениями так называемого «народного православия», с самого момента его возникновения в XI веке – и до XX в. В «Повести временных лет» пишется, как в 1092 году невидимые «бесы», убивавшие полочан, не могли убить их в домах, защищённых языческой бережной символикой и «гарнизонам» домашних божков.

И там же, почти в те же годы, рассказывается, как некий праведный монах узрел беса «в образе ляха», гулявшего по монастырской церкви во время службы, ничуть, по-видимому, не смущаясь ни окружающими его крестами и иконами, ни освящённой землёй под ногами, ни витающим в воздухе ладаном, ни звучащими вокруг молитвами и возгласениями имени божьего. Получается, что языческая защита от бесов – сильнее христианской?!

И ведь это – не в рассказе какого-нибудь полуграмотного мужика, а в монастырской летописи, составление которой приписывают не кому-нибудь, а святому преподобному Нестору. Что ж оставалось простым прихожанам?

Такой несклонный к язычеству человек, как диакон Андрей Кураев, пишет, что в русских сказках, выбирая между магией-ворожкой и молитвой, герои «предпочитают обращаться именно к магии. Молитва... считается недостаточной защитой.

Например, в храмах (! – Л. П.) от восставших покойников-колдунов защищаются начертанием круга, гвоздями и молотком, сковородкой, а не просто обращением к Господу». Так и у Гоголя в «Вие» Хома Брут от бушующей – в церкви! – нечисти защищается не столько молитвой и крестным знаменем, сколько языческим бережным кругом.

Наконец, у русских крестьян конца XIX –

начала XX века этнографы обнаружили стойкое убеждение, что, если против досаждающей или нападающей нечисти не помогают крест и молитва, надо... выматериться!

Мат (происходящий от языческих заклятий культа плодородия) оказывался в глазах этих православных мужичков сильнее крестного знамения.

Такое впечатление складывается, что русские, считавшие себя православными, люди при том искренне считали, что языческие по происхождению обряды и символы сильнее христианских³. А там, где православное крестьянство соседствовало с некрещёными инородцами, ходила тьма быличек, выражавших убеждение: их ворожба сильнее молебнов, шаман сильнее попа.

В Глазовском и Сарапульском уездах русские крестьяне покупали в засуху скот для удмуртских жертвоприношений, считая, что «вотская ворожба» действеннее крестных ходов и молитв.

Когда в былинах русская вера сталкивается с чужой, то и тут всплывают темы, христианству чуждые. Например, как непереносимое условие молитвы и её составная часть выступает в былинах омовение. Алёша перед битвой с Тугариным, встав станом у Сафат-реки,

**Встаёт рано-ранешенко,
Утреней зарю умываетца,
Белаю ширинкаю утиратца,
На восток Алёша Бога молитца.**

Так же сопровождает омовением утреннюю молитву Илья и молится при том также на восток. В христианстве такие молитвы были осуждены и запрещены ещё Львом Великим в V веке – мол, не поймёшь, не то Христу молятся, не то Солнцу.

Поскольку молитва Алёши предельно проста и конкретна – «нанеси, Бог, бурсачка да часта дождичка» – соблазнительно и в самом обряде молитвы-умывания увидеть просто магическое действие. Поворожил, мол, Алёша с водою – и обрушил дождь на «огненные крылья» коня Тугарина, в буквальном смысле спустив колдуна-противника с небес на землю.

Однако связь молитвы с омовением в эпосе гораздо более прочна и отнюдь не случайна. Про Илью мы уже говорили. А вот в былинке «Иван Годинович», в единственном, пожалуй, во всём былинном эпосе месте, где враг не просто грозит русскому богатырю, но ещё и веру русскую хулит, а свою – хвалит, звучит это так:

**У нас вера-та ведь и очень есть легка
Не надо мыть своего тебе лица белого,
Поклоняться ведь спасу-то богу-то.**

Как видим, умывание входит, и входит прочно, в былинное понятие о вере. Больше ни о каких требованиях, ни о каких обрядах или запретах русской веры – тех же постах – не говорится, она словно вся в умывании.

«Купание, омовение даруют героям силу и

³ Впрочем, народное «православие» вообще крайне интересная вещь – см., например, статью «Древенские Боги „православной“ Руси» в приложении.

особые способности», – подводят итог обзору былинных примеров, когда герой старается вымыться перед важным делом, Ю.И. Юдин и И.Я. Фроянов.

Очевидно, что и сам такой обряд, и выраженное им представление к христианству имеют отношение, скажем так, весьма косвенное. Зато они наличествуют в обрядности индоевропейских народов. Так, зороастриец перед молитвой обязательно должен омыть от пыли лицо, руки и ноги – именно из зороастрийской религии, очевидно, этот обряд позаимствовали мусульмане вкупе с самой пятикратной ежедневной молитвой.

Индуистская молитва – «пуджа» начинается с обязательного омовения, согласно строгим установлениям законов Ману; автору и самому довелось участвовать в таких обрядах. Омывались перед решительной битвой бойцы болгарского князя-язычника Крума.

В ортодоксальном византийском православии обряда омовения, конечно, не существует. Зато он есть у старообрядцев, для которых, как пишут учёные, «характерна заметная реставрация язычества в мировоззрении и в культовых действиях».

«Прежде всяких разговоров, по входе в дом, – писал в позапрошлом столетии российский этнограф, – старообрядец снимает шапку и моет руки; молитва, приносимая не совершенно чистыми руками, по их мнению, не чиста».

Былина, сводящая к умыванию русскую веру или, во всяком случае, начинающая её с умывания, сохранила древне-арийский, языческий подход к вопросам веры.

Вот ещё любопытный фрагмент былинки. В одной из записей былинки о том, как Дунай и Добрыня добывали для Владимира Всеславича невесту, её отец отвечает сватам-богатырям:

**Не отдам Опраксии за вашу-то веру поганую,
За поганую да за котельную,**

Удивительно одно то, что эпос вдруг называет русскую веру поганой. Обыкновенно сказители простодушью заставляют иноверцев называть погаными самих себя и свою веру.

Не только наш эпос отличается этим – в «Песне о Роланде» халиф сарацинов называет своих подданных «родом проклятым» и клянётся Юпитером и Аполлоном.

В армянском эпосе «Давид Сасунский» в идолопоклонстве «сознаются» арабы, а в азербайджанском – «Книга отца нашего Коркута» – христиане («У меня идолов – сорок два капища»).

Но ещё любопытнее определение русской веры как «котельной». Котлы играли важную роль в обрядности многих соседей Руси и славян. Огромный священный котёл скифов, сваренный царём Ариантом из медных жал скифских стрел (по одной с воина), упоминает в своей «Истории» Геродот.

Котлы упоминаются в описаниях святилищ легендарной Биармии скандинавских саг (археолог и историк А.Л. Никитин весьма убедительно показал, что эта страна располагалась не в Перми и не на берегах Белого моря, но на Западной Двине).

Наконец, огромную роль всевозможные кот-

лы играли в мифологии кельтов – вот где была воистину «котельная вера»! Именно волшебные котлы чаще всего добывали в Ином Мире кельтские герои.

Котёл Дагды, от которого никто не отходил не насытившись, и котёл Кормака, из которого каждый мог достать ту еду, какой пожелал; котёл владыки Аннуна, подземной страны, что не варил еду для трусов; котёл Керидвен, в котором богиня сварила напиток мудрости, и, наконец, котёл возрождения, извлечённый из одного из озёр Ирландии и возвращавший жизнь умершим.

В русских преданиях котёл чаще всего и является символом перерождения. В сказках, использованных Ершовым при создании «Конька-Горбунка», добрый молодец превращается, нырнув в кипящий котёл, в неотразимого красавца, а злой и глупый царь в этом котле находит лишь гибель.

В предании «Жадный поп» главный персонаж со святым Миколой – заместившим в народном сознании Велеса, бога загробного мира, смерти, но и исцеления, изобилия – исцеляют царевну, разрубив её на куски и обмыв эти куски в котле.

Та же тема звучит в песне-заклятьи на «коровью смерть» – на крутой горе горят костры, над кострами – кипят котлы, в который некие «старцы старые», поющие «про живот, про смерть, про весь род человек», скидывают иссеченных и изрубленных животных – «весь живот поднебесный», однако цель у них та же, что и у сказочных царевен или «Миколы»-Велеса из предания.

Сулят старцы старые

Всему миру животы долги,

Как на ту ли на злую

Смерть кладут старцы старые

Проклятьице великое!

Иссеченный, исколотый, сваренный в котлах под исполнение песен «живот» должен стать неуязвимым для смерти. Но иногда котёл обозначает и самую смерть, как в загадке:

Стоит столб,

На столбе цветы,

Под цветом котёл,

Над цветом орёл.

Цветы срывает,

В котёл бросает,

Цветов не убывает

И в котле не прибывает.

В древнерусских курганах – Чёрная Могила под Черниговом, Гнездово под Смоленском – на погребальных кострищах устанавливали котёл с костями и головой барана – очевидно, жертвенного, съеденного на погребальном пиру.

А в жилищах некоторых толков и согласий старообрядцев стояли в красном углу чаны, наполненные водою, – на эти котлы хозяева фактически молились богу – в самом что ни на есть прямом смысле.

На всех этих примерах мы можем заключить, что христианское начало в русском былинном эпосе – не исконно. Оно – сравнительно позднее наслоение, и наслоение не ценностей – они остались

прежними, языческими – а всего лишь слов и названий.

В этом вопросе правы Ф.И. Буслаев и А.А. Котляревский, а не В.В. Кожин и владыка Иоанн. По былинам можно проследить, как образовывалось это наслоение, как языческие понятия сменяются христианскими.

Есть и более веские доказательства языческой древности былин. В них достаточно подробно, с явным знанием дела описаны самые мрачные и одиозные стороны русского язычества – я начну с них, ибо «светлые» стороны могут породить у какого-нибудь сочувствующего христианству читателя соблазн приписать их как раз влиянию симпатичной ему религии.

Вот только вряд ли нашему предполагаемому стороннику христианства захочется приписать влиянию христианства превращение головы поверженного врага в трофей (с отчётливым оттенком человеческого жертвоприношения), или ритуальные самоубийства, или совместные погребения супругов (причём одного из них – заживо).

Причём всё это вершат не какие-нибудь лиходеи, вроде колдунов Тугарина Змеевича и Соловья-разбойника или, скажем, ведьмы Маринки Кайдаловны. Нет, это положительные герои былин, славные святорусские богатыри.

Рассмотрим же повнимательнее эти датирующие мотивы, жутковатые языческие черты русских былин, выдающие их глубокую, дохристианскую древность.

Глава 3. Голова, что пивной котёл: череп-трофей в былинах

Нередко былинный герой, одолевший очередного супостата, обходится с его останками сколь нерационально, столь и не по-христиански. Тело обезглавленного врага рассекается на части и разбрасывается по полю.

Голова же насаживается на копьё и победоносно привозится на княжеский двор или на заставу богатырскую. Иногда, впрочем, её «просто» увозят в качестве трофея. В этом последнем случае герой непременно подчеркнёт сходство усекновенной головы очередного «царища» с «пивным котлом».

Рассмотрим подробнее оба этих мотива.

Особенно привлекает внимание первый из них (Алёша Попович, Илья Муромец). Сразу вспоминается изложенная Львом Диаконом история гибели Иоанна Куркуаса, тезки и родственника императора Цимисхия, осадившего в болгарском городе Доростол (ныне Силистра) дружину князя Святослава.

Русы, выйдя из крепости, атаковали осадные и метательные машины. Тут-то им и попался командовавший всей этой техникой Куркуас. Приняв его по богатству доспехов за самого императора, русы изрубили Куркуаса на куски, а голову, подняв на копьё, отвезли в крепость. Там её выставили на стене и кричали, что поступили «с владыкой ромеев, как с жертвенным животным».

Как видите, читатель, соответствие повадкам

былинных богатырей здесь полное. Тело рассекается на куски, голова увозится на копье и выставляется на стене. Слова же воинов Святослава раскрывают подоплёку их поведения – как и загадочного на первый взгляд образа действий былинных богатырей.

Особенно подчеркнём, что в былинах, если речь идёт о войне, а не о поединке, добычей становится голова «царища» – предводителя врагов, ответствующего «владыке ромеев» у Диакона.

Более чем на век предшествует Диакону сообщение жития Григория Амастридского. Автор его упрекает русов в пристрастии к «древнему таврическому избиению чужеземцев». Обряд жителей античного Крыма, диких тавров, описанный Геродотом (IV, 103), заканчивается тем, что головы принесенных в жертву пленников «прибивают к столбу» или, «воткнув на длинный шест, выставляют высоко над домом».

Уж не этот ли, чересчур бросающийся, скажем так, в глаза обычай стал причиной того, что в греческой литературе начиная с того же Диакона русов стали именовать «тавроскифами», а то и попросту «таврами».

Косвенно задевает нашу тему сообщение Ибн Фадлана. Он присутствовал на жертвоприношении русами скота кумирам своих богов. По рассечению тела жертвы голову её вывешивали на кол в ограде капища.

Это помогает нам лучше понять смысл слов русов у Льва Диакона – Иоанн Куркуас действительно разделил участь «жертвенных животных».

Этот обряд находит немало подобных у разных народов, в разные времена. Жертвоприношение такого рода как бы символически повторяет, а магически – возобновляет творение Вселенной из тела Прасущества.

Голова, обозначающая в данном случае небо, укрепляется на шесте (коле или копье), представляющем собою Мировую Ось, *axis mundi*, Мировое Древо. Миф о Творении-Жертве мы находим у самых разных народов Евразии – от Исландии, где «материалом» для Вселенной послужил великан Имир, до Китая с его Пань Гу.

Голову жертвы укрепляли на дереве индоевропейцы-фракийцы (голова Орфея), семиты-ассирийцы, угрофинны-удмурты. А самые первые следы таких обычаев уходят и вовсе во мглу пещер палеолита – раннего каменного века.

В итальянской пещере Монте-Чирчео найден неандертальский (!) череп с расширенным затылочным отверстием, которым череп явно насаживали на кол. На шесте посреди стоянки в Костенках висел, судя по всему, череп саблезубого тигра.

Уподобление поверженного противника жертвенному животному мы впервые встречаем ещё в гимнах Ригvedы – «жертвенным животным лежит тот, кто мнил себя самым мудрым» (VII, 18, 8).

Однако наиболее полные соответствия деяниям былинных богатырей и русов князя Святослава мы находим у балтийских славян во времена вполне

исторические.

Епископа Иоанна Мекленбургского в XI веке разрубили на части, обрубки раскидали по полям, а голову на копье торжественно привезли на двор языческого храма. Точно так же поступили в Польше со святым Войтехом.

Любопытны также рунические надписи на так называемых Микоржинских камнях в Польше. Далеко не все учёные признают их подлинность, но для нас, читатель, сейчас больше интереса представляет совсем другой вопрос.

Внимание привлекает содержание надписи, переведенной в позапрошлом году Я. Лецевским «Смирж жертвой лежит» и «Смиржа отец Лютевой воину-сыну» то есть и здесь павший воин рассматривается, как жертва. Если и вести речь о подделке – не иначе неведомый фальсификатор глубоко проникся самыми тонкими нюансами языческого взгляда на сущность воинской гибели.

Особо следует заметить, что у скандинавов в историческое время мы почти не найдём следов такого рода обрядов – хотя, казалось бы, все предпосылки для них налицо. Есть миф об Имире, творении-жертве, и о небе, сотворённом из его головы («небом стал череп холодного турса»).

Скандинавы знали человеческие жертвоприношения – но совершенно иного рода. Голова же животного на шесте во всем норманнском эпосе упоминается один-единственный раз – в рассказе о... наведении порчи.

Знаменитый Эгиль, сын Лысого, поэт, путешественник и убийца, колдун и берсерк, покидает родную страну, изгнанный конунгом Эйриком Большой Секирой:

«Он взял орешниковую жердь и взобрался с ней на скалистый мыс, обращённый к материку. Эгиль взял лошадиный череп и насадил его на жердь. Потом он произнёс заклятие, говоря:

– Я воздвигаю здесь эту жердь и посылаю проклятие конунгу Эйрику и жене его Гуннхильд. – Он повернул лошадиный череп в сторону материка. – Я посылаю проклятие духам, которые населяют эту страну, чтобы все они блуждали без дороги и не нашли себе покоя, пока они не изгонят конунга Эйрика и Гуннхильд из Норвегии.

Потом он всадил жердь в расселину скалы и оставил её там. Он повернул лошадиный череп в сторону материка, а на жерди вырезал рунами сказанное им заклятие».

Схожий обряд и, наверное, со схожими целями выполнили три столетия спустя в Англии – англы изначально родичи скандинавов, а в эпоху викингов оказались под их сильным влиянием. В 1255 году тринадцать (!) браконьеров отрубили голову убитому оленю и насадили её на палку на одной из лужаек.

После чего вставили в пасть веретено, заставив «зевать» на солнце: «С величайшим презрением к королю и его лесникам». Сходство с обрядом Эгиля очевидно, а адресатом, судя по всему, и здесь оказывается король.

Вера в злокозненное могущество ритуалов та-

кого рода оказалась очень живуча среди скандинавов: на гравюре к сочинению Олауса Магнуса в 1555 году изображены колдун и ведьма, вызывающие на море губящий корабли шторм. У колдуна в руках всё тот же шест с головою животного, обращённую на тонущие суда.

В славянских преданиях почти не сохранилось преданий о влиянии на погоду с помощью черепа (исходно, конечно же, черепа жертвы). Единственный пример – плохо сохранившаяся сказка, в которой «у Яги есть мёртвая голова; захочет Яга навести дождь – выставит её во двор, спрячет её – начинает светить солнце».

Почему древний жертвенный обряд у скандинавов превратился в порчу? Возможно, к эпохе викингов миф о Первожертве оказался потеснён мифом о Жертве Одина, повесившем себя на Мировом Древе – ясене Иггдрасиль.

Отсюда и господствующей формой жертвоприношения – человека ли, животного ли – стало повешение, что многократно отражено в сагах, в описаниях иноземцев – немца Адама Бременского и испанского араба ат Тартуши – и на резных изображениях Готландских могильных камней.

Могло подействовать на обряд и изменение отношения к Перво существу. Если в «Старшей Эдде» про «злую» природу Имира ничего не говорится, то в прозаической «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона о ней сказано прямо: «Никак мы не признаем его (*Имира*. – Л. П.) за Бога. Он был очень злой, и все родичи его тоже – те, кого зовём мы инистыми великанами».

Сама постановка вопроса, однако, говорит о том, что когда-то к Тому, из Чьего тела возникла Вселенная, скандинавы относились по-иному.

Сложнее понять символику человеческих жертвоприношений Тору-Громовержцу, описанных у Дудона Квинтилианского: череп обречённого разбивается ударом бычьего ярма, а кровью из перерезанного горла окропляют участников обряда. С обрядом русов, как видим, ничего общего.

Зато у балтийских славян мы встречаем его полнейшее подобие. У балтийских славян при раскопках святилищ находят черепа людей и скота. Согласно епископу Адельготу (1108) славянские «фанатики» отрубали пленникам головы перед алтарями, которые потом оными головами и украшались – «Голов желает наш Прилегала!».

Культе головы у всех славянских народов находит множество примеров. Голова коня, воткнутая на шест, охраняла от болезней и нечисти места ночлегов табунов, конюшни и пасеки в Полесье и Полабье, а в Поднестровье ею увенчивали ограды огородов – «чтоб всё родило!».

На Руси медвежий череп, громко именуемый «Скотым Богом», оберегал хлеб, над дверью которого висел, – любопытно, что точно так же назывался и применялся образ святого Николы! Головы коней и коров на оградах защищали скот и людей в русских деревнях от моровой язвы, у сербов и болгар черепа волов, коней, собак берегли поля, баштаны и виноградники.

Такие примеры можно длить очень долго. В

источниках отмечена «охота за головами» у родственных славянам западных балтов, семигалов. Перехватив возвращавшихся из набега на Эстонию литвинов, они увезли с поля боя полные сани голов литовских воинов и их эстонских пленников. Любопытнее всего здесь то, что союзниками семигалов в этом бою выступали христианские рыцари-меченосцы.

Всё это лишний раз указывает на славянскую, а отнюдь не скандинавскую природу русов.

Водружение русами отрубленной головы на стене также находит подобие в былинах – в виде оград дворов и крепостей, усаженных «головушками молодецкими». Это отмечено ещё В.В. Чердынцевым. Он, однако, отчего-то полагал, что «в былинах этот обычай соблюдают только отрицательные персонажи».

Однако головами усажена ограда не только у Маринки Кайдаловны с Соловьём-разбойником (надо заметить, что это хоть и злодеи, но свои, русские), но и у Чурилы Пленковича, персонажа в худшем случае нейтрального:

**Двор у него был на семи верстах,
Около двора был булатной тын,
Верейки были позолочены,
На всякой тыцынке было по маковке,
По той ли голове богатырские.**

Впрочем, Илья и Алёша, привозящие на копье вражью голову, персонажи и вовсе, безусловно, положительные.

Второй мотив в былинах выражен много слабее, окольными намёками. Так, вражью голову (как в особенности отрубленную, так и пребывающую ещё на плечах) сравнивают с пивным котлом. Любопытно, что в типичном описании врага в южнославянском эпосе это сравнение – единственная черта, совпадающая с «образом врага» в былинах.

Само по себе сравнение, конечно, мало о чём говорит. Вот только иногда былинные герои высказываются и вполне откровенно. Вот возвращается с головой на копье Алёша Попович:

**Ой, еси ты, Владимир Стольнокиевский!
Буде нет у ты нын пивна котла –
Вот тебе Тугаринова буйна голова!**

Столь же откровенен Илья Муравленин. Выезжая с заставы на поединок с врагом, которого не сумели остановить младшие богатыри, «старый казак» насмешливо замечает:

**Не сварить вам без меня пивна котла.
Привезу вам голову, вам татарскую!**

Речь прямо идёт об изготовлении из вражьей головы сосуда для ритуального напитка. Сразу следует заметить, что, вопреки распространённому заблуждению, чаши из человеческих черепов – вовсе не зверская выдумка неких злокозненных «степняков».

Это древний индоевропейский обычай, возникший где-то на закате каменного века. В скандинавской «Старшей Эдде» чаши из черепов упоминаются дважды – когда кузнец Велунд, мстя пленившему и искалечившему его конунгу Нидуду,

убивает его сыновей и делает из их черепов чаши, окованные серебром; а Гудрун так же поступает с собственными детьми от повелителя гуннов Аттилы, заманившего в ловушку и погубившего её братьев.

Римлянин Орозий рассказывает, что кельтское племя скордисков, обитавшее на берегах Дуная, изготавливает из вражеских голов пиршественные кубки. Индоарийской традиции знакомы «капала» – чаши из человеческих черепов.

Знаменитое свидетельство Геродота о скифах: «С головами врагов (но не всех, а только самых лучших) они поступают так. Сначала отпиливают череп до бровей и вычищают. Бедняк обтягивает череп только снаружи сыромятной воловьей кожей и в таком виде пользуется им. Богатые же люди сперва обтягивают череп снаружи сыромятной кожей, а затем ещё покрывают внутри позолотой и употребляют вместо чаши».

Болгарин Крум в 811 году изготовил чашу из черепа византийского императора Никифора и пил из неё на пиру вместе со славянскими князьями. В этом отчего-то пытаются усмотреть тюркский обычай, хотя Крум как раз ближе всех прежних вождей болгар-кочевников сошёлся со славянами – до такой степени, что сидел за столом с их старейшинами, посылал в Константинополь от своего имени славянина Драгомира и первым сменил тюркский титул «хан сюбиги» на славянский «князь».

Про ритуальное омовение его воинов перед битвой мы уже говорили в связи с подобными эпизодами в былинах. Вообще, чаши-черепы встречаются лишь у тех тюркских или монгольских племён, что хранят в жилах значительную долю скифо-сарматской, индоиранской крови – болгары, печенеги; или у тех, кто принял тантрический буддизм, пришедший из Индии.

У последних – монголы, калмыки, буряты – такая чаша называется «габала» – явная переделка индийской «капалы». Своего слова в монгольских языках для этих чаш нет – похоже, не было в традиции монголов и самой этой вещи.

В русском фольклоре есть ряд упоминаний о таком обычае. В одной песне ведьма грозит молодцу: «из буйной головы ендову солью», в другой – описывается, как она выполнила эту угрозу и похвывается – «из милого пью»!

Записавший эту последнюю песню славянофил А.С. Хомяков справедливо сравнивал её с мифами о сотворении мира из частей человеческого тела и древнейшими культами, вроде культа Чёрной Матери Кали в Индии.

Наконец, есть сказка, в которой главный герой, не слишком оригинально названный Иваном, как бы берёт реванш. Угодив в подземное царство к слепому богатырю Тарху Тараховичу, он пасёт его скот. Богатырь запрещает Ивану ходить на некий луг – туда летают девять молодых ведьм, дочерей Яги, и могут ослепить попавшегося им – как ослепили в своё время его.

Как всякий сказочный герой, Иван немедленно нарушает запрет и, когда девять Ягишен прилетают на заповедный луг, вступает с ними в схватку,

убивает, делает из голов «чашки» и преподносит слепцу Тарху.

На основании всего сказанного, я думаю, стоит отнестись к мотиву черепа-чаши в русских былинах с полной серьёзностью. Получается, однако же, удивительная вещь, читатель, – два былинных богатыря, из которых один носит прозвище Поповича, а другой, как говорилось, канонизирован русской православной церковью, совершают, по сути, человеческие жертвоприношения и делают чаши из вражеских черепов!

И как тут не вспомнить обронённую Фёдором Буслаевым фразу о святотатственных с точки зрения православия «поступках» Ильи Муравленина?!

Вряд ли такие обычаи могли сохраняться в дружинной среде, быт и нравы которой отражают былины, после крещения. Именно эта среда стала носителем и проводником новой веры на Руси.

Многие языческие по происхождению обычаи бытовали в ней и после принятия христианства, но определённо не в столь крайних формах. Так что былины, содержащие мотив черепа-трофея, не могли сложиться после X века. То же можно сказать и про следующий былинный мотив – ритуальные самоубийства.

Глава 4. «Порола себе груди белые». Ритуальные самоубийства в былинах

Мотив ритуального самоубийства в былинах ясно говорит об их глубокой древности. Былинное самоубийство можно отнести к двум категориям: мужские и женские.

Женские (Катерина Микулична в былине «Чурило и Катерина», Василиса Микулична в былине «Данило Ловчанин», Софья Волховична в балладе Фёдор Колыщатой») одинаковы и по причине самоубийства – ею всегда является гибель любимого мужчины, мужа или возлюбленного, – и по способу, которым героини кончают счёты с жизнью.

Всегда речь идёт о том, что героиня закалывается, причём почти всегда – двумя ножами, на которые она бросается «белой грудью». Это последнее обстоятельство как раз указывает на ритуальный характер поступка былинных героинь.

Чтобы просто покончить с собой в состоянии горя и потрясения, достаточно и одного ножа. Да, собственно, есть немало способов обойтись вообще без холодного оружия, коими, увы, «с успехом», если так позволительно будет выразиться, пользуются самоубийцы доньше.

И однотипность способа свести счёты с этим миром, и его сложность говорят о ритуале, а не о взрыве эмоций.

Несколько разнообразней причины и способы расстаться с жизнью у героев-мужчин. Так, Сухман, тяжело раненный в бою с кочевниками, а затем обвинённый Владимиром во лжи и брошенный в темницу-«погреб», попросту срывает повязки с ран.

И смерть героя, и его имя (Сухман, Сухмантий) напоминают героя скандинавского эпоса Сигмунда, или Зигмунда, отца Сигурда-Зигфрида. После битвы с врагами, в которой его покровитель, бог

Один, внезапно встаёт на сторону противников героя, Сигмунд запрещает себя лечить, срывает с ран повязки.

Схожи и последние слова витязей. Сухман: «Уж вы ой еси, мои раны кровавые... все за славный бился за Киев-град, за ласкового князя, за Владимира. Он забыл... милость великую, Красно Солнышко пекчи не стало мне, князь Владимир-от меня не возлюбил, вот не для чего стало мне на свете жить».

Последние слова Сигмунда зеркальны по композиции, расположению фраз – и полностью подобны по содержанию: «Многие живы от малой надежды, меня же бросили Боги; так что не позволю я себя лечить, не хочет Один, чтоб мы обнажали меч, раз сам он его разбил; бился я в битвах, пока ему было угодно».

Просто удивительно, что на это соответствие не обратили внимание ни норманнисты, давно и бесплодно ищущие хоть что-то похожее на скандинавское влияние в древнерусской культуре, ни сторонники школы заимствований.

Впрочем, Сухман-Сигмунд – исключение в русском эпосе. Обычно герои, как и героини, закаляются, бросаются на копье, на меч. В.В. Чердынцев подробно рассмотрел эту тему в своём исследовании, упомянув даже редкие записи, где нехарактерный для сюжета финал с самоубийством присоединён к нему позднее.

Так, Бермята в одной из записей закаляется кинжалом после расправы над изменницей-женой, Катериной Микуличной и её соблазнителем Чурилой. Бросается на нож Алёша Попович, ставший причиной гибели любимой – Алёны Збродовны. На копье кидается Добрыня Никитич, униженный «бобой Латыгоркой».

Как уже сказано, самоубийство не характерно для этих героев и этих сюжетов. Бермята чаще всего остаётся жить, иногда женится на разоблачившей изменницу-жену рабыне (иногда он милует даже Чурилу, казня только свою супругу).

Алёша в большинстве вариантов спасает любимую от расправы, что собираются учинить над ней суровые братья, и женится на ней. Нехарактерна кончина от собственного оружия и для Добрыни.

Единственно, что можно извлечь из приведенных Чердынцевым примеров, так это органичность подобного исхода для былинного эпоса. Однако исследователь отчего-то лишь бегло упомянул былинку, которая в любом варианте заканчивается самоубийством заглавного героя («Дунай»), и вообще не упомянул ту, что заканчивается двойным самоубийством («Данило Ловчанин»).

Между тем обе эти былины и по известности, и по драматическому напряжению – ярчайшие, пожалуй, в былинном эпосе.

Дунай в поединке лучников убивает свою жену, беременную чудесным младенцем. Потрясённый содеянным, богатырь кидается на меч, и от его крови протекает река Дунай.

Былина о Дунае вдохновила величайшего русского художника XX века Константина Васильева на одну из лучших его картин, а длинный ряд

эскизов к ней показывает, насколько высокий, истинно вагнеровский трагизм былинного сюжета завладел сердцем живописца.

Наконец, Данило Ловчанин оказывается перед необходимостью скрестить оружие с братьями – названным, Добрыней Никитичем, и родным, Никитой Денесьевичем, – отправленными против него Владимиром, задумавшим жениться на жене Данилы, Василисе Микуличне.

Данило оказывается перед страшным выбором – либо стать братоубийцей самому, либо обречь на эту участь своих братьев. Со словами «Где ж это видано – брат на брата с боем идёт!» богатырь бросается на своё копье.

Его жена, Василиса, просит дозволения проститься с телом мужа и, когда её привозят к мёртвому Ловчанину, закаляется над его телом. Очень важны слова, которые жена Ловчанина произносит перед смертью:

А больша-де у нас заповедь клажона;

А который-де помрёт, дак тут другой лягет.

Эти слова ясно показывают, что и в этой былине мы имеем дело с ритуалом, а не действием под влиянием аффекта.

Вопреки Проппу, нет необходимости рассматривать эти слова, как заимствование из былины про Михайло Потыка. Оба сюжета отражают древний обычай соумирания, и более того, в былине о Потыке ключевым является не соумирание, а, как мы увидим ниже, погребение заживо с умершим супругом.

Наконец, Пропп здесь явно исходил из своего убеждения о позднем, московском происхождении былины про Ловчанина и его верную жену.

Трудно не согласиться с первым публикатором этой былины П.А. Бессоновым: «Едва ли найдётся произведение какой бы то ни было народной словесности, если взять отдельную песню, а не ряд их, как ряд, например, песен, сцепленных в Одиссею, которое превзойдёт своей драматической силой эту русскую песню, где жена падает на труп мужа добровольной жертвою супружеской любви и верности».

Таковы два самых ярких эпических сюжета, связанных с темой ритуального самоубийства. Следует заметить, что от крови Сухмана также истекает Сухман-река, или Сохмат-река.

Древность былины о Дунае мало кем оспаривалась. Слишком велико в ней количество архаических черт: жена Дуная, богатырка-поляница, их чудесный младенец, рождение реки из их крови. Показательно в этом отношении мнение советского фольклориста В. Калугина: «Возможно, что это вообще один из самых древних сюжетов русского эпоса».

Зато очень многие относили к поздним, московским даже временам былинку о гибели Данилы Ловчанина и его верной жены. С.И. Дмитриева вынуждена была доказывать распространение этой былины на Средней Мезени – в регионе, который она вообще считала наиболее древним местом создания и бытования былин.

Из этого исследовательница делала вывод и о древности былины про Ловчанина. Здесь я с ней соглашусь, но добавлю, что лучшим показателем древности этой былины является само её содержание – так же как и всех русских былин, где положительные герои кончают жизнь самоубийством (а отрицательные в былинах так не поступают).

В.Я. Пропп, рассматривая один из случаев самоубийства в былинах, с характерной для него советской чопорностью заметил: «Народ не одобряет самоубийц». «Не одобряет»(!) эта фраза достойна места в ряду самых сильных преуменьшений за историю человечества.

Вот как на самом деле выглядело «неодобрение» самоубийц православным крестьянством – а никакого другого «народа» во времена записи былин в России просто не было: «Души самоубийц отходят к дьяволу. Самоубийц признавали детьми дьявола, их дома разрушали. Дерево, на котором повесился самоубийца, срубали... место, где произошло самоубийство, считается нечистым.

Их хоронили в стороне от кладбищ, у дорог, на границах полей... Могилы самоубийц, особенно во время неурожая и стихийных бедствий, разрывались и осквернялись, а трупы пробивали осиновым колом.

При погребении самоубийцу... пробивали колом, калечили труп, протыкали иглой или вбивали в рот железный гвоздь...»

Попытайтесь сопоставить оскверненные могилы и трогательные образы Данилы Ловчанина с его верной супругой. Место самоубийства, считающееся нечистым, и реку, протекающую из крови самоубийцы Дуная.

Причём не какую-нибудь реку, а «мифологизированный образ главной реки... Нередок мотив святости (выделено мною. – Л. П.) Дуная, в частности в русских заговорах». Святая река – из крови самоубийцы!

Отношение былины к героям-самоубийцам, мягко говоря, необычно для христианского сознания, не только церковного, но и народного. Оно полностью исключает возможность складывания этих сюжетов не только в Московскую, но и в христианскую эпоху вообще. Православное сознание, православная система ценностей просто не знают обстоятельств, при которых самоубийство было бы оправдано.

Сама оценка былиной самоубийц и самоубийства – ярчайший датирующий признак. Былина отражает более древнюю систему ценностей, при определённых обстоятельствах не только оправдывающую, но и прямо предписывающую самоубийство.

Вот что пишет о русах-язычниках византиец Лев Диакон: «Когда нет уже надежды на спасение, они пронзают себе мечами внутренности и таким образом сами себя убивают». Лев Диакон объясняет это убеждением русов, что пленные (в тексте – «убитые в сражении с неприятелем», явная ошибка переписчика или самого Диакона), по мнению северных язычников, остаются и после смерти рабами победителей.

Трудно сказать, насколько достоверна ссылка придворного хрониста христианской Византии на столь сокровенные поверья язычников. Во всяком случае, постыдное рабство, как страшная кара клятвопреступникам, упоминается в договоре Руси с Византией X века.

Некоторые исследователи сомневаются в самом сообщении Диакона, однако оно подтверждается (и уточняется) другими источниками.

Так, Ибн Мискавейх пишет о юноше-русе, последнем оставшемся в живых из группы русов, подвергшихся атаке фанатиков-мусульман в садах Бердаа: «Когда он заметил, что будет взят в плен, он влез на дерево, которое росло близко от него, и наносил сам себе удары кинжалом своим в смертельные места до тех пор, пока не упал мёртвым».

Здесь окончательно проясняется, что самоубийством спасались не от смерти в бою от рук противника, а от плена.

Существует и более позднее упоминание об этом обычае – в «Сокровенном сказании» монголов, когда ханы обсуждают будущий поход Бату-Батыя на запад, упоминаются среди народов, с которыми придётся воевать, и «урусуты», которые, предпочитая смерть плену, «бросаются на свои собственные мечи».

Трудно, однако же, предположить, что до XIII века мог сохраниться такой обычай. Остаётся предположить, что сведения монгольских разведчиков или относились к какому-нибудь островку язычества на востоке крещёной Руси, вроде упоминавшегося уже Муромы или так называемой Пургасовой Руси, или же, что гораздо вероятнее, монголы или их информаторы слышали русские былины о языческих временах.

Такова историческая подоплёка мужских самоубийств в былинах. Подобный обычай был широко распространён среди воинов языческой Евразии – кельтов, фракийцев, германцев – и так далее, вплоть до знаменитых самурайских сепукку Страны восходящего солнца.

У славян он, правда, встречается нечасто – только в польской «Великой хронике», в рассказе о языческих временах, да в приведенных сообщениях о русах.

Несколько дольше просуществовали ритуальные самоубийства женщин. Ещё древнерусские поучения («Слово св. Дионисия о желеющих») свидетельствуют об обычае «по мёртвым резаться» до XIV века.

Соответственно, и самозаклание женщин – всё с тем же мотивом использования двух ножей – семантика данного ритуала неясна – сохраняется и в балладах московской эпохи.

Любопытно, однако, что в описаниях иноземцами ритуалов соумирания женщин-славянок на похоронах мужа, Маврикий, VI век, Бонифаций, VIII век, арабские авторы X века практически единодушно говорят об удущении.

У Маврикия Стратега: «Скромность их женщин превышает всякую человеческую природу, так что большинство их считает смерть своего мужа

своей смертью и добровольно удушают себя, не считая пребывание во вдовстве за жизнь».

Четыре столетия спустя то же самое сообщает Ибн Русте. Позднее, в том же «Слове о желеющих» наряду с обычаем «по мёртвым резаться», упоминается и обычай по тому же поводу «давiticsя». О заклании девушек на погребении мужчины сообщают только в отношении русов.

В былинах ничего не говорится об удушении, только о самозаклании женщин.

Может возникнуть вопрос, насколько правомерно сопоставлять эпические самоубийства с обычаем убийства женщин на погребении их мужей или хозяев? Здесь следует отметить, что решительно все авторы, сообщающие о союмировании женщин у славян и русов говорят о добровольности этого акта.

Маврикий Стратег, как мы видели, прямо называет уход славянских женщин вслед за умершим мужем добровольным. Аль Масуди пишет, что женщины славян и русов – он не противопоставляет эти народы – «желают своего сожжения».

Ибн Фадлан утверждает, что «девушка», умирающая со знатным русом, вызывается сама. Это невозможно объяснить униженным положением вдовы и давлением общественного мнения, которое поддерживало в Индии и иногда поддерживает до сих пор обычай сати.

Вдова в славянском обществе лицо несколько не униженное, но скорее вполне почтенное. Достаточно обратиться к русскому эпосу – «честной вдовой» (о многом говорит сам этот окаменевший эпитет) являются матери Добрыни, Хотена Блудовича, Василия Буслаева и других былинных героев. И это отнюдь не влияние христианства.

В житии Оттона Бамбергского упоминается жившая на языческом Поморье «вдова... очень уважаемая (выделено мною. – Л. П.) и окружённая многочисленной семьёй, деятельно правившая своим хозяйством». Так что есть все основания согласиться со средневековыми авторами в их оценке союмирования женщин славян и русов как добровольного.

А отсюда уже шаг до самоубийства. Собственно, у того же Маврикия действия славянских женщин так и рассматриваются: «удушают себя». После крещения («Слово о желеющих») древний обряд и восприниматься стал как самоубийство, но необязательно видеть в этом лишь позднейшую, возникшую под влиянием не столько христианства, сколько падения язычества, форму.

В скандинавском языческом эпосе смерть женщины на погребении любимого также изображена, как самоубийство: «Брюнхильд себя убила на Сигурде». Вполне вероятно, что и в погребальном обряде русов любящая жена – или наложница – могла сама выполнять обязанности жрицы, именуемой у Ибн Фадлана «ангелом смерти» (с другой стороны, и самурайское сепуку, и самоубийство у галлов допускало помощь одного из друзей самоубийцы, оставаясь притом самоубийством).

В отличие от мужских, воинских самоубийств, женские самоубийства, описанные в былинах, не могут служить столь определённым доказа-

тельством дохристианского происхождения былинного эпоса, возникновения его в нехристианской, языческой среде.

Но существует былинный сюжет, с дотошной точностью историка или археолога описывающий погребальный обряд русов-язычников IX–X веков.

Глава 5. «Колода белодубова». Языческий погребальный обряд в былинах

Среди прочих былинных сюжетов, позволяющих уверенно датировать возникновение былинного эпоса дохристианской эпохой, выделяется описание погребения руса в былине «Михайло Потык».

Вкратце содержание былины таково; киевский богатырь Потык на охоте (вариант – в поездке за данью) встречает девицу-оборотню (Марфу Вахрамеевну, Авдотью Белую Лебедь Лиходеевну и так далее), предлагающую ему себя в жёны.

Заключая брак, они кладут «заповедь великую», подобную той, что объединяла Данилу Ловчаина с его женой, но не вполне:

**Который из нас впереди помрёт,
А другому живому в гроб легчи.
И кто из нас прежде умрёт,
Второму за ним живому в гроб идти.**

По истечении некоторого времени жена Потыка умирает, и он отправляется вместе с нею в могилу. Могила эта всегда описана очень подробно. Это либо «клеть», «домовишечка», либо «колода белодубова».

В неё, вслед за мёртвой женой, отправляется богатырь, «с конём и сбрую ратною», прихватив с собою «хлеба-соли, воды туда» на три года. В могиле, в некоторых вариантах, жена превращается в змею и пытается пожрать богатыря или удушить его, после чего Потык убивает её – в таком случае былина, естественно, на том и кончается.

В других, более распространённых вариантах былины, на богатыря с женой нападает «приплывшая» к белодубовой колоде «змея подземная». Богатырь не даёт чудовищу пожрать себя и жену и либо заставляет змею принести живую воду, либо отрубает ей голову и воскрешает с помощью этой головы супругу.

На этом приключения богатыря Потыка и его коварной жены иногда не заканчиваются, но нас их дальнейшая судьба в данном случае не занимает. Мы с вами, читатель, займёмся именно погребением Потыка с его половиной.

Как ни удивительно, былина, в которой доволно точно описан погребальный обряд русов-язычников, пользовалась гораздо меньшим вниманием исследователей, чем она того заслуживала. Одной из причин, безусловно, стало нагромождение в былине древних мифологических образов, что отмечали многие из ранних исследователей былины – Ф.И. Буслаев, П.А. Бессонов, О.Ф. Миллер.

Такой ультрарационалист, как В.Г. Белинский, только растерянно жаловался: «Трудно что-нибудь сказать об этой сказке – так чужда она

всякой определённости. Все лица и события её – миражи: как будто что-то видишь, а между тем ничего не видишь».

Подобная беспомощность Белинского, считавшего, что языческая мифология «не играла роли» (!) в жизни славян, что язычество было с лёгкостью (!!) ликвидировано Владимиром и не оставило следов в былинах, вполне понятна.

Тем ценнее наблюдения А.А. Котляревского, формально принадлежавшего к мифологической школе, но смело привлёкшего данные этой, казалось бы, столь благодатной для «мифологических» толкований былины для изучения реальных погребальных обрядов славян.

На полное совпадение описания похорон Потыка с женой и погребения руса, описанного у Ибн Русте, обращал внимание также Н.М. Гальковский.

В.Я. Пропп лишь бегло отметил, что «мотив этот, несомненно, чрезвычайно древен и восходит к доисторической бытовой действительности – к погребению обоих супругов в случае смерти одного из них. Несомненно также, что в фольклоре... такой обычай осуждён и рассматривается, как варварский».

Опять исследователь пытается приписать фольклору «правильную», «прогрессивную» точку зрения. Соумирание жены Данилы Ловчанина вовсе не осуждается эпосом и не рассматривается, как «варварство».

Впоследствии к той же теме обратился Б.А. Рыбаков. Он впервые произвёл сопоставление описания погребения руса у Ибн Русте, срубных гробниц IX–X вв., открытых Д.Я. Самоквасовым, и описания погребения Михаила Потыка с женой в былине.

Первенство Б.А. Рыбакова в этом вопросе не должно удивлять. Стоит вспомнить, что результаты исследований Самоквасова были опубликованы в 1916–1917 гг., когда русскому обществу было, мягко говоря, не до древних могильников – хватало свежих могил, а затем, как уже говорилось, последовали не лучшие для изучения исторической подоплёки былин годы.

И лишь с окончанием Второй мировой войны положение начало меняться к лучшему. Все изложенные соображения, разумеется, ни в коей мере не умаляют ценности наблюдений Б.А. Рыбакова – самые яростные его хулители не отрицают его глубоких познаний в археологии Древней Руси.

Сходство действительно бросается в глаза. Вот описание могилы руса у Ибн Русте: «Когда у них умирает кто-нибудь из знатных, ему выкапывают могилу в виде большого дома, кладут его туда, и вместе с ним кладут в ту же могилу его одежду и золотые браслеты, которые он носил.

Затем опускают туда множество съестных припасов, сосуды с напитками и чеканную монету. Наконец, туда опускают живую любимую жену покойника. После этого отверстие могилы закладывают, и жена умирает в заточении».

Здесь мы не наблюдаем разве что коня и «бовой сбруи», впрочем, отсутствующих в большин-

стве вариантов былины. Всё остальное словно позаимствовано из былины про Потыка. И могила «в виде большого дома» – «домовишечко» или «клеть» (сруб), в котором можно расположить богатыря, жену (иногда даже коня!) и припасы на три года вперёд, явно просторен. Он и не низок:

**Они сделали домовишечко,
Чтобы можно лёжа лежать,
Лежа лежать, и сидя сидеть,
И стоя стоять.**

По сюжету, богатырь в могиле бьёт «змею» саблей или медными прутьями, что тоже предполагает немалый простор.

В соответствии с былиной говорится о пищевых запасах, опускаемых в могилу. Наконец, ярчайшая черта – жена руса должна быть похоронена с ним заживо, в полном соответствии с былинной «заповедью».

Любопытно, что в записи Кирши Данилова былина заканчивается тем, что Потык со временем умирает, и теперь уже его жена заживо отправляется с ним в могилу, на сей раз – навсегда. Таким образом, получается совсем уж полное соответствие былины сообщению Ибн Русте.

С другой стороны, не менее очевидны археологические параллели описанного былиной и арабским путешественником погребения в срубных могилах Поднепровья.

«Погребения эти обычно находятся в больших подземных деревянных срубах („клеть“ „домовишечко“ былин, „могила в виде... дома“ Ибн Русте. – Л.П.), покрытых бревенчатым перекатом („заворочали потолком дубовым“. – Л.П.), богатое вооружение („збруя воинская“. – Л.П.), пышные одежды и драгоценные украшения („одежда и золотые браслеты“ Ибн Русте – О.В.), скелет коня и роскошная конская утварь... В нескольких случаях погребённого сопровождает женщина».

Рыбаков дополняет это описание упоминанием сосудов с остатками еды и питья, что окончательно сближает археологическую картину с описанной былинами и арабом. Данные погребений дополняют картину, нарисованную арабским географом, и полностью соответствуют былине.

Что невозможно установить археологически, так это – были ли живы в момент погребения женщины, сопровождавшие своих мужей в мир иной; впрочем, археологи, сколько мне известно, и не ставили перед собой задачи выяснить это.

Итак, параллели, проведенные Рыбаковым между сообщениями письменного источника (Ибн Русте), фольклорного (былина) и археологического (срубные могилы), действительно очевидны и несомненны. Заслуживает внимания и другое наблюдение исследователя – о схожем погребальном обряде у дунайских болгар и, со ссылкой на ОС. Ширинского, у моравов.

С чем, однако, решительно невозможно согласиться, так это с увязкой срубных могил – и, соответственно, былинного сюжета – с христианством. Действительно, у русов существовало огненное погребение, решительно неприемлемое с точки

зрения христиан. Но наряду с ним существовало и погребение в срубе, никак не связанное с новой верой.

Ибн Русте нигде не упоминает о христианстве русов и описывает обряд погребения именно как племенной. В русской летописи есть как минимум два указания на похороны в земле у заведомых язычников. Так, Ольга перед смертью просит сына «не творити трызны над собою», ни словом не упоминая о кремации, которая, по идее, гораздо больше должна была ужасать княгиню-христианку.

Характерно, что над срубными могилами находят останки тризны, – то есть именно того обряда, который воспринимался современниками, как нехристианский и так беспокоил Ольгу. Ещё любопытнее другое сообщение летописи – о крещении останков двух князей-язычников, внуков Ольги, Ярополка и Олега.

Очевидно, что оба князя были именно похоронены, иначе крестить было бы просто нечего. Столь же очевидно, что они были язычниками, иначе крестить их останки не имело смысла (и даже было бы кощунством). Итак, если арабы просто ничего не говорят о религии русов, которых хоронили, а не сжигали, то летопись прямо указывает на погребение (а не сожжение!) язычников.

Касаясь той части былины, действие которой происходит вслед за воскрешением жены Потыка и их исхода из могилы, следует отметить, что определение Б.А. Рыбаковым попыток жены погубить Потыка (речь как раз о событиях, происходивших после выхода Потыка с женой из могилы) как противоборство язычества с христианством далеко не бесспорно.

Так, осуждение пьянства Потыка, делающего его беспомощным перед чарами коварной супруги, вопреки Б.А. Рыбакову, не есть критика «языческих ритуальных пиров». Иначе придётся предположить, будто «языческие ритуальные пиры» критиковал верховный бог скандинавов-язычников Один в «Речах Высокого» и «Речах Гримнира»:

**Меньше от пива
Пользы бывает,
Чем думают многие;
Чем больше ты пьёшь,
Тем меньше покорен
Твой разум тебе.
Пьян ты, Гейррёд!
Пил ты не в меру,
Отныне лишён ты
Подмоги Моей,
Эйнхериев помощи,
Милости Одина!**

Столь же неубедительно утверждение, что «распятие богатыря-христианина было злой иронией „волшебницы-еретицы“». Над кем же тогда «иронизировали» кельтские «волшебники»-друиды, распиная пленных язычников-римлян?

Вообще, распятие было широко распространено в древнем мире: «этот самый жестокий из придуманных человечеством видов казни имеет очень

древнюю родословную. На кресте распинали своих преступников вавилоняне, персы, финикийцы», пишет в «Библейских преданиях» польский автор Зенон Косидовский.

Ну, насчёт «самого жестокого вида казни» пан Косидовский очень и очень погорячился, не человеку XX века делать такие заявления. Если даже забыть о польском местечке Освенцим, то можно ещё вспомнить подвалы ЧК 1920-х или, скажем, посмотреть подробные съёмки аборта, чтоб убедиться в напраслине, возводимой на палачей древности.

Но что распятие существовало до христианства и независимо от него – это факт. В мир варваров Восточной Европы оно попало достаточно рано – стоит вспомнить антского князя Буса, распятого вместе с сыновьями и старейшинами готом Гермарином, или распятых рабов, которых видели римские послы в государстве Атиллы.

Наконец, помимо указанных Рыбаковым восточных авторов, о существовании двух различных погребальных обрядов у русов сообщает Саксон Грамматик, описывая оба обряда: трупоположение и трупосожжение.

Он рассматривает их, как предписанные русам победившим их датским королём Фроном. Точно так же польский хронист Кадлубек сообщает, будто обычаи данов в области одежды и причёски есть память об одержанной над ними победе славян, а индийское предание утверждает, что некоторые обычаи иноземцев (скифов, иранцев и др.) навязаны им победоносным индийским царём Сагарой.

Поэтому нет необходимости рассматривать эти обычаи как и впрямь навязанные русам данами. Вот эти обычаи: «Чтобы всякий отец семейства... был предан захоронению под курганом со своим конём и всем своим снаряжением. (...) тела же каждого центуриона или сатрапа должно было сжечь на воздвигнутых кострах в собственных кораблях».

И опять о трупоположении у русов говорится безо всякой связи с христианством. Кажется, Б.А. Рыбаков совершенно напрасно отказался от этнического объяснения погребений в срубах («племя срубных гробниц») в пользу конфессионального.

Кроме примеров, приведенных Рыбаковым, совмещение огненного погребения с похоронами в земле наблюдалось и у других народов. В Ригведе, наряду с указаниями на огненное погребение (X, 19, 8), есть и гимны, которые трудно истолковать иначе, нежели указание на погребение в земле.

Так, гимн (X, 18, 10-13) содержит слова, обращённые к покойнику: «Спускайся же в эту ласковую мать-землю», и завершается словами: «Пусть Яма построит тебе здесь дом». Последнее действительно является параллелью к срубным гробницам русов.

Археологический факт сосуществования нескольких различных обрядов погребения зафиксирован у скандинавов, описан и обоснован он в скандинавской «Саге об Инглингах». Там говорится, что огненное погребение изобрёл Один, дабы душа человека сразу попадала в мир богов. Один принадлежал к племени асов, скандинавских богов, свя-

занных с войной, властью, путешествиями.

Ингве-Фрейру, богу из племени ванов, посылавшему мир, любовь и плодородие, приписывалось изобретение другого обряда – чтобы волшебная сила правителя, его удача не покидала вместе с ним племя, вождя хоронили, не сжигая, внутри кургана. Вопрос о происхождении и значении совместного существования двух этих погребальных обрядов далеко выходит за пределы темы настоящей работы и здесь рассматриваться не будет.

Следует лишь отметить, что обычай трупосожжения по какой-то причине вообще почти не отразился в эпосе. Встречается, правда, сожжение богатырём побеждённого противника (Ильей – Соловья-разбойника, Добрыней – Маринки), но здесь согласиться с З.И. Власовой, видевшей в последнем случае «воспоминание о восточнославянских трупосожжениях», весьма непросто.

Можно вспомнить, что с побеждённым врагом поступали, «как с жертвенным животным» (см. выше главу «Череп-трофей»), и тогда это скорее жертвоприношение (впрочем, и огненное погребение имело характер жертвоприношения, как у арьев, так и у славян).

Но всё это может объясняться куда проще – и Соловей, и в особенности Маринка – колдуны и оборотни. Их сожжение вполне могло быть в сознании сказителей просто способом очистить землю от нечисти. В любом случае положительных героев в былине не сжигают.

Зато в вариантах былины прослеживается описание другого погребального обычая – погребения в корабле, в ладье. И.Я. Фроянов и Ю.И. Юдин в своей работе отождествили «колоду белодубову» именно с погребальной ладьёй.

Действительно, само описание былинной «колоды», которую необходимо «строить» и с которой «змея подземельная», вцепившись, сдёргивает ряд «тёсу», наводит на мысль о конструкции древнерусских судов, представлявших собой «колоды»-долблёнки, «моноксилы» Константина Багрянородного, с наращенными бортами из досок-«тёса».

Именно такими описывают суда Древней Руси и прочие источники.

Помимо этих, так сказать, внешних соображений, мнение исследователей подтверждается и целым рядом упоминаний «колоды белодубовой» в других былинах, где она предстаёт как своего рода плавсредство.

Один пример тут же приводят сами И.Я. Фроянов и Ю.И. Юдин: невеста-оборотень является Потыку:

**То плывёт колода белодубовая,
Да и на тою на колоде белодубовой
Сидит беленька на ней лебёдушка.**

Другой приводит Б.А. Рыбаков. Садко, которого приносят в жертву Морскому Царю, спускают на воду на «колоде белодубовой». Как ни печально, рассматривая в той же работе былинку о Потыке, Б.А. Рыбаков не проводит параллели между двумя эпическими сюжетами и рассматривает «колоду бе-

лодубовую» в последнем как ещё одно название всё того же могильного сруба.

Наконец, последнее, и, пожалуй, наиболее любопытное упоминание. В балладе «Князь Роман и Марья Юрьевна» заглавная героиня бежит из «неверной», «поганой» земли на Святую Русь. Путь ей преграждает река.

По другой стороне плавают «колода белодубова», княгиня просит колоду перевезти её «на Святую Русь». После того как колода выполнила просьбу княгини

**Вывезли ту колоду белодубову
На Святую Русь,
И вырезали на мелки кресты
И на чудны образы.**

Из этнографии, кстати, известно, что южные славяне действительно вырезали кресты из колоды-«бъдняка», рождественского полена. Уж не восходит ли этот «бъдняк» с выдолбленным дуплом к жертвенным ладьям древности?

На эту балладу обратил внимание ещё Ф. И. Буслаев. Причём вне связи с былиной о Потыке, он сопоставил эту «колоду» с погребальной ладьёй. Там же он этимологизировал славянское «навь» (могила, царство мёртвых, покойники) от общинно-доевропейского названия корабля или лодки, что полностью подтверждают современные лингвисты.

Как видим, все перечисленные свидетельства русского эпоса говорят в пользу толкования термина «колода белодубова» И.Я. Фрояновым и Ю.И. Юдиным. Колода и впрямь обозначение судна, но не простого – такие в былинах называются кораблями (достаточно часто в былинах встречается форма «кораб»; возможно, это не искажение, а вендское слово «*korab*», ещё одно доказательство связей Новгородчины с вендской Балтикой), насадами, стругами – а ритуального, на котором из мира людей проникают в потусторонний мир, будь то «Поддонное царство» Морского Царя или загробные владения «змеи подземельной».

В отдельных случаях его обитательницы (Авдотья Лебедь Белая) или пленницы (Марья Юрьевна) на той же колоде проникают в мир людей, но в целом она не предназначена для такого маршрута (в балладе колода плавает, словно ожидая пассажира, у другого, «святोरусского», берега).

Открытие Ю.И. Юдина и И.Я. Фроянова трудно переоценить. До сих пор погребение в ладье считалось этноопределяющим признаком норманнов. Противники этого мнения могли противопоставить ему лишь общие соображения вроде того, что нельзя отрицать погребение в ладье у народа, у которого сам термин для обозначения могилы, загробного мира, покойника происходит от обозначения этого обряда.

Но норманнисты, так много значения придающие лингвистическим данным, когда те говорят в их пользу, подобных возражений не принимали. Теперь мы можем смело указать на реальный эпический текст без малейших следов скандинавского влияния, описывающий погребение в ладье.

И более того, былинная «колода» позволяет

предположить в летописной «кладе великой», в которой славяне – вятичи и радимичи – сжигали покойника, не испорченную «краду» (погребальный костёр), как до сих пор это предполагалось, а именно погребальную ладью.

Так у скандинавов отнимается и монополия на кремацию в ладье, и на описанное Ибн Фадланом погребение руса таким образом. Обычай погребения в лодке долго ещё сохранялся у восточных славян. В украинском языке лодку-будару и могилу называют схожим словом, а в бассейне реки Рось найдены погребения в лодках ещё XII–XIII веков.

В обряде символических «похорон» Масленицы, имитирующих языческое погребение, её кое-где сжигали не просто на костре, а на корабле, Буслаев в связи с обычаем в погребении в «колоде» упоминает, что ещё в его время старообрядцы хоронили покойников в дубовых колодах.

Надо сказать несколько слов и о материале «колоды». В балладе говорится, что колоду «вырезали на мелки кресты». В эпосе же одним из устойчивых эпитетов креста является «кипарисный». Кипарисной в ряде вариантов называется доска, на которой в море отправляется Садко (в большинстве случаев она, как и колода, дубовая).

Такая замена позволяет вспомнить, что кипарис в «Голубиной книге» назван «всем древам матери», так как «на нём был распят истинный Христос». Исследователи (в частности, Михаил Серяков) предполагают, что кипарис в значении мирового древа заменил здесь именно дуб.

Возможно, смена произошла, как чаще всего и происходила смена древних имён на христианские в былинах: по созвучию (вспомним: Бермента-Ермил, Саур-Саул, Саксон-Самсон, Хотен-Фотей). Можно реконструировать такую цепочку: «Кряковистый, кряковист» (устойчивый эпитет дуба в былинах и русском фольклоре вообще) – «карколист» (дерево из заговора «у... Окияна моря стоит древо карколист, на этом древе висят святые Козьма и Демьян, Лука и Павел, великие помощники») – кипарис. «Висящие» на мировом древе, как Один на Иггдрасиле, «святые» (языческие боги?) могли также послобословить отождествлению мирового древа с крестом-кипарисом (в ряде записей «Голубиной книги» Христос распят на самом кипарисе).

Взаимозаменяемость дубового или белодубового (белый – светлый, святой, священный) и кипарисного в эпосе подтверждает это мнение и служит дополнительным доказательством, что ещё в XIX веке, в пору живого бытования русского былинного эпоса, процесс его христианизации, смены древних образов на христианские ещё не был закончен.

Возможно, с тем же обычаем связано и русское выражение «глядеть в дуб» (быть при смерти). Обычно его связывают с ролью дуба как мирового древа, но это сомнительно. Поговорки, обозначающие предсмертное состояние человека, чаще отражают конкретный погребальный обряд, чем космологию: ср. древнерусское «седа на санех» (и более позднее «закрыть глазки да лечь на салазки»), современное «стоять одной ногой в могиле».

Буслаев в том же ключе трактовал древнерусское выражение из «Повести о Петре и Февронии» «в нави зрети», то есть, в толковании Ф.И. Буслаева, смотреть в погребальную ладью. «Дуб» – одно из названий лодок у восточных славян.

И много естественнее применить союз «в», когда речь о «дубе»-лодке, а не о дубе-дереве (тогда было бы вернее сказать «смотреть на дуб»). С другой стороны, именно роль дуба-мирового древа как посредника между миром людей и иными мирами делала его идеальным материалом судна для плавания в эти иные миры – «колоды белодубовой».

Любопытно, что скандинавы и германцы, производя погребение или жертвоприношение в ладье, использовали именно дубовые ладьи (Гокстад, Квальзунд, Нидам, Усеберг и др.), причём делали это именно в ритуальных целях, для плавания такте корабли были слишком тяжелы, неповоротливы и слишком глубоко оседали в воду, как то показал опыт исторической реконструкции.

Более указаний на погребение в ладье, вообще на погребальный обряд былины не содержат. Попытка Ф.И. Буслаева толковать, как таковое, записанное Владимиром Далем предание о Добрыне и Илье, уплывших в Окиян-море, «о котором до того и слыхом не слыхать было», на Соколе-корабле, любопытна, но не очень убедительна.

Мотив эпического героя, покидающего мир людей на ладье, очень распространён. Так было с Артуром, Вейнемейненом, Зигфридом.

Вернёмся к самой былине. Следует подчеркнуть, что обряд, по которому хоронили Потыка с его невестой, ни в каком из вариантов не описан как измышление колдуньи-иноземки. Этот обряд совершают русские, киевские люди по указанию русского, киевского богатыря.

Единственное, что вызывает у киевлян недоумение, – опять-таки обет заживо идти в могилу за супругом, этой колдуньей как раз и предложенный. Из этого можем заключить, что сам по себе, за исключением поставленного Авдотьей условия, в глазах создателей былин это был свой, русский обряд.

То, что в других былинах про него не упоминается, достаточно ясно – только в этой былине погребение является частью сюжета, только здесь оно и упомянуто, здесь и описано.

Итак, в былине «Михайло Потык» описано два способа погребения – захоронение в деревянном срубе и погребение в ладье. Оба они имеют явно дохристианский характер. Разумеется, подобные сюжеты не могли сложиться в христианской среде, как не могли продолжаться погребения в срубе с жёнами и конями в Киеве после 988 года. Датирование значения данного мотива было отмечено ещё Р.С. Липец и М.Г. Рабиновичем в 1960 году.

Разумеется, этими мрачными темами – головой-трофеем, ритуальными самоубийствами и погребальным обрядом – примеры дохристианской древности в былинах не исчерпываются. Не менее ярким датированным мотивом является архаичный образ священного правителя, в былинах конкретизирующийся в фигуре Владимира Красно Солныш-

ко.

От вех мрачных, словно могильные курганы и увенчанные черепами жертв столбы оград древних святилищ – дальше, в глубь веков, туда, где сияет солнечным светом титул владыки былинной Руси, красота и мудрость его супруги.

Глава 6. Князь стольно-киевский. Сакральный правитель в былинах

При внимательном рассмотрении былинного образа князя Владимира Красно Солнышко выявляется целый ряд архаичнейших черт, в сочетании с данными зарубежных источников, в первую очередь арабских, позволяющих отодвинуть дату зарождения русского эпоса и существования отражённых в нём общественных и культурных реалий по крайней мере в первую половину X века.

Выше мы уже видели, что это неоднократно отмечалось самыми разными исследователями: А.А. Котляревским, Ф.И. Буслаевым, В.Ф. Миллером, И.П. Цапенко, В.В. Чердынцевым, наконец, Ю.И. Юдиным, И.Я. Фрояновым и С.Н. Азбелевым. Рассмотрим подробнее и конкретнее архаику, связанную с былинным образом правителя Руси.

1. Свет-Славич. Правитель, как потомок героя-прародителя

Мало кто из исследователей обращал внимание на то, что в былинном эпосе Владимир Красно Солнышко носит не только отчество Святославович. Гораздо больше вариантов, где этот персонаж наделяется отчеством Всеславьевич или Сеславьевич.

Поскольку великих князей киевских с такими именем и отчеством летопись не знала, то его молчаливо считали «искажением». Исключение составляли А. Н. Веселовский (см. ниже) и А. Соболевский, попытавшийся связать былинного князя с полоцким Владимиром Всеславичем XII–XIII вв., но такое отождествление было слишком очевидно в своей несостоятельности.

Между тем пренебречь этим вариантом отчества никак нельзя. По наблюдениям В. В. Гацака, во всех ранних записях киевский князь фигурирует как Всеславьевич. «Летописное» отчество преобладает в записях былин с 40-х годов XX века, едва ли не под влиянием книжного «просвещения». До этого оно единично, в записях XVI–XVIII вв. вообще не встречается.

Существует ещё один герой с точно таким же «двоющимся» отчеством. Это Волх-Вольга Всеславьевич-Святославьевич. Схожесть отчеств этих двух персонажей подметил ещё А.Н. Веселовский: «Волх зовется Всеславичем (Всеславьевич, Буслаевич, Всеславевич, Святослав-гович, Святославович, Сеславьевич, Щеславьевич); кроме него русские былины дают это отчество ещё Владимиру: Сеславич, Сеславьевич, Сыславич (*показательно, что отчества Святославич в этом списке, составленном в конце XIX века, нет; это обстоятельство наглядно показывает, как поздно на самом деле „летописное“ отчество появилось в эпосе. – Л. П.*). Это ставит их как бы в братские отношения».

В случае Волха-Вольги двойное звучание имени вкупе с двойным отчеством привело к почти комическим последствиям. Герою «нашли» двух совершенно разных летописных «прототипов». Волх Всеславьевич оказался былинным «отражением» полоцкого князя-колдуна XI века, Всеслава Брячиславича, а Вольга Святославович – брата крестителя Руси, Олега Святославовича.

Излишне говорить, что в биографии обоих князей было, мягко говоря, крайне мало общего с сюжетами былин о Волхе-Вольге. Разгадка достаточно проста: в былинах достаточно часто встречаются обороты вроде «Илья Муромец, все Иванович» или же «Илья Муромец, свет Иванович».

Никто, однако, не говорит на этом основании о двух отчествах Муромца!

«Загадка» отчеств Владимира и Вольги – попросту недоразумение. Речь следует вести об одном отчестве. «Владимир свет Славьевич» или же «все Славьевич». Вряд ли даже это отчество в современном смысле слова, скорее родовое имя порядка Рюрикович, Ольгович, Мономашич и пр.

Подчёркивается происхождение князя от героя-эпонима, прародителя Славена или Словена новгородских преданий, Слава польской «Великой хроники». Трудно согласиться с теми авторами, что считают этого персонажа позднейшей выдумкой книжников.

Герои-эпонимы существуют в эпосах самых разных народов. Достаточно вспомнить библейских Сима, Ханаана, Иуду, Израиля, греческих Даная, Иона, Эллина, германских Ирмина и Сакнота. Слав (Славен, Словен) принадлежит живой эпической традиции, а не умствованиям книжников заката Средневековья.

Ещё Веселовский предположил существование в эпической традиции героя по имени Слав, отца Волха и Владимира. Германское имя отца «русского конунга Вальдемара», то есть князя Владимира, Гертнит, он считал калькой, переводом русского Всеслав или Слав (от Hreidvid).

Впрочем, говорить подробно об эпониме славян и его отражении в русском эпосе здесь не место. Тема отражения этой фигуры в былинах подробно развёрнута в третьей главе.

Это отчество привязывает Владимира к миру полумифических героев, основателей племён. Именно происхождение от прародителя племени по прямой линии в традиционном обществе давало право на власть.

2. Красное Солнышко. Семантика титула

Отождествление правителя с Солнцем – одно из самых ходовых в мировой истории. Оно восходит к седой древности Сынов Солнца – фараонов Египта и продолжается вплоть до «короля-солнца», Людовика XIV и тому подобным фигур придворного красноречия эпохи абсолютизма.

Однако именно в русском фольклоре и древнерусской культуре это отождествление обретает очень конкретный смысл. В «Слове о полку Игореве» содержится такой образный ряд:

**Тяжко ти, голове, кроме плечу,
Зло ти, телу кроме головы,
Русской земли безъ Игоря.
Солице светится на небесе –
Игорь князь въ Руской земли.**

Это высказывание автор «Слова», кажется, относит к творческому наследию Бояна, языческого полушамана, «Велесова внука». В.И. Стеллецкий в комментарии к «Слову» высказал предположение, что это изречение «было... создано в связи с убийством князя Игоря Рюриковича древлянами в 945 году и применено творцом „Слова“ к Игорю Свято-славичу».

И действительно, «головой» и «солнцем» Русской земли скорее можно было назвать великого князя Киевского Игоря Рюриковича, победителя уличей и печенегов, внушавшего ужас Византии, негели его тезку, правителя вполне заурядного Новгород-Северского княжества.

Но эта аналогия понуждает нас обратиться к иному источнику, на сей раз – фольклорному. Речь идёт о так называемой «Голубиной книге», сочетающей православную религиозную терминологию (Саваоф, Христос, Ерусалим и пр.) и социальную терминологию Московской Руси («белый царь – всем царям царь») с глубочайшей индоевропейской архаикой.

Первые записи «Голубиной книги» относятся как раз к московскому периоду, но упоминания о ней встречаются ещё в житии Авраамия Смоленского XIII века, причём заглавного героя жития за знакомство с нею собираются отлучить от церкви.

Как в Ригведе (X, 90), и явления Природы, и слои общества происходят в «Голубиной книге» из космического тела Первобога-Первочеловека. Причём «Солнце Красное – от лица Его», а «цари православные – от честной главы».

Выстраивается смысловой и образный ряд: князь («царь») – голова/лицо – Солнце. Былина качественно отличает Владимира от иных «князей-бояр», но точно так же и «Голубиная книга» производит «князей-бояр» не от «честной главы», а «от плеча» Первосущества.

Идея общества-тела, в котором «царь» соответствует голове, а «простые людины» – ногам, встречается в летописи ещё под 1015 годом. Любопытно, что летописец пытается замаскировать языческий образ ссылкой на Исаяю пророка, в то время, как в тексте «Голубиной книги» насмешливо рассказывается, как

**Цитал сию книгу сам Исая пророк,
Цитал он книгу ровно три году.
Процитал из книги ровно три листа.**

Вызывает интерес и часто встречающийся в ранних записях титул былинного Владимира «свет-государь». Интересен он тем, что, по сути, калькирует титул славянского «главы глав» у Ибн Русте: «Свиет-малик».

В договоре 911 года упоминаются некие «светлые князья» «под рукой» Олега, носящего титул великого князя. Если последний титул наши летописи связывают с призванием Рюрика и созда-

нием Руси, то «светлые князья» начала X века, очевидно, соответствуют более ранним способам объединения – отдельных племён и союзов племён.

Но для былин – это титул верховного правителя Руси. То есть уже титул князя отражает архаичность отображённого в былинах общества. Впрочем, мы уже говорили, что брачная тема в былинах также относит их ко временам возникновения племён.

Любопытно также и ещё одно обстоятельство. Как уже говорилось, миф о зарождении общественных слоёв из тела Первосущества в Ригведе и русской «Голубиной книге» почти совпадает. При этом эти два мифа – единственные, где из тела Первосущества возникают не только явления природы, но и части общества.

Однако существует одна немаловажная особенность – из головы Первосущества в Ригведе наряду с Солнцем возникают не цари или князья, а брахманы (X, 90; 12), то есть жрецы.

Семантика былинного титула подчёркивает жреческий, сакральный характер власти его носителя. О том же говорит и титул «свет-государь» – в славянских языках понятия «света» и «святости» тесно взаимосвязаны.

В Ипатьевском списке «Повести временных лет» содержится предание, напрямую объединяющее понятие Солнца, царя и жреца. Дажьбог, сын Сварога, по этому преданию, был первым царём («Солнце-царь»), но при том выполнял чисто жреческие функции – установил календарь и брачные законы.

Это наблюдение подкрепляют и конкретные черты былинного Владимира – черты не дружинного вождя летописных племён, а сакрального, священного правителя, живого кумира первобытности.

3. Неподвижность владык. Правитель как воплощение сакрального Центра

Особенно много этих черт выявляет соотношение былинного образа князя с «царём русов» у Ибн Фадлана:

«В его очень высоком замке постоянно находятся четыреста мужей из числа его богатырей, его сподвижников... Эти четыреста человек сидят под его престолом... На престоле с ним сорок девушек-наложниц, и иногда он сочетается с одной из них в присутствии сподвижников. Он же не сходит с престола...»

Царь русов не имеет никакого другого дела, кроме как сочетаться с девушками, пить и предаваться развлечениям. У него есть ещё заместитель, командующий войском, который нападает на врагов и собирает для него дань».

Сходным образом описывает царя русов Мухаммед Ал Ханафи: «Есть у них царь, сидящий на золотом троне. Окружают его сорок невольниц с золотыми и серебряными кадилами в руках и окуривают его благовонными парами».

В последнем описании очень ярко выступает роль «царя» русов как живого кумира.

Здесь, прежде всего, бросается в глаза крат-

ность четырёх окружения «царя русов» – его наложниц и дружинников. Но и в былинах, вопреки привычной по иллюстрациям и экранизациям картине длинной палаты со столами, составленными «покоем», всегда говорится про входящего в княжий терем богатыря:

**...поклонился на все четыре стороны,
а князю с княгиней на особицу.**

Точно так же, на возвышении в центре квадратной залы, пировали короли древней Ирландии. Согласно древнеиндийскому трактату «Артхашастра», идеальный город должен представлять собой квадрат с царским дворцом в центре.

В середине палаты возвышалось сиденье Аттилы, а рядом – его ложе (что сближает его с «царём русов» Ибн Фадлана). Кто бы ни были гунны изначально, ко временам Аттилы они уже достаточно набрались славянской культуры, чтобы жить в деревянных теремах, пить из чар питьё, которое называли «мёдом», а погребальный пир называть славянским словом «страда».

Так что и устройство пиршественной палаты Аттилы, скорее всего, было сходно с таковыми у славянских князей.

Правитель является воплощением сакральной идеи Центра, что подробно раскрывает В.Н. Топоров: «к числу несомненных выводов... исследований института царской власти относится установление скорее жреческой (а не царской в более позднем понимании этого слова) функции царя, чем административно-политической».

Древний царь выполнял роль жреца, который не только знал космологическую структуру мира и ведал космологическими измерениями, но и соотносил её с социальным устройством общества; точнее, этот царь-жрец определял на уровне правил и религиозно-юридического права, каким образом должна быть организована данная социальная группа (или их совокупность) с тем, чтобы она соответствовала космическому порядку.

Это соответствие идеальным образом могло осуществляться в центре мира, определяемом местом, где проходит *axis mundi* (*мировая Ось – Л. П.*). Этот центр и был наиболее сакральной точкой пространства. В нём совершалось царём-жрецом жертвоприношение, также рассматривавшееся как акт установления связи (проверки соответствия) между космическим и социальным началами.

Понятно, что благополучие данного социума зависело от умения царя-жреца найти эту сакральную точку в пространстве и времени. Лишь найдя её, можно было определить место и время жертвоприношения и через него – всю структуру пространства, занимаемого данным коллективом, – алтарь, храм, поселение, его границы (четыре стороны света) и его временные координаты».

Итак, царь-жрец олицетворял священный Центр, и, как таковой, должен быть если не неподвижен, то резко ограничен в передвижениях. Владимир вполне соответствует этому требованию, на что обратил внимание ещё В. В. Чердынцев, противопоставив образ Владимира фигурам «как исторических феодальных князей, которые первыми начи-

нали битву, так и... героев феодального эпоса, например... Карла, проявляющего поразительную активность».

С этим наблюдением можно согласиться, выведя за скобки разве что симптоматичное для времён написания труда В.В. Чердынцева увязывание эпоса с конкретными социально-экономическими формами. После работ А.И. Неусыхина, А.Я. Гуревича и И.Я. Фроянова едва ли можно сомневаться в том, что и общество франков времён Карла Великого, и Русь X века, которую имеет в виду В.В. Чердынцев, ещё далеко не заслуживали названия феодальных обществ.

Более того, «поразительную активность» проявляют и заведомо не феодальные цари Гомера – Диомед, Одиссей и пр. Скорее, речь идёт о фигуре дружинного вождя и фигуре вождя сакрального. Зато можно, безусловно, согласиться с главными наблюдениями В.В. Чердынцева.

Владимир былин действительно «никогда самолично не участвует в сражениях, сидит в Киеве и, по сути дела, является основным „сиднем“ нашей народной поэзии». На то же обратили внимание И.Я. Фроянов и Ю.И. Юдин, справедливо увязав это с ритуальной неподвижностью священных царей у Дж. Фрезера.

Наконец, независимо от них и В.В. Чердынцев, к схожим выводам пришёл М.Л. Серяков, продолжавший, однако, оставаться под гипнозом «очевидного» тождества былинного Красного Солнышка и крестителя Руси: «Владимир изображён» как важная, но ритуально неподвижная фигура, ни разу не вступающая в противоборство с врагами в отличие, например, от Карла Великого или Артура во французском и кельтском эпосах».

Соответственно, и «царь» русов у Ибн Фадлана никогда «не сходит с престола» и «не имеет другого дела, как сочетаться с девушками и пить».

Тем не менее, в литературе можно ещё встретить, по меньшей мере, странные оценки былинного Владимира, проистекающие всё из той же гипнотической уверенности в его тождестве с крестителем Руси.

И если Б.А. Рыбаков, говоря о том, что в былинах «воспевались действия» князя, «сумевшего возглавить оборону» Руси от кочевников, всего лишь повторяет то, что утверждал почти полвека в многочисленных статьях и книгах, то много трудней понять современного исследователя, когда он пишет: «Оборона родной земли от нашествия „поганых“, миры с „окольными“ странами, твёрдость в вере, строительство городов, правый суд и милостыня, забота о нищих и больных – все эти добродетели ставят в заслугу крестителю Руси и сказители „старин“, и летописцы, и писатели-агиографы» (Карпов А.Ю. Владимир Святой. М.: Молодая гвардия, 1997).

«Старины» – то есть былины – ничего не говорят о «мирах», твёрдости в вере, строительстве городов, милостыне, заботе о нищих и больных Владимира Красного Солнышка. Суд князя в былинах, как правило, – неправый суд (он верит наветам, заточает «в погреб» Илью, Ставра, Сухмана и пр.).

Можно по-разному оценивать заслуги летописного Владимира Святославича в «обороне» страны от тех, кто был покорными вассалами его отца и деда, а при нём только что не зимовал под столицей. Но Владимир былин в «обороне», вообще в воинских делах просто не принимает ни малейшего участия⁴.

Писать о нём как об «организаторе обороны Руси» можно, лишь закрыв глаза на сами былины. В тех редчайших случаях, когда былинный Владимир пытается хоть как-то вмешаться в военные дела, он получает резкую отповедь Ильи Муромца:

**А ты Владимир князь да Святославич,
Убирайся ты ко своей княгини Апрексеньи-то
И ты ей же да все распоряжайся же,
А до нас-то тебе да всё же дела нет.**

И это отнюдь не грубость в адрес нелюбимого правителя, а простое подчёркивание его функций, его прямых обязанностей. И первойшей из них и

⁴ Существует и другая тенденция – принизить значение Владимира в эпосе. Так, В.В. Долгов пишет: «В перечне ценностей, подлежащих защите, князь с княгиней упоминаются последними:

Вы постоит-тко за веру за отечество,
Вы постоит-тко за славный Киев-град,
Вы постоит-тко за церкви за божий,
Вы поберегите-тко князя Владимира
И со той Опраксою королевичной!»

Это довольно прямолинейное и наивное убеждение, что ценности в былине перечисляются «по убывающей», входит в прямое противоречие с текстом той же былины:

А стоит собака Калин-царь,
А стоит со войскамы великима,
Розорить хотит ён стольный Киев-град,
Чернедь-мужичков он всех повырубить,
Божьи церкви все на дым спустить,
Князю-то Владимиру да со Опрак-

сой-королевичной

Он срубить-то хочет буйны головы

Для человека традиционного сознания немислимо, чтобы жизни «чернедь-мужичков» шли по ценности впереди «Божьих церквей» (в которых в эпосе) как мы помним, молятся «Богам могущим»). Тем паче немислимо, чтобы они были для Ильи дороже его спасительницы Апраксы.

Скорее, оба перечня надо рассматривать в свете следующих выводов В.Н. Топорова: «в горизонтальной плоскости Космическое пространство становится всё более сакрально значимым по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга „подпространств“ или объектов (типовая схема: своя страна [„за веру за отечество“ – Л.П.] – город [„стольный Киев-град“ – Л.П.] – его центр – храм [„церкви божий“ – Л.П.] – алтарь – жертва, из частей которой возникает новый космос)» (Топоров В. Н. Пространство и текст// Исследования по структуре текста. М.: Изд-во МГУ, 1987. С. 256).

В этом контексте княгиня оказывается как бы важнее князя – см. ниже о сакральном браке. О месте же князя в сознании богатырей ясно говорит отказ жить Сухмана, понявшего, что не нужен князю, и равнодушные разгневанных несправедливостью князя богатырей к судьбе покинутого ими Киева – того самого Киева, что, по мысли В. В. Долгова и его, надо заметить, многочисленных единомышленников, богатыри ставили выше князя.

Ибн Фадлан, и былина считает брачное общение с женщиной – в арабском источнике одной из сорока безликих «наложниц», но в былинном эпосе обретающей лицо и имя королевичны Апраксеи.

4. Королевна Апраксея. Брак с Землёй и Властью

Земля-Власть-Женщина

Фигура супруги правителя стала предметом внимания исследователей ещё в конце XIX – начале XX вв. Одним из первых к ней обратился в книге «Золотая ветвь» Дж. Фрэзер. Исследование латинских, скандинавских, греческих и британских преданий привело его к выводу, что «у некоторых арийских народов... было обычным видеть продолжателей царского рода не в мужчинах, а в женщинах».

Несколько позже ряд исследователей вскрыли мировоззренческую подоплёку этого обычая. В супруге правителя видели женское воплощение его земли, страны и одновременно его власти. Любопытно, что древнерусское «волость» объединяет оба эти понятия. Особенно хорошо это явление изучено на кельтском материале.

Тут и фигура Власти, предстающей ужасной старухой, но превращающейся в прекрасную даму после соития с нею, впервые появившаяся в саге о Ньяле Девяти Заложников, а потом в повести о сыновьях короля Даре и многочисленных английских и французских романах.

И ирландские королевы-тёзки, по имени Медб, из Коннахта и из Лейнстера. Про вторую говорится, что «не мог стать королём Тары тот, чьей супругой она не была».

Схожие сведения сообщает Саксон Грамматик о королеве пиктов Гермутруде: «Тот, кого она считала достойным своего ложа, тут же становился королём; она приносила королевство вместе с собой. Так что рука её и скипетр были неразделимы».

А. Краппе и А.К. Кумарасвами соотносят этих персонафицирующих Власть женщин с индийской богиней Шри Лакшми, супругой Индры и «персонафикацией царского правления, духом власти, взаимоотношения с которой носят сугубо брачный характер».

В.Я. Пропп пришёл к тем же выводам на основе анализа русских сказок, где герой зачастую становится царём, добившись руки и сердца царевны. В «Слове о полку Игореве» борьба князя-кудесника, полоцкого оборотня Всеслава за власть, описывается как попытка добиться любимой девушки: «Връже Всеславъ жребий о девицу себе любу».

Очень любопытно, что дань в Древней Руси платили «по куне» или «по белке» от родовой общины-«дыма». Вести речь о наживе тут не приходится – полтысячи лет спустя, когда и лесов, и белок, конечно, больше не стало, в Московском государстве штраф за синяк составлял пятнадцать беличьих шкур.

То есть с общины брали за год одну пятнадцатую штрафа за синяк. Скорее дело тут как раз в символике – и белка, и особенно кунница обозначали

в славянском фольклоре возлюбленную или невесту. В случае с кунницей символизм варьировался от тонко-духовного (странник видит, что по постели спящих молодожёнов скачет «кунка» – значит, над их браком почит благодать небес, они живут в любви) до самого грубого, физиологичного (куна, кунка – женский половой орган).

На всём пространстве Древней Руси сваты до XX века рассказывали родителям невесты, что пришли сюда «за кунницей», по её следу. И, принимая дань кунницами или белками, князь как бы символически обозначал свой брак с землёй и общиной, уплатившей ему эту самую «кунку».

Недаром в былинах кунья шуба – отличительный признак правителя или, по крайней мере, вождя. Кунью шубку набрасывает на плечи Владимир, и за ней же он прячется от страшного свиста Соловья-разбойника, куньей шубкой укрывается «король ляховинский» от разгневанных богатырей-сватов, Добрыни и Дуная.

Такие шубы носят Дюк и Чурило – Фроянов и Юдин показали, что эти герои былин – родоплеменные вожди. Илья обретает шубу лишь в тех былинах, где уже выступает вождём богатырской дружины Киева – а место это он занял не без помощи Апраксеи.

Любопытно, что многим из перечисленных героинь предания приписывают столь же, мягко говоря, легкомысленный характер, который наши былины приписывают Апраксеи, прилюдно обнаруживающей свою связь с Тугарином, заигрывающей с Чурилой Пленковичем, пытающейся соблазнить калику Касьяна.

В ирландских источниках женское воплощение Страны называют куртизанкой, у Медб из Лейнстера, кроме четырёх законных мужей, было множество любовников, «поскольку было в её обычае, чтобы тень одного мужчины падала на другого», Гвиневера, жена Артура, была неверна ему, и так далее.

Ветреность Апраксеи вовсе не обязательно связывать с конкретной личностью сестры Мономаха Евпраксии, «королевской блудницы», как делал это Б.А. Рыбаков. Это – просто типичный облик супруги правителя, олицетворения непостоянной, ветреной власти, удачи.

Характерно, что «руку и сердце» захватившего Киев «татарина» Идолища «легкомысленная» Апраксея решительно отвергает. Так что когда Илья или Алёша говорят о «б... Апраксе-королевице», это много ближе к современной народной мудрости («политика – б...ское дело»), чем к «королевской блуднице» немецких хроник.

«Распутство» Апраксеи подчёркивалось множеством раз. Реже принимается во внимание, что былинная княгиня ещё и мудра. Перед сватовством к ней Владимир говорит «было бы мне, князю, с кем... думу думати».

И он получает именно такую жену – совет Апраксеи всегда мудр, она спасает Илью Муромца от княжьего гнева, она советует помириться с ним, она же, как мы помним, ободряет и поддерживает Владимира, перепугавшегося при известии о наше-

ствии «татар».

А когда Владимир не слушает её – например, в былине про Ставра Годиновича, где княгиня ментально распознаёт в «грозном после» переодетую женщину, – то попадает в весьма неловкое и даже смешное положение.

Апраксея и Илья – посвящение в вожди.

Особенно заметно представление об Апраксеи, как Власти, в былине о «бунте Ильи Муромца против Владимира», которые, по ряду признаков, представляются скорее переосмысленным описанием инаугурации или инициации военного вождя.

Илья в начале былины устраивает пир, что является посягательством на монополию князя как устроителя пиров и претензией на власть, о чем в ряде случаев говорится открыто: «Я буду завтра в Киеве князем сидеть», «завтра сам буду править княжеством».

Илья стреляет по золотым и серебряным «маковкам» княжеского терема, что уже истолковывалось И.Я. Фрояновым и Ю.И. Юдиным как ритуальный вызов князю и магическая атака на него, с чем можно согласиться лишь отчасти.

Стрельба по золотым и серебряным мишеням встречается в эпосе в контексте как соревнования за власть (в былине про Добрыню и Василия Казимировича стрельба из лука является одним из способов, с помощью которого решается, кто кому будет платить дань – Владимир «поганому» царю или тот – Владимиру), так и свадебных ритуалов («Ставр Годинович»).

Последнее восходит ещё к сказочным сюжетам: выбор невесты с помощью лука и стрел в сказке «Царевна-лягушка», испытание стрельбой из лука, полностью аналогичное былинным, как одно из испытаний устраиваемых невестой-царевной женихам; в ряде случаев метательный снаряд падает «на терем королевны, что весь дворец пошатнулся», «стрела полетела в Индейское царство и сшибла второй этаж у королевского дворца».

В этих случаях сходство с былиной о «бунте» Ильи ещё большее. Вообще, стрельба из лука как элемент свадебного состязания героя и правителя, брачно-эротический символизм лука и стрел уходят в глубокие слои доиндоевропейской, ностратической или «евразийской» архаики.

Для нас особенно любопытно указание британского исследователя Роберта Грейвса на английский средневековый обычай, по которому победа в состязании лучников, мишенью в котором служила золотая или серебряная монета с изображением креста (в ряде вариантов Илья сшибает золотые и серебряные кресты с церковью, чтобы устроить на них пир, – т.е. превращает их в платёжные средства, в монеты), а призом – любовь карнавальная («девы Мэрион»), Майской королевы и звание Майского короля, карнавного «Робин Гуда».

Наконец, Илья попадает в подземелье, где его кормит и поит всё та же Апракса. Проникновение в «погреб», в глубь земли, не составляет для неё никакой трудности – она и есть земля. Даже когда сказители «задним числом» придумывают какие-то «рационалистические» объяснения её проникнове-

нию в «погреб» (всегда разные, что само по себе говорит об их позднейшем происхождении), Владимиру, отправляющемуся освободить Илью, никогда не удаётся сделать это тем же способом.

Иногда её заменяет дочь, но это не принципиально – речь в любом случае о женщине княжеского рода. Символично и кормление княгиней Муромца. Старуха по имени Власть угощает Няню, будущего короля, водой из волшебного колодца.

Про воду эту говорится: «Мягким будет твое питьё в королевском роге – хмельной мёд и сладкий мёд, и крепкий эль». Королю Конну во сне является дева Власть, но не ложится с ним, а угощает едой и питьём. После этого заточения Илья становится победителем «татар» и вождём богатырской киевской дружины.

Тот же мотив встречаем в былине «Царь Саул Леванидович», где сына заглавного героя «углицки мужики... лукавые» приглашают «царём-королём», но по въезде в город запирают «в погребы глубокие» (Древние Российские стихотворения... С. 77–78).

Возможно, речь и здесь о ритуале инициации вождя, правителя, не понятном позднейшими сказителями. Иначе совершенно не понятно, отчего выпущенный на волю и снабжённый оружием пленник не спешит расквитаться с коварными пленителями, не уходит попросту на все четыре стороны, предоставив их своей судьбе, а едет защищать «углицких мужиков» от подступающего к городу врага.

Здесь необходимо присоединиться к В.В. Чердынцеву, видевшему в этом сюжете «обычай заточения будущего вождя», который «широко распространён в раннем родовом обществе».

Схожий мотив мы встречаем в скандинавском эпосе – в саге о Стюрлауге Трудолюбивом и в саге о Волсунгах, откуда, как предполагают учёные, данный мотив и попал в первую сагу. В саге о Волсунгах этот мотив также может быть истолкован как конечный этап инициации Сигмунда и Синфьотли как воинов и вождей.

Показательно, что во время заточения в кургане, носящего, как и в случае с Ильёй, черты погребения заживо, заточенным помогает женщина, сестра одного из них, мать другого и жена конунга.

Наконец, показательно отношение к княгине богатырей и киевлян вообще. Это отношение весьма ясно обрисовано в той же былине о сватовстве Владимира: «Аще вам, молодцам, было б то кому поклоняться», «И всему красному городу Киеву было бы кому поклоняться». Илья Муромец, который, после заключения в погреб «оцми низвел» на князя, покидает погреб и берётся за оборону города лишь по просьбе княгини.

Апраксея былин не имеет ничего общего с летописной Евпраксией. Если уж обязательно связывать её с летописным персонажем, то лучше всего подойдёт жена того, древнего Владимира из Иоакимовской летописи: «Владимир... имел жену от варяг Адвинду, вельми прекрасну и мудру, о ней же многое от старых повествуется и в песнях восклицают».

Как видим, всё сходится: Адвинда «от варяг», и Апраксея из земли Поморянской (Ляховецкой,

Политовской). Адвинда прекрасна и мудра, Апраксея наделена обоими этими качествами в избытке. И главное, Адвинда, судя по Иоакимовской летописи, являлась героиней многочисленных эпических сказаний («Многое от старцев повествуется и в песнях восклицают»).

А изменение имени не должно удивлять – в XIX–XX вв. в эпосе постоянно шла смена имён, древних, непонятных на знакомые православные. Как мы видели, Бермята превращался в Ермила, Хотен в Фадея и Фотей, Саксон Колыбанович в Самсона Самойловича, Саур Ванидович в Саула Леванидовича. То же самое могло произойти с живой богиней Земли и Власти, супругой Владимира свет Славьевича Красное Солнышко, Адвиндой.

Ещё одну параллель былинной Апраксе составляет Остасия или Остансия, жена «короля Гертнита» (об этом имени см. выше), которая «была красивейшей и мудрейшей из женщин». В «Тидрек саге» она изображена чародейкой, помогающей своему мужу-славянину отстоять «королевство» от готов и гуннов.

Невыясненным остаётся вопрос о нескольких наложницах «царя русов» и единственной Апраксе-Адвинде-Остасии в эпосе. В ряде былин упоминается Марфида (Малфрида?) Гориславна как другая жена Владимира.

Фёдор Иванович Буслаев упоминает 12 жён былинного Владимира, но мне не удалось отыскать в текстах былин упоминания о них. Однако обращает на себя внимание опять-таки четырёхкратность числа былинных жён (см. выше о правителе как воплощении идеи Центра).

Возможно, каждая из жён или наложниц соответствовала покорённому племени или земле (отдельные роды или общины, как уже было сказано, отделялись символизировавшим невесту откупом в виде куньей или беличьей шкурки).

Ясно тогда, отчего былинный король, отец Апраксы, столь решительно отказывался выдать её за чужака, т.е. признать, таким образом, свой «вассалитет», зависимость от Владимира. Обращает на себя внимание явная параллель с двенадцатью жёнами моравы Само и двадцатью четырьмя наложницами князя поморян.

Апраксея и Касьян – Власть и Волхв

Завершая разбор образа Апраксеи, необходимо коснуться того единственного случая, когда к её красоте и мудрости остались равнодушны. Речь о былине «Сорок калик со каликою». Сорок странников-калик, возглавляемые атаманом Касьяном, дают друг другу обет – если кто-нибудь из них во время странствия солжёт, украдёт или польстится на женщину – его подвергают мучительной казни – в лучшем случае просто закапывают по плечи в землю и оставляют умирать, в некоторых же записях речь идёт о страшной, мучительной казни, с ослеплением и вытягиванием языка.

Калики приходят в Киев, где Апраксея влюбляется в атамана Касьяна и пытается соблазнить его, однако неудачно. Разгневанная княгиня подкидывает в мешок Касьяна чашу, «из которой князь по приезде пьёт» (обычай, когда вернувшегося домой

владыку встречает, поднося золотую чару, жена, описан у Приска Панийского применительно опять же к Аттиле).

«Разоблачённый» посланцем княгини, нагнавшим покинувших город калик, Касьян принимает от рук своих сотоварищей казнь. Однако, возвращаясь из странствия, калики застают атамана живым, а проходя через Киев, узнают, что княгиня покрылась коростой и лежит во гноище. Апраксея винится, что оговорила Касьяна, тот прощает её – и княгиня исцеляется.

Очень многим кажется, что это – чисто христианское предание. Ну, как же, речь идёт об аскетизме. Такой крупный историк, как С.М. Соловьёв, и тот некогда полагал, что противопоставление умеренности Ильи обжорству Идолища – это противопоставление христианства язычеству.

На самом деле язычеству ведомы и умеренность (вспомним «Речи Высокого» в «Эдде»), и свирепейшая аскеза – вспомним, каким истязаниям подвергал себя Один, девять дней и девять ночей вися на мировом ясене Иггдрасиль.

Не менее суровы были испытания и посвящения сибирских шаманов. Впрочем, и сегодня в Индии не какие-нибудь святые отшельники, а обычные миряне, клерки вполне современных компаний проводят недели отпуска, неподвижно сидя в сплошном огненном кольце костров.

Мало кто знает, что слово «монах» старше христианства – оно обозначало жрецов Зевса Олимпийского, ведших уединённую и очень бедную жизнь в кельях у подножия святилищ своего бога, носивших чёрную одежду, принимавших суровые обеты – обет молчания, обет безбрачия.

Такие же скудные жилища археологи находят рядом с капищами восточных славян на Днестре. Запреты, очень похожие на те, что приняли сорок калик со каликою (сам принцип похож на окружение князя – Касьян, замещающий Владимира в качестве сакрального центра, и четырёхкратное число окружающих его спутников).

Сами калики в былине носят кое-какие черты, позволяющие думать, что изначально они не были христианами. Они отнюдь не отказываются от участия в княжьем пиру, от яств и медов. Их отличительная черта – громовой голос, сравнимый со свистом Соловья-разбойника – под князем оседает конь.

Они поют на княжьем дворе «Голубиный стих» – полуязыческое произведение, за знание которого, повторюсь, отлучали от церкви. Зато нечто подобное («про живот, про смерть, про весь род человек») поют «старцы старые» из заклятья против мора, в которых легко узнать языческих жрецов.

Но примечательнее всего фигура их атамана. В русском фольклоре святой Касьян играет особую роль. Это Касьян Суровый, Касьян Немилостивый. Его пребывание – не на небесах, как у остальных святых, а под землёй (и былинного Касьяна закапывают в землю).

Там не то он бьёт дьявола молотом по голове, не то его, скованного, бьют ангелы или черти (и Касьяна в былине подвергают мучительной казни). Он

или слеп, или глаза его скрыты под свисающими до колен, а то и до земли ресницами, покрыт шерстью и волосами. (Касьяна в былине иногда ослепляют, иногда – его лица не разглядеть из-за свисающих до пояса волос.)

Вытянутый язык – это признак мертвеца или демона в мифологии самых разных народов – египтян, индусов, этрусков, индейцев Латинской Америки. Знаком он и славянам – на лубках им награждают чертей, Смерть, пришедшую за Аникой-воином или Бабу Ягу.

Им снабжали личины ряженных, изображавших чертей и покойников, с длинным языком, свисающим изо рта, бродила Бука – гроза славянских ребятишек и темнолицый Полевик. Торчащим языком отличаются и иные тёмные боги (святого Касьяна в «народном православии», как и многих других, именовали богом) – Один, Дикий Охотник, Отец Могил и Чёрная Мать Кали (между прочим, Ариэль Голан в книге «Миф и символ» выводит слово калика именно из имени этой древней богини).

И Кали, и Один были связаны с миром мёртвых (как и святой Касьян, как и фактически переживший свою смерть атаман калик) и покровительствовали аскетам. Подобному божеству (косматому Велесу? Вию с ниспадающими до земли веками? Чернобогу, наконец?) наследовал в народном православии «Бог Касьян», ему, должно быть, служил атаман калик.

Он олицетворяет обладание властью выше и больше той, которую олицетворяет Апраксея. Мирская власть, плодородие земли и удача – всё это неинтересно тому, кто служит Владыке Могил. Власть косматых, «волохатых» волхвов – выше княжеской, и именно эту истину, отражённую и в наших летописях, и в записках Ибн Русте, и в сообщениях немецких монахов с варяжской прародины новгородцев, ещё раз подтверждает былина.

5. «А и вас-то, царей-князей, не бьют, не казнят». Мотив неприкосновенности правителя-жреца

Итак, первое из «дел», упоминаемых у Ибн Фадлана, оказывается жреческой обязанностью. Со вторым, питьём, тоже всё не так просто, как может показаться.

Ижевский исследователь С.В. Козловский показал, что питьё на былинных пирах является материальным воплощением удачи, магической благодати. И князь, монопольным правом которого является поднесение героям «чары зелена вина», выступает как распределитель этой волшебной силы. То есть опять-таки как жрец.

Со жреческими функциями правителя связывают исследователи и былинное поручение привезти «лебедушку» или какого-либо «лютого зверя» «жива, не кровавлена» – не для жертвоприношения ли?

Как воплощение священного центра, супруг женского воплощения Земли-Власти-Волости и жрец, князь, естественно, неприкосновенен. Это нашло отражение в былинной формуле «а и вас-то,

царей-князей, не бьют, не казнят».

У Саксона Грамматика находим эпизод, когда Яромир, правитель Рюгенских русов, во время войны с другим славянским племенем, атакует двух неприятельских воинов. Убивает одного, но копьё застревает в теле. Второй замахивается, но, увидев, что поднял руку на князя, отбрасывает оружие и падает ниц.

«Столь велико почтение среди этого народа к людям, облечённым высоким саном», заключает хронист.

Любопытно, что из всех черт священного правителя эта одна оставила какие-то следы в летописи: «Князь Мстислав Юрьевич проеха трижды сквозь полки Юрьевы и Ярославли... И прииде на него Александр Попович, и, имея меч наг, хотя разсеши его. Он же возопил, глаголя, яко аз есмь князь Мстислав. И рече ему Александр Попович: „Княже, ты не дерзай, но стой и смотри. Егда убо ты убиен будеши, и что суть иные, и камося им дети?“»

Обращает на себя внимание появление в цитируемом отрывке Александра (Алёши?) Поповича (та самая Никоновская летопись). Не оказала ли влияния на летописный текст былинная идеология?

Но в целом такое отношение к князьям для средневековой Руси X–XII вв. нехарактерно. Князья водили дружины в бой, сражались и зачастую – гибли.

Двор князя также священен. Характерно, что герои былин практически никогда не убивают врагов на княжеском дворе. Алёша Попович запрещает своему парубку отвечать на нападение Тугарина, метнувшего в них нож, и «крававить палаты белокаменные», вызывая противника «в поле».

Туда же, «в поле», отвозит Илья Муромец для расправы пленённого Соловья-разбойника. Точно так же священен был княжеский двор для язычников-поморян, всякий вступивший на него был неприкосновенен.

Сходно относились балтийские славяне к своим святилищам, и «место, где расположен храм, не позволяют осквернить кровью даже во времена войны». Оттого, как и двор поморянского князя, святилища часто становились укрытием для тех, кому угрожала смертельная опасность.

Итак, былинная фигура князя Владимира весьма архаична. Его власть основана на происхождении от племенного героя-прародителя, он – священный, «Солнечный» царь-жрец, узник своего жреческого сана, прикованный к обрядовому «Центру» племенных земель.

Он – муж женского воплощения Земли-Власти-Волости. Его функции – быть её супругом и распределять на ритуальных пирах магический, священный напиток, воплощение удачи и благодати. Военными же делами Киева заведует не Владимир, который воинских функций вообще не имеет, а Илья Муравлений – тот самый «заместитель» Ибн Фадлана.

Именно он «командует войском и нападает на врагов» – былинных «татар». В ряде былин именно он отправляет богатырей за данью в покоренные

страны. Более того, говорится» что

Не Владимир службки намётывает.

Намётывает старой казак Илья Муромец.

Бросается в глаза, что образ «царя» русов у Ибн Фадлана практически совпадает с нарисованным былинами образом Владимира Красно Солнышко. Не менее очевидно и то, что даже для эпохи Ибн Фадлана этот образ чересчур архаичен.

Современник арабского путешественника, Игорь Рюрикович, самым активным образом участвовал в боевых походах – что отмечают не только летописцы, творившие веком позже его смерти, но и современники-иноземцы (Лев Диакон, Лиутпранд), – и, как показывает история его гибели, отнюдь не считался у подданных-славян неприкосновенным.

Два эти обстоятельства наводят на мысль, что Ибн Фадлан просто слышал от русов их эпические песни – те самые, что легли в основу былин.

Таким образом, архаичный образ сакрального правителя, опутанного сложной сетью табу и магических представлений, служит датирующим признаком, позволяющим отодвинуть зарождение русского эпоса во времена, далеко предшествующие не только его летописному тезке, уже третье столетие безо всяких оснований почитающимся его прототипом, но и деду этого тезки, Игорю Рюриковичу.

Вернёмся, однако, к выводу о том, что Ибн Фадлан мог слышать былины – или, если угодно, «протобылины» – от русов в середине X века. Вкупе с удивительным сходством описания погребения руса у Ибн Русте и похорон Потыка с женой в былине, вплоть до такой, скорее все же эпической по происхождению детали, как погребение живой жены покойного, вывод этот заставляет согласиться с уже цитировавшимися словами Р.С. Липец:

«К концу X века уже существовала богатая эпическая традиция. Ещё при Игоре и Олеге, а возможно, и в IX веке эпические сказания уже заняли своё место в культурной жизни Руси».

Очевидно, что былины, записанные в XIX–XX веках, достаточно точно повторяли те эпические сказания X века, что послужили источником арабским путешественникам и географам.

Итак, если изучение дохристианских черт в былинах приводит нас к выводу о необходимости датировать возникновение былинного эпоса временами до крещения Руси в 988 году, то явное влияние уже сложившихся и уже архаичных для того периода эпических песен на арабских авторов середины X столетия позволяют уверенно говорить о ещё более глубоких корнях русских былин.

Однако этот ответ, во-первых, чересчур общий. Да, глубокие корни – но насколько именно глубокие? Какая конкретно эпоха породила русские былины, какие исторические условия – социальные, этнические, географические, наконец?

Вопрос отнюдь не праздный. Ибо датирующие признаки былин увели нас слишком глубоко в прошлое. В X веке, во времена Ибн Фадлана и Ибн Русте, Русь ещё была очень молодым народом. Достаточно сказать, что Игорь Рюрикович был вторым представителем династии, с основателем которой

связывается появление русов в Восточной Европе, основание Русской державы.

Он же является первым русским князем Киева на Днепре. Сам Киев на Днепре, как и другие восточноевропейские города, упоминаемые в былинах – Чернигов, Смоленск, – к X веку только складываются из конгломератов нескольких поселений.

В то же время в былинах, как известно, именно Киев является столицей Руси, и все главные ге-

рои определяют себя как «богатырей Святорусских», свою землю – как «Святую Русь». И если во времена Игоря Рюриковича былины существовали, то закономерно возникает вопрос: где же и когда они складывались? И главное – кем?

Говоря более конкретно – если былины были эпосом племени, то какого именно племени или каких именно племён? Ответу на этот вопрос посвящена третья часть настоящей работы.

Часть 3. Былинная Русь

Глава 1. К истокам: реликты племенного эпоса словен ильменских в былинах

В поисках племени, чей эпос лёг в основу русских былин, логичным кажется обратиться к тем персонажам эпоса, которых исследователи давно рассматривают как отражение родоплеменной эпохи. В первую очередь к таковым относится Волх, он же Вольга.

Поскольку в некоторых исследованиях, в том числе и использовавшихся в настоящей работе, продолжают рассматриваться «исторические» трактовки этого образа и даже рассматривается как нечто «доказанное» тождество Вольги с Олегом Святославовичем, а Волха – с Всеславом Полоцким, следует обозначить свою позицию в этом вопросе.

Во-первых, тождество Вольги и Волха есть факт. Б.А. Рыбаков, оценивавший это тождество как «отдельные второстепенные детали, сходные в обоих циклах», мягко говоря, уклонился от истины.

Эти «второстепенные детали» представляют собой – имена героев, сам сюжет в одной из двух былин о Вольге и единственной былине о Волхе, описание рождения и молодости героя в обеих былинах о Вольге и единственной о Волхе. Проще говоря, за вычетом этих «деталей» от Вольги остается лишь его встреча с Микулой, от Волха – вообще ничего.

Во-вторых, подысканные исторической школой «прототипы» Вольги и Волха, чьи биографии, как говорилось выше, имеют крайне мало общего с сюжетами былин, должны навсегда занять своё место в истории былиноведения как примеры курьёзной крайности.

Гораздо более ценно наблюдение Ф.И. Буслаева и Н.И. Костомарова о тождестве Вольги-Волха с известным по позднейшим новгородским записям XVI–XVII вв. эпонимическим героем Волхом или Волхвом, сыном Словена-Славена, эпонима словен Ильменских.

Ещё Костомаров справедливо отказался относиться к легендам об этих персонажах, отражённых в «Иоакимовской летописи», «Мазуринском летописце» и ряде других источников, как досужему вымыслу позднейших книжников. Разумеется, следы книжной обработки в дошедших до нас вариантах сказаний присутствуют – как присутствуют они, скажем, в «Книге завоеваний Ирландии» или «Младшей Эдде».

Однако в основе их лежат отлично известные фольклористам топонимические и этиологические предания, и племенной эпос. Рассматривая былинного князя как потомка эпонима, я уже говорил, что

подобные герои существуют в эпосе множества народов.

М.М. Плисецкий указывал, что герои эпоса многих первобытных племён называются просто по племенной принадлежности – «Гиляк», «Наш Гиляк». Вполне возможно, что именно таким образом возникали герои-эпонимы – тёмки своего народа, все эти Чехи, Лехи, Русы, Саксоты, Эллыны и Израили.

Между тем исследователи уже отметили определённую перекличку между этими сказаниями и данными так называемых «лживых саг» или «саг о древних временах». Исследователи ставят вопрос о предполагаемом существовании «исчезнувшего, условно «северо-восточноевропейского эпоса», видя его остатки, в частности, в сообщениях «Иоакимовской летописи».

Как мы помним, перекличке данных этой летописи с сообщениями «Тидрек саги», одной из «лживых саг», придавал большое значение ОН. Азбелев. Для нас эти выводы тем более убедительны, что, говоря о племенных истоках былинного эпоса, эпоса существовавшего на территории расселения новгородцев, естественно было бы искать в былинах остатки племенного эпоса предков новгородцев – ильменских словен.

Здесь мы рассмотрим ряд былин, явно перекликающихся с новгородскими легендами, как ещё один фрагмент «северо-восточноевропейского» эпоса.

Глава 2. «Из-за моря Виряйского»: Словен Соловей Будимирович

Внимание исследователей давно привлекает своей поразительной для эпоса бесконфликтностью былина о Соловье Будимировиче. Её присоединение к Киевскому циклу выглядит несколько искусственно. В ходе этого присоединения возникли две концовки былины, характерные для былин киевского цикла и во многом текстуально совпадающие с ними.

Так, концовка, в которой Соловей неизвестным прибывает на свадьбу своей жены, заимствована из былины о Добрыне и Алёше Поповиче. Другая, позже записанная, строится на стандартном для киевских былин мотиве вражьего войска, подходящего к городу в отсутствие героя.

Очевидно, Филон Кмита Чернобыльский, говоря, что о нём, как об Илье Муравленине и Соловье Будимировиче, забыли, но вспомнят, когда при-

дёт нужда, имеет в виду именно этот сюжет – что ещё раз подтверждает: в отношении былин позже записанный не всегда значит поздний.

Собственно к Соловью, таким образом, относятся: прибытие его из некоей «заморской» земли по Варяжскому, или Волынскому, морю от «глухоморья зеленского», мимо «города Леденца»; постройка им чудесного терема и дворища; наконец, женитьба.

Деяния Словена в новгородских преданиях, если очистить их от украшательства и книжной учёности переписчиков московской эпохи – как ирландские писцы выводили героев-эпонимов, прародителей, из Греции, Скифии и даже Египта; как Снорри Стурлусон заставил асов во главе с Одином прийти в Скандинавию из гомеровской Трои, так и новгородцы заставили Словена идти к Ильменю от «Евксинопонта», – укладываются в ту же схему: прибытие в ильменские земли, постройка городка и основание своего рода на новых землях.

Очевидно, что в сюжете о Соловье Будимировиче смысловой «центр тяжести» приходится именно на женитьбу, причём совершенно лишённую всякого драматизма. Столь же очевидно, что единственная женитьба, которая сама по себе может стать предметом племенного эпоса, это женитьба родового первопродка, собственно сам факт основания рода.

Ещё А.Н. Веселовский, как мы помним, отождествил былинного Соловья Будимировича с героем по имени Слав, отцом Владимира и Волха. Именно под именем Слав эпоним славян выступает в «Великой хронике».

В Новгороде бытовало имя Словиша – «соловей», запечатлённое не то носителем, не то безвестным резчиком по его заказу на гусях. Отбросив уменьшительный суффикс, получим Словей, что предельно близко к новгородскому имени героя-первопродка – Словен.

Выше уже многократно говорилось, что предками словен ильменских были колонисты из земель Балтийских славян. С помощью былин мы можем узнать, каким путём они пришли в новые земли.

Былина описывает скорее морскую колонизацию новых земель, в чём нет ничего невероятного – как мореходы и воины, балтийские славяне не уступали викингам.

От «Глухоморья зеленского», т.е. Зеландского, юго-западного угла Балтики, мимо Леденца-Линданиссы, племенной крепости эстов, по Виряйскому (Варяжскому), или Волынскому (от славянской крепости Волын-Волин), морю предки словен проникли на Ладогу и Ильмень.

Былина описывает всё переселение как путешествие пращура-первопродка.

Глава 3 Войны оборотня: Волх Славьич и его поход на «Индию»

Волх описан в эпосе и в позднелетописных преданиях довольно схоже. Это князь-чародей и оборотень.

Однако именно тема оборотничества и колдовства, ставшая центральной для авторов преда-

ний, в былине играет второстепенную, вспомогательную роль фона, в то время как былина уделяет основное внимание походам, в которые «хож-даху» потомки Словена-Словея и которые летописные предания упоминают мельком.

В первом походе Волх-Вольга захватывает некое «царство», именуемое Индейским. Во втором – сталкивается с чудесным пахарем Микулой.

Первый сюжет о Волхе говорит о его походе во главе войска холостой молодёжи на «царство Индейское» (в более поздних и явно искажённых вариантах – Турец-землю, Золотую Орду), с помощью оборотничества он одевает и кормит дружину охотничьей добычей, производит разведку в городе врага, наконец, захватывает его, вырезав всё население, кроме девушек-невест для себя и дружины.

Затем Волх с дружиной делят добычу и оседают, женившись на пленницах, в захваченном городе. Показателен ландшафт былинны – это лес и море.

Ни слова о «раздольице чистом поле», этой обычной среде «киевских» былин.

Исследователей часто смущала кажущаяся книжность и неуместность в столь архаичной былине «Индейского царства». Но В.Б. Вилинбахов и Н.Б. Энговатов, проанализировав огромный круг источников, с античных времён по развитое Средневековье, пришли к выводу о существовании земли и племени со схожим названием в Прибалтике.

Софокл говорит об индах, собирающих янтарь, что надёжно локализует эту «Индию» в юго-восточной Прибалтике. Корнелий Непот говорит о купцах-индах, чей корабль прибило к берегам Батавии.

Тот же сюжет впоследствии повторяется дважды, в последний раз в 1153 году, когда барку с «индийскими» купцами прибило к Любеку. В русском эпосе «Индия» определённо локализуется на берегах Балтики. Любопытно, что в этом контексте бессмысленной может оказаться и «Турец-земля».

Во всяком случае, Адам Бременский упоминает неких тюрков на юго-восточном берегу Балтики, а в эстонском эпосе «Калевипоег» фигурирует некая земля «Турья» или «Туурья», по пути к которой эстонскому богатырю не приходится пересекать море. Целый ряд былин упоминает «Индею Богатую», как сравнительно близкую Кореле (причём из первой в последнюю и наоборот можно доехать на коне, через некие «грязи», населённые «разбойниками»).

В «Индию» уплывает в ряде былин Садко. Можно добавить упущенное исследователями свидетельство средневекового еврейского источника «Иосиппон», упоминающего некий топоним или этнимон Инданья, опять-таки у балтийских берегов.

На те же края указывают и имена правителей «Индейской земли» – царь Сантал и царица Азвяковна (Ятвяговна?). Саксон Грамматик сообщает, что славяне-венды покорили куршей, сембов и САНТАЛОВ. «Отрицательный герой здесь даже лишён имени, его имя – это просто название враждебного племени или рода».

По совокупности данных можно предположить, что «Индия» былин располагалась в юго-восточном углу Балтики, возможно, на берегах реки Виндава. Тем более что впоследствии историк (в первую очередь летописец Тевтонского ордена Генрих Латвийский) отмечает там явные признаки вендской колонизации – собственно народ вендов, славянские имена ливских вождей (Дабрела, Русин), почитание бога Тарапита – идола с подобным именем на Рюгене знает «Книтлингасага» – обряд гадания путём вождения посвящённого боже-ству коня через скрещённые копы (как в Радигоше, Арконе, Щетине), наконец, подать с плуга (как у полабских вендов, поляков и вятичей с радимичами).

На юго-востоке Балтики в VI–XIII вв. по совокупности археологических и письменных источников прослеживается этнос, в равной степени связанный и с ободритским Мекленбургом, и с Новгородом.

Очевидно, это и есть потомки вендских колонистов – воинов Волха. Венды в Латвии упоминаются тем же Генрихом. Вентины – этническая группа латышей – живёт в тех краях и поныне.

Этническая природа покорённых Волхом «индов» неясна. Энгватов и Вилинбахов хотят видеть в них славян, А.Г. Кузьмин – индоарийский реликт, но вероятнее всего, это было балтийское племя. Впрочем, это не имеет принципиального значения.

Неясно, отчего этот поход эпос приписывает сыну первопродка и первопродца, Соловья-Словена, а не ему самому. Предположение, что «Индийское царство» захватили уже ладожские или ильменские колонисты, кажется чересчур смелым.

Глава 4. Загадки чудо-пахаря: Микула Селянинович

Одной из былин, не получившей убедительного толкования именно в силу своей популярности у исследователей, является былина «Вольга и Микула». Как уже говорилось, плохую услугу трезвому изучению этой былины оказали славянофильские и народнические увлечения российской интеллигенции.

Достаточно было, чтобы один герой – изображённый пашущим – оказался мудрее и сильнее другого – князя и воина. Всякое серьёзное изучение былины стало после этого невозможно; и хотя наиболее трезвые фольклористы указывали, что эпос не терпит аллегорий, соблазн навязать былине именно аллегорический смысл был слишком велик.

Славянофилы хотя бы не делали из былины выводы о противопоставлении героев и не закрывали глаза на их конечное сотрудничество. Социалисты пошли дальше, окончательно затмив смысл былины своими толкованиями. Былина была превращена в плакат, имеющий очень мало общего с фольклорным оригиналом.

Лишь немногие, буквально единицы, оказались свободны от этого поветрия: Ф.И. Буслаев, в советское время, пожалуй, Д.М. Балашов. Учёные XX века в целом остались на том же уровне толко-

ваний былины, что и авторы предшествующего столетия.

Былине дают славянофильское (могущество общины и её добровольное сотрудничество с княжеской властью – Фроянов и Юдин), народническое (воспевание крестьянства – Рыбаков) или социалистическое (сатира на князя, возвышающая над ним представителя «трудового народа» – Пропп) толкования.

Между тем уже в XIX столетии имевшихся в распоряжении учёных сведений хватило бы для решительного пересмотра этой былины.

Черты, не позволяющие воспринять Микулу как образ обычного, пусть сколь угодно идеализированного пахаря, появляются с самого начала былины. Вольга и его дружина три дня пытаются догнать «оратая», чьи «покрикивания» они слышат.

Балашов, правда, отмечал, что пахаря нельзя догонять три дня уже хотя бы потому, что он поворачивает в конце борозды, но это возражение не так очевидно, как кажется, о чём будет подробно сказано ниже.

Наконец «оратая» нагоняют.

Вот как выглядит – в былине, а не в воображении исследователей и иллюстраторов «богатырь в холщовой рубахе» (Б.А. Рыбаков):

У оратая кобыла соловая,

Гужики у неё шелковые.

Сошка у оратая кленовая,

Омешики на сошке булатные,

Присошечек у сошки серебряный,

А рогачик – то у сошки красна золота.

А у оратая кудри качаются,

Что ни скачен ли жемчуг рассыпаются;

У оратая глаза да ясна сокола,

А брови у него да чёрна соболя;

У оратая сапожки зелен сафьян:

Вот шилом пяты, носы востры,

Вот под пяту воробей пролетит,

Около носа хоть яйцо покати;

У оратая шляпа пуховая,

А кафтанчик у него черна бархата.

Помните, читатель, во введении мы с вами уже удивлялись этому виду? Пропп отмечает, что «певцы... не всегда соблюдают меру. Их не останавливает, что, например, соболина шуба никак не вяжется с пахотой». Собственно бархатный кафтан и сапоги на высоких каблуках «вяжутся с пахотой» ничуть не более. Как обычно, Пропп объясняет роскошь наряда Микулы «любовью и уважением народа».

Нельзя не обратить внимание на в высшей степени произвольные толкования Проппом подобных деталей. Описание роскоши то служит доказательством «любви и уважения народа», то средством сатиры («Дюк Степанович»).

На самом деле столь необычайное описание Микулы и его «орудия труда» свидетельствует о том, что перед нами – не просто пахарь, и его занятие – отнюдь не «крестьянский труд».

Собственно, на это есть прямое указание в былине. Вольга, изумляясь чудесной пахоте Микулы, говорит:

**Много я по свету езживал,
Да такого чуда я не видывал.
Рыбой щукою ходил я во синих морях,
Серым волком рыскал я во тёмных лесах,
Не научился этой я премудрости,
Орать-пахать да я крестьянствовать.**

И.Я. Фроянов и Ю.И. Юдин (так же как перед ними Д.М. Балашов) сочли, что речь в былине, точнее, в реконструируемом ими первичном слое былины, идёт о переходе славян от охоты к земледелию, о превосходстве пахаря над охотником⁵.

Толкование И. Я. Фроянова и Ю.И. Юдина звучит несколько странно. Оно могло быть уместно во времена Ф.И. Буслаева. Оно могло иметь вес в начале XX века, во времена, когда Г.В. Плеханов полемизировал с В.А. Келтуялой, возражая против утверждений последнего, «что до половины XIII века преобладающим у нас занятием была охота», и, доказывая, что с языческих времён основой хозяйства восточных славян было земледелие.

В наше время такое объяснение принято быть не может. Один из соавторов пишет в другой своей книге: «Давно отошли в область историографических легенд представления о восточных славянах, как народе полукочевом, занимавшемся преимущественно охотой, рыболовством, бортничеством и другими лесными промыслами. (...) Производственная база восточного славянства и населения Древней Руси основывалась прежде всего на земледелии».

Более того, переход к земледелию свершился уже у предков славян. Однокоренные слова, связанные с пахотой, мы встречаем у самых разных индоевропейских народов, славянскому «орать» – пахать – соответствуют, например, санскритское «ар», гре-

⁵ Там же. Второй смысловой слой, реконструируемый исследователями – о якобы необходимом помощи Микулы (т.е. общинного ополчения) Вольге (т.е. княжеской дружине) в деле сбора дани с покорённых племён, представляется не менее натянутым.

Мысль о том, что дружина была менее боеспособной, чем ополчение, не подтверждается ничем, кроме ссылок на труды одного из соавторов. Да и не может подтверждаться, так как противоречит и источникам (мы видим, как Вышатич с двенадцатью отроками без потерь разгоняют три сотни общинников), и здравому смыслу – зачем тогда вообще была бы нужна дружина?

Эту проблему рассматривал Б.А. Рыбаков в работе «Геродотова Скифия» (М.: Наука, 1979). См. также его «Киевская Русь...» С. 18–30. «Язычество Древней Руси». С. 39–68. Невзирая на доказательность его аргументов против причисления «скифов»-пахарей к собственно скифам, причислять их, вслед за Рыбаковым, к славянам едва ли возможно.

Как неоднократно подчёркивал сам Рыбаков («Киевская Русь...» С. 19–21, «Язычество Древней Руси», С. 40, 64, 66–68), геродотовы «скифы»-пахари активно общались с эллинами. Если бы они были славянами, невозможно было бы объяснить, отчего самоназвание эллинов проникает в славянские языки очень поздно, через книжное посредство, и все славянские языки называют этот народ его римским именем «греки».

ческое «ароо», латинское ago, ирландское araim, готское arjan, литовское arti.

Это приводит к мысли о праиндоевропейском возникновении пахоты. Сомнительно, чтобы архаика подобного уровня могла отразиться в героическом эпосе отдельной нации. У славянских народов широко распространено предание о создании плуга «Дедом-Господом», то есть верховным богом, или божественным ковалём, фигура которого восходит к одному из старших божеств славянского пантеона – Сварогу; наконец, православным святым Козьма-Демьяном (то есть одним из языческих богов под христианским «псевдонимом», скорее всего, тем же Сварогом).

Византийский автор XII Евстафий замечает, что у «тавров» («таврами» или «тавроскифами» в византийской литературе называют русов) Озирис пахал землю. Из этого сообщения невозможно уяснить, какое именно русское божество скрывается под именем Осириса.

Всего вероятнее, что повод для столь странного отождествления подал именно миф о божественной пахоте, так как одним из атрибутов Осириса был плуг; и тогда все остальные черты египетского бога будут бесполезны для попытки установить, кто именно назван его именем у византийского писателя.

Одно можно уверенно заключить – миф о божественном пахаре был уже тогда известен у русов и, судя по всему, был откровенно языческим, иначе православный византиец не отождествил бы его героя с древним божеством египетских «идолопоклонников».

Однако это не означает, что Микула – языческое божество, вопреки мифологистам и Д.М. Балашову. При всех преимуществах Микулы перед Вольгой первый всё же остается подчинённым последнему персонажем.

Он едет с Вольгой «во товарищах», его Вольга сажит наместником в захваченных городах. Подобное было бы невозможно, подразумевайся под Микулой языческий бог, тем более Волос – одно из двух верховных божеств русов.

Микула – не божественный пахарь; но его пахота может иметь отношение именно к божественному, к imitatio dei, подражанию Богам и Предкам – ключевому мотиву любой человеческой деятельности в традиционном обществе.

Проще говоря – необычный для пахаря наряд Микулы и ещё более необычный вид его сохи заставляют видеть в нём человека, совершающего обряд. Иными словами, пахота это не божественная, но обрядовая, священная.

Ритуальная пахота героя – широко распространённый мотив у целого ряда индоевропейских народов: италиков, индусов, греков, франков. Священный золотой плуг присутствовал, по сообщению Геродота (IV, 5, 7), в обрядности «скифов» – пахарей, сколотов Поднепровья, скорее всего бывших реликтом доскифского населения берегов Днепра [1].

Легенды о пахаре-богатыре присутствуют у прибалтийских финнов (князь Калевипоег, имя ко-

того явно происходит от литовского или латышского «кальвис», – кузнец – и напоминает как финско-карельского Ильмаринена, так и «божьих ковалей» славян, пахавших на Змее – у эстонцев, кузнец Ильмаринен – у карел), чудесного пахаря Тюштяна избирают на княжение в мордовском предании.

Впрочем, есть все основания считать, что указанные финно-угорские предания – заимствование у индоевропейских народов, в случае с карелами и мордвой – конкретно славянских.

У карел были распространены даже собственные былины, перенятые у русских (Дмитриева С.Н. Географическое распространение... С. 88), откуда, очевидно, и перешли в карельские руны темы головы противника, насаживаемой на кол в ограде его собственного двора, увенчанной уже головами предшественников героя, самоубийства воина-изгоя Куллерво, бросающегося на меч, и, наконец, тема волшебника-кузнеца, вспахивающего плугом из золота и серебра «змеиное поле» (очевидно, переосмысление «пахоты на змее» славянских ковалей).

Что до мордвы, то её предания подвергались сильнейшему влиянию русских соседей, в особенности раскольников (Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 139–140), да и само предание об избрании Тюштяна царём едва ли не дословно повторяет легенду о Пшемысле.

Именно у славян мотив чудесного пахаря и волшебного плуга распространён наиболее широко. Иногда в этом качестве выступают и исторические лица – русские князья Борис и Глеб, болгарин Кралевич Марко, чаще же эти персонажи неизвестны историографии (что, естественно, никак не исключает их реальности).

Это польский князь-пахарь Пяст, чешский князь-пахарь Пшемысл упоминавшиеся в связи с былиной о Микуле ещё Федором Буслаевым. Это белорусский князь-пахарь Радар. Это Кирилла и Никита Кожемяки из русской и украинской сказки. В западноукраинской песне золотым плугом пашет царь Соломоу.

Плуг сам по себе был предметом культа – существовал обычай ходить на Коляду с плугом, чествуя его. Схожий обычай был в Германии, причём здесь носили и чествовали огненный (то есть «золотой») плуг. С подобными обычаями, очевидно, связан известный запрет «плуга кликати» или «славити», зафиксированный ещё в XVII веке.

Невзирая на него, текст «кликания» – припева «Ой, Плужечка!», сопровождающего пение колядок, – дошёл (правда, в единичных записях) до нашего времени. С чешским преданием о Пшемысле, накормившем пришедших призывать его на княжение гостей с лемеха плуга, перекликается польский обычай на Рождество класть лемех плуга на стол.

В связи с первоначальной сакральной основой даннических отношений представляется знаменательным, что дань зачастую собирали «от рала» или «от плуга» – последний обычай наблюдается у поляков, полабских славян, и, очевидно, заимствован от них ливами.

В Болгарии, помимо обычая изображать плуг на ритуальном новогоднем хлебе, присутствовал

обряд, в котором ряженые – «кукери» изображали пахоту и сев. Пахарем выступал ряженный «царём».

Обращает на себя внимание, что явное большинство мифологизированных образов пахаря – это вожди, правители. Пашущий правитель присутствует и в неславянских преданиях: Уго у франков, Одиссей у греков, Тархон у этрусков, Ромул у латинян, Джанака у индусов, Тюштян у мордвы, Калевипоэг у эстонцев, княжеское или даже королевское достоинство которого советские комментаторы всячески пытались представить как «условность», в то время как на фоне остальных волшебных пахарей, царей, королей и князей оно выглядит скорее закономерностью.

Скифский герой, завладевший золотым плугом, также именуется царём. Именно в ритуале царской пахоты упоминается золотой плуг у индусов, медный (медь и золото в фольклоре взаимозаменяют друг друга) – у италиков.

Ещё Иван Грозный в молодости принимал участие в языческих по происхождению ритуальных действиях и, помимо прочего, «пашню пахал вешнюю из бояры».

В образе Микулы также немало черт былинного вождя. Так, шуба, столь смутившая Проппа, – как мы помним, былинный маркер правителя или вождя. Кунью или соболью шубку носят Владимир и король Аяховинский.

Шубами хвастаются Чурило и Дюк, которых И.Я. Фроянов и Ю.И. Юдин убедительно толкуют как родовых вождей. Наконец, шубу носит Илья, но лишь в тех былинах, где он показан признанным вождём богатырской дружины («Три поездочки», «Сокол-корабль»).

Более никто из героев былин этим – столь обыденным для русского человека – предметом одевания не наделяется. В этой связи можно вспомнить обычай венчать в шубах молодых (в обряде, напомним, именующихся «князем и княгиней»).

Облик Микулы также напоминает идеального вождя и красавца – Чурилу, или Владимира в былине о сватовстве.

В чём же суть ритуальных действий Микулы? Ритуальная пахота правителя сводилась к двум мотивам – это либо первая борозда, открывающая пахоту, либо опаживание – проведение ритуальной границы поселения/страны, ритуально «своей» земли, отделяющей её от «чужого», опасного мира.

Так, белорусский князь Радар, победив змея Краковея, насланного враждебным королём Ляхом, запрягает его в плуг и пропахивает границу с польской землёй, о чём отпущенный им змей уведомляет своего повелителя: «Ой, Ляше, Ляше, по Буг наше!»

У западного Буга действительно существуют гигантские валы, наподобие Трояновых на Дунае или Змеевых валов Украины. У италиков (этрусков и латинян) также существовал обычай опаживания границ поселения медным плугом, за которым идёт царь, «слева направо» (очевидно, по часовой стрелке, по направлению движения солнца, «посолонь») вокруг.

При такой пахоте по благу, правую сторону

царственного пахаря оказывалась своя земля, по левую, неблагую – чужой, внешний мир. В украинских легендах князь Борис (и его позднейшие сказочные подобия – Никита и Кирилл Кожемяки) опахивает землю, как и князь Радар, на запряжённом Змее.

При этом Киев остаётся внутри идущей по часовой стрелке дуги и с левой руки пахаря – в доле, которая символически отдаётся Змеею, оказывается враждебная славянам степь:

« – ... Разделим всю землю, весь свет поровну: ты будешь жить в одной половине, а я в другой. – Хорошо, – сказал Кожемяка, – надо между проложить.

Сделал Никита соху в триста пуд, запряг в неё Змея, да и стал от Киева между пропахивать; Никита провёл борозду от Киева до моря...» (Народные русские сказки. М.: Худож. лит., 1976. С. 174.).

Обряд опашки – один из самых красочных обрядов славян, давно привлекавший внимание этнографов. Он выполнялся для защиты селения от мора.

Известен он и за рубежом – «в XVII и XVIII вв. во многих городах и деревнях Лаузица, Сербии, Трансильвании, Молдавии, Румынии (*перечисляются области, заселённые славянами, или же когда-то бывшие таковыми.* – Л.П.) существовал... обычай преграждать путь эпидемии: обнажённые девушки (иногда юноши) проводили борозду вокруг деревни или танцевали, прыгая (*ср. прыжки Рема через проводимую Ромулом борозду будущей границы Рима. Вполне вероятно, что и они, и последующая казнь Рема были ритуалом-жертвоприношением. Приводимые Титом Ливием слова Ромула «Так да погибнет всякий, кто перескочит через мои стены!» (Liv. I, 7) представляют собою одну из обыкновенных заклинательных формул.* – Л.П.) через этот магический круг», – сообщает французский исследователь Жак Делюмо.

Правда, в этнографически описанных ситуациях опашку производили женщины. Возможно, в этом следует видеть «переход на женскую среду обрядности, составлявшей прежде мужскую компетенцию – характерные процессы для деградации ритуального действия», – как утверждают этнографы.

Так или иначе, в преданиях о пахоте на Змее ясен тот же смысл, что и в обычае опашки, а последний, очевидно, родственен обряду основания поселения древними итальянскими народами. И здесь следует обратить внимание на то, что дружина Вольги три дня догоняет Микулу.

Балашов, как мы помним, предлагал другое толкование былинного сообщения на том основании, что пахарь не может постоянно двигаться в одном направлении; верно, не может – если он пашет, а не опахивает).

В былине же Микула, по сути, прокладывает сквозь целину, валя деревья и огромные валуны, единственную борозду – границу своих владений, земель своего рода.

Перед нами вождь, «отпахивающий» своему народу земли для житья, ограждающий его валом и вром борозды от земель недоброжелательных сосе-

дей – тех самых «злых мужичков, всё разбойных», с которыми Микула уже имел вооружённое столкновение.

Пахота Микулы – магический обряд, «премудрость» сродни тем, которыми владеет Вольга, и Д.М. Балашов совершенно прав, говоря об их встрече как о встрече и соревновании двух кудесников и культурных героев. Следует добавить – двух вождей!

Одним из до сих пор не объяснённых удовлетворительно моментов былины является та форма, в которой Микула неизменно представляется Вольге.

**Я как ржи-то напашу, да во скирды сложу,
Я во скирды сложу, да домой выволочу,
Домой выволочу, да дома вымолочу,
А я пива наварю, да мужичков напою,
А тут станут мужички меня покликивати:
«Молодой Микула Селянинович!»**

Исследователи не объясняли этот момент не потому, что не могли его объяснить, а потому, что не хотели; потому, что им в голову не приходило что-либо объяснять в нём. Они не могли заметить неясности.

Лишь Д.М. Балашов, один из наиболее здравых и внимательных исследователей былины (показательно – он же был и едва ли не единственным советским исследователем былинного эпоса, не по книгам знавшим русскую деревню, и почти единственным, кто совершенно не верил в крестьянское происхождение былин), ощутил некоторую несообразность.

Цитируя Проппа – «снятие урожая есть обряд, народный праздник», – Балашов недоумевает: «Что это за мужички, которых Микула должен, единолично вспахав и собрав урожай, поить?». Ответ на это недоумение Балашов находит в том, что видит в Микуле изобретателя земледелия и пивоварения, «культурного героя».

Этот ответ неприемлем, и о причинах этого уже сказано в оценке толкования былины о Вольге и Микуле И.Я. Фрояновым и Ю.И. Юдиным. Земледелие слишком давно и хорошо известно славянам, чтобы столь архаичная фигура сохранилась в их героическом эпосе. Для сравнения – невозможно представить, чтобы Агамемнон, или Ахилл, или Одиссей в своих странствиях повстречали Прометея, ещё менее возможно, чтоб они сделали титана своим дружинником или, скажем, наместником.

Но вопрос, поставленный Балашовым, отнюдь не единственная загадка речи Микулы. В этой речи Микула заявляет о себе как об организаторе пира. А в былинах – иногда даже в поздних, собственно новгородских былинах про Садко и Буслая, и всегда в киевских – организация пира есть монополия князя.

Вспомним, что говорилось про Владимира и его роль в распределении хмельного напитка, воплощения благодати. Когда Илья устраивает пир для «голей кабацких», это рассматривается как откровенный вызов Владимиру и сопровождается обещанием «заутра в Киеве князем служить»!

Фактически этим заявлением Микула оглаша-

ет не столько своё имя, сколько свой статус. «Я устраиваю пиры» – то есть «Я князь!».

Однако и это не последний смысловой слой. Обращает на себя внимание то, кому, собственно, собираются устраивать пир. Микула собирается угощать пивом «мужичков». Пропп, восприняв это намерение как желание созвать на пир «односельчан» Микулы, противоречит самому себе.

На тех же страницах он категорически заявляет, что «крестьяне в эпосе мужиками не называются». То есть когда Микула бьёт «мужиков», то это не крестьяне, а когда поит пивом – крестьяне. Боюсь, что при таком подходе крестьян будет слишком много.

Понятие «мужички» или «мужики» в русском эпосе ещё ожидает своего исследователя⁶. Однако конкретно в этом сюжете мужики всюду предстают враждебной силой. Микула прячет свою соху от «мужичка деревенщины», чтобы тот не «скольнул» драгоценный металл с сохи.

С мужичков едет с дружиной собирать «получку» Вольга, а затем к нему присоединяется Микула. С нападшими на него «мужичками» Микула бился – причём битва эта описана в тех же терминах и оборотах, что и бой с какими-нибудь «поганьими»:

**Положил тут их я ведь до тысячи,
Который стоя стоял, тот сидя сидит,
Который сидя сидел, тот и лежа лежит.**

И «мужичков» же собирающийся на них вместе с Вольгой Микула намерен поить пивом. Недоумение рассеивается, едва мы вспомним о некоторых особенностях поэтического языка героических сказаний Древней Руси:

**Тъй бо Олегъ мечемъ крамолу коваше
И стрелы по земле сеяше...
Тогда при Олзе Гориславличи
Сеяшетеся и растяшеть усобицами...
Чръна земля подь копыты костью была посеяна,
А кровию поляна;
Тугою възыдоша по Руской земли!
На Немизе снопы стелють головами, мояогпять чепи харалужными,
На тоце животь кладуть, веють душу оть тела.
Немизе кровави брези не бологомъ бяхуть посеяни.
Посеяны костью рускихъ сыновъ...
Ту кровавого вина не доста,
Ту пиръ докончаша храбрые русичи:
Сваты попоиша, а сами полегоша
За землю Рускую.**

М.М. Плисецкий писал в «Историзме русских былин»: «образ войны метафоризируется в виде па-

хоты копьями, молочения телом, сеяния стрелами (или костью)».

«Сравнение битвы с жатвой является одним из распространённых общих мест древнерусской словесности, широко представленным как в повествовательных жанрах, так и в переводной... литературе.

Однако в „Слове“ используется не только простейшее уподобление битвы жатве и косьбе, но и более нетрадиционные образы: молотьба и веянье... сев и всходы», – пишет Б. Гаспаров в книге «Поэтика „Слова о полку Игореве“».

Как мы можем видеть в былине «Вольга и Микула», безвестный автор «Слова» не так оригинален и «нетрадиционен», как полагает исследователь.

**Распахана была пашенка яровая,
Не плугом была пахана, не сохою,
А острыми мурзаметскими копьями,
Не бороною была пашенка взборонена,
А коневыми резвыми ногами;
Не рожью была посеяна пашенка, не пшеницей,
А посеяна была пашенка яровая казачьими буйными головами, –**

гласит украинская песня – как видим, и здесь образ пахоты и сева используется для изображения боя.

«Другой метафорической проекцией, постоянно сопутствующей описанию битв в „Слове“, является... пир – данный образ хорошо разработан в фольклоре и древнерусской литературе и включает в себя целый ряд постоянных компонентов: жажда, кровь-вино, опьянение (сравнение павших воинов с захмелевшими гостями)». (Там же.)

За этими образами стоит конкретная ритуальная практика дружинной, а точнее – протодружинной воинской магии, пока мало исследованная на русском материале. Её последние отблески – в «Песне о Нибелунгах», где бургундские витязи перед последним боем пьют кровь павших, и в одном из вариантов былины о передаче Святогором своей силы Илье Муромцу.

Но здесь мы не будем углубляться в исследование данной темы. Заметим лишь, что метафора битвы-пира, в которой враги предстают угощаемыми гостями, действительно одна из самых распространённых в воинской поэтике Древней Руси.

Вспомним хотя бы ответ Батью пленных воинов Коловрата «Посланы оть князя Ингваря Ингоровича резанского тебя, силна царя, почтити и честна проводитьи, и честь тебе воздати. Да не подиви, царю: не успевати наливати чашь на великую силу – рать татарскую».

**И здесь не отстаёт малороссийская казачья поэзия:
Ты зачем так, моё чадушко, напиваешься?
До сырой-то до земли всё приклоняешься,
И за травушку за ковылушку всё хватаешься?
Как возговорит добрый молодец родной матушке:
Я не сам так, добрый молодец, напиваюся.
Напоил-то меня турецкий царь тремя пойлами,
Что тремя-то пойлами, тремя разными:**

⁶ Любопытные, но, к сожалению, не получившие должного развития наблюдения – см. Плисецкий М. М. Историзм... С. 202–206. См. также Прозоров Л.Р. Мужики в былинах киевского цикла: историческая реальность фольклорного термина// Шестая российская университетско-академическая научно-практическая конференция: материалы докладов. Ижевск. Изд-во УдГУ. 2003. С. 64–65.

**Как и первое-то его пошло сабля вострая,
А другое его пошло – копьё меткое было,
Его третье-то пошло – пуля свинчатая.**

Бой-молотьба и бой-пир не являются прерогативой русской дружинной поэзии. Так, Торгильс Рыбак называет меч «цепом стали», что является практически калькой «цепов харалужных» «Слова», а битву–«пир навий». У Гомера («Илиада», XX, 495–499):

**Словно когда земледелец волов сопряжет крепко-
челых,
Белый ячмень на гумне молотить округленном и
гладком,
Быстро стираются класы мычащих волов под нога-
ми –
Так под Пелидом божественным твердокопытные
кони
Трупы крушили, щиты и шеломы...**

Как уже сказано выше, автор «Слова» не настолько своеобразен и неповторим, как полагает Б.М. Гаспаров.

Итак, в речи Микулы три слоя. Первый – обманчиво-буквальный: заявление, что он собирается вырастить и снять урожай ржи, наварить из него пива и устроить пир. Второй – заявляя о себе как организаторе пира, Микула иносказательно сообщает о своём княжеском достоинстве.

Но он, как мы видели, скорее опаживает, нежели пашет, и никакого урожая и пира в буквальном смысле ожидать не приходится. Третий смысл раскрывает последние загадки. Речь Микулы оказывается мрачной похвалой воина, грозящего кровавым «пиром» врагам. Этим он вторично подтверждает своё подлинное происхождение.

Микула, этот «богатырь в холщовой рубахе» (Б.А. Рыбаков), этот «крестьянский идеал» (В.Я. Пропп), оказывается князем и воином. В эпосе герои – особенно всевозможные знатоки «премудростей» часто выражаются такими вот загадками. Не знаю, разгадал ли их Вольга, но вот учёные фольклористы даже не поняли, что им задали загадки.

Итак, окончательно проясняется, что встреча Вольги с Микулой это ни в коем случае не встреча князя и крестьянина, это встреча двух князей-кудесников, «столкновение-соревнование двух героев – предков разных племён» (Д.М. Балашов).

Остаётся поставить вопрос – князем какого конкретно племени или союза племён был Микула, чьим он был «культурным героем?» (племенную принадлежность Вольги-Волха мы уже выяснили).

На племенную природу предания о встрече Вольги с Микулой говорит и то, что распространено оно было, как и указывает Балашов, в достаточно небольшом ареале, очевидно, колонизированном «потомками» князя-пахаря. К сожалению, сейчас нет возможности установить это племя по этнографическим, антропологическим или иным особенностям этого ареала.

В порядке предположения позволю себе высказать ряд соображений, кажется, указывающих на происхождение Микулы. Самое близкое к образу

Микулы предание (князь-пахарь, опаживающий пределы своей земли), это белорусское предание о Радаре.

Любопытно, что в былине о Микуле мы встречаем предельно близкую фонетически и семантически имени белорусского героя форму «ратарь». Белорусы же ближе всего к области распространения былин чисто географически. Исходя из новгородского происхождения былин, ранее они были ещё ближе к ареалу создания русского эпоса.

В сложении белорусского этноса принимали участие два племенных союза – дреговичи и кривичи. Но именно кривичи составляли один из трёх племенных союзов, упоминаемых в сказании о призвании варягов. Именно кривичи заселяли, судя по археологическим данным, один из трёх концов древнего Новгорода.

Ещё Костомаров предположил, что «край Приильменский издревле заселяли славяне отрасли белорусов, то есть кривичей», которым и принадлежали упоминаемые в новгородских преданиях исконные названия Ильменя и Волхова – соответственно Мойское и Мутная.

Река Волхов получила имя в честь героя-предводителя пришельцев (впрочем, во времена колонизации, возможно, ещё здравствующего вождя), а Ильмень, название которого слишком привычно объясняют из финно-угорских языков, скорее всего назван по реке Ильменау (приток Эльбы), протекавшей на ободритской прародине словен новгородских.

Впрочем, более древняя форма этого названия – Илмерь – скорее соответствует раннесредневековому названию залива Зейдерзее – Илмер. Современная археология подтверждает догадку Костомарова – культура длинных курганов, связанная с происхождением кривичей, очень рано проникает на север Восточной Европы.

Таким образом, представляется вероятным видеть в Микуле героя кривичей, а в былине о его встрече с Вольгой – предание о столкновении на севере Восточной Европы двух колонизационных потоков, двух способов колонизации – общинной, земледельческой («отпахивание» земли Микулой) колонизации кривичей и дружинной, так сказать, прото-ушкуйничьей колонизации варяжских предков словен.

При более раннем проникновении кривичей в эти края, с одной стороны, и политическом главенстве словен в сложившемся суперсоюзе племён – с другой, очень естественной видится доля иронии в адрес словенского героя-первопредка, сохранившаяся в былине.

За встречей последовало объединение, союз для совместного, в частности, господства над «мужиками злыми, разбойными» из местных, преимущественно охотничьих, племен.

Приведенными тремя сюжетами роль словен ильменских в былинном эпосе не исчерпывается. Целый ряд образов и сюжетных ходов в былинах находит аналогии только у балтийских славян, откуда мог быть принесен в Восточную Европу лишь колонистами-словенями.

Как мы говорили выше (часть II, гл. 3), Алёша Попович и Илья Муромец в ряде былин рассекают тело убитого в поединке противника на части и раскидывают по полю. Голову, насадив на копье, привозят на княжеский двор. Но именно так поступили ободриты с епископом Иоанном в XI веке, только голова на копье была внесена не на княжеский двор, а в храм языческого бога.

В былине о князе Борисе Романовиче, варианте былины про Данилу Ловчанина, на остров из «синего моря» выходит «зверь кабанище».

По преданиям балтийских славян, «если когда-нибудь им будут угрожать трудности жестокой... смуты, то из упомянутого озера (*Толлензее*. – Л. П.) выйдет большой вепрь с белоснежными клыками» (Титмар Мезербургский). Былина заканчивается кровавой битвой русского князя-богатыря с войсками, отправленными на него Владимиром.

Итак, мы видим, что внимательное рассмотрение былин и сопоставление их с преданиями, записанными в XV–XVII веках, а так же новейшими данными археологии, выявили ряд сюжетов, с высокой степенью вероятности восходящих к племенному эпосу ильменских словен.

Следы балтийско-славянских легенд и обычаев в былинах киевского круга заставляют отнестись к ним с новым вниманием и, возможно, пересмотреть сложившуюся привязку этих сюжетов к времени и месту. Это обстоятельство заставляет обратить внимание на те земли, откуда пришли в Восточную Европу предки словен, а затем – варяги-русь.

Последнее представляет особенный интерес. Ведь, с одной стороны, герои Киевского цикла единодушно определяют себя, как русских богатырей, свою землю, как русскую. А с другой – вспомним, что обычай охоты за головами, не упоминаемый историками у славян Восточной и Южной Европы, отмечен греками, как обычай русов (и латинскими источниками – у западных славян).

Обычай ритуального воинского самоубийства, также ни разу не отмеченный у славян Восточной Европы, зафиксирован арабскими и греческими источниками у русов (и «Великой хроникой» у западных славян). Языческое погребение в былине воспроизводит описание Ибн Русте погребения русое (и находит параллель в погребениях Моравии).

Облик князя Владимира в былине полностью совпадает с обликом царя русов у Ибн Фадлана. Более того, былины отразили и облик древних русов: в русских былинах есть любопытный эпизод. Добрыня Никитич после долгих скитаний возвращается в материнский дом, где его уже считают мёртвым. Когда он называет себя, то слышит в ответ:

**У молодого Добрыни Никитича были кудри жёлтые:
В три-ряд вились вокруг верховища (макушки? – Л.П.)
А у тебя, голь кабацкая, до плеч висят!**

Это напоминает нам о причёске древних русов – обрита борода (Фёдор Буслаев отмечает, что большинство былинных богатырей – безбородые) и чуб на макушке. «Три ряда», в которые завивались вокруг макушки – «верховища» кудри Добрыни, напоминают о чубах самых умелых запорожских

бойцов-характерников, трижды оборачивавшихся вокруг головы (сообщение А.В. Журавлева, сотрудника Национальной Академии Государственного управления Украины).

Запустившего себя, позволившего волосам отрасти Добрыню в буквальном смысле родная мать не узнала! В некоторых былинах Илья Муравлений перед тем, как отправиться на подвиги, рисует на ладонях «знаки» – не память ли это о татуировках, которыми покрывали свои руки русы, описанные Ибн Фадланом?

Таким образом, если брачная тематика былин позволяет говорить о них, как об эпосе складывающегося племени, как то говорилось при рассмотрении взглядов В.Я. Проппа, И.Я. Фроянова и Ю.И. Юдина в первой главе, то древнейшие черты изображаемого ими быта и обычаев позволяют утверждать, что племенем этим были именно русы, в том смысле и качестве, когда они пришли в Восточную Европу в IX–X вв., и, как любят указывать норманисты, «отделились» источниками от славян.

На самом деле такое «отделение» не многого стоит. Тацит, Иордан и Прокопий Кесарийский также отделяют готов от германцев. Бриттов никто и никогда не называл кельтами или галлами. Однако всё это ничуть не опровергает ни германского происхождения готов, ни кельтского происхождения бриттов, и только слависты требуют от средневековых авторов употребления кабинетного обобщающего термина в отношении изучаемых ими народов.

Из «отделения» русов следует лишь то, что в Восточной Европе они были чужаками и пришельцами, отличаясь от местных славянских племён.

И если ориентиром для поиска реликтов племенного эпоса ильменских словен в былинах нам послужили новгородские летописные предания, то ориентиром в поиске исторической подоплёки архаики в Киевских былинах могут послужить перекликающиеся с былинами эпические произведения Средней Европы – в том числе многократно упоминавшаяся на этих страницах «Тидрек сага».

Глава 5. Русские богатыри против Аттилы: былины и эпос Средней Европы

Учёные достаточно давно обратили внимание на параллели между русским былинным эпосом и некоторыми эпическими памятниками Средней Европы XI–XIII вв.: «Тидрек сагой» и южно-немецкими поэмами об Ортните или Гертните.

Предельно кратко содержание этих памятников можно изложить так: в саге идёт речь о войне коалиции русов (во главе с «конунгом Вальдемаром» и его сподвижником Ильёй Русским), вильтинов (велетов-лютичей) и пулинов (поляков) против гуннов Аттилы и готов Тидрека (Теодориха).

В немецких поэмах идёт речь о том, как Илья помогает своему юному племяннику Ортниту (Гертниту, Эрно) завоевать невесту, дочь языческого царя. Царь в отместку подсылает к Гертниту дракона. Гертнит, вопреки увещаниям супруги и Ильи, выходит на бой с чудовищем и гибнет.

В ряде вариантов предыстория (свадьба, зло-

козненный тесть) опускается. Гертнит вступает в бой с драконом вопреки увещаниям близких и гибнет. Его земля достаётся Дитриху – то есть тому же Тидреку-Теодориху (текст и пересказы преданий – в указанных ниже работах А.Н. Веселовского.).

Вопрос о связи былин с западным эпосом поставил ещё германский исследователь К. Мюлленгофф в середине XIX века. «Конунг русов Вальдемар» и его воин «Илиас фон Руссен», то есть Илья Русский, поразительно напоминали центральные фигуры русского былинного эпоса: Владимира Красно Солнышко и Илью Муромца.

К чести немецкого исследователя, он предположил именно русское происхождение данных фигур скандогерманских эпосов. Из русских учёных параллелями между западным эпосом и былинами впервые занялся А.Н. Веселовский, общепризнанный корифей компаративистской школы. С одной стороны, он очень внимательно изучил проблему и установил, что не только отдельные герои, но и связь между ними, целые генеалогии в былинах и западных эпосах совпадают.

С другой стороны, все дальнейшие исследования упоминаний в западном эпосе героев русских былин происходили именно в ключе школы заимствований. Считалось само собой разумеющимся, что появление русских героев в западном эпосе отражает не историческую действительность, а взаимовлияние фольклора разных народов.

Б.И. Ярхо окончательно доказал, что речь идёт не о случайном созвучии имён, а о тождестве героев. Он обнаружил следующие сходства между былинным богатырём и «Русским» героем западного эпоса:

- а) сходство в имени,
- б) в географическом и циклическом приурочении,
- в) во внешнем облике,
- г) в сюжете боя отца с сыном.

Исследователь отмечал: «нужны сильные аргументы, чтобы при таких сходствах отрицать исконность тождества». Список этот можно расширить, что мы и сделаем ниже.

В 1950-е годы А.М. Астахова в своей статье «Илья Муромец в русском эпосе» обращается к материалу западных преданий. Однако вывод её неутешителен: «Материал саг не даёт никаких оснований предполагать, что Илья вошёл в западный эпос непосредственно из исторической действительности», и, далее, «Данные саг вопрос об историческом прототипе Ильи Муромца тоже никоим образом не решают».

Данное утверждение нельзя назвать иначе чем, самое мягкое, спорным. Однако оно отражает подход едва ли не всех исследователей, обращавшихся к «Тидрек саге» и немецким поэмам о Гертните.

Мельком коснулся былинной темы И.Э. Клейненберг в статье «Дедрик Бернский» в Новгородской летописи». Он рисует довольно искусственную картину: сначала былины новгородцев становятся известны немцам, и те вводят Илью и

других былинных героев в свой эпос, почему-то в качестве врагов своего национального героя Дитриха-Тидрека.

Затем, в свою очередь, «Тидрек сага» становится известной на Руси и её заглавный герой, изображённый врагом русских богатырей, упоминается в Новгородской летописи в начале XIII века (в рассказе о взятии крестоносцами Царьграда в 1204 году) имени «поганый злый Дедрик».

Естественно, что при подобном подходе отрицается всякая мысль об исторической возможности реального столкновения Теодориха с русскими героями. Более того, сам Теодорих-Дитрих-Тидрек «не историческое лицо, а (! – Л. П.) герой эпоса» и «потерял всякую связь (!!! – Л. П.) со своим историческим прототипом».

О летописном упоминании Тидрека-Дитриха будет подробно рассказано ниже. Пока же заметим, что свои рассуждения Клейненберг аргументировал либо довольно слабо, либо вообще не аргументировал. К первым относится обрисованная им странная судьба эпических героев немцев и русских.

Всё, что по этому поводу действительно может сказать Клейненберг, – это указать на очень тесное торговое сотрудничество немцев с Новгородом в XII–XIII веках. Однако торговое сотрудничество отнюдь не обозначает взаимопроникновения культур и, тем более, эпосов.

И главное, остаётся непонятным – если взаимоотношения новгородцев с ганзейскими немцами были столь тесными и доброжелательными, то отчего же русский богатырь в германских и скандинавских преданиях становится врагом их заглавного героя, а германский герой имеет на Руси столь печальную репутацию.

Ко второму типу, к утверждениям совершенно бездоказательным, относится утверждение, будто тема войны Тидрека, союзника Аттилы, с русами, вильтинами-лютичами и пулинами-поляками есть якобы отражение «в очень искажённом виде» печально знаменитого *Drang nach Osten*, «Натиска на Восток» Саксонской династии в IX–X веках.

Ни малейших оснований столь категоричного суждения исследователь не приводит. В свою очередь, необходимо напомнить, что германцы всегда вели натиск на земли полабских и поморских славян под флагом обращения этих последних в христианство.

В эпосе же нет ни слова о религиозной подоплёке вражды русов, вильтинов и пулинов, с одной стороны, и гуннов и готов – с другой. Более того, в прологе саги сказано: «Не было никого, кто бы держал правую веру, хотя они веровали в истинного бога, клялись его именем и славили его».

То есть сказитель не видит между героями никакой разницы в вероисповедании – все они, так сказать, «праведные язычники» – и Тидрек, и его союзник Аттила, и Илья с Вальдемаром. Не менее странным предстаёт и союзничество лютичей и поляков против готов-германцев в саге. В исторической реальности тех времён бывали и союзы поляков с немцами против лютичей, и лютичей с немцами против поляков, но союз поляков, русов и люти-

чей против германцев – для IX–X веков вещь невероятная.

Наконец, совершенно непонятно отсутствие в саге самого этнонима лютичи, появившегося в X веке и быстро вытеснившего прежнее название племени (велеты, вельты, вильтины), бытовавшее со II века н.э., и появляющегося впервые на карте Птоломея.

И эта работа, как можно видеть, выдержана в традициях компаративизма. Историческая основа преданий изначально отмечается.

Следующей заметной публикацией на эту тему была статья Глазыриной «Илья Муромец в русских былинах, немецкой поэме и скандинавской саге». Очень показательна для всего изучения этой темы то обстоятельство, что статья, помещённая в сборнике «Методика изучения древнейших источников по истории (выделено мною. – Л. П.) СССР», но собственно исторический источник видеть в былинах, поэме и саге автор отказывается.

В проникновении образов русского былинного эпоса на Запад Глазыриной видится только взаимовлияние эпосов. Единственная историческая ценность этого факта в глазах исследовательницы в том, что он позволяет датировать былины об Илье временем «не позднее середины XI века».

Кроме «сходств», выявленных Ярхо, Глазырина находит и отличия в образе Ильи в былинах и западном эпосе. Эти отличия в том, что Илья в былинах крестьянин, а в западных преданиях он *kunek Pias* (король Илья), *kunek von Riuzen* (король Руси), *kunek von wilden Riuzen* (король дикой Руси).

Далее, в поэме «Ортнит» Илья руководит войском в 5000 бойцов, а в былинах всегда совершает подвиги в одиночку. Наконец, западный Илья женат и имеет детей, тогда как Илья былин одинокий, в крайнем случае, говорится о его случайной связи с какой-нибудь «полянницей» или «честной вдовой», причём дети от этих браков настроены к отцу враждебно и пытаются его погубить.

Однако крестьянское происхождение Ильи, как я уже указывал, считается многими исследователями эпоса привнесением XV–XVII веков, о чём упоминает и сама Глазырина. В былинах же существует и целый ряд намёков на высокое происхождение Ильи: освобождённым от осаждавшей Чернигов «силы поганой» горожанам он представляется «королевичем», в ряде былин королевичем назван его сын, в одной из сказок по мотивам былин Илья «стал царствовать» (последнее, впрочем, можно объяснить и сказочной спецификой; гораздо сложнее дело обстоит с былинным «королевским» достоинством богатыря его сына).

В ряде былин Илья выступает не только как одинокий воитель, но и как полководец, руководящий действиями богатырской «дружины хороброй», как мы говорили об этом во введении. Впрочем, о роли Ильи, как дружинного воеводы, мы ещё говорили в разделе, посвящённом Владимиру Красну Солнышку.

Кроме любовниц Ильи, которыми могут оказаться безымянная вдова, баба Златогорка или Латыгорка, «злая поляница преудалая» или даже ведь-

ма Маринка Кайдаловна, в одной из былин прямо упоминается жена богатыря, некая «Савишна» (возможно, сокращение от отчества Златыгорки – Северьянишна), в отсутствие мужа и в его успехах отражающая вражье войско.

Есть в былинах ещё один родственник Ильи, находящий себе удивительно полную параллель в западном эпосе. Это племянник, в разных вариантах, Илья или Владимира, юный богатырь Ермак.

«Имя Ермака во всех былинах совершенно устойчиво и не заменяется никакими другими именами. Мы можем полагать, что оно идёт от исторического Ермака. Но этим и ограничивается историчность Ермака былинного», – пишет В. Я. Пропп.

Вернее было бы сказать, что этим (сходством имени) и ограничивается его связь с покорителем Сибири. Последний появляется в русском фольклоре бывалым атаманом-полководцем, в преданиях ещё и колдуном. Ему приписывается участие во взятии Казани, а также пополнение казачьего войска, в случае перевеса неприятеля, «шишигами» – болотной и лесной нечистью.

Былинный Ермак совершенно другой человек. Это запальчивый отрок, никем не руководящий и в большинстве вариантов посвящённых ему былин гибнущий в сражении с противником, силу которого он недооценил и от столкновения с которым его предостерегали опытные старшие родичи – Илья и Владимир. Против позднейшего «кведения» Ермака в былинный сюжет выступает и его связь с совершенно самостоятельным сюжетом, в этом необходимо согласиться с В. Калугиным: «У нас есть все основания предполагать, что Ермак-богатырь изначально существовал в русском эпосе и уже после – по созвучию имён – к нему присоединился Ермак Тимофеевич – покоритель Сибири».

Гораздо труднее согласиться с мнением Калугина, со ссылкой на С.Н. Азбелева утверждающего, что имя Ермак происходит от имени Ермолай, а сама былина восходит к преданию о «казачке Ермачке», погибшем в битве на Воже.

Здесь, в свою очередь, правы И.Я. Фроянов и Ю.И. Юдин, утверждая, что «в данном случае остаётся лишь признать независимость и несвязанность сюжетов предания и былины». Единственная польза сказания о Ермачке для изучения былины о Ермаке в указании, что Ермак на Руси – и в русском фольклоре – был не один.

Покоритель Сибири, «казачок Ермачок» и былинный Ермак – три совершенно разных персонажа.

Невозможно согласиться и с отождествлением имён Ермак-Ермолай. Дело в том, что в западном эпосе упоминается племянник одновременно Ильи Русского и «конунга Вальдемара», юный герой, вопреки увещаниям близких вступающий в бой с драконом и гибнущий в этом бою.

Это Ортнит, или Гертнит-младший, он же «русский граф Эрно». Совпадают, как видим, родственные отношения героя, возраст его и причина смерти – переоценка своих сил. Созвучно и имя, особенно в последнем варианте.

Промежуточным вариантом между именами

Эрно и Ермак может служить европейское варварское имя времён Великого переселения народов Эр-нак (или Ернак). Переход «м»-«н» один из самых очевидных (Никита-Микита, Никола-Микола, Мелфодий-Нефёд, Мелидий-Нелид, Мечвол-лод-Нечволлод), так что Ермак и Эр-нак практически одно имя.

Единственное серьёзное различие между юным витязем нашей былины и молодым рыцарем немецких поэм – характер врага. В былинах, записанных в XIX веке, это «татары» Калина царя, в западных эпосах, записанных в XI–XIII вв., – дракон (кстати, в одном из вариантов напущенный враждебным царём).

В.Я. Пропп и Н.А. Криничная полагали, что человеческий противник замещает и вытесняет противника-чудовище, чаще всего – змея. В преданиях об Гертните-Эрно-Ермаке мы видим этот процесс наглядно.

Тут и змей сам по себе, и змей, напущенный чужеземным царём (подобная ситуация отражена в белорусских легендах – вспомним змея Краковя, науськанного на белорусов королём Ляхом и побеждённого князем Радаром), и, наконец, в самых поздних записях предания, собственно вражеский царь во главе своей «силы поганой».

Можно уверенно утверждать, что былина о Ермаке существовала уже в раннем Средневековье, «до середины XI века», по выражению Г.В. Глазыриной. И происхождение этого имени от греческого Ермолай представляется более чем сомнительным в свете фонетически близкого имени Эр-нак, зафиксированного Иорданом как раз в ту эпоху, к которой «Тидрек сага» относит жизнь Ильи Русского, «конунга русов Вальдемара» и их юного племянника.

Наконец, ещё одной параллелью является фигура дочери Ильи, родившейся и выросшей в «земле Тальянской» и приехавшей оттуда на Русь. В «Тидрек саге» также упоминается дочь Ильи, оказывающаяся в Вероне, то есть в Италии. На эту параллель обращали внимание А.Н. Веселовский, Г.В. Глазырина, А.Г. Кузьмин, С.Н. Азбелев.

О работе последнего, уделившего немало места взаимосвязи «Тидрек саги» с былинами, подробно говорилось в первой части настоящей работы.

Как видим, сходств между западным и русским эпическими образами Ильи куда больше, нежели полагал Б.И. Ярхо. Отличия же, «выявленные» Глазыриной, оказываются мнимыми.

В конце XX – начале XXI века в двух популярных работах упомянули «Тидрек сагу». Биограф Владимира Крестителя А.Ю. Карпов приводит её в пример популярности своего героя, нисколько не сомневаясь, что это именно его сага превратила вновь в язычника и сделала «современником... Теодориха и жившего ещё раньше прославленного правителя гуннов Аттилы».

Другой историк, А.С. Королёв, также весьма скептически относится к историчности саги (хотя и использует её в своих построениях). «Как видим, в произведении перепутаны народы разных эпох – Аттила осаждает Смоленск!» – не без иронии заме-

чает он.

Что былинный Владимир не имеет отношения к Владимиру Крестителю, выше уже подробно объяснено. Достаточно очевидно, что он близок к «Вальдемару» «Тидрек саги». Да и ирония Королёва далеко не столь уместна, как может показаться.

Однако именно она даёт понять причины равнодушия историков и исследователей эпоса к данному «Тидрек саги». Слишком далеко в глубь веков она переносила героев русского эпоса, саму Русь – непривычно глубоко для учёных, привыкших к Рюрика с Олегом считать подозрительными по достоверности лицами, и чуть ли не – о ужас! – фольклором.

Но и объяснения компаративистов о взаимовлиянии эпосов решают далеко не все вопросы. Так, неясно, отчего вдруг немцы и тем более скандинавы ввели русских былинных героев в свой эпос. Почему, скажем, они не ввели туда паладинов Карла Великого – Роланда и прочих, живших всё же на целое столетие ближе к эпохе Тидрека и Аттилы (если принять тезис Карпова и пр. о Владимире Крестителе как прототипе Вальдемара «Тидрек саги»).

Единственный западноевропейский герой, попавший в сагу – Артур, – введен туда очень грамотно. То есть он отнюдь не вовлечён непосредственно в сюжет саги (хотя что было бы соблазнительней для «заимствования», чем похождения рыцаря его Круглого стола?).

Далее, исторический Артур как раз и был старшим современником Тидрека Бернского. И хотя традиции саг он как персонаж мало знаком (собственно, это, кажется, единственная упоминающая Артура сага), его историческое приурочение в целом безошибочно – это при том, что непосредственной письменной традиции, восходящей ко временам Артура, в Британии XIII века, претерпевшей англосаксонское и норманнское завоевания, не было.

И в то же время авторы саги, непосредственно общавшиеся, по мысли Клейнберга и Глазыриной, с людьми из Руси, где письменная традиция времён Крестителя не прерывалась, и время, прошедшее от него до XIII века, должны были представлять вполне отчётливо, вдруг на целых полтысячелетия переносят в прошлое отлично знакомого им «Вальдемара из Хольмгарда», первого князя Киевской Руси, известного сагам.

Подобное сочетание исторической точности с малограмотностью в том, что должно быть общеизвестным, логически необъяснимо. Необъяснимо это и психологически – как уже говорилось, приключения Парцифалья и Ланселота, отлично знакомые немецким поэтам-миннезингерам, внесшим, кстати, немалый вклад в Артуриану, составляли куда как более соблазнительный предмет для заимствования, нежели русские былины.

Кстати, необходимо отметить, что в XIII веке предания о Тидреке уже перешли в низовую, крестьянскую культуру из дружинной: «Тидерик Бернский, о ком издавна пели крестьяне».

Что, любопытно, могли знать крестьяне Германии о короле Артуре или о князе Владимире?

Напрашивается один ответ – если уж в XIII веке германские крестьяне пели предания, упоминающие правителей Британии и Руси, значит, сложены эти предания были раньше – много раньше.

Необъяснённым, невзирая на все усилия Клейненберга остаётся и появление в Новгородской первой летописи беглого упоминания в начале XIII века о городе Берне, «идеже бысть поганый злый Дедрик». Предоставляю лингвистам судить о правомерности выведения формы «Дедрик» из «Тидрек».

В собственно же немецких преданиях о Дитрихе нет ни слова о его вражде с Ильёй и Владимиром, а стало быть, нет и оснований для суровых эпитетов, которыми Новгородская летопись наделила немецкого героя.

Неубедительны и нарисованные Клейненбергом картины обмена героями между русским и немецким эпосами, с превращением чужого героя во врага. Неубедительны просто потому, что ничего подобного мировая история никогда не знала.

Многовековая вражда армян и азербайджанцев не заставила «Отца Коркута» явиться в качестве злодея в «Сасне црер», а Давид Сасунский не стал из-за неё противником положительных героев «Китаби дадам Коркут».

Когда же заимствование всё-таки происходит, это говорит лишь о неимоверной популярности героя, исключающей отрицательные оценки его деяний даже среди врагов. Так, завоеватель Александр Македонский (Искандер) становится объектом восторженного воспевания на территории разрушенной им империи Ахеменидов, а Артур, которого прославляли за истребление англосаксов в чудовищных количествах, становится одним из символов англосаксонской цивилизации.

Подобный разнобой в оценках эпического героя происходит только в одном случае – когда один и тот же исторический персонаж по-разному отражается в эпической традиции его потомков или потомков его союзников и потомков его врагов.

Типичный пример – Аттила, в памяти скандинавских сородичей его врагов-готов – свирепый и вероломный конунг Атти «Саги о Вольсунгах» и героических песен «Старшей Эдды». А южно-немецкий эпос превращает того же «Бича Божьего» в доброго, мягкосердечного и едва ли не слабовольного короля Этцеля.

Надо ли объяснять, что «Песнь о Нибелунгах» возникла среди потомков входивших в державу Аттилы-Этцеля германских племён?

Любопытно, что А.С. Хомяков, одним из первых обративший внимание на фразу из Новгородской летописи, сообщает и об оригинальной традиции отношения к Тидреку-Дитриху на приодерских землях (то есть как раз в землях Вилькиналанда «Тидрек саги», в краях онемеченных потомков вильтинов-лютичей).

Там идеальный герой скандогерманского эпоса становится вожаком Дикой охоты проклятых душ (das wilde Heer, Detrich [! Кажется, это гораздо ближе к новгородской форме, чем северный Тидрек. – Л. П.] der wilde Tager), ...и это представление со-

вершенно местное: ибо в остальной Германии дикий охотник не известен под именем Дитриха».

Хомяков в указанном наблюдении называет Новгород «единокровным всем вендам»; в его время подобное заявление могло рассматриваться как догадка, как увлечение славянофила. Даже Иловайский не допускал мысли, что новгородские славяне – вендские колонисты. Сегодня это не «догадка», и даже не «теория», а неоспоримый научный факт, подтверждённый всеми мыслимыми способами – лингвистическим, археологическим, антропологическим.

Его отрицание или игнорирование возможно лишь при игнорировании прямых данных источников, вещественных фактов и логики и основываться может, в самом лучшем случае, на банальном консерватизме и нежелании расставаться с привычными схемами.

«Поганый злый» – типичный эпический эпитет (ср. «поганый злой Калин царь»). И появление словосочетания «поганый злый Дедрик» говорит о существовании славянской эпической традиции, единой у русских и вильтинов, в которой Дедрик-Тидрек был антигероем (ср. *Дедер – нечистый, дьявол.* // *Даль В. М. Толковый словарь живого великорусского языка. Слово могло образоваться из «Дедрик», при восприятии двух последних букв, как уменьшительного суффикса – так же в свое время образовалось слово «зонт» из «зонтик», от голландского «зондек»), и о бытовании эпических преданий о временах Великого переселения народов в Новгороде, то есть в земле, где сохранились былины. Только таким образом можно объяснить фразу из Новгородской летописи.*

Далее, несколько удивляет география Руси в «Тидрек саге». Удивительнее всего в ней то, что она скорее характерна для скандинавских саг, чем для былин. Конечно, Смоленск – точнее, Смоленгин – в былинах упоминается, но достаточно редко.

Полностью отсутствует в них Полоцк. Что до Новгорода, то в былинах Владимирова цикла он вовсе не упоминается. В саге же основными городами Руси являются Smaliski, Kiu ok Paltaeskiu, Smalunzkiu oc Pulltiski, а столицей Holmgard или Nogard.

Киев едва упомянут, а столь популярный в былинах Чернигов совершенно отсутствует. Проще говоря, «русская» топонимика саги – это топонимика северной Руси эпохи викингов, а не былин. И такие изменения могли произойти лишь в том случае, если сага имела хождение до начала эпохи викингов. Иначе вместе с героями в сагу попали бы и былинные топонимы.

Однако география Руси в саге и её топонимика – не одно и то же. В то время как названия городов отправляют нас в Восточную Европу, герои саги путешествуют по Европе Средней. Русь оказывается ближайшим соседом Паннонских владений Аттилы (Гуналанда), Северной Италии, и, с другой стороны, Польши (Пулиналанда) и земли лютичей-вилькинов (Вильтиналанда).

Географический пролог саги прямо локализует Русь между Швабией, Венгрией (Гуналанд) и

землями полабских славян, в т. ч. лютичей – Виндландом: «Сага эта начинается с Анулии и идёт к северу по Лангобардии и Венеции в Швабию, Венгрию, Россию, Виндланд, Данию и Швецию».

Могли ли немцы или скандинавы, постоянно общавшиеся с новгородцами, так ошибиться в географическом расположении Руси? Очевидно, нет.

Что самое поразительное, такое расположение Руси имеет отражение и в былинах.

Глава 6. Днепр, Ефрат и Дунай: три слоя былинной географии

В былинной географии Руси (имеются в виду былины киевского цикла) существует как бы три слоя. Первый, наиболее очевидный и рассматривавшийся большинством исследователей, это география хорошо известной Киевской Руси IX–X веков. Это Киев, Чернигов, Смоленск, Ростов, Муром, Суздаль.

Правда, три последних города лишь упоминаются, а Смоленск, в форме Смолягин, без особого вреда для сюжета подменяет собою Чернигов. Сам Чернигов как-то неотчётлив. Он то появляется как некий неотделимый от Киева город-близнец («Киевым всем, Черниговым»), то предстаёт неким самостоятельным политически и даже где-то оппозиционным Киеву городом.

В ряде вариантов правителями Чернигова названы Ставр, посаженный Владимиром «во погреба глубокие» и погубленный тем же Владимиром Данила Ловчанин. «Владыка черниговский» на Киевском пиру при возникновении конфликтной ситуации между киевлянами и чужаком (Алёшей в былине «Алёша Попович и Тугарин Змеевич», Дюком Степановичем в одноимённой былине, Иваном, гостинным сыном, в одноимённой былине), неизменно поддерживает последнего.

Наконец, последний образ Чернигова – это чужеземный, едва ли даже русский город, управляемый князем, царём или даже «королём (!) Черниговским» («Иван Годинович»). На княжеский трон иногда зовут Илью Муравленина «мужички-черниговцы», вовсе не считающие, по-видимому, себя подданными Владимира.

Упоминается также, не очень твёрдо, Орда и Литва, являющиеся едва ли не нарицательными именами чужой страны или даже просто страны, края («ты какой орды, да какой литвы?»).

Этот слой топонимики можно назвать историческим, или восточноевропейским. Его существование легко объясняется бытованием эпоса в Русском государстве X и последующих веков, однако неуверенное обращение с названиями городов наводит на мысль, что речь идёт не о складывании, а именно о бытовании эпоса в этих исторических условиях.

Второй слой – названия библейского происхождения: земля Задонская (Сидонская), горы Араватские или даже Аравийские, Фавор-гора, земля Ханаанская, Офрак или Сафат (Ефрат) река, гости вавилоняне и так далее.

Происхождение этих топонимов также объясняется довольно легко. Не следует забывать, что

былины считались божьим даром, что их, в отличие от обычных песен, не грешно было петь и в Великий пост, а кое-где их и вовсе исполняли исключительно по «святым дням», когда они должны были восприниматься в одном ряду со словами церковных служб.

Суровое установление А.М. Крюковой – «проклят будет тот, кто позволит себе прибавить или убавить что-нибудь в содержании старин» – поразительно напоминает библейские заповеди «не прибавляйте к тому, что я говорю вам, и не убавляйте от того» (Втор. 4, 2), «всё, что я заповедаю вам, старайтесь исполнять; не прибавляйте к тому и не убавляйте от того» (Втор. 12, 32), и, наконец, «и я также свидетельствую всякому, слышащему слова книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит бог язвы, о которых написано в книге сей; и если кто отнимает что от слов книги пророчества сего, у того отнимет бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, о чём написано в книге сей» (Откр. 22, 18-19).

Слова Откровения наверняка были известны в среде старообрядцев Русского Севера с их предельно обострённым вниманием к апокалиптической тематике. С другой стороны, чуть ли не дословно подобные императивы об отношении сказителя к эпическому тексту отразились в преданиях бурят, где трудно предположить библейское влияние.

Однако вне зависимости от происхождения слов А.М. Крюковой, очевидно, что к текстам былин относились на Севере, как к священным; в то же время по крайней мере последние несколько столетий «священное» для русских крестьян, особенно на Севере, среди старообрядцев, обозначало «библейское».

В таком контексте библейские легенды – непосредственно, или, скорее, через посредство духовного стиха – и русские былины воспринимались как нечто равноценное, по божественному происхождению и по сакральному значению. И те же старообрядческие сказители, вопреки ими же провозглашенному суровому запрету, нечувствительно «прибавили» к эпосу названия рек, гор, стран и городов из «Святого Писания» и христианских легенд.

Необходимо помнить, что для них это было абсолютно естественно. Тексты былин и духовных стихов на библейские темы были в их глазах однородны, отражали однопорядковые события, происходившие в едином сакрально-эпическом пространстве-времени.

Библейские названия в былинах подобны православным крестам, которые высекали на издревле чтимых валунах продолжавшие это почитание крещёные потомки язычников. Этот пласт былинной топонимики можно назвать сакральным или библейским.

Однако кроме этих двух слоёв топонимов существует третий, не столь очевидный, и укладываемый в стройную, непротиворечивую систему. Прежде всего, это относится к иным землям – в том случае, если их имена не заслонило ещё позднейшее «Орда», «Литва», «Царство Задонское» или «Земля Ханаанская». Но вырисовывающаяся картина уди-

вительна.

Русские богатыри совершенно свободно ездят в землю Ляховецкую или Поморьянскую (иногда «царство Поморское» с «престольным городом») (Былины. 1998. С. 41). Достаточно ясно, что речь не о родном для певцов Поморье, никогда не бывшем самостоятельной страной, а о западнославянском племенном союзе Поморян (Нидерле Л. Славянские древности. С. 124–126.)

Особенно ясно это выражено в отэтнонимном былинном топониме «земля Поморьянская», или «царство Поморьянское». Гости из Ляховецкой земли (тот же Ставр в ряде вариантов) спокойно пребывают на пиру у князя Владимира. В Ляховицкой (или, опять-таки, Поморьянской) земле обретают невест Владимир, Дунай, Добрыня и Святогор.

Более того, в былине «Королевичи из Крякова» (Кряков – Краков на верхней Висле, что подтверждается и текстами других былин, где Кряков столица Ляховецкой земли) польского королевича называют «богатырём святорусским», сам он собирается поехать «ко славному городу ко Киеву, ко ласковому князю ко Владимиру» и говорит, что «слыхал... поговорю на святой Руси».

С другой стороны, Илья Муромец, как мы уже видели, «три года служил у короля тальянского». Он же обороняет Киев, стоя в заставе «на степях Цицарских», то есть австрийских, и ездит «дорогою латынскою».

«В Латынскую землю едет Илья Муромец закупать коней [„латынский“ – постоянный эпитет богатырского коня в былинах. – Л. П.], на латынской дороге стоит богатырская застава, возглавляемая Ильёй Муромцем, на этой дороге встречается Илья Муромец с каликой Иванищем [по дороге в Царьград. – Л. П.], по ней он ездит в трёх поездочках» (Плисецкий М.М. Историзм русских былин).

Любопытны эти «латынские дороги» – уж не знаменитые ли дороги римлян имеются в виду?

И при всём том Волынь и Подолье рисуются в эпосе каким-то тридевятым царством с явными чертами иного мира (чего нет в облике всех перечисленных стран Средней Европы). Рядом с Подольем или вместо него иногда возникает «царство Бухарское» во главе с «королём Бухарским» или «Бухарь-царём».

Как убедительно показал М.М. Плисецкий, под этим топонимом следует понимать славянский край к западу от Карпат, упоминаемый в венгерских документах в XI веке. Впрочем, былины вообще не знают венгров, угров, мадьяр, а Бухарское, то есть Бихарское «царство» всегда рассматривают как никому не подвластную державу.

Таким образом, нужно говорить о временах не позднее конца IX начала X века, когда венгры поселились на Дунае, – ещё одна веха, указывающая в долетописную древность.

Всё это заставляет с удвоенным вниманием отнестись к сообщениям, что в былинах иногда «Дунай течёт под Киевом», что Дюк Степанович плывёт по Дунаю к Киеву, что Илья Муромец кидает в Дунай «пенья-коренья» с родительской пашни, а дочь Соловья-разбойника оказывается перевозчи-

цей на Дунае.

В отдельности такие факты можно было бы списать на «роль Дуная в фольклоре как обобщённого названия реки», но всё вместе и в контексте всего третьего слоя былинной топонимики они приобретают совершенно особенное звучание.

Тем более нельзя игнорировать былинную о рождении Дуная от крови заколовшегося под Киевом богатыря. Разумеется, город, от которого проще доехать до Кракова или «Тальянской земли», чем до Волыни, вполне может стоять на Дунае.

Болгарский исследователь Н.П. Ковачев насчитал в землях южных, западных и восточных славян более семи десятков Киевов, Киевых, Киевцов, Киевичей, Киевищ – и так далее и тому подобное. Многие из них располагались как раз на Дунае.

В связи с этим необходимо обратить внимание на давно отмеченную изначальную форму прозвища Ильи – Муравлени (Филон Кмита Чернобыльский), Моровлин (Эрих Лясотта), Муровец, Муравич и так далее.

Б.М. Соколов, одним из первых отметивший это обстоятельство, а вслед за ним – Б.А. Рыбаков, предполагали, что Илья происходит из Моровийска на Десне. Однако, во-первых, в таком случае нельзя было бы объяснить маршрут в Киев через Чернигов, так как Моровийск сам располагался между Киевом и Черниговом.

Во-вторых, как отметил Иловайский, сам Моровийск в средневековых документах называется Муромск и, скорее всего, является как раз крепостью, выстроенной Владимиром Святославовичем от печенегов и заселённой гарнизоном из муромы.

В летописи не говорится о гарнизонах из муромы, но она может скрываться либо под обобщающим именем чуди, либо под именем словен, если верно предположение В.В. Седова о ранней славянизации этого племени.

Гораздо убедительнее предположение А.Г. Кузьмина и А.С. Королева, что первичная форма прозвища указывала на происхождение из Моравии. Таким образом, древнейшее прозвище Ильи органично включается в третий слой топонимики былин. Киев в этом случае один из многочисленных дунайских городов с таким именем, – скорее всего, современный Кёве в Венгрии, напротив устья Моравы.

«Чернигов», лежащий на пути между ним и родными местами Ильи, какой-нибудь Чернигород или Черн. Вариант «Смолягин» вкупе со «Смалиский» Тидрек саги напоминает дунайское племя смолян, поселения которых вполне мог осаждать Аттила – так что ирония А.С. Королева оказывается совершенно неуместна.

Любопытно, однако, что в Словакии существует Мурамский замок, вне связи с былинами упоминаемый Плисецким, – ещё один претендент на звание родины русского богатыря.

Этот слой географических названий можно назвать средневропейским или сюжетным, поскольку он прочно связан с сюжетами былин, и только благодаря этой связи не был погребён под

более поздними слоями, отразившими позднейшую географию и идеологию русов.

Глава 7. Поляницы – славянские амазонки

Вполне согласуются с этим слоем такие необычные былинные персонажи, как поляницы. Традиционно считается, что женщины-воительницы в русских былинах отражают сарматские (Д.М. Балашов, Б.А. Рыбаков) или хазарские (С.А. Плетнёва, В.В. Кожин) реалии.

Во всяком случае, их связывают с Северным Причерноморьем, где античная традиция якобы размещает амазонок. На самом деле в тех краях античные авторы селили разве что «женууправляемых сарматов».

Амазонки же «расселялись» ими по предгорьям Северного Кавказа. Однако существует и другая традиция, более поздняя, указывающая амазонок в Средней Европе.

Одним из самых ранних авторов этой традиции является Павел Диакон, на основании племенных преданий лангобардов говорящий о столкновении их с народом женщин-воительниц где-то между берегами Балтики и Северной Италией. Он добавляет, что «от некоторых людей слышал, что и по сегодняшней день в глубинах Германии ещё существует народ этих женщин».

Обращают на себя внимание два обстоятельства – во-первых, амазонки здесь упоминаются вне связи с античной традицией, в непосредственном соприкосновении с историей народа самого Павла. Во-вторых, свидетельства эти подкрепляются наблюдениями очевидцев-современников. Обе эти черты характерны едва ли не для всех преданий о среднеевропейских амазонках.

Следующее сообщение о народе женщин-воительниц из Средней Европы исходит от арабского еврея X века Ибрагима ибн Якуба, путешествовавшего по Средней Европе. «На запад от русов (здесь имеются в виду уже *восточноевропейские русы и Киевская Русь*. – Л. П.) город женщин. Они ездят верхом и сами ходят на войну, отличаясь смелостью и храбростью. Говорит Ибрагим ибн Якуб, израильянин: сообщение об этом городе – правда. Рассказал мне об этом Хута, правитель римлян».

Пунктуальный иудей, как видим, не побоялся своим именем поручиться в правдивости и надёжности сообщаемых сведений и даже назвал своего информатора. Им, кстати, оказывается не кто иной, как кайзер Священной Римской Германской империи Отгон I.

Кроме того, из арабских авторов о «городе женщин» у берегов Балтики сообщили ат-Тортуши и аль-Идриси. Любопытно, что они упоминают находящиеся рядом «город мужчин» и «город женщин». Ниже будут показаны именно центральноевропейские корни этого сюжета.

В следующем, XI, столетии об амазонках в Средней Европе сообщает Адам Бременский: «Говорят, что вблизи от этих берегов Балтийского моря находятся амазонки... говорят также, что они стано-

вятся беременными от проезжих купцов и от тех, которые находятся у них в плену... И когда дело доходит до родов, то мужского пола рождаются песьеголовые, а женского – прекраснейшие женщины... Песьеголовые – те, которые имеют голову на груди. В Руссии их часто берут в плен, и они лают словами».

Историческая ценность данного отрывка, как видно, весьма относительна. Очевидно, что основным источником для Адама Бременского послужили северные саги о «Стране женщин», по соседству с которыми обитали псоглавцы-хундинги, издававшие лай вместо человеческой речи.

Хундинги – «коренные» обитатели северных мифов (причём не только скандинавских – эстонский «Калевипоег» упоминает народ «людей-псов», издающий лай вместо речи), их эпоним упоминается в саге о Волсунгах, и подобное существо изображено на знаменитом шлеме из Саттон-Ху. Нет особых причин видеть в них некое античное влияние.

То же верно и для «Страны женщин». Гораздо убедительней соображение, объясняющее её возникновение в сагах народной этимологией слова Квеннланд – страна финнов. Но и оно не бесспорно. В любом случае следует отметить, что землю амазонок опять-таки располагают по соседству с «Руссией».

Это триединство (русы – амазонки – люди-псы) встречается в ещё одном источнике, который мы рассмотрим ниже.

Пока же обратимся к следующему по времени источнику, сообщающему нам о среднеевропейских амазонках. Это Козьма Пражский. Он говорит, что при правительнице Либуше на месте пражского Вышеграда существовала крепость девушек-воительниц – Девин. Рядом же с ней возвели свою крепость чешские юноши.

Как видим, это соответствует картине, нарисованной ат-Тортуши и аль-Идриси. Любопытно то, что Козьма относит амазонок к истории своего собственного народа в отличие от предыдущих авторов.

Вообще, существует целый ряд свидетельств о женщинах – правителях и воинах – у славян Средней Европы. У тех же чехов это Либуше с двумя сёстрами, дочери Крока. У поляков – Ванда, дочь Крака. Нидерле передает сообщение Титмара о славянской княгине «из Северной Венгрии... которая провела жизнь на коне с кубком в руке и умела пить не хуже мужчин».

Наконец, согласно Саксону Грамматику, три девы-воительницы, Висна (Весна?), Хете (Хоть?) и Вебьорг (?) руководили войском славян в битве при Бравалле. На юго-восточном берегу Балтики найдены несколько погребений женщин с конями и оружием. Одно похожее найдено в Швеции – и конечно, норманнсты немедленно признали могилы воительниц южно-восточной Балтики скандинавскими. Последние три сообщения уже относятся к истории, а не к эпосу.

Поляницы русских былин, безусловно, принадлежат к этому кругу. Большинство женщин-богатырок (жёны Дуная, Добрыни, Ставра)

происходят из Ляховецкой земли. Дочь Муромца – из Тальянской, безусловно, не славянской, но и отнюдь не восточной.

Вполне можно предположить, что сожительница Муромца была уроженкой одной из славянских земель, такой же чужеземкой в «Тальянской земле», как и сам Илья – подобные обстоятельства, очевидно, сближают.

Некоторая неясность со Златыгоркой-Латыгоркой Северьянишной. Чисто славянское имя-отчество в эпосе не всегда обозначают славянство персонажа. Вспомним Наполеона, превратившегося в Неопалена и в Опалена. Вспомним Кудреванище и Грубиянище былин.

Однако в сочетании с неизменным сообщением о её местожительстве «у синего моря у студёного, у белого камушка у латыря» эти данные позволяют и в ней видеть уроженку Средней Европы, но отнюдь не степных земель.

Завершить же рассмотрение темы средневропейских амазонок хотелось бы, приведя самый древний из повествующих о них источников. Это, безусловно, сирийский автор VI века Захария Ритор.

Он говорит об амазонках, которые «живут сами по себе и воюют с оружием и на конях. Мужчин среди них не находится, но если желают прижить, то они отправляются мирно к народам по соседству с их землёй и общаются с ними около месяца, и отправляются в свою землю».

Соседями же их являются «люди-псы» (!)⁷, неясные «амазараты» и некий «народ hrws», то есть «рус», «мужчины с огромными конечностями, у которых нет оружия».

Попытка Петрухина объяснить появление «народа рус» в данном контексте влиянием библейских преданий об апокалиптическом «народе Рос» достаточно натянута, на что мне уже доводилось указывать. Но и попытка Б.А. Рыбакова привязать это известие к региону Среднего Поднепровья в равной степени неубедительна.

Дело в том, что амазонки и их соседи находятся «на север и запад» от «тринадцати народов» Великой степи, среди которых упоминаются и авары, в то время уже занявшие Паннонию. Следовательно, речь идет не о Поднепровье, а опять-таки о Средней Европе. Там же мы находим подобие триединству амазонок, русов и людей-псов, которое встречаем у Адама Бременского и в сагах (Квенналанд, Хундингаланд, Рюсаланд).

Столь насторожившее Петрухина сообщение об отсутствии оружия у русов действительно не со-

⁷ При всей «фантастичности» этого народа, стоит помнить о двух обстоятельствах; во-первых, тот же Павел Диакон упоминает «людей-псов» среди самих лангобардов, что истолковывается исследователями, как указание на дружины «оборотней» (Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987. С. 117–118.), а саксонцы называли славян псами, что не может быть истолковано как простая презрительная кличка, так как саксы входили в один племенной суперсоюз со славянами-велетами, а саксонская знать не брезговала сочетаться браком со славянками.

ответствует тому, что мы знаем о воинственности славян и в особенности русов. В той же мере это неестественно для описания апокалиптического «народа Рос» или «героев мифических времён», к которым старается свести упоминание русов Захарией Ритором Петрухин.

Зато описание Феофилактом Симмокатой славянских послов, которые «не привыкли облекать свои тела в железное оружие – их страна не знает железа» и поразивших императора «величиной тел», настолько напоминает описание Ритора, что заставляет предполагать прямое текстологическое заимствование.

Следует указать, что речь идёт о славянах Средней Европы, подвластных аварскому кагану. В этой связи нужно помнить, что грузинские и византийские источники прямо приписывают русам осаду Константинополя в 626 году.

Эта параллель очень полезна. Не будь её, мы бы не имели оснований предполагать, что hrws – это именно русы, а не, скажем, херуски. Однако и место в триаде рядом с псоглавцами и амазонками, и сходство описания с подвластными аварскому кагану славянами заставляют полагать, что Захария Ритор говорит именно о русах – не о днепровских, а о средневропейских русах.

Все данные о поляницах – славянских амазонках укладываются в схему третьего слоя былинной топонимики. И, как нетрудно заметить, этот слой поразительно совпадает с географией Руси, согласно «Тидрек саге».

В обоих случаях Русь, совершенно неожиданно для современного читателя и, надо думать, для слушателя XIII века, будь то немец или швед, оказывается где-то в среднем течении Дуная, выше Паннонии, неподалёку от верховьев Вислы и Одера, с одной стороны, и Северной Италии – с другой.

Связь «Тидрек саги» с былинами оказывается глубже, нежели предполагали те, кто видел лишь сходство отдельных персонажей, глубже даже, чем полагал Веселовский, указывавший на совпадение целых генеалогий в саге и былинах. Связь просматривается на уровне географии.

Позднейшую же топонимику Руси в саге легко объяснить – те же изменения претерпела под влиянием изменившихся исторических условий былинная топонимика. Подобные изменения, в принципе, не должны удивлять.

Так, действие былины про Василия Буслаева в сибирских и уральских былинах переносится с Волхова на Обь. Рахта Рагнозерский, герой баллады московской эпохи, из Москвы в более поздних записях «переместился» в... Ленинград. По мнению археолога А.Л. Никитина, точно так же легендарное странствие апостола Андрея перекочевало на Днепр с Дуная.

В саге и в былинах произошли, таким образом, однопорядковые, но разные явления. В обоих случаях более древнюю систему топонимики сменила более поздняя, одна – в Скандинавии, другая – на Руси. И это говорит о том, что сага не заимствовала из былин отдельных героев.

Собственно, заимствование достаточно труд-

но предположить уже на уровне, вскрытом Веселовским – трудно представить, чтобы от одного народа к другому переходили целые родословные. Совпадение же географии указывает на единый источник саги и былин – эпический и, возможно, исторический.

Но об этом говорить несколько преждевременно. Пока вспомним, что сага, а равно и былины свидетельствуют о близости былинной Руси с поляками и «вильтинами». Обратимся к преданиям западных славян – остались ли в них следы взаимосвязи с русским былинным эпосом?

Глава 8. Алёшка Попович и Лешко Попелюш. Былины и эпические предания западных славян

Польский эпос, как таковой, не дошёл до нас. Остались пересказы отдельных эпических преданий, вошедшие в хроники Анонима Галла, Богухвала, Кадлубка и пр.

В «Великой хронике» поляков сохранилось предание о двух братьях, сыновьях легендарного героя и правителя Крака, основателя Кракова. Они сразились в поединке, победил старший, которого, как и отца, звали Краком.

Это предание напоминает былинку «Королевицы из Крякова». Там также идёт речь о поединке братьев, сыновей правителя, в котором одерживает верх старший брат, тезка отца. Имена братьев в былине христианские, то есть поздние.

Более того, Лука и Пётр (Лука и Моисей, Лука и Матвей) Петровичи – это общеэпические имена братьев, упоминаемых в паре. Они могут появляться на богатырской заставе, на поле Камского побоища, в былине про их сестру Алёну и Алёшу Поповича, даже в былине про Васюку Буслаева.

То есть имена эти вполне условны. Королевицы Краковы вполне могли превратиться в королевицы из Крякова. Имена сыновей Крака плохо сохранились даже в польском предании, а в былине они могли получить имена эпических братьев, с той особенностью, что один из братьев стал, как в польском предании, тезкой отца.

Далее автор «Великой хроники» поведал, что некий «ткач», наследник рода Попелюшей, одолел Александра Македонского не силой, а «хитростью и подвохом». В честь этого подвига герой получил имя-прозвище Лешко, то есть обманщик, плут.

В былинном эпосе отлично известен герой, побеждающий врагов «хитростью и подвохом». Его зовут Алёша – в былинах чаще Алёшка – Попович. Ещё Квашнин-Самарин предположил, что первоначальной формой этого имени было именно Лешко.

Т.Н. Кондратьева не придала этому наблюдению значения, и, как нам кажется, совершенно напрасно. Алёшка Попович и Лешко Попелюш кажутся как минимум созвучны. Однако Кондратьева сама приводит доказательства, выводящие их связь за пределы простого совпадения. Со ссылкой на словарь живого великорусского языка Владимира Даля она указывает, что в русских диалектах алёха, алёшка обозначает лгуна, хвастуна, алёшки подпускать – обманывать.

Как греческое имя могло получить такое значение, как не по созвучию с более древним Лешко – «плут, обманщик, лгун»? Популярностью же своей эта трактовка имени обязана явно былинному образу плута и обманщика Алёшки-Лешки Поповича-Попелюша.

Возникает вопрос – отчего Алёша-Лешко в польской хронике «ткач» и почему его сделали победителем Александра Македонского?

На свой первый пир в Киев Алёша достаточно часто является под видом калики или скomorоха. Его место у печного столба – традиционное место скomorохов.

Он играет на гусях. З.И. Власова обратила внимание на связь в фольклоре и документах скomorохов с бродячими ремесленниками – портными, ткачами и тому подобным. Исследовательница полагала, что подобное сближение произошло из-за преследований скomorохов царским правительством в конце XVII столетия.

Однако она же приводит ссылку на Козьму Пращского, чешского автора XII века, где скomorохи-гусяры («кифаристы») сближены с портными. Как видно, это более древняя связь. Любопытно, что даже в датской сказке, ставшей известной в обработке Андерсена («Голый король»), бродячие ткачи действуют, как типичные скomorохи – шуты и чудодеи (в изготовление ими «чудесной» ткани все охотно верят) в одном лице.

Но отношения церкви со скomorохами всегда были более чем неровными, оттого, очевидно, католический автор и подменил скomorоха близким по смыслу, но сравнительно безобидным ткачом.

Естественно, для решения второго вопроса нам будет бесполезным исторический облик Александра Великого. Его пути пролегли вдаль от Польских и вообще славянских земель. Нам важнее мифическое обрамление его образа.

Зачатие Александра приписывали Зевсу в образе Змея. Плутарх сообщает, что его «земной» отец Филипп окривел на один глаз, попытавшись подглядывать за супругой, отдающейся Зевсу-Змею, а на средневековых изображениях – западных гравюрах и славянских миниатюрах – часто изображается этот сюжет – Олимпиада в объятиях дракона.

А гибель Александра некоторые средневековые легенды связывали с попыткой взлететь на небо с помощью искусственных средств. Он был низвергнут с небес разъярённым богом и разбился.

Нетрудно понять, что образ главного врага Алеши, перед которым он предстал скomorохом («ткачом») и которого победил «хитростью и подвохом», Тугарина Змеевича, взлетевшего на небо на огненных или бумажных крыльях и низвергнутого оттуда дождём – иногда грозой, – ниспосланными богом по молитве Алёши, мог вызвать у начитанного клирика ассоциации с Александром.

Это было в духе «Великой хроники», с её выведением Волина от Юлия Цезаря и Дёмина от Домны Августы, с её превращением Попелюша в Помпилиуша и пр.

Итак, польского героя зовут Лешко Попелюш,

русского – Алёшка Попович. Налицо сходство имён. Алёха в русских диалектах и Лешко по-польски означают плута, обманщика. Налицо сходная семантика имён.

Польский герой «ткач»-скоморох, русский переодевается скоморохом. Оба побеждают врага хитростью. У обоих враг – сын Змея, и гибнет, попытавшись взлететь в небеса. Как выражался по схожему поводу Б.Н. Ярхо, «нужны сильные аргументы, чтобы при таких сходствах отрицать истинность тождества».

В западнославянских и северно-русских сказках сохранилось предание о герое по прозвищу Попялов, Попялышка, Попелюх, Попельвар, Попельчек. Он хитростью одолевает врага на крылатом коне, сочетающего черты змея и конного воина, сопровождаемого воронами и псами – то есть полностью повторяющему образ Тугарина в былинах.

И поскольку прозвище былинного героя, судя по всему, только лишь созвучно слову «попович», а происходит от «Попель» – пепел, то нет ничего странного и в его «языческом» поведении.

Именно в «Великой хронике» сохранилось во всём подобное былинным описание самоубийства бросающегося на меч воина.

Заслуживает внимания и ещё одно обстоятельство: польский язык – единственный, кроме русского, славянский язык, сохранивший слово «богатырь» (*bohater, bohatur, bohaterz*) в значении «герой».

Украинское «богатыр» – позднейшее литературное заимствование из русского, белорусское «багатырь», по сути, только созвучно польскому и русскому словам, обозначая совершенно иное понятие – богач.

С другой стороны, именно «Великая хроника» нарекает, совершенно по-былинному, врагов, нападавших на Польшу в X веке, скопом «татарами». Таким образом, как бы оба полюса былинного сознания – богатыри и «татары» – присутствуют в польском языке, причём именно в былинном значении – героев и обобщённых врагов соответственно.

Эпоса «вильтинов», велетов, лютичей не сохранилось.

Как не сохранилось и самого народа. Только по наблюдению Хомякова мы можем судить, что среди их онемеченных потомков продолжали бытовать представления о Дитрихе-Теодорихе как злодее. Описание расправы с врагом, как уже отмечалось, буквально соответствовало обычаям балтийских славян (см. главу «Череп-трофей»), но этот обычай имеет слишком много аналогов, чтоб быть показателем этнического происхождения данного мотива.

Гораздо надёжнее другой былинный мотив. В былине о князе Борисе Романовиче из «синя моря» выходит «зверь кабанище». Ситуация довольно нетипичная – кабаны нечастые гости на морских берегах.

Однако она находит полнейшее подобие в предании лютичей, веривших, «что если когда-нибудь им будет угрожать трудности жестокой

долгой смуты (в других переводах – *междоусобная война, внутренняя война*. – Л. П.), то из упомянутого озера (священного озера лютичей *Толлензее*, на берегу которого стоял город *Радигоц* с храмом *Сварожича*. – Л. П.) выйдет большой вепрь с белоснежными клыками».

Былина заканчивается долгой и кровопролитной битвой русского князя-богатыря с войсками, высланными против него Владимиром.

Уникальное поверье лютичей оказывается наглядно проиллюстрировано в сюжете русской былины.

Итак, славянские предания Средней Европы имеют точки пересечения с русскими былинами; точки пересечения, лежащие далеко за пределами банальных «бродячих сюжетов» вроде змеборчества или допустимых теорией вероятности совпадений.

Глава 9. Русы на латынских дорогах: историческая реальность третьего слоя былинной географии

Чем же объясняется столь тесная взаимосвязь русского эпоса с преданиями германских и славянских народов Средней Европы?

Банальное «заимствование» не объясняло уже того уровня, который раскрыл в своих последних работах Веселовский, – совпадения генеалогий героев. Но совпадение ещё и географии тем более не может быть объяснено этим методом.

Между тем в былинах масса черт, указывающих на Среднюю Европу как на прародину эпоса. Вспомним, как часто нам встречались кельты. Именно у кельтов мы находим аналог культу голов и камней, воплощённому в «бел-горюч камушке» и вещей голове былины о Василии Буслаеве, именно у них мы встречаем вообще богатейшую традицию охоты за головами и изготовления из последних кубков (скордиски).

Кельтские параллели имеет ритуальное самоубийство в былинах и погребение в дубовой гробнице, описанное в былине «Михайло Потык». И особенно силён кельтский оттенок в теме священного правителя – описание палаты Владимира, и восходящее к нему описание палаты «царя русов» Ибн Фадланом почти полностью повторяет ирландские описания пиршественных покоев королей.

Кельтские аналогии образу Апраксеи – самые богатые.

В этом плане привлекает внимание одно обстоятельство, которому не уделила достойного внимания даже обнаружившая его С.И. Дмитриева. На Средней Мезени, то есть в древнейшем, согласно её же исследованиям, из очагов былинной традиции, бытовал обычай зажигать костры на холмах у деревень в ночь на первое мая.

Целый ряд русских этнографов XIX столетия единодушно утверждали, что отмечание первого дня последнего весеннего месяца – обычай, совершенно незнакомый русской деревне, сугубо городской и заимствованный с Запада.

Тем удивительнее обнаружить его в глуши

Русского Севера, в одной из твердынь «старой веры» с её общеизвестным отношением к западным «новинам» антихриста Петра вкупе с его ближайшими предшественниками и последователями. Более того, отмечание этого дня горожанами XVIII–XIX вв. и жителями Средней Мезени резко отличались друг от друга.

Зато последнее очень напоминало древнейший европейский обычай «майских костров» – кельтского Бельтайна, германского Вальпурнахт – типологического подобия восточнославянской Купалы.

Во всяком случае, описания западными авторами этих празднеств очень близко к нашим описаниям Купалы: те же прыжки через огонь, то же украшение ритуального дерева, та же ритуальная свобода общения полов, наконец, то же представление об этом дне как о дне могущества всяческой неведомой силы.

Любопытно, кстати, что как раз Иван Купала в Поморье отмечался очень слабо или не отмечался вообще.

Восточная граница «майских костров» Европы, если не считать мезенского очага, это Силезия и Галиция, где этот праздник назывался Турицами. Любопытно, что некоторые западные исследователи считают обычай «майских костров» определяющим признаком первоначального кельтского населения в местах бытования обряда.

Поскольку невозможно предположить, что древнейшие русские поселенцы застали на берегах Мезени кельтов, следует, очевидно, полагать, что они пришли в эти места из краёв, где кельтский субстрат присутствовал, то есть опять-таки из Средней Европы.

Итак, средневропейские черты в социокультурной архаике былин вкупе с географией былин и рядом параллелей между ними и эпосом Средней Европы и, наконец, этнографическими особенностями населения древнейших очагов былинной традиции заставляют предположить, что какая-то группа населения пришла в Восточную Европу из Средней, принеся с собой свой эпос.

Что это была за группа населения, также гадать не приходится. Выше уже говорилось, что киевский цикл былин по этнографическим данным и самоопределению героев можно считать племенным эпосом русов.

Именно русы упомянуты в «Тидрек саге» и поэмах об Ортните. Однако существуют ли данные, позволяющие связать исторических русов с той территорией, где локализует их эпическая география «Тидрек саги» и третий слой географии русских былин?

Глава 10. Былины обретают почву: дунайская Русь в исторических источниках

Как ни странно, такие данные есть. А.В. Назаренко собрал впечатляющую подборку упоминаний в средневековых верхненемецких документах некоей Руси на Среднем Дунае. В одной из грамот Людовика Немецкого упомянута «Русская Марка», располагавшаяся на южном берегу Дуная.

Несколько северозападнее в Дунай впадала речка Русская Мюль (ныне Гроссмюль, по созвучию). А.В. Назаренко выявил целый ряд топонимов и антропонимов, упоминающихся в верхненемецких средневековых документах, производных от слова «русский, Русь».

Сам А.В. Назаренко объяснял появление этих топонимов активной торговлей с Киевской Русью, которую вели немецкие города на Верхнем Дунае. Подобное толкование трудно рассматривать всерьёз. Для этого русские торговцы с берегов Днепра должны были стать постоянными гостями в верховьях Дуная ещё в 863 г., в то время как, по русской летописи, русы тогда ещё не появились в Поднепровье.

Первые достоверные греческие сообщения о русах относятся к этому же времени. Так что русы были в этот период на Днепре пришельцами, и пришельцами недавними. Более того, «маловероятно, что топонимия, содержащая в основе этноним русь, оставлена заезжими купцами из Киевской Руси. Она – несомненный свидетель проживания в этом регионе славянского населения», – пишет археолог В.В. Седов.

Существуют и другие сведения о дунайской Руси, уже совершенно не укладывающиеся в концепцию Назаренко: венгерские документы XI века называют Имре Святого «герцогом русов»; араб Идриси, наряду со столь часто упоминаемыми в арабской литературе «тремя видами русов», локализуемыми обычно в Восточной Европе, называет и «других русов», живущих рядом со «страной Ункарайа», то есть Венгрией.

Оба эти сообщения (вкупе с другими здесь не упоминаемыми за недостатком места) предполагают некий достаточно крупный заселённый русами край в Центральной Европе, а сообщение верхненемецких документов чётко определяет расположение этого края.

В своей ранней работе А.В. Назаренко, исходя из формы этнонима «русь» в верхненемецком языке, предположил, что этноним этот участвовал в верхненемецком передвижении согласных, что позволило ему датировать этот этноним временами не позднее VI–VII веков.

Впоследствии он отказался от этого заключения, поскольку, по его словам, «приходится допускать одну из двух (равно маловероятных) возможностей: либо древнерусское русь и древненемецкое Ruzz-развивались независимо друг от друга... либо древнерусское русь явилось заимствованием из древневерхненемецкого».

Думается, подобная дилемма вызвана представлением о непременно восточноевропейском происхождении славянской Руси. Назаренко, как и многие другие исследователи, мечется в поисках истоков Руси между Поднепровьем и Скандинавией, упорно не желая замечать многочисленных свидетельств существования русов между Дунаем и южный побережьем Балтики.

Тем не менее, дунайская Русь – реальность, неоднократно засвидетельствованная источниками. Историкам, не склонным соглашаться с очевидно

несостоятельной попыткой «объяснить» «русские» названия, прозвища и имена на среднем Дунае появлением там киевских купцов, приходится искать какие-то иные объяснения.

Так, В.В. Седов предполагает, что сармато-славянские русы вкупе с антами попали на средний Дунай в составе «антской миграции». То, что анты были нередкими гостями в тех краях, отрицать не приходится – они даже отразились в местном фольклоре в значении великанов.

Однако более состоятельной представляется версия Э. Цельнера и А.Г. Кузьмина, которые указывают на существование буквально в тех же местах в эпоху Великого переселения народов варварского «королевства» ругов, которое часто называют Ругиландом. Последний топоним представляет собой название, данное этой стране германоязычными лангобардами.

У нас нет данных, говорящих о том, что сами руги говорили на германском языке и называли себя ругами, а свою страну – Ругиландом. Иордан прямо отделяет ругов от германцев. Само название «руги» мы встречаем лишь у римлян, получавших сведения о носящем его народе через посредство германцев, либо у латиноязычных германских авторов Средневековья.

Таким образом, в слове «руги» можно видеть типичное данное со стороны название народа, к тому же возникшее через двойное посредство чуждых ему языков – германского и латинского. Проще говоря, народа, называвшего себя ругами, не существовало, как не существовало народа, называвшего себя «урус», «зюч» или «рашен».

«Руги» латиноязычных историков называли себя русами.

В средневековых латиноязычных германских источниках ругами всегда именуют русов. Широко известно упоминание княгини Ольги, Елены в крещении, как «Елены, королевы ругов» в «Хронике продолжателя Регина».

В Раффельштетенском торговом уставе (904) упоминаются «славяне из ругов», приезжающие в этот верхненемецкий город с торговлей.

Назаренко колеблется, не торопясь причислять отождествление русов и ругов к «книжной» этнонимии, базирующейся на простом созвучии. «Практически все случаи его употребления так или иначе связаны с автопсией (*то есть сообщениями очевидцев*. – Л.П.), что существенно подрывает предположение о книжном характере термина применительно к Руси», – замечает он.

А.Г. Кузьмин, исследовавший огромное количество таких сообщений и особое внимание уделявший сообщениям источников о русах в Средней Европе, выражался ещё категоричнее: «Тождество ругов и русов не гипотеза и даже не вывод. Это лежащий на поверхности факт, прямое чтение источников, несогласие с которыми надо серьёзно мотивировать».

Дунайская держава ругов засвидетельствована в источниках с начала III века по 80-е годы V в., когда её захватил правитель Рима Одоакр, также руг по происхождению. Более чем возможно, что на

этом её историческое существование не прекратилось, просто дунайские руги-русы перестали выступать, как самостоятельная политическая сила.

В следующем столетии русы, вкупе с соседними славянскими и неславянскими племенами попали под власть авар, от которых и могли позаимствовать титул кагана, засвидетельствованный у русов хронистами того же Людовика Немецкого.

Вспомним, что в летописях Тифлисского собора и у византийца Манассии славяне в войске авар 626 года отождествляются именно с русами, и именно там, в Центральной Европе, судя по всему, помещал Захария Ритор свой «народ рус».

Географическое расположение державы ругов-русов вполне соответствует как «Русской марке» и области «русских» топонимов на Среднем Дунае, так и «Русиналанду» «Тидрек саги» вкупе с третьим слоем былинной географии. Именно руги-русы враждовали и с Атиллой, и с Теодорихом, Тидреком, Дедриком, как это и описано в «Тидрек саге».

Немалая часть русов могла после падения их державы отступить к своей прародине у южных берегов Балтики, где располагался их остров Рюген, «остров русов» арабских географов.

С собою они могли унести эпос – впрочем, при поддержке связей с прародиной, эпос мог попасть на берега Балтики и раньше, как попали в скандинавские саги эпические предания дунайских германцев, лёгшие в основу саги о Вольсунгах и героических песен Старшей Эдды.

И уже отсюда, вместе ли с первыми вендскими колонистами или со второй волной переселения – так называемого «призвания варягов» – попали в Восточную Европу.

На этом история эпоса, разумеется, не закончилась. В IX–X вв. пришедшие в Восточную Европу руги-русы оказались в состоянии почти постоянной войны с Хазарией, Византией, дикарями тюркской степи и финноугорского леса.

Это не могло не оказать влияния на завершающееся формирование сюжетов и образов русского эпоса. Последующие эпохи вносили в него изменения исключительно на уровне словарного набора, имён и названий, не принося новых сюжетов и героев. Но эта тема требует особого исследования.

Пока можно подвести итог. Этнографические особенности социокультурной архаики в былинах и параллели былинам в эпосе славянских и скандогерманских народов Средней Европы позволяют нам говорить о них как о племенном эпосе варягов-руси, известных в западных латиноязычных источниках, как руги.

Сравнительный анализ данных русских былин и параллельных им данных средневропейских эпосов позволяет предположить, что первоначальной темой этого эпоса были столкновения русов с готами и гуннами на Среднем Дунае во времена Великого переселения народов (и, естественно, «мирные» темы внутриплеменной жизни).

При переселении на восток Европы русы включили в свой эпос предания родственных им

вендских колонистов – ильменских словен и кривичей, повествующие о деяниях героев-эпонимов этих племён – Словея-Словена, его сына Волха и кривичского князя Микулы.

Сами былины оказываются ценным историче-

Заключение

Как уже говорилось в первой главе, подводить итоги в гуманитарной науке – занятие крайне неблагодарное. В рассматриваемой же теме – ещё и преждевременное.

Серьёзное, систематическое и целенаправленное изучение того древнейшего слоя в русском былинном эпосе, который мы рассмотрели в этой книге, едва начато. В данной работе уместнее будет ограничиться выводами из рассмотренных данных.

В течение всего периода научного изучения былин исследователи самых разных школ обращали внимание на те или иные черты мировоззрения или общественного устройства в былинах, которые не укладывались в унаследованное от донучного этапа представление о тождестве Владимира Красно Солнышко с Владимиром Крестителем.

Более всего этим чертам уделяли внимание исследователи мифологической школы (А.А. Котляревский, Ф.И. Буслаев) и А.Н. Веселовский.

В середине XX столетия исследователи вновь обратили внимание на пласт «чересчур древних» черт быта и культуры в былинах. Вскользь его коснулись В.Я. Пропп, Б.А. Рыбаков, М.М. Плисецкий, Д.С. Лихачев.

Специальные исследования ему посвятили И.П. Цапенко и В.В. Чердынцев. К сожалению, работа последнего в то время не была опубликована, а работа первого, напечатанная в разгар яростной полемики Б.А. Рыбакова и В.Я. Проппа, была встречена в штыки одной стороной и не нашла (по причине принципиальных методологических разногласий) поддержки у другой.

Тем не менее, исследования этого пласта продолжались. Р.С. Липец выработала – независимо, по всей видимости, от Чердынцева, работа которого так и осталась неизвестной огромному большинству исследователей, – методику изучения эпической социокультурной архаики и использования её для хронологического приурочения эпоса.

Она же пришла к выводу, что к X веку русский эпос уже завершал своё формирование. К сожалению, никаких выводов Липец из этого не сделала, оставшись в русле «новой исторической школы», рассматривавшей былины как памятник эпох Владимира Крестителя и даже Владимира Мономаха.

В конце 1990-х гг. исследователи, весьма активно участвовавшие в полемике последователей В.Я. Проппа и Б.А. Рыбакова на противоположных сторонах, почти одновременно опубликовали исследования, в которых сдвигали время складывания эпоса к середине первого тысячелетия христианской эры во времена Великого переселения народов.

Используя методику Р.С. Липец и В.В. Чердынцева, в настоящей работе автор рассмотрел в

ским источником, недвусмысленно свидетельствующим в пользу тождества ругов и русов и, следовательно, происхождения Руси с южных, славянских берегов Балтики, Варяжского моря.

последовательно-ретроспективном порядке те черты культуры и общества, отражённые в былинах, которые не позволяют говорить о складывании былин в Московскую эпоху, после крещения 988 года, и, наконец, черты, позволяющие говорить о существовании былин в середине X века и отражении в них уже для той эпохи архаичных обычаев и общественных отношений.

Обращение к сравнительно поздно записанным новгородским преданиям (Иоакимовская летопись, Мазуринский летописец и пр.) и средневековым обработкам германского эпоса, к взаимосвязям которых с былинами уже обращались А.Н. Веселовский и С.Н. Азбелев, позволили сильно расширить круг этих взаимосвязей и конкретизировать выводы Азбелева, Юдина и Фроянова.

Древнейший пласт былинной географии, имена героев, причём не отдельно, но целыми разветвлёнными родословными, отдельные сюжетные схемы, причём на уровне, далеко выходящем за границы банальных «бродячих сюжетов» или «заимствований», связывают былины с европейским эпосом эпохи Великого переселения народов.

Связь эта такова, что позволяет говорить о формировании первичных форм русского эпоса, так сказать, протобылин, как племенного эпоса европейских русов (в латиноязычных источниках именуемых ругами).

Впоследствии призванные в Восточную Европу их сородичами, вендскими колонистами – ильменскими словенами («призвание варягов»), руги-русы принесли с собой свой эпос, который, слившись в обстановке совместного противостояния финно-угорским и тюркским абorigенам Восточной Европы и в особенности Хазарии с преданиями самих вендов-словен и кривичей, превратился к X веку в былины.

Времена путешествий и переселений, в особенности – морскими путями, кажется, отразились не только в образе Соловья Будимировича, но и в теме «Сокола-корабля», и в тех эпизодах, когда враги (традиционно именуемые эпическим обобщающим определением «татары») подступают к стольному Киеву... на кораблях.

Это, безусловно, отражение быта викингов-вендов Балтики.

Поскольку варяги-русь, с одной стороны, в основном и составили дружинный слой молодого государства, а с другой – были сами организованы по принципу дружин (вспомним единодушные сообщения арабских, греческих и древнерусских источников, что русы занимаются только войной, сбором даней и торговлей, пренебрегая ремеслом и земледелием), то сформировавшийся эпос носил черты дружинного.

Но сохранился он лишь на Севере Руси, на Новгородчине, в родственной варягам-русии среде.

На юге русы, сравнительно малочисленные, частично смешались с полянами, частично гибли, не возобновляясь, в войнах со степняками, Хазарией, Византией, карательных акциях против лесных племён. Так, гибель той группы русов, которую Диакон называет «всё молодое поколение тавров», а договор Святослава – «вся Русь», привела к ситуации, когда поколение спустя Варяжко в Киеве становится личным именем.

Что, как давно отмечено, свидетельствует о том, что варягов в то время в Киеве почти не было. Подтверждает это следующий факт – когда вновь пришедший с Варяжского моря отряд пожелал отправиться в Византию, он, очевидно, не сумел найти в Киеве соплеменников и вынужден был просить проводников у киевского князя.

Местное население, ощутимо отличное от пришельцев в языке и культуре, не имело возможности перенимать их эпические предания. Возможно, что не имело и желания. И.Я. Фроянов предполагает, что именно полянская община Киева предала варягорусского князя Святослава с дружиной, бросив его погибать в печенежской степи.

И хотя здесь, вопреки Фроянову, не стоит преуменьшать и роль религиозного конфликта между возглавляемыми Святославом язычниками и христианской общиной, нельзя отрицать и возможности негативного отношения полян к пришельцам.

Тем паче негативное отношение к русам и их культуре следует подозревать у «примученных» древлян и уличей. Зато на русском Севере, там, где расселились «мужи новгородские от рода варяжска», эпос варяго-русских дружин (разумеется, в изменившемся виде) сумел дожить до XX столетия.

Поскольку, как уже говорилось, целенаправленное изучение древнейших пластов русского былинного эпоса едва начинается, эти выводы, разумеется, ни в коем случае нельзя считать окончательными. Но уже на этом этапе былины раскрываются как независимый и ценнейший исторический источник, содержащий множество уникальных данных.

К сожалению, специфика этого источника такова, что практически исключает использование его для изучения конкретных фактов-событий истории русов. И не потому, что они не отражались в эпосе, как утверждает Путилов и его единомышленники, а потому, что никаких ориентиров для уточнения и осмысления этих данных мы не имеем, а изменения, произошедшие в эпосе за полторы тысячи лет и при перенесении его из Средней Европы в Восточную, чересчур велики.

Основываясь на «Тидрек саге» и «Иоакимовской летописи», можно утверждать, что правителем русов где-то в V веке христианской эры был некий Владимир, а военным вождём – некий «Илиас» (восстановить дохристианское звучание имени не представляется возможным), но не более того.

Гадать, кто отразился, например, в облике Идолица (Одолица, Неодолица, Издолица, Удо-

лица и пр.) Поганого – Аттила (Аттилище?), Теодорих (Дидерище?) или обобщённый образ хазарского иудея (Иудолище?), – означает возродить худшие методы исторической школы, и на много более шатком, чем у Рыбакова и его последователей, основании.

Зато для истории этногенеза русов и восточных славян, для истории культуры, быта, обычаев, представлений и нравов, для того, что Честертон называл в своё время «психологической историей», былины представляют собою поистине неоценимый клад данных. Тем паче неоценимый, что в последнее время интерес к изучению «быта и нравов» начал активно пробуждаться.

По глубокому убеждению автора этих строк, именно изучение социокультурной архаики былин наиболее плодотворно для историков. И если, вопреки скепсису и нигилизму последнего десятилетия, изучение это будет продолжаться, то именно в этом русле.

Именно объединение методов обеих школ былиноведения XX века, прекращение их бессмысленного и даже вредного для науки соперничества должно стать путём к новым знаниям о происхождении, мировоззрении, быте и культуре наших предков, содержащихся в русском эпосе.

Что до тех читателей, кто не посвятил жизнь изучению истории, то очень надеюсь – моя книга будет небезынтересна и для них. Былины ценны не только своим историческим содержанием. Это – наш эпос, это голос нашего общего прошлого, нашего народа.

В нём не меньше драматизма, не меньше подвигов и трагедий, чем в легендах эллинов или суровых сказаниях скандинавов, не меньше красоты, благородства и мудрости, чем в легендах Круглого стола короля Артура.

Посмотрите в лицо былинам, в лицо Руси и осознайте, как мало общего в этом лице с дурашливой балаганно-лубочной, сарафанно-кафтанной, частушечно-балалаечной «русачеством», над которой любят хихикать наши западники и на которую молятся многие горе-патриоты.

Это – наш эпос, ровесник Нибелунгов, ровесник Круглого стола – эпос Русской Европы. Он жесток и прекрасен, как сокол, что грозно летел на врага по знаменам Рюрика и его варягов, принесших его на земли Восточной Европы.

Посмотрите в лицо былине – и, быть может, она протянет вам... нет-нет, не деревянный ковшик в пёстрой Хохломе, а прапрадедовскую чашу из вражьего черепа. И плещущая в ней древняя Сила смоеет с недержалых рук, с нехожалых ног вязкую плесень врождённой нашей усталости – «а что, мол, я могу...»

Можете, читатель. Точнее – можем. Прочитайте былины, и вы поймёте: народ, создавший и сохранивший ТАКОЙ эпос, может воистину всё.

Я же не прощаюсь – ни с вами, читатель, ни с былинами. Мир русского эпоса хранит ещё много увлекательных тайн – и немало ответов на загадки нынешнего дня.

Приложение 1. Деревенские боги «православной» Руси

*Ты поиди-тко во божью церковь, да молись богам нашим могущим!
Былина «Илья Муромец и Калин-царь»*

*Пять столетий христианские проповедники пытались вколотить
в упрямые славянские головы основные понятия единобожия – не получилось.
В.В. Колесив «Древняя Русь – наследие в слове»*

Историки и этнографы давно отметили, что после крещения Руси многие древние боги отнюдь не потеряли почитателей. Просто те стали чтить древних кумиров под именами православных святых – громовержец Перун стал называться пророком Ильёй, прядущая людские судьбы Макошь – Параскевой-Пятницей и так далее.

Однако при этом обычно сосредотачивались на опознавании в культе православных святых таких вот Высоких Богов, как правило, по отдельности. И никто, кажется, не обращал особого внимания на самостоятельный пантеон, сложившийся в деревенском православии.

Слова «православие» и «пантеон» кажутся несовместимыми – ведь даже православный символ веры начинается словами «верую во единого Бога», да и самая первая из десяти заповедей гласит вовсе не «не убий», как почему-то думают.

«Я Бог твой, Бог отцов твоих, да не будет у тебя иного Бога, кроме меня» (Исх 20: 2-3).

И, тем не менее, таковой существовал. Русский крещёный землепашец упорно, из века в век именовал богами тех, кого церковь велела называть святыми.

Вот вкратце список этих божеств, чьё почитание продолжалось до XIX, а местами и до XX века: Власий – коровий бог, Мамант – овечий бог, Зосима и Савватий – пчелиные боги, Василий Кесарийский – свиной бог, Флор и Лавр – конские боги, Козьма и Демьян – куриные боги.

Культе этот мы можем проследить, следуя в глубь веков от одного упоминания к другому. В XVIII столетии на исповеди спрашивали: «Образы святых Богами не называешь ли?». В «Последование о исповедании» Гавриила Добужинского строго обличаются те, кто называет богами образа святых.

В 1667 году собор специально отмечает, что «неискусны людие своя си иконы Боги своя именуют, чесо ради явствуются не знати единства Божия, паче же многобожие непщевати». Что там «неискусные людие», если сам суздальский архиепископ Стефан был в 1660 году обвинён в том, что величал Василия Кесарийского «свиным Богом».

А за полвека до него посетивший Россию безымянный спутник англичанина А. Дженкинсона писал так: «Многие, большая часть бедняков, на вопрос „сколько Богов“, ответила бы „очень много“, так как они считают всякий имеющийся у них образ за Бога».

Как видим, церковь бичевала культ деревенских богов, как идолопоклонство и многобожие, проще говоря – язычество. Не сомневались в этом и

исследователи православного пантеона.

Владимир Даль относил обычай «в известных случаях обращаться с молитвою исключительно к тому или другому св. угоднику», в частности, «от скотского падежа – св. Медосту, также Власию, от конского падежа – св. Флору и Лавру, об овцах – св. Мамонту или св. Анастасии, о свиньях – св. Василию Великому, о пчёлах – св. Зосиме и Савватию, о курах – св. Козме и Дамиану» к «остаткам язычества».

Впоследствии к этой теме обращались многие исследователи духовной жизни русского народа, однако никто ещё, кажется, не задался вопросом – когда и как именно возникло это странное слияние язычества и христианства. Любопытно, что взаимоотношения деревенских богов с покровительствуемой живностью также были не совсем христианскими – чтобы не сказать совсем нехристианскими!

Так, коровы назывались «Власьевым родом» – то есть «коровий Бог» Власий мыслился родоначальником коров, их праотцем, наподобие того, как в духовном стихе «Голубиная книга», столь же причудливо сочетающем христианские имена и символы с откровенным язычеством, перечисляются «отцы» или «матери» зверей, птиц, рыб, деревьев.

Вселенная представляется одним огромным племенем, а каждый род живых существ и явлений имеет своего прародителя и главу, «всем зверям (птицам, рыбам и т.д.) отца (матери)» – Индрик-зверя, Стратим-птицу, Кита-рыбу и т.д.

Деревенские боги – покровители и, видимо, предки коров, овец, кур, прекрасно в такое мировоззрение вписываются. Но, как и когда православные святые заняли столь странное место в мировоззрении русских людей?

Ведь, скажем, Флор и Лавр при жизни не имели никакого касательства к коневодству и, возможно, верхом-то никогда не ездили. Однако русские люди не только произвели их в «конских Богов» или даже «лошадиного Бога» – в единственном числе! – но и на иконах желали видеть их, вопреки канонам, с лошадьми и конюхами, что в 1709 году обличал Дмитрий Ростовский – «суть небылица!», а через тринадцать лет даже запретил особым указом Святейший Синод.

Всё равно рисовали.

Так же «досталось» и «коровьему Богу» Медосту. Если другой «коровий Бог», Власий, и впрямь был при жизни пастухом, то на иконы его «коллеги» коровы забрели именно из деревенского пантеона, нимало не смущаясь своим отсутствием в житиях святого. Вновь следовали запреты – и точно так же оставались втуне.

Наряду с иконами, богов почитали и в предметах, ровно ничего общего не имеющим с православным культом. Икона Власия вполне могла быть заменена, как оберег хлеба или же при «опашке» села от «скотьей смерти» – падежа скота – медвежьим черепом.

Причём и икона, и череп именовались в таком случае «скотым Богом»! «Куриным Богом» могли называться не только святые Козьма и Демьян, но и подвешиваемые в курятнике дырявые предметы – камни с естественными отверстиями, древние каменные топоры и молоты (любопытно, что Козьма и Дамиан были в народном православии ещё и «Божьими кузнецами» или «ремесленным Богом»), горшки без дна, лапти без подошвы, наконец, отбитые горла кринок.

Вряд ли отождествление святого (точнее, целых двух святых!) с дырявым лаптем можно назвать христианским подходом. Так что корни культа деревенских богов надо искать вне православной традиции.

Нечто на диво похожее обнаруживается у ближайших соседей и сородичей восточных славян, балтов. Кроме «высоких» божеств, зачастую общих со славянами, таких как Див-Диевс, Перун-Перкун, Велес-Велс, Лада, наконец, существовал слой, который исследователи мифологии балтов Топоров и Иванов называют «вторым слоем».

Тут все боги русского православного крестьянина найдут себе полные подобия – Мамант, овечий бог, соответствует Эратинису, покровительствующему этим животным. Бубилас, как Зосима с Савватием, опекает пчёл, Карвайтис, подобно Власию и Медосту – коров.

Кремата или Кяуле Крюкас покровительствует свиньям – как Василий Кесарийский. Конским богам Флору и Лавру соответствуют Усиньш (ему приносят два хлебца, отчего учёные предполагают, что Усиньши – пара близнецов, вроде близких им индоарийских Ашвинов) и некий Хаурирари, что несколько созвучно именам Флора и Лавра.

Итак, можно сказать, ясно, что пантеон русской православной деревни – наследие язычества. Возникает другой вопрос – КАК он возник?

Здесь нам поможет не ретроспектива – следование за сообщениями источников про культ деревенских богов в прошлое. Скорее здесь уместен метод этнографических аналогий.

У народов Поволжья и Прикамья вытеснение откровенного язычества двоеверием произошло не в далёком Средневековье, как у восточных славян и балтов, а в Новое Время, на глазах этнографов. И тут вырисовываются весьма любопытные сходения.

Некогда родовые божки удмуртов, так называемые воршуды, почитались в виде идолов. Глиняные, деревянные, серебряные, даже вылепленные из теста, в виде людей или человекоподобных существ, в виде коней, быков, лебедей, деревянного, с железным клювом, гуся...

Вскоре, однако, эти идолы исчезли. В центре обрядов удмуртов-язычников оказался вместо них уже знакомый нам «тандем» фетиша (воршудного

короба с почитаемыми предметами) и... православной иконы. Иконы («оброс», от русского «образ») хранились в домах жрецов-вцясей, во время языческих обрядов торжественно выносились на святилище.

Ведь хранить идолов стало во время христианизации весьма небезопасно. Хранитель идолов тем самым изобличал себя как язычник. Подобное поведение означало – прямо напрашиваться на неприятности, из которых наименьшей, пожалуй, было то, что на упорствующего «идолопоклонника» перекладывали повинности, снятые с лояльных к новой вере соплеменников.

О худших говорить нечего – было и битьё кнутом, и вырванные ноздри, и колодки, и ссылки... прежние святые частью истреблялись ретивыми проповедниками (один только священник П. Мышкин похвалялся уничтожением полусотни воршудов), частью припрятывались самими удмуртами – от греха.

Вот и приходилось обходиться нейтральными на вид фетишами. Кто станет разбираться, что за берестяной короб с беличьим хвостом, шучьей головой и крылом тетерева стоит на полке в превратившейся в летнюю кухню домашней молельне-куа?

И уж подавно благонадёжно выглядели иконы. Между тем иконы эти, как уже было сказано, хранили зачастую не просто язычники, а жрецы!

Удмурты, конечно, не были чем-то особенным в смысле превращения христианских образов в предмет языческих обрядов. Известен случай, когда на капище западносибирского племени обреталась икона-складень с изображением Богоматери, Христа и Николая Угодника, заботливо укутанная в дорогие меха и щедро смазанная жиром и кровью.

На вопрос, кто изображён на иконе, служители святилища без заминки ответили – соответственно, Добрый Шайтан, Великий Шайтан и Строгий Шайтан.

Наконец, ещё один любопытный пример мы встречаем в другом конце света, у людей совершенно иной культуры, языка, расы. Африканские невольники в Америке также были лишены своих святых. Естественно, набивавшие трюмы «чёрным деревом» работоторговцы не предусматривали в переполненных тризмах места для идолов.

Да и на новом месте изготавливать идолов было небезопасно. Хозяева, кто из христианского рвения, кто из страха перед злокозненной магией чернокожих, жестоко преследовали «идолопоклонство» своей живой собственности.

Выход, к которому прибегли рабы, буквально повторяет тот, которым пользовались удмурты и, по всей видимости, средневековые русские язычники. Они почитали своих богов в образе католических святых и фетишей.

Так, богиня моря Иеманжи чтилась в виде статуй Мадонны и/или морской раковины. Бог войны и железа Шанго – в виде статуй святой Варвары (атрибутом великомученицы был топор) и/или железного топора. В синкретических культах Латинской Америки (вуду, сантерийе и др.) такое почита-

ние длится до сих пор.

В русских деревнях Средневековья, с уверенностью можно сказать, происходило то же самое, тем паче что с русскими язычниками церковные и светские власти церемонились много меньше – всё-таки крещение удмуртов пришлось в основном на просвещённый XVIII век.

Ещё Фёдор Иоаннович восславлялся за истребление идолопоклонников. Что до более ранних эпох, то там и говорить нечего – по меткому и образному выражению И.Я. Фроянова, «христианство начинало свой путь в покорённых Киевом землях обрызганное кровью».

Поэтому и проще, и безопаснее было молиться на новые образа-иконы. И как сибирские жрецы величали «Добрым Шайтаном» Богородицу, на икону которой ему молились, как негры-рабы называли «Дамбаллой» статуи святого Патрика, так и иконы «православных» крестьян обрастали чужим могуществом, чужими титулами, а соответственно, и чужим почитанием – «Куриных», «Конских», «Пчелиных» богов.

Таким образом, христианские иконы становились предметом языческого культа. Заметьте, что и англичанин, и русские церковники критиковали название богами отнюдь не самих святых, но их икон. Только англичанин слегка перепутал причину и следствие: русские «бедняки» не оттого считали, что богов много, что принимали за богов православные образа, а оттого называли богами иконы, что были недавними многобожниками.

Их кумиры лишь сменили имена на византийские, да вырезанные из дерева или камня личины заменил писанный на доске лик. Да и то не всегда и не везде. Несколько раз этнографам встречались «куриные Боги» не в виде фетишей или икон, но в виде настоящих идолов – каменной головы, деревянной человеческой фигурки.

Особенно любопытно, что один такой идол со странным именем Боглаз почитался в одной из подмосковных (!) деревень вплоть до начала XX века (!). Священники тогда охотились за русскими идолами – так же как их коллеги в Прикамье за удмуртскими воршудами, – запрещая прихожанам под страхом анафемы рассказывать о них детям.

Однако наиболее упорные почитатели хранили идолов «куриного Бога» в сундуках. Это в начале XX века!

А когда произошла эта перемена, когда деревенские божки обрели имена и лица христианских святых? Здесь нам помогают имена деревенских «пчелиных Богов» Зосимы и Савватия. Дело в том, что эти святые жили и были канонизированы в XV веке.

Трудно представить себе, что столь важное для новой веры дело, как пчеловодство – думаю, не надо особенно пояснять роль и место в православном богослужении восковых свечей! – могло долго остаться без христианского, пускай только лишь по имени, покровителя.

И если «коровьим Богом» мог оказаться Власий или Модест, Мамайт делил заботу об овцах с Анастасией, то в отношении «пчелиных Богов» ни-

каких разночтений не существовало – Зосима и Савватий, и только они! Тогда получается, что время складывания деревенского пантеона, время, когда боги русской деревни укрылись за именами и образами православных святых – это время не ранее XV века.

Этот вывод подтверждается рядом косвенных свидетельств. Во-первых, самые ранние упоминания об нарекании икон «Богам» относятся, как мы видели, к XVI веку. Во-вторых, именно к этой эпохе исследователь календаря В. Власов приурочил совпадение народного, земледельческого календаря с церковным.

И именно в XV веке кардинал д'Эли оставил любопытнейшее наблюдение: «Русские в такой степени сблизили своё христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческое начало, или язычество, поглотившее христианское вероучение».

При всей пристрастности такого суждения, оно как нельзя лучше отражает мировоззрение старой русской деревни, где молитва (именно молитва, так и называемая и чётко отличаемая от заговоров, заклинаний!) могла быть адресована как Христу и святым, так и лешему с овиником; где святых чествовали жертвоприношением быков и плясками, а с домовыми христосовались; где мазали кровью иконы и махали церковным кадилом перед каменными истуканами; где бережливый круг и матерная брань считались более надёжной защитой от нечисти, чем крестное знамение и молитва; где представление о тварности мира, его принципиальной отдельности от Творца осталось, по всей видимости, попросту не услышанным; где, наконец, вопреки первой заповеди Моисея и первой строке православного символа веры рядом с Христом почитались, а порой задвигали его на второй план, как «отсутствующего Бога» языческих культов, Богоматерь (которую отождествляли с Землёй и Параскевой Пятницей, а в заговорах упоминались иной раз три Божьих матери, причём ни одну не звали Марией), «Бог Илья», «Русский Бог Никола», «Касьян-Бог» – и сонм деревенских богов, о котором говорится в этой статье.

Осталось разобрать ещё два вопроса. Во-первых, изначальные имена деревенских богов. Они ныне, боюсь, безвозвратно утрачены. В Калуге в начале прошлого века почитался некий конский бог Хорояр, в равной степени созвучный и Флору-Лавру, и балтскому Хаурирари.

Некоторые исследователи считают, что Авсень – Овсень, Таусень, Баусень, Усень и т.д. – упоминающийся в русском фольклоре в связи с конями – это и есть русское божество, соответствующее балтскому Усиньшу и индоарийским Ашвинам. Вот, пожалуй, и всё.

С именем подмосковного куриного бога Боглаза всё очень неясно – назывался ли так конкретно этот идол, или же само божество? Не есть ли это искажённое «Бог Влас», т.е. Волос в ипостаси хранителя не скота вообще, но именно кур? Впрочем, за неимением лучшего можно принять такое звучание имени.

С покровителями овец, свиней, пчёл нет и того. С.Д. Домников, принявший за языческих предшественников Зосимы и Савватия неких братьев-князей Диюлеля (Диюлеса) и Дидилада (Валадакха, Дидалакха) из позднего русского хронографа, якобы обожествленных за занятия бортным промыслом, кажется, ошибался.

Имена «князей» позаимствованы в русский хронограф из польских источников. А там они возникли из неправильного понимания обрядового припева «дидо-Лели», или «дидо-Лада», где «дидо» от литовского «дидис» – великий, а Лада и Леля – имена славянских богинь. Таким образом, эти имена действительно имеют отношение к славянскому язычеству, но вовсе не в качестве «пчелиных Богов».

Наконец, последний вопрос, вопрос очень тонкий, находящийся где-то на грани познаваемого научными методами, а для адептов обожествившего инструмент познания «научного мировоззрения» вообще за пределами любого обсуждения.

КОМУ на самом-то деле шло почитание и жертвы крещёных почитателей деревенских богов с христианскими именами?

Иными словами, ЧТО представляет собой их культ – язычество под тонкой пеленой христианских имён и символов или христианство, принявшее в себя языческие черты и воззрения?

Вопрос этот, как отметил ещё кардинал д'Эли, чрезвычайно сложен и тёмен. И всё-таки несколько слов по этому поводу можно и нужно сказать. Во-первых, традиционная вера русской деревни XV–XIX вв. в той же степени являлась православием, как гаитянское вуду или бразильская сайнтерия – католичеством.

Во-вторых, любопытно, что именно в XV веке, точнее в 1448 году, русская церковь разорвала отношения с вступившей в унию с католиками кон-

стантинопольской церковью, митрополит отныне избирался, а не назначался патриархом.

Но ведь церковь – не просто какая-то контора, и назначение митрополита имело не только и не столько административный, сколько мистический смысл – таким образом осуществлялась передача апостольской благодати. Таким образом, именно тогда, когда передача христовой благодати на Руси прекратилась, и расцвело «деревенское православие».

И именно приверженцы этого странного мировоззрения держали на плечах Московское царство (возвышение которого и происходит в это время) и Российскую империю, строили храмы, ходили в походы, присоединяли Сибирь и Дальний Восток, насмерть стояли на полях Смутного времени, Северной войны, Отечественной войны 1812 года.

Именно такое «православие» – а не православие каменных соборов и Святейшего Синода, Библии и отцов церкви – было настоящей религией абсолютного большинства русских людей до начала XX века.

И, наконец, в-третьих, это-то, церковно-казённое православие в отношении своего деревенского «тёзки» никаких иллюзий не испытывало, и ещё в первые века его существования высказало своё к нему отношение в восьмой главе знаменитого «Домостроя»: «Как сочетается церковь Божия с идолами языческими? Какое соучастие верному с неверными? Какое согласие Христу с дьяволом? (...)

Те, кто занимаются волшебством и колдовство творит, если даже они и изрекают имя святой Троицы, если даже и творят знамение святого креста Христова – всё равно подобает их избегать и от них отвращаться».

Это не выводы. Это всего лишь повод для размышления. Выводы же каждый пусть делает сам.

Приложение 2. Богатырь – к пониманию слова

Слово «богатырь» накрепко вошло в русский язык. «Богатырское здоровье», «богатырская сила» говорим мы, «богатырём» называем каждого сильного и здорового человека. Истоки этого слова в русском героическом эпосе, в былинах.

Ещё лет сто-полтораста назад всякий русский, говоря «богатырь», явно имел в виду сравнить кого-то с былинными заступниками земли Святорусской – будь то «чудо-богатыри» Суворова или «богатыри, не вы» героя лермонтовского «Бородино».

Постепенно, правда, значение слова как бы размылось – но это обычное дело в истории языка. Кто сейчас помнит, что «возразить» означало «ответить ударом на удар», что «ошеломить» означало «ударить по шлему»?

Кто, стреляя из, скажем, стартового пистолета, задумается, что СТРЕЛЯТЬ без СТРЕЛЫ – насколько странно? Думаю, немногие.

Обычно в словарях это слово толкуют как татарское заимствование. С одной стороны, звучит убедительно – ведь и правда в татарском языке, и вообще – в тюркских и монгольских, есть похожие

слова – «багатур», «бого-тур», «баатор» и пр. И в русских источниках слово появляется лишь после монгольского нашествия, и именно применительно к татарам.

Так, упоминают Бедя-богатыря, полководца Батя – это знакомый всякому читателю Яна и Чивилихина Субудай, имя которого наши летописцы переосмыслили на свой лад, как века спустя каламбурили и с именем Бонапарта – мол, в Москву вошёл Неопален (Наполеон), а из Москвы вышел – Опален. Так и принесшего БЕДУ на Русскую землю ворога осмыслили как Бедя.

Вроде бы всё ясно – но нет, не всё. Во-первых, именно у татар слово это звучит вовсе непохоже на русское «Богатырь» – «батыр». Именно так, не искажаясь, оно вошло в языки соседствовавших с татарами племён – удмуртов, марийцев.

Во-вторых, то, что слово появилось в источниках после монгольского нашествия, заставляет задать встречный вопрос: а много ли их у нас, источников домонгольской эпохи? Да не так чтобы... учитывая, что сами летописи наши – списки XIV–

XV веков, и жития святых – тоже, разве что только Остромирово евангелие и Путятин минея, но эти памятники к богатырям никакого касательства не имеют.

Наконец, очень сильным доказательством против татарского происхождения слова «богатырь» является то, что оно очень рано появляется в польских источниках (богатар, богатерц и пр.), причём именно в этом значении – «витязь, герой».

Ведь Польша с татарами общалась очень мало, отгороженная от Орды Литвой и русскими княжествами. А, один-другой прорыв татарских орд в Польшу, где они проявили едва ли не больше жестокости, чем при нашествиях на Русь, мог оставить – и оставил – разве что горестные стихи вроде «старому и малому нет от них пощады, в божиих обителях гибнут божьи чада».

При таких условиях татарское обозначение воина могло стать разве что ругательством – как ругательством стало в севернорусских землях слово «литвин». И, тем не менее, уже в XIV веке польские источники упоминают слово «богатырь» во вполне положительном смысле, применительно к своим землякам.

Кроме того, филолог и литературовед Вадим Кожин указывает, что слово это, в гораздо более близкой к былинной форме, появилось в надписях болгар – «боготур» (некоторые из этих боготуров носят вполне славянские имена – Славна, например).

В таком же виде оно присутствует и в языке северо-кавказского племени осетин. Но осетины – не турки, это иранское по языку племя, потомки скифо-сарматских жителей степей! Достоин внимания, что первые имена болгарских князей имеют тоже скифо-сарматское происхождение – Кубрат, Аспарух.

Значит, вполне возможно, что и слово «боготур» восходит к скифо-сарматской древности? Действительно, давно уже в нём отмечали корень «бог», также считающийся скифским по происхождению.

И тут мне довелось обнаружить подтверждение этой идее – там, где вовсе не ждал этого. На горных перевалах Гиндукуша живут племена, ещё не так давно сохранявшие (а может, хранящие и доныне) верность богам предков.

Их соседи, истовые мусульмане из Афганистана и Пакистана, зовут горцев «кяфирами» – язычниками. Они, кстати, показаны в фильме времён заката Советского Союза «Русский Рембо» как союзники главного героя против душманов.

Не знаю, правда это или выдумка сценаристов. Боюсь, что щедро финансируемые и вооружаемые американскими общечеловеками мусульмане уже давно вырезали под корень последние очаги арийской традиции в тех местах.

Но ещё перед Второй мировой войной кяфи-

ры были живы и здоровы, на равных сражаясь с фанатичными соседями. Немецкий исследователь Карл Йеттмар посвятил им книгу – переведенную, кстати, на русский язык – «Боги Гиндукуша».

В книге этой упоминаются воины-шаманы, подобные скандинавским берсеркам – багадуры. Причём место багадура в братстве напрямую зависит от количества привезенных к родовому святилищу мусульманских голов – ну как тут не вспомнить наших Алёшу Поповича, Илью Муромца, Михайлушку Игнатъевича и иных богатырей, торжественно привозящих на богатырскую заставу или княжеский двор надетую на копье голову Тугарина Змеевича, Жидовина, царица Уланища?

А ведь в гиндукушских горах отродясь не бывало никаких таких татар! И тем более невероятно, чтобы настолько священное слово горцы-язычники позаимствовали у своих лютых врагов – тюркских мусульман. Осталось добавить, что кяфиры, как и скифы, и осетины, принадлежат к иранской группе языков.

Роль скифов и сарматов в духовной жизни славян отмечалась не раз – тут и Симаргл, и Хорс, и даже само слово «бог». Возможно, восходит это к ещё более древним временам, когда в Северном Причерноморье обитали дальние предки индоиранцев – и в том числе гиндукушских кяфиров.

Не зря же на Украине ещё недавно жила память о праведных «рахманах» – брахманах. Во всяком случае, такая скифо-сарматская или древнеарийская версия происхождения слова «богатырь» кажется мне гораздо более вероятной, чем объяснение, будто русский народ заимствовал название для героев своих былин, тех самых героев, что считали за главный подвиг «не оставить татар и на семена», у врагов и угнетателей – ордынцев.

Скорее уж, турки и монголы, вытеснившие из степей Евразии арийских кочевников, позаимствовали у них, наряду с многими другими, и это слово.

А то, что оно появилось в источниках только после татар и применялось иной раз к ним, тоже объяснимо – православная церковь, в чьих руках находилась в ту пору любая книжность, не особенно разбирала «поганых».

В результате в «Сказании о Мамаевом побоище» Мамай молится Перуну и Хорсу, а «поганые» князья, в XIV–XV веках пришедшие на службу к московским государям и крестившиеся, несмотря на явно славянские имена – Ждан, Будимир, Ярослав, – попадают в родословные своих потомков, российских дворян, как «татары».

Вот и русское языческое слово в церковных летописях перешло на татар. В домонгольское же время, когда церковь была ещё слаба, она просто старалась замалчивать всё языческое, не упоминать о нём лишней раз.

Список литературы

Источники

Адам Бременский. История Гамбургской церкви// Глазыри-на Г.В. Исландские викингские

- саги о Северной Руси. М.: Ладомир, 1996. С. 217.
- Александрия// Сказания о чудесах. М.: Советская Россия, 1990. С 114.
- Александрия// Древняя русская литература. М.: Просвещение, 1988.
- Афанасьев А.Н. Народные русские легенды// Звездочет: Русская фантастика XVII века. М.: Сов. Россия, 1990.
- Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975.
- Былины. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 1998. 512 с.
- Былины. М.: Советская Россия, 1988. 576 с. Былины в двух томах. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958.
- «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. М.: Изд-во МГУ, 1987.
- Восточные авторы о русах и их военных предприятиях// Королев А.С. Загадки первых русских князей. М.: Вече, 2002.
- Восточные авторы о славянах и русах IX в.// Откуда есть пошла Русская земля. Века VI–X. Кн. 2. М.: Молодая гвардия, 1986. Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. М.: Наука, 1984.
- Генрих Латвийский. Хроники Ливонии. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1938.
- Гельмольд. Славянская хроника. М.: Наука, 1963. Геродот. История. М.: Ладомир, 1993. 600 с.
- Голубиная книга. М.: Московский рабочий, 1991. Грамата царя Алексея Михайловича// Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. С. 388–390.
- Добрыня Никитич и Алёша Попович. М.: Наука, 1974. Древнерусские предания (XI–XVI вв.). М.: Советская Россия, 1982. 368 с.
- Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Свердловск: Средне-Уральское книжное издательство, 1980. 320 с.
- Из «Вертинских анналов»// Откуда есть пошла Русская земля. Века VI–X. Вып. 2. М.: Молодая гвардия, 1986. С. 564.
- Из «Датской истории» Саксона Грамматика// Там же.
- Из «Жития Георгия Амастридского» //Там же.
- Из «Истории» Феофилакта Симокатты// Откуда есть пошла... Кн. первая. С 568.
- Из рассказов о древнеисландском колдовстве и Сокрытом Народе/ Пер. с древнеисландского. М.: София, 2003. 176 с.
- Из саги о Тидреке Бернском// Откуда есть пошла Русская земля. Кн. первая.
- Из хроники «Продолжателя Регинона»// Откуда есть пошла Русская земля. Кн. 2.
- Илья Муромец. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
- Ирасек А. Старинные чешские сказания. М.: Детская литература, 1991. С. 240.
- Исландские саги. В 2-х т. – Т. 1. СПб.: Летний сад, 1999.
- Исторические песни. Баллады. М.: Современник, 1991.
- Ироическая песнь о походе на половцев удельного князя Новаго-рода-Северского Игоря Святославича, писанная русским языком в исходе XII столетия с переложением на употребляемое ныне наречие. М.: 1800. 46 с.
- Калевала. М.: Художественная литература, 1977.
- Калевипоег. Таллин: Эстгосиздат, 1950.
- Книга отца нашего Коркута. Б. Язычы, 1989.
- Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.: Наука, 1991. 496 с.
- Корни Иггдрозила. М.: ТЕРРА. 1997.
- Лев Диакон. История. М.: Наука, 1988.
- Маврикий Стратег о славянах и антах// Откуда есть пошла Русская земля. Века VI–X. Кн. первая. М.: Молодая гвардия, 1986, С. 566.
- Матерь Лада. Божественное родословие славян. Языческий пантеон. Эксмо, 2003. 432 с.
- Младшая Эдда. М.: Ладомир, 1994. 256 с.
- Молитвы и заклинания в круге жизни. Пермь: Стрелец, 1997.
- Народная проза. М.; Советская Россия, 1992.
- Народные русские сказки. М.: Художественная литература, 1976. 574 с.
- Новгородская I летопись старшего и младшего изводов. М. – А.: Изд-во АН СССР, 1950.
- Новгородские былины. М.: Наука, 1978.
- О истории, что в начале русской земли и создании Новгорода и откуда происходит род словенских князей//Велесова книга. М.: Экс-мо, 2002.
- Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М.: Художественная литература, 1978. 413 с.
- Памятники литературы Древней Руси XIII в. М.: Художественная литература, 1981.
- Песни южных славян. М.: Художественная литература, 1976, 480 с.
- Песнь о Нибелунгах. Л.: Наука, 1972. С. 41–42.
- Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. М.: Художественная литература, 1976. С. 19, 591.
- Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. 2. М.: Правда, 1987. Повесть о разорении Рязанской земли Батыем в 1237 г.//Древняя русская литература. М.: Просвещение, 1988. Поэзия скальдов. Л.: Наука, 1979.184 с.
- Пражский, Козьма. Чешская хроника. М.: Изд-во АН СССР, 1962.
- Путевые записки Эриха Лясотты, отправленного римским императором Рудольфом II к запорожцам в 1594 г. СПб., 1873.
- Путешествие Ахмеда Ибн Фадлана на реку Итиль и принятие в Булгарии ислама. М.:

Мифи-сервис, 1992.

Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989. 768 с.

Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1995. 744 с.

Рамаяна. М.: Наука, 1965.

Сатира XI–XVII веков. М.: Советская Россия, 1986. С. 395.

777 заговоров и заклинаний русского народа. М.: Локид-Миф, 1997. 543 с.

Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. М.: Художественная литература, 1990.

Слово о полку Игореве: Древнерусский текст и переводы. М.: Советская Россия, 1981. 288 с.

Снорри Стурлусан. Круг земной. М.; Ладомир, наука, 1995, С 15–16.

Сомадева. Океан сказаний, избранные повести и рассказы. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1998. 544 с.

Старинные диковинки: Т. 3. Кн. 1: Волшебнo-богатырские повести. XVIII. М.: Советская Россия, 1991. 496 с.

Старшая Ззда. СПб.: Азбука, 2000. 464 с.

Три богатыря. Былины. М.: Художественная литература, 1977.

Литература

А был ли Наполеон?// Наука и религия, 1993, № 1. С. 40–43 Агапкина Т.А. Этнографические связи календарных песен, М.: Индрик, 2000. 336 с.

Адмони В.Г. «Песнь о Нибелунгах» – её истоки и художественная структура// Песнь о Нибелунгах. Л.: Наука, 1972. С. 313.

Азбелев С.Н. Предания о древнейших русских князьях по записям XI–XX вв.// Славянская традиция и современный мир. Вып 1. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора. 1997. С. 9.

Архангельский А.С. Два слова о слове «былина»// ИОРЯС. Т. III. Кн. 4, СПб., 1898.

Астахова АМ. Былины (итоги и проблемы изучения). М. –Л.: Наука, 1966.

Астахова А.М. Илья Муромец в русском эпосе// Илья Муромец. С. 408–409.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М.: Индрик, 1994.

Балашов Д.М. Из истории русского былинно-го эпоса// Русский фольклор. XV. Л.: Наука, 1975.

Бейлис В.М. Аль Идриси (XII век) о Восточном Причерноморье и Юго-Восточной окраине Русских земель// Древнейшие государства на территории СССР. 1982. М.: Наука, 1984. С. 218.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. С. 46.

Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. С. 96.

Буслаев Ф.И. Бытовые слои русского эпоса. М.: 1871. С. 246.

Буслаев Ф. И, Русский богатырский эпос. Русский народный эпос. Воронеж: Центральнo-Черноземное книжное издательство, 1987.

Васильков Я.В. К реконструкции ритуально-магических функций царя в архаической Индии.// Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М.: Наука, 1972. С. 78–80.

Велецкая Н.Н. Новогодние русалии.//Славяне и Русь. М.: Наука, 1968.

Белецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: София, 2003. 240 с.

Верещагин Н.К. Почему вымерли мамонты. Л.: Наука, 1979.

Веселовский А.Н. Былины о Волхе Всеславице и поэмы об Ортните//Русский фольклор. Т. 27. СПб.: Наука, 1993. С. 273–312.

Веселовский А.Н. Русские и вильтины в саге о Тидреке Бериском (Веронском)// ИОРЯС. Т. XI. Ки. 3-я, СПб., 1906. С. 1–129.

Веселовский СБ. Ономастикой. Словарь древнерусских имен, фамилий и прозвищ. М.: Наука, 1974.

Вилинбахов В.Б. Балтийско-Волжский торговый путь// Советская археология, 1963, № 3. С. 126–135.

Вилинбахов В.Б. Об одном аспекте историографии варяжской проблемы// Скандинавский сборник. Вып. VII, Талли: Эстгосиздат, 1963. С. 333–346.

Вилинбахов В.Б. Современная историография о проблеме «Балтийские славяне и Русь»// Советское славяноведение, 1980. №1. С. 79–84.

Вилинбахов В.В., Энговатов Н.Б. Где находится «Индия» русских былин? // Славянский фольклор и историческая действительность. М.: Наука, 1965.

Власова З.И. Скоморохи и фольклор. СПб.: Алетейя, 2001.

Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, 1998.

Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Иидрик, 2000.

Воронин П.В. Транспорт и средства передвижения // История культуры Древней Руси. М. –Л.: Изд-во АН СССР, 1951. Т. 2. С 371.

Гаспаров Б.М. Поэтика «Слова о полку Игореве». М.; Аграф, 2000.

Гацак В.В. Устное эпическое творчество во времени. М.: 1989. Гедеонов С.А. Варяги и Русь. СПб., 1876. С. 134.

Гильфердинг А.Ф. История Балтийских славян. М.: ВНИИО-НЭГ, 1997.

Глазырина Г.В. Илья Муромец в русских былинах, немецкой поэме и скандинавской саге// Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М.: Наука, 1978.

Глазырина Г.В. Исландские викингские саги о северной Руси. М.:Ладомир, 1996.240 с.

Г рейве Р. Мифы Древней Греции. М.: Про-

гресс, 1992. 624 с.

Гурсвич А.Я. Свободное крестьянство феодальной Норвегии. М.: Наука, 1967.

Гюйонварх К.Ж., Аеру Ф. Кельтская цивилизация. СПб.; Культурная инициатива, 2001. 271 с.

Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.: Литера» 1994.

Даль В.М. Толковый словарь живаго великорусскаго языка. Т. I. М.: Русский язык, 1998.

Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XI–XII вв.). Курс лекций. М.: Аспект Пресс, 1998.

Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М.: Голос, 1994.
Джаксон Т.Н. AUSTR I GORDUM: Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. М.: Языки славянской культуры, 2001.

Дмитриева С.И. Географическое распространение былин. М.: Наука, 1975.

Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М.: Наука, 1988.

Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Ижевск, Удмуртский университет, 1999.

Древняя Русь в свете зарубежных источников. М.: Логос, 1999. Карта на С. 301.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Навь. // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1992, Т. 2. С. 195.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965. С. 41.

Иванова Т.Г. «Малые» очаги севернорусской эпической традиции. Исследование и тексты. СПб., «Дмитрий Буланин», 2001. 456 с.

Из статьи Д.К. Зеленина «О происхождении северновеликоруссов Великого Новгорода» //Славяне и Русь: проблемы и идеи. С. 320–322.

Из статьи Н.И. Коробки «Сказания об урочищах Овручского уезда и былины о Вольте Святославиче» //Королев А. С. Загадки первых русских князей. М.: Вече, 2002. С. 458–473.

Из статьи Н.С. Трухачева «Попытка локализации прибалтийской Руси на основании сообщений современников в западноевропейских и арабских источниках X–XIII вв.» // Славяне и Русь; проблемы и идеи.

Иловайский Д.И. Богатырь-казак Илья Муромец, как историческое лицо // Иловайский Д.И. Рязанское княжество. М.: Чарли, 1997.

Иловайский Д.И. Начало Руси. М.: Чарли, 1996. 496 с. Митр. Иоанн Санкт-Петербургский и Ладожский. Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб.: Царское дело, 2001, С. 37–46.

История боевых искусств. Россия и её соседи. М.: Олимп. Аст, 1997.

Караванов И. Смерть после смерти // Наука и религия, 1991, № 7. С. 38–39.

Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987. 384 с.

Карамзин Н.М. История государства Российского. М.: Рипол Пресс, 1998.

Каргер М.К. Древний Киев. Т. 1. М. –Л.: Изд-во АН СССР, 1958.

Карпов А.О. Владимир Святой. М.: Молодая гвардия, 1997. 446 с.

Кирпичников А.Н., Дубов И.В., Лебедев А.С. Русь и варяги (русско-скандинавские отношения домонгольского времени) // Славяне и скандинавы. М.: Прогресс, 1986.

Клейненберг Н.Э. «Дедрик Бернский» в Новгородской летописи // Летописи и хроники. 1973. Сборник статей. Посвящается памяти А.Н. Насонова. М.: Наука, 1974.

Кожин В.В. История Руси и русского слова. М.: Эксмо-пресс, 2001. С 133.

Козловский Сб. Хвастовство в социальной практике Древней Руси IX–XIII вв. // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И.Я. Фроянова. СПб. – Ижевск, Изд-во УдГУ, 2001. С. 123.

Колчин Б.А. Гусли древнего Новгорода // Древняя Русь и славяне. М.: Наука, 1978.

Кондратьева Т.Н. Собственные имена в русском эпосе. Казань, Изд-во ВКУ. 1967.

Константин Васильев: художник по зову сердца. М.: Русский вестник, 1996.

Констэбл Дж. Неандертальцы, М.: Мир, 1978.

Коринфский А.А. Народная Русь. Смоленск, Русич, 1993. С.244.

Косвен М.О. Амазонки: история легенды // Советская этнография, № 2, 1947.

Косидовский З. Библейские сказания. Сказания евангелистов. М: Политиздат, 1990.

Костомаров Н.И. История раскола у раскольников //Костомаров Н.И. Раскол. М.: Чарли, 1994. 608 с.

Костомаров Н.И. Русская республика (Севернорусские народоправства во время удельно-вечевого уклада. История Новгорода, Пскова и Вятки). М.: Чарли, 1994. 544 с.

Котляревский А.А. Погребальные обряды языческих славян. СПб., 1868.

Котляревский А.А. Сочинения. Т. II, СПб., 1889. С. 295–296.

Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л.: Наука, 1988.

Кузнецов А.В. Болванцы на Лысой горе (Очерки языческой топонимики). Вологда: Ардвисура, 1999.

Кузьмин А.Г. Истоки культовых особенностей западнославянских языческих храмов // Вопросы истории. 1980, № 4. С. 82–84.

Кузьмин А.Г. Об этнической природе варягов // Вопросы истории. № 11. С. 54–83.

Кузьмин А.Г. Одоакр и Теодорих // Дорогами тысячелетий. М.: Молодая гвардия, 1987. С. 126.

Кузьмин А.Г. Руги и русы на Дунае // Славяне и Русь: проблемы и идеи.

- Кузьмин А.Г. Начало Руси. М.: Вече, 2003. С. 275.
- Леру Ф. Друиды. СПб.: Евразия, 2000. 288 с.
- Липец Р.С. Эпос и древняя Русь. М.: Наука, 1969. С. 17–18.
- Липец Р.С., Рабинович М.Г. К вопросу о времени сложения былин (вооружение богатырей)// Советская этнография, 1960, № 4. С. 30–43.
- Аитаврин Г.Г. Византии и славяне. СПб.: Алетейя, 2001. С. 292.
- Лихачев Д.С. «Единый исторический факт» и художественное обобщение в русских былинах// Славяне и Русь. М.: Наука, 1968.
- Лихачев Д.С. Народное поэтическое творчество времени расцвета русского раннефеодального государства (X–XI)// Русское народное поэтическое творчество. Т. 1. М. –Л.: Изд-во АН СССР, 1953.
- Мавродин В.В. Русское мореходство на южных морях. Симферополь: Крымиздат, 1955.
- Майков Л.Н. О былинах Владимиров цикла. СПб., 1863.
- Максимов С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск: Русич, 1995.
- Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. Т. I. М.: 1897.
- Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. Т. III. М., 1924.
- Миллер О. Ф. Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1869.
- Михайлов А. Д. Книга Гальфрида Монмутского и её судьба//Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. М.: Наука, 1984. С. 218–219.
- Михайлов А.Д. «Смерть Артура» сэра Томаса Мэлори// Мэ-лори Т. Смерть Артура. Т. I. М.: Художественная литература, 1991. С. 11.
- Мороз Е.Л. Следы шаманских представлений в эпической традиции Древней Руси.// Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1977.
- Морозов И.А. Отрок и сиротинушка (возрастные обряды в контексте сюжета «о похищенных детях») // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М.: Лабиринт, 2001.
- Наговицын А.Е. Мифология и религия этрусков. М.: Рефл-бук, 2000. 480 с
- Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. М.: Языки русской культуры, 2001.
- Назаренко А.В. Имя «Русь» и его производные в немецких средневековых актах (IX–XIV): Бавария – Австрия. // Древнейшие государства на территории СССР. 1982. М.: Наука, 1984.
- Назаренко А.В. Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия, IX – первая половина XII в. М. – Л.: Наука, 1989. С. 140–144.
- Назаренко А.В. Об имени «Русь» в немецких средневековых источниках. //Вопросы языкознания, 1980. № 5.
- Назаренко А.В. О «Русской марке» в средневековой Венгрии// Восточная Европа в древности и средневековье. М.: Наука, 1978, С. 302–306.
- Насонов А.Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М.: Изд-во АН СССР, 19)1.
- Неусыхин А.И. Дофеодальный период как переходная стадия развития от родоилемного строя к раннефеодальному// Средние века. Вып. 31. М.: Наука, 1968.
- Неусыхин А.И. Дофеодальный период, как стадия развития от родоилемного строя к раннефеодальному (на материале истории Западной Европы раннего средневековья)// Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн. 1. М.: Наука, 1968.
- Нидерле Л. Славянские древности. М.: Алетейя, 2000.
- Новиков Ю.А. Точку ставить рано... О концепции новгородского происхождения русской былинной традиции.// Фольклор. Проблемы историзма. М.: Высшая школа, 1988.
- Носков О.Н. Падение небес// Ориентация. Новосибирск, 1993. С. 39–49.
- Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М.: Высшая школа, 1982. С. 190–191.
- Панченко А.А. Народное православие. СПб.: Алетейя, 1998. С. 55.
- Плетнева С.А. «Амазонки» как социально-политическое явление// Культура славян и Русь. М.: Наука, 1999.
- Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Книга первая. М. – Л.: Госиздат, 1925. 364 с.
- Плисецкий М.М. Взаимосвязь русского и украинского героического эпоса. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
- Плисецкий М.М. Историзм русских былин. М.: Высшая школа, 1962.
- Пеннинг Н., Джонс /7. История языческой Европы. СПб., Евразия, 2000, С. 290.
- Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX– XI вв. Смоленск: Русич, М.: Гнозис, 1995.
- Потебня А.А. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств.// Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1989.
- Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2000. 480 с.
- Прозоров Л.Р. ещё раз о начале Руси: по поводу монографии В.Я. Петрухина «Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков»// Государство и общество, 1999, № 3–4.
- Прозоров Л.Р. «Мужики» в былинах киевского цикла: историческая реальность фольклорного термина// Шестая российская уни-верситетско-академическая научно-практическая конференция: материалы докладов. Ижевск. Изд-во УдГУ. 2003. С. 64–65.

- Прозоров Л.Р. Мятажи волхвов в Верхнем Поволжье XI в.: индоевропейские параллели.// Исторические истоки, опыт взаимодействия и толерантности народов Приуралья. Материалы международной научной конференции. Ижевск: Изд-во ИЭ и У УдГУ, 2002. С. 400.
- Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000.
- Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. М.: Лабиринт, 2000. 192 с.
- Пропп В.Я. Русский героический эпос. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
- Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л.: Наука, 1988.
- Путилов Б.Н. Об историзме русских былин//Русский фольклор. М. – Л.: 1966. Т. 10.
- Путилов Б.Н. Русский историко-песенный фольклор XIII– XVI веков. М. –Л.: Наука, 1960.
- Путилов Б.Н. Экскурсы в историю и теорию славянского эпоса. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
- Рабинович М.Г. Свадьба в русском городе в XVI в.// Русский народный свадебный обряд. Л.: Наука, 1978. С. 14.
- Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах// Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1989. С. 126.
- Рёсдаль Э. Язычество, христианство и международные связи// Славяне и скандинавы. С. 134.
- Рис Алвин. Рис Бринли. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе. М.: Энигма, 1999. С. 148–149, 166–170.
- Русские святые, подвижники благочестия и агиографы. М.: Русский мир, 1992.
- Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М.: 1880.
- Русское народное поэтическое творчество. М.: Высшая школа, 1986.
- Рыбаков Б. А. Древности Чернигова// Материалы и исследования по археологии. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 11. С. 52–53.
- Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
- Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М.: Наука, 1993.
- Рыбаков Б.А. Предпосылки образования древнерусского государства// Очерки истории СССР: Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР III–IX вв. М.: Изд-во АН СССР 1958.
- Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: София, 2001.
- Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: София, 2001.
- Русанова И.П., Тимошук Б.А. Языческие святилища древних славян. М.: Фонд археологии, 1993. С. 93.
- Савельев Е.П. Казаки. История. Владикавказ: Спас, 1991. 444 с.
- Самоковасов Д.Я. Могильные древности северянской Черниговщины. М.: 1917.
- Самоковасов Д.Я. Раскопки северянских курганов. М.; 1916.
- Седов В.В. Древнерусское языческое святилище в Перы-ни // Краткие сообщения института материальной культуры. М.: 1953. Вып. 50. С. 103.
- Седое В.В. Славяне в древности. М.: Фонд археологии, 1994. С. 149-165.
- Седое В.В. Славяне в раинем средневековье. М.: Фонд археологии, 1995.
- Седое В.В. Славяне: историко-археологическое исследование. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Сериков Ю.Б. «Культ голов» в каменном веке Урала// Исторические истоки, опыт взаимодействия и толерантности народов Приуралья. Материалы международной научной конференции. Ижевск, 2002. С. 173-181.
- Серяков М.Л. «Голубиная книга» – священное сказание русского народа. М.; Алетейа, 2001. 664 с.
- Серяков М.Л. Сварог. М.: Яуза, Эксмо, 2004.
- Скафтымов А.Н. Поэтика и генезис былин. М.; Саратов, 1924.
- Скуратов Л. Загадка мегалитов // Национальная демократия. № 1, 1994.
- Славяне и Русь: проблемы и идеи. М.; Флинта, Наука, 1999.
- Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.; Эллис Лак, 1995.
- Смирнов А.П. Волжские болгары//Очерки истории СССР. III–IX вв. М: Изд-во АН СССР, 1958. С. 684.
- Соколов Б.М. Исторические элементы в былине о Даниле Ловча -нине // Русский филологический вестник, 1910. Т. XIV.
- Соколов Б.Ю. Непра-река в русском эпосе // ИОРЯС. Т. XVII. Кн. 3, 1912.
- Соколов Ю.М. Русский былинный эпос // Литературный критик, 1937, №9.
- Соколов Б.М. Русский фольклор. Вып. 1. М.: 1929. С. 35–36.
- Сперанский М.Н. Русская устная словесность. М.: 1917. С. 303-304.
- Сусллова А.В., Суперанская А.В. О русских именах. Л.: Лениздат, 1991.
- Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. С. 152.
- Татишев В.Н. История Российская. М. –Л.: Изд-во АН СССР. 1962. Т. I.
- Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М.: Астрель, АСТ. 2000. С. 283-284,
- Тимофеев В.П. А все-таки «Людота коваль»! (Названия Днепровских порогов – возвращаясь к старой проблеме)//Сборник Русского исторического общества. Том 1 (149). М.: Русская панорама, 1999. С. 124.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. М.; По-

литиздат, 1990.

Топоров В.Н. Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам // Этимология 1972. М.: Наука, 1974. С. 13.

Топоров В.Н. Пространство и текст // Исследования по структуре текста. М.: Изд-во МГУ, 1987.

Трубицын Н.Н. Несколько мыслей об итогах изучения русского эпоса // Русский филологический вестник, 1915. № 1.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе

Николая Мирликийского). М.: Изд-во МГУ, 1982. 248 с.

Ухов П.Д. К истории термина былина // Вестник Московского университета, 1953, № 4.

Фаминины А.С. Божества древних славян. СПб.: Алетейя, 1995.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М.: Прогресс, 1964. С. 258.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. М.: Прогресс, 1967. С. 104.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. М.: Прогресс, 1971.

Федотов Г. Святые князья // История, 1997. № 6. С. 165.

Филип Я. Кельтская цивилизация и её наследие. Прага; Артия, 1961.

Фиркс И. фон. Суда викингов. Л.: Судостроение, 1981.

Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л. Изд-во ЛГУ, 1974.

Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980.

Фроянов И.Я. Начало христианства на Руси. Ижевск: Удмуртский университет, 2003. С. 92.

Фроянов И.Я. Рабство и данничество у восточных славян. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. С. 431.

Фроянов И.Я., Юдин Ю.И. Былинная история. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь М.: Политиздат, 1984. С. 164–172.

Фрэзер Дж. Фольклора Ветхом Завете. М.: Политиздат, 1989.

Херрман И. Ободриты, лютичи, рюяне // Славяне и скандинавы. М.: Прогресс, 1986.

Херрман И. Славяне и норманны в ранней истории Балтийского региона // Славяне и скандинавы. С. 90.

Хлевов А.А. Предвестники викингов. СПб.: Евразия, 2002. 336 с.

Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 462 с.

Хомяков А.С. Семирамида. История рода человеческого и славянского // История, 1997. № 3. С. 32.

Цапеико И.П. Питания розвитуи гершчного

епосу східних слов'ян. К. 1959.

Цветков С.В. Кельты и славяне. СПб.: «БЛИЦ», 2005. Цветков С.Э. Русская история: Книга первая. М.: ЗАО Центр-полиграф, 2003. 622 с.

Цветков С.Э. Русская история: Книга первая. М.: ЗАО Центр-полиграф, 2004.

Честертон Г.К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991.

Чистякова Е.В., Соловьев В.М. Степан Разин и его соратники. М.: Мысль, 1988.

Шаповалов Г.И. Корабли веры. Запорожье, Дикое Поле, 1997.

Шахновин ММ. Человек восстает против бога. Л.: Детская литература, 1980. С. 63.

Шилов Ю.Л. Прародина ариев: история, обряды и мифы. Киев: Синто, 1993.

Ширинский С.С. Археологические параллели к истории христианства на Руси и в Великой Моравии // Древняя Русь и славяне. М.: Наука, 1978. С. 203–206.

Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб.: Евразия, 2000. 352 с.

Шкунаев С.В. «Похищение» и предания об ирландских героях // Похищение быка из Куальнге. М.: Наука, 1985. С. 403–404.

Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Энциклопедия тантры. М.: Локид-Миф, 1999. С. 232.

Янин В. Л. Новгородские берестяные грамоты // Древняя Русь. Быт и культура. М.: Наука, 1997. С. 137–138.

Янин В.Л., Алешковский М.Х. Происхождение Новгорода (К постановке проблемы) // История СССР. 1971. № 2. С. 47–51.

Ярхо Б.М. Илья, Илиас, Хильдебранд // ИОРЯС. Т. XXII.

Кн. 2-я. Пг, 1918. С. 328.

Приложение 1

Блэк С.Д., Хайатт К.С. Вуду в мегаполисе. Киев: Ника, 1998. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

Власов В. Русский календарный стиль // Вокруг света, 1986. № 8. Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994. Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М., 1994. Домников С. Д. Мать-земля и царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002. Домострой. М., 1990.

Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Димитровском крае // Советская этнография, 1932. № 3.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Балтийская мифология // Мифы народов мира. Т. I, М., 1991.

Косарев М.Ф. Основы языческого миропони-

мания: По сибирским археолога-этнографическим материалам. М., 2003.

Кузнецов А.В. Болванцы на Лысой горе (очерки языческой топонимики). Вологда, 1999.

Панченко А.А. Народное православие. СПб., 1998.

Русанова И.П., Тимощук Б.А. Религиозное «двоеверие» на Руси в XI–XIII вв. (по материалам городищ-святилищ// Культура славян и Русь. М., 1998.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 2001.

Серяков М.А. «Голубиная книга» – священное

сказание русского народа. М., 2001.

Серяков М.Л. Сварог. М., 2004.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Фаминин А.С. Божества древних славян. СПб., 1995.

Фроянов И.Я. Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003.

Щенников А.Л. О языческих храмах у восточных славян // Язычество восточных славян. Л., 1990.

Щуглова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Ижевск, 2001.

«Советник» — путеводитель по хорошим книгам.