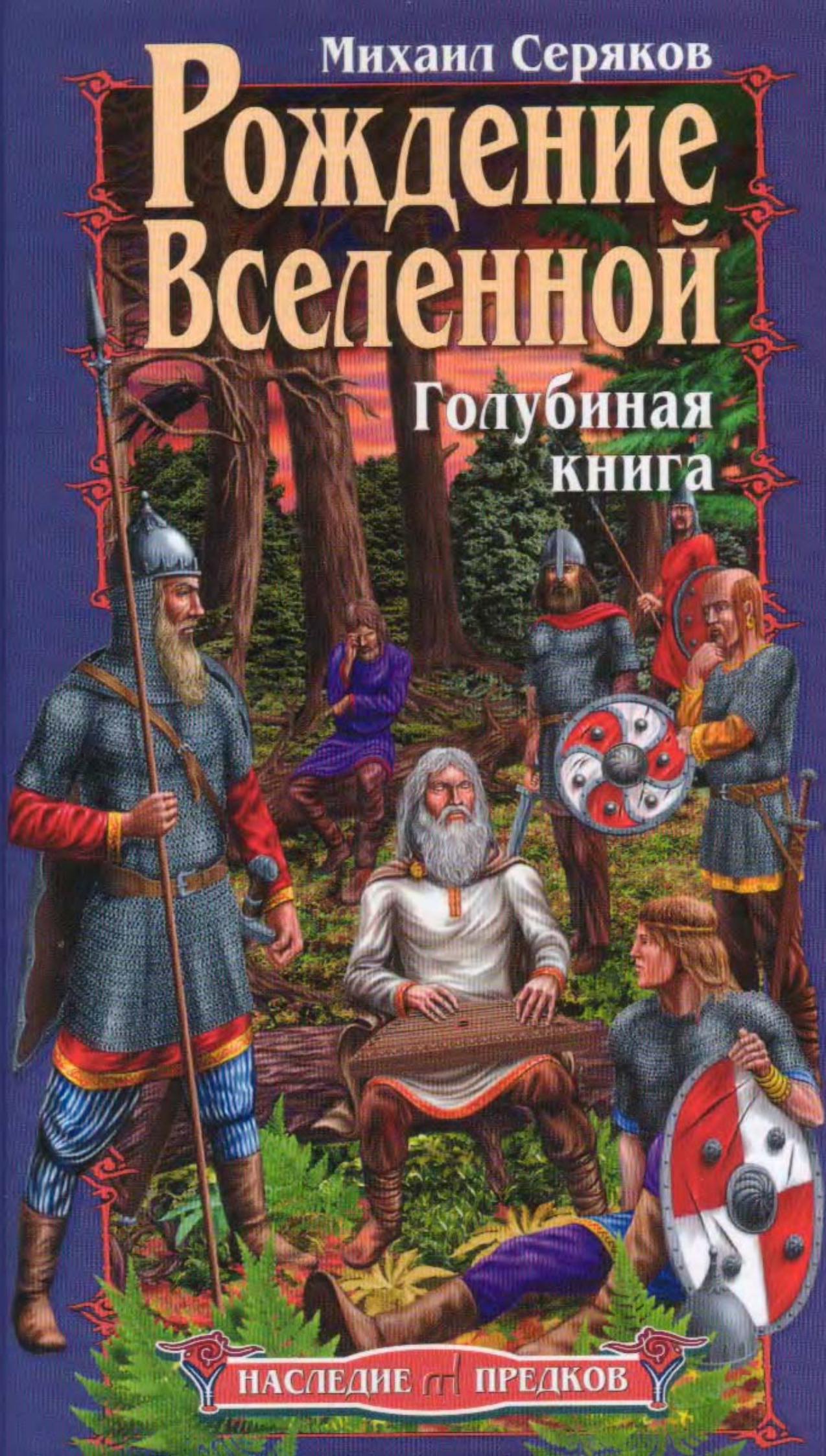
Михаил Серяков

# Рождение Вселенной

## Голубиная книга



НАСЛЕДИЕ ПРЕДКОВ




# Цикл «Язычество предков»

**М. Серяков**

## СВАРОГ

**М. Серяков**

## Рождение Вселенной

**В. Щербаков**

## Асгард – город богов

**М. Серяков**

## Дажьбог

**М. Серяков**

## Перун

Михаил Серяков

# Рождение Вселенной

## Голубиная книга




Москва

ЯУЗА

ЭКСМО

2005

ББК 86.31
С 33

Иллюстрация на обложке художника *А. Свербуты*

Разработка серийного оформления
художника *Н. Кудря*

**Серяков М.**
С 33 Рождение Вселенной. Голубиная книга. — М.: Яуза, Эксмо, 2005. — 576 с.

**ISBN 5-699-09581-0**

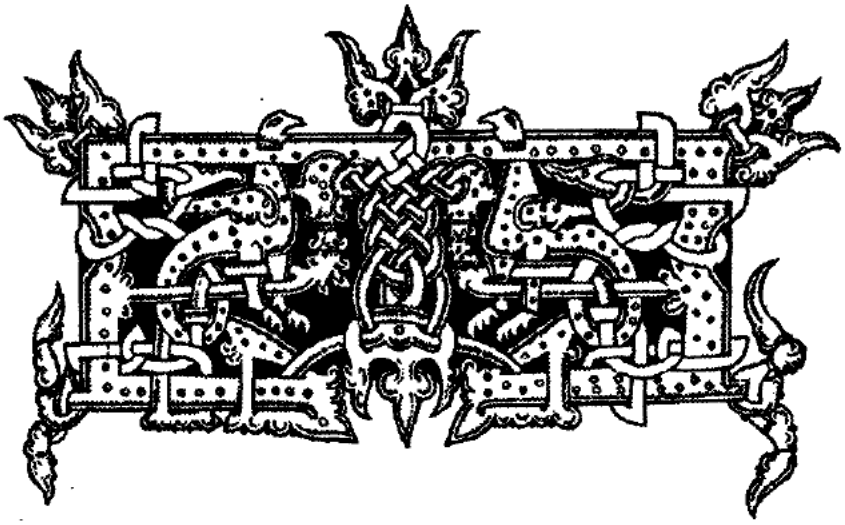
Новая книга Михаила Серякова из цикла «Наследие предков» посвящена истокам мирочувствования русского народа, сложившимся в языческую эпоху. Одним из наиболее ярких его проявлений является «Голубиная книга» — священное сказание наших далеких предков, в котором они выразили свое представление о происхождении Вселенной и человека. Ядро этого древнейшего произведения русской духовной культуры сложилось как минимум 5000 лет назад.

Книга предназначена для историков, специалистов по мифологии, археологии, лингвистике, а также для всех интересующихся отечественной историей и культурой.

**ББК 86.31**

**© М. Серяков, 2005**
**© ООО «Издательство «Яуза», 2005**
**© ООО «Издательство «Эксмо», 2005**

**ISBN 5-699-09581-0**



# ВВЕДЕНИЕ

«Голубиная книга», исследование о которой читатель держит сейчас в руках, почти неизвестна современному поколению. Что это за произведение? Николай Заболоцкий, слышавший о ней в самом начале XX века от прадеда, позднее, став поэтом, дал на этот вопрос свой ответ:

И слышу я знакомое сказанье,
Как Правда Кривду вызвала на бой,
Как одолела Кривда, и крестьяне
С тех пор живут обижены судьбой.
Лишь далеко на океане-море,
На белом камне, посредине вод,
Сияет книга в золотом уборе,
Лучами упираясь в небосвод.
Та книга выпала из некой грозной тучи,
Все буквы в ней цветами проросли,
И в ней записана рукой судеб могучей
Вся правда сокровенная земли.

Действительно, «Голубиная книга» раскрывала перед своими слушателями тайное знание о происхождении мира, природного и социального, о его сущности, о появлении в нем добра и зла, или, выражаясь языком стиха о ней, «все мудрости повселенныя». В чрезвычайно сжатой и емкой форме она содержит в себе всю сокровищницу народной мудрости на момент ее создания. И, раз сведенная воедино, эта мудрость представлялась нашему народу столь цен-

ной, что он бережно на протяжении множества поколений передавал из уст в уста стих о «Голубиной книге». Лишь благодаря этому она и дошла до нас из глубины веков.

Различные исследователи неоднократно называли ее подлинной энциклопедией древнерусской космогонии и мифологии, охватывающей чрезвычайно важный отрезок времени от возникновения Вселенной до того рокового рубежа, с которого начинается падение Святой Руси и в мир вторгается Кривда. Отдельные элементы этой мифопоэтической энциклопедии неоднократно встречаются нам в заговорах, былинах, песнях, произведениях искусства, но уже порознь. Уникальность «Голубиной книги» заключается в том, что она единственная во всей русской литературе дает внебиблейскую историю возникновения и целостную картину мира таким, каким видели его наши далекие предки. Благодаря ей мы имеем редчайшую возможность взглянуть на окружающий нас мир их глазами. Какими бы примитивными и устаревшими на первый, поверхностный взгляд ни показались представления о мироздании «Голубиной книги» современному человеку, ни в коем случае нельзя недооценивать их огромного значения в развитии человеческой мысли. Для времени, когда она создавалась, это был великий прорыв мысли и неслыханное дерзновение человеческого духа. На смену отдельным разрозненным элементам природы пришла стройная картина мироздания. Место Хаоса заступил Порядок, Космос. Объяснив себе его происхождение, человек, на самом деле, создал его во второй раз – в своем собственном сознании. Полученная целостная картина Вселенной, Земли и человеческого общества была настолько важна для народа, что он бережно хранил ее до начала XX века. Не стоит забывать и того, что, не будь этой самой первой картины мироздания, не было бы и всей нашей современной науки, которой мы так гордимся, – без исходного опыта систематизации она была бы попросту невозможна. Без преувеличения можно сказать, что это была целая революция в человеческом мышлении, которое перешло на следующую стадию.

В ближайшее к нам время «Голубиная книга» была впервые записана в середине XVIII века, и с тех пор ее многообразные варианты неоднократно записывались в крестьянской среде, у бродячих певцов – калик перехожих и у сектантов. Вскоре после первых ее публикаций она привлекла к себе внимание ученых и стала предметом

их исследования. Достаточно бросить самый беглый взгляд на «Голубиную книгу», чтобы увидеть в ней причудливое сочетание языческих и христианских (понимаемых в самом широком смысле – от ортодоксально-церковных до различного рода еретических) элементов. Естественно, перед специалистами немедленно встал вопрос о том, какая же из двух составляющих этого духовного стиха является изначальной и главной. На этот принципиальный вопрос ученые дали два противоположных ответа, соответственно разделивших всех исследователей этого памятника на два лагеря. Первую точку зрения сформулировал Н. И. Надеждин. Отметив, что если бы подлинный текст «Голубиной книги» дошел до нас в своей изначальной форме, «то мы имели бы в нем без сомнения самое полное и верное изложение нашей чисто-Русской народной космогонии», он так охарактеризовал стих: «Выражу только общее впечатление, производимое цепью этих ответов. Христианство скользнуло по ним, озолотило их своим небесным блеском; но еще и теперь приметен ветхий основной грунт старонародного, языческого миросозерцания, в котором нельзя не признать характера глубоко пантеистического и с тем вместе резко антропоморфического».[1]

Противоположную точку зрения лучше всего выразил А. Веселовский. Как бы возражая Н. И. Надеждину, он писал: «Содержание его (царя Давида. – *М.С.*) ответов обнаруживает позднейшее наслоение православных понятий на первоначальную еретическую основу; к ней примешались, по естественному сродству, многие представления языческой старины; но какое бы место мы ни уделяли этой примеси, особенно в космогонической части ответов, в них-то всего яснее видна апокрифическая канва, по которой народное суеверие выткало свое узорочье».[2] Однако ко времени Октябрьской революции ни один из двух подходов так и не смог окончательно доказать своей правоты: сторонники превалирования языческого начала допускали иной раз слишком поверхностные и недостаточно аргументированные аналогии, а последователи книжно-апокрифического происхождения – чрезмерно притянутые сравнения с книжными источниками, которые хоть и были схожи со стихом по диалогической форме и примерному кругу обсуждаемых тем, но более чем существенно отличались от него по конкретному содержанию.

В советский период духовные стихи, к которым относилась «Голубиная книга», рассматривались как произведения религиозного

содержания и, в качестве таковых, находились отнюдь не в центре внимания исследователей. Положение начинает меняться с 1970-х годов, когда этот памятник становится одной из постоянных тем исследования В.Н. Топорова, сделавшего весьма много для его изучения в индоевропейском контексте. Ему же, как одному из наиболее авторитетных специалистов в данной области, принадлежит следующая оценка современного состояния изучения интересующего нас произведения: «Голубиная книга... совмещает в себе глубоко архаичный элемент старых космогонических текстов и книжно-схоластический элемент таких поздних сочинений, как "Беседа трех святителей", "Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской", "Liber S. Ioannis" (или "Interrogationes S. Ioannis et responsiones Christi Domini"), может быть, "Книгу Еноха" и под., которые также входят в этот класс текстов. Тем не менее, ни один из этих памятников не может претендовать на преимущественную роль источника Голубиной книги и даже на особую полноту соответствий: слишком многое остается вне параллелей, и поэтому до сих пор Голубиная книга считается произведением весьма неясного и загадочного происхождения».[3] Правда, данная констатация понадобилась уважаемому ученому лишь для того, чтобы выдвинуть сначала одну, а затем вторую гипотезу о новых книжных первоисточниках «Голубиной книги», которые достаточно уязвимы для критики.

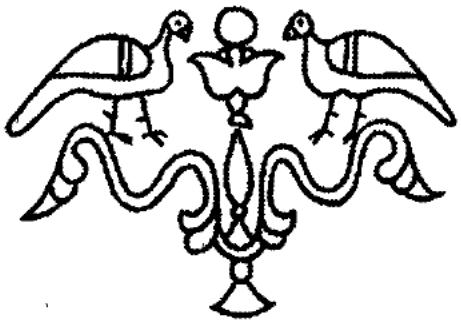
Как видим, число потенциальных первоисточников русского духовного стиха, выдвигаемых приверженцами книжно-христианского его происхождения, неуклонно множится, но ни один из них не в состоянии хотя бы с минимальной степенью достоверности объяснить загадку его происхождения. Судя по всему, данный путь оказался тупиковым, поскольку между текстом любого выдвигаемого на эту роль книжного первоисточника и текстом самого стиха о «Голубиной книге» неизбежно оказываются слишком большие различия и, как был вынужден признать в свое время сам А. Веселовский, «мы не можем проследить с достаточною достоверностью пути этого перехода».[4] Исходя из этого, целью данной книги не является всеобъемлющий разбор вопросов о наличии или отсутствии влияния на процесс сложения текста «Голубиной книги» того или иного письменного памятника и детальная оценка всех выдвигавшихся на этот счет за последние два столетия гипотез. Основная цель настоящего исследования иная – показать глу-

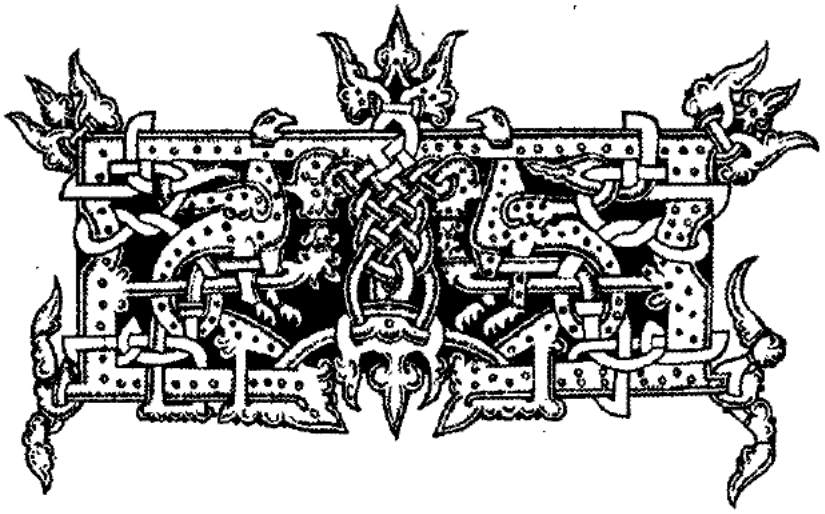
бинную языческую основу этого памятника, восходящую ко временам индоевропейской общности. Если удастся убедительно показать языческую сущность ядра и структуры «Голубиной книги», то тем самым автоматически отпадут гипотезы о решающем влиянии на это произведение русского народа различных письменных источников, будь то «Беседа трех святителей», сочинения гностиков, катаров или Бундахишн. Все они были созданы гораздо позднее распада индоевропейской общности, когда, по нашему мнению, возникло ядро «Голубиной книги», и, в самом лучшем случае, могли оказать лишь второстепенное влияние на окончательное складывание текста памятника, вкрапляя те или иные свои элементы в уже готовую структуру.

В свое время выдающийся русский ученый А. Н. Афанасьев особо подчеркнул в написанном им капитальном труде: «Из числа духовных песен, сбереженных русским народом, наиболее важное значение принадлежит *стиху о голубиной книге*, в котором что ни строка – то драгоценный намек на древнее мифическое представление».[5] С тех пор прошло чуть менее полутора веков. За этот период изучение как индоевропейской, так и славянской мифологии сделало огромный шаг вперед, и благодаря трудам многих выдающихся ученых в этой области появилась счастливая возможность по-новому взглянуть на «Голубиную книгу» и ее значение. Что касается последнего, то, помимо сказанного об этом выше, оно заключается в том, что этот уникальный памятник русской культуры состоит из нескольких разнородных пластов, каждый из которых, как правило, не вытеснял предшествующие, а накладывался на них. Уже отмечалось, что текст этого духовного стиха состоит из сочетания языческих и христианских элементов, однако при внимательном анализе можно заметить, что и сам языческий компонент, в свою очередь, распадается на ряд разновременных пластов. В этом отношении их изучение напоминает археологические раскопки древнего города, где разные в хронологическом отношении слои последовательно наложились друг на друга. Изучение «Голубиной книги» под этим углом зрения чрезвычайно поучительно, – основные события в истории нашего народа наложили свой неизгладимый отпечаток на ее текст. В этом отношении она является своеобразной летописью важнейших вех его духовного и политического развития, способной многое поведать при условии правильного к ней подхода.

«Голубиная книга» является уникальным памятником не только русской, но и мировой культуры. Однако все индоевропейские народы вышли из одной колыбели и имели один общий духовный источник. Мы не знаем, все ли индоевропейские народы создали свои космологические тексты, подобные нашему духовному стиху, но то, что некоторым из них удалось сохранить их до наших дней, — бесспорный факт. Разумеется, каждый из этих народов вложил в эти священные тексты результаты своего собственного духовного развития, но вместе с тем в каждом из них прослеживаются и общие индоевропейские начала. В процессе изучения «Голубиной книги» мы будем неоднократно обращаться к священным текстам народов, принадлежащих к индоевропейской языковой семье. Безусловно, эти сравнения существенно помогают в исследовании русского варианта сказания о возникновении мира, но одновременно и наша «Голубиная книга» в неменьшей степени помогает в изучении происхождения и последующего развития космогонических текстов других индоевропейских народов. Чтобы читатель имел возможность самостоятельно оценить место «Голубиной книги» в общем индоевропейском наследии, в части II даются типологически близкие тексты, взятые из индийской, иранской, греческой и скандинавской традиций.

Всем моим предкам, как живым, так и мертвым, благодаря которым я появился на свет и научился любить и знать свою Родину, и посвящается эта книга.





# ЧАСТЬ I

# САКРАЛЬНЫЕ ПЕРВОНАЧАЛА РУСИ



# ГЛАВА 1

## Название книги: Голубиная и Глубинная

У всех тех многочисленных поколений слушателей (а затем и читателей), которые знакомились с этим духовным стихом, уже одно его название должно было немедленно вызвать два круга ассоциаций. Поскольку голубь в христианстве является символом Святого Духа, у любого слушателя после крещения Руси в 988 г. в принципе должно было возникнуть представление об исключительной святости и духовности книги, названной подобным образом. С другой стороны, второй вариант ее названия сразу указывал на неизреченную глубину изложенной в ней вселенской премудрости, на сокрытые в ней извечные тайны бытия. Вместе с тем как первый, так и второй варианты названия представляются довольно странными и необычными для книги или духовного стиха. Поскольку любое название в самой сконцентрированной форме выражает суть произведения, его основную идею, то исследование «Голубиной книги» целесообразнее всего начать с ее названия и попытаться выяснить, почему духовный стих был озаглавлен именно таким образом. Сделать это можно будет лишь путем определения значения обоих слов в русской культуре.

В подавляющем большинстве вариантов духовного стиха интересующая нас книга называется Голубиной. Поскольку в стихе упоминаются библейские персонажи (Саваоф, Иисус Христос, Богородица) и отдельные евангельские сюжеты (рождение, преображение и распятие Иисуса Христа), данное в подобном контексте название однозначно относится к кругу христианской символики. На его становление в этом аспекте повлияло то, что все четыре евангелиста единодушно свидетельствуют, что Дух Святой низошел на Иисуса

Христа в виде голубя: «И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды; и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него» (Мф. 3.16); «И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него» (Мк. 1.10); «Когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился: отверзлось небо, и Дух Святый нисшел на Него в телесном виде, как голубь...» (Лк. 3.21–22); «И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем...» (Ин. 1.32).[1] Отметим, что три евангелиста из четырех отмечают разверзание небес в момент нисхождения Святого Духа в облике голубя.

В этом значении «Голубиная книга» должна переводиться как «Книга Святого Духа» и соотноситься с тем местом Первого послания к коринфянам апостола Павла, где он говорит о тайной и сокровенной божественной премудрости: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо, если бы познали, то не распяли бы Господа славы. Но, как написано: "не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его". А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проницает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не от духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога; что и возвещаем не от человеческой мудрости, изученными словами, но изученными от Духа Святого, сообразая духовное с духовным» (1 Кор. 2.6–13). Таким образом, использованная символика Нового Завета недвусмысленно намекает, что в «Голубиной книге» изложена наисокровеннейшая премудрость Божия, проникающая с помощью Св. Духа во все его глубины. Тем самым русский духовный стих автоматически уравнивался по своему значению и авторитету с самой Библией, которую христианская церковь объявляла священной и боговдохновленной книгой. Коль скоро как одно, так и другое произведение имели своим источником Святой Дух, в силу этого оба они должны были иметь одинаковую сакральность в глазах верующих. Уже одно это обстоятельство указывало на

нехристианское происхождение «Голубиной книги» и неизбежно делало ее опасной и вредной в глазах официальной церкви.

Однако до утверждения в нашей стране христианской символики голубя на Руси существовали собственные представления о значении этой птицы, уходящие своими корнями в индоевропейские истоки. Если у семитов голубь связывался с положительными значениями, то у индоевропейцев он, наоборот, символизировал гибель и смерть. Следы этого представления без труда прослеживаются на языковом материале входящих в эту семью народов: русск. *голубь*, но тох. А *klop* – «опасность», прусск. *gallan* – «смерть»; латыш. *balodis* – «голубь», но др.-сев. *ballr* – «опасный, страшный»; нем. *Taube* – «голубь», но русск. диал. *дыбеть* – «болеть, чахнуть, умереть»; готск. *ahaks* – «голубь», но хет. *ak* – «смерть», лат. *aeger* – «больной»; перс. *Kabutur* – «голубь», но и.-е. *kab* – «зло».[2] Страх при виде несущей смерть зловещей птицы был так велик, что этот образ попал даже в «Ригведу» (далее – РВ), собрание древнеиндийских священных гимнов (X.165.1–2):

О боги, голубь ищущий чего(-то), посланный
Как вестник Гибели, появился здесь.
Ему мы пропоем (заклинание), совершим искупление,
Да будет счастье нашим двуногим, счастье четвероногим!
Да будет милостлив к нам посланный голубь!
(Да будет) безвредной, о боги, птица в (нашем) доме!
А потому Агни вдохновенный пусть наслаждается
нашим возлиянием!
Да пощадит нас крылатый дротик![3]

На Руси голубь также воспринимался в этой ипостаси, о чем свидетельствует следующий вопрос из апокрифической «Беседы трех святителей»: «*В.* Стоит древо злато, а на нем листвие златое, а под тем деревом лохань, и прилетает голубь и листвие щиплет и мечет в лохань. Лохань не полна, а листвие не убывает? *О.* Древо – вселенная, а листвие – люди на земле, а голубь – смерть, а лохань – земля».[4] Вспомним и то, что по легенде, изложенной в «Повести временных лет» (далее – ПВЛ), княгиня Ольга сожгла мятежный Искоростень и перебила большую часть его жителей именно с помощью голубей, взятых с древлян в качестве дани. Безобидные птицы были превращены вдовой Игоря в буквальном смысле в крылатые

дротики гибели, об отвращении которых молились своим богам арии в далекой Индии. Судя по всему, даже само изначальное название этой птицы было табуировано в русском языке для нейтрализации связанного с ней негативного аспекта. Говоря о происхождении русского слова *голубь*, М. Фасмер отмечает: «Первоначально производное от названия цвета, но *голубой* ввиду ограниченного распространения в слав. явно вторично по отношению к *golobb*, русск. *голубь*».[5]

Понятно, что с принятием христианства первоначальный негативный образ этой птицы, восходящий к индоевропейским временам, был вынужден отойти даже не на второй, а на самый последний план смысловых значений, связываемых с голубем. Однако вытеснение первоначальных идей с помощью церковной цензуры, поддерживаемой всей мощью репрессивного государственного аппарата, вовсе не означало водворение на их место в народном сознании христианских идей во всей их чистоте. На примере как раз этого символа мы можем проследить крайне интересный процесс использования образов новой религии носителями старого языческого знания в своих интересах. В различных вариантах сказания о Вавиле можно увидеть, как голубь, этот христианский символ одной из ипостасей Троицы, начинает активно использоваться скоморохами, в которых не без основания видят младших помощников языческих волхвов.

Первый, самый безобидный с точки зрения церкви вариант сказания повествует о том, как пашущего землю крестьянина Вавилу зовут с собой скоморохи, идущие переиграть царя Собаку. Крестьянин отказывается, ссылаясь на то, что не умеет играть на музыкальных инструментах, но тут совершается чудо призвания: понюгальце в руках Вавилы превращается в погудальце, вожжи – в шелковые струны. Пахарь тут смекнул:

Видит, люди тут да не простые,
Не простые люди-те, светые;
Он похо(о)дит с има да скоромошить.[6]

Быстро выясняется, что перед ним, действительно, не обычные скоморохи, а святые Кузьма и Демьян. С этого момента в былине периодически повторяется следующая формула их коллективного творчества:

Заиграл Вавило во гудоцик
А во звоньцятой во переладець,
А Кузьма з Демьяном приспособил.[7]

На этом святом покровителе скоморохов следует остановиться подробно. Христианские святые лекари Косьма и Дамиан на русской почве неожиданно превратились в сознании народа в Божьего кузнеца Кузьмадемьяна, воспринимавшегося обычно как одно лицо. Исследовавшая этот вопрос В. Гиппиус пришла к выводу, что здесь мы имеем дело с сохранением в народном фольклоре образа старого славянского языческого божества с заменой его имени на имена новых христианских святых, пришедших из Византии. Таким образом, «Кузьма-Демьян христианский псевдоним дохристианского бога Сварога».[8]

Некоторое представление об облике этого бога нам дает Ипатьевская летопись. Пересказывая под 1114 г. фрагмент хроники Иоанна Малалы, летописец, чтобы его лучше понял отечественный читатель, отождествил греческих языческих богов со славянскими: «И бысть по потопѣ и по раздѣленьи языкъ, "поча царьствовати первое Местромъ от рода Хамова, по немъ Феоста", иже и Сварога нарекоше египтяне. "Царствующю сему Феостѣ въ Египтѣ, въ время царства его, спадоша клѣщѣ съ небесъ, нача ковати оружье, прѣже бо того палицами и камениемъ бьяхуся. Тъ же Феоста законъ установи женамъ за единъ мужь посагати и ходити говеющи, а иже прелюбы дѣющи, казнити повелѣваше". Сего ради прозваша и богъ Сварогъ».[9] Итак, славянский Сварог приравнивается к греческому Феосте-Гефесту, который был первым царем в Египте. При нем с неба спадают кузнечные клещи, и он учит живущих в каменном веке людей искусству ковать оружие (в восточнославянском фольклоре божий коваль Кузьма-Демьян побеждает гигантского змея и пропахивает на нем то «Змиевы валы», то русла различных рек). Он также устанавливает единобрачие и сжигает ослушников в огненной печи (у славян Кузьма-Демьяна просят сковать свадебку).

Б. А. Рыбаков выводит имя этого языческого бога от санскритского слова *svarga*, означающего «небо», однако в индийской мифологии этот термин однозначно выступает в качестве названия рая Индры, представлявшегося в виде прекрасного сада, что не очень соотносится с кузнечной деятельностью. С учетом функции Сваро-

га как покровителя скоморохов гораздо обоснованнее выводить его имя от санск. *svar* – «светить», «сиять», «звучать», «петь». Кроме того, летопись называет Сварога отцом Дажьбога-Солнца, бывшего, согласно «Слову о полку Игореве», родоначальником русичей – «Дажбожьих внуков». Через Дажьбога Сварог мог выступать в качестве первопредка. Именно этим обстоятельством объясняется следующее выражение одного из заговоров, так объясняющее его сакральное происхождение: «Почитаются добрые словеса от Козьмы и Димиана и от старых стариков».[10] Как видим, Кузьмадемьян-Сварог связывался с предками, и указание на столь древнее происхождение мотивировало высокий авторитет как заговора, так, очевидно, и песен скоморохов.

То, что языческий бог Сварог явился Вавиле в виде двух христианских святых, не должно нас смущать. Во-первых, в условиях господства церковной цензуры по-иному не могло и быть, и старым богам приходилось действовать в народном фольклоре под христианскими псевдонимами. Во-вторых, «Повесть временных лет» описывает типологически схожий случай, когда к монаху Исакию явились бесы (этим термином церковь часто обозначала прежних языческих богов Руси) под видом даже не святых, а ангелов во главе с самим Иисусом Христом. Показательно, что даже официальная православная церковь не отрицала связей скоморохов со сверхъестественной силой («не простые люди-те, светые»), однако придавала этой силе ярко выраженную негативную окраску. Так, Максим Грек, один из образованнейших людей своего времени, в XVI веке писал: «...Отвергнув спасительный апостольский завет, окаянные скоморохи... были научены самими богоборными бесами сатанинскому замыслу, по которому человекоубийцы бесы добывают им в изобилии яства и одежду, а веселящимся по поводу бесовских игрищ приготовляют погибель души и вечную муку».[11]

Словно подтверждая эту филиппику, новгородская былина описывает дальнейший путь Вавилы в компании Сварога-Кузьмыдемьяна. Когда встретившийся крестьянин дал им неверный ответ, Вавило своей игрой с помощью Кузьмы и Демьяна напустил голубей на горох, который этот крестьянин молотил. Царь Собака, которого скоморохи хотели переиграть, решил утопить дерзких пришельцев и при их приближении сам заиграл в гудок, вызвав наводнение. В ответ на игру Вавилы появляется стадо быков, выпившее

всю воду. Обезопасив себя, скоморох берется за инструмент во второй раз:

Заиграл Вавило во гудоцик
А во звоньцятой во переладец,
А Кузьма з Демьяном прыпособыл:
Загорелось инишьшое цярсьво
И сгорело с краю и до краю.
Посадили тут Вавилушку на цярьсво.[12]

В заключительной сцене наглядно проявляется генетическая связь Сварога-Кузьмыдемьяна с огнем, с помощью которого уничтожается враждебное царство. Однако данный новгородский вариант сказания, наглядно демонстрирующий происхождение скоморохов от старой языческой традиции, не объясняет (если не считать явно второстепенного в данном сказании эпизода, когда Вавило своей игрой напускает стаю голубей на крестьянский горох) происхождения достаточно распространенной характеристики его героя – «Вавило-скоромох, голубиный бог». Данный пробел восполняет самарская версия предания. В ней скоморох ведет подвижнический с христианской точки зрения образ жизни, умерщвляет плоть, спит на гвоздях и т. п. За это ему перед кончиной являются ангел и голубь. Ангел возвещает: «Тебя бог наградил, Вавило-скоромох. Ты будешь, Вавило-скоморох, голубиный бог».[13] Голубь в данной легенде символизирует если не самого Духа Святого, то, во всяком случае, ангела. Объявление смертного богом хотя бы над ангелами, не говоря уже о Святом Духе, в принципе не вмещается ни в какие рамки христианства, пусть даже и самые широкие. Таким образом, несмотря на внешне безукоризненное христианское оформление, самарский вариант явно попахивает святотатством, посягая на основу основ христианства – существование единственного бога. Как видим, в основе легенды о Вавиле лежат те же самые несовместимые с новой религией мотивы, что и в названии «Голубиной книги», неоднократно именуемой в различных вариантах стиха «Божественным писанием», «Божьей книгой» и тем уравниваемой с самой Библией. Но если во втором случае некоторые ученые предполагают заимствование этого мотива из некоего книжного первоисточника, то в сказании о Вавиле его народно-языческая сущность несомненна. Это наблюдение тем более важно, что сказание о скоморохе не

является производным от «Голубиной книги» и на независимом источнике доказывает наличие процесса использования христианской символики для легализации в условиях церковной цензуры старых языческих институтов, в данном случае скоморошества. Аналогичную ситуацию мы вправе предположить и для «Голубиной книги».

Если предшествующие исследователи практически единодушно понимали голубя как христианский символ Святого Духа, то сравнительно недавно А. А. Архипов попытался дать ему новое объяснение. С одной стороны, он сделал интересное наблюдение о некоторых общих местах в явлении «Голубиной книги» и вручении Моисею скрижалей закона. С другой стороны, исходя из явно ошибочной концепции О. Прицака о хазарском происхождении Киевской Руси, он попытался проиллюстрировать ее и с этой целью дать явно натянутое объяснение происхождения интересующего нас термина: «На наш взгляд, единственным таким названием могло бы быть др.-евр. название Пятикнижия, *sefer tora*, "книга закона", "книга Торы". Можно предполагать, что к моменту проникновения этого выражения в древнерусскую традицию... оно было осмыслено как *sefer tor*, то есть "книга горлицы", "книга голубя"».[14] Во-первых, как будет видно далее, авторы и сказители «Голубиной книги» весьма плохо знали Библию даже на славянском языке, и тем более фантастичной выглядит гипотеза, что они читали Пятикнижие на древнееврейском. Во-вторых, содержания этих произведений слишком непохожи, чтобы именовать их общим названием. В-третьих, даже если предположить проникновение этого искаженного названия Торы в древнерусскую традицию из хазарской или какой-то иной связанной с иудаизмом культуры (хоть это и не подтверждается никакими данными), то до принятия христианства оно явно не могло попасть в устную народную традицию, а после 988 г. ошибка перевода неизбежно обнаружилась бы и тем паче не могла бы привести к образованию названия духовного стиха.

Рассмотрим теперь значение второго варианта названия нашего произведения. Встречается оно достаточно рано. В Житии Авраамия Смоленского, написанном в 1224–1237 гг., отмечается, что будущий святой подвергся гонениям со стороны духовенства, особую ярость которого вызвало то обстоятельство, что Авраамий почитал «глубинныя книги». Издатель Жития в связи с этим отметил: «Паерик, сохраненный переписчиком XVI века в слове *глубин-*

*ный* между буквами *г* и *л*, предполагает в древнейшем списке жития преподобного Авраамия звук *ъ*, заменявший в древних рукописях о, как, например, в слове въстокъ. В таком случае надобно читать "голубинныя книги"».[15] Однако некоторые другие списки того же Жития дают вариант «глубинные», что, по всей видимости, свидетельствует о взаимозаменяемости обоих названий, облегчающейся их созвучием. В связи с этим В. Н. Топоров справедливо замечает: «Учитывая, что практически исключено существование как "глубинных книг", так и особой "Голубиной книги" как независимых друг от друга текстов, исследователь оказывается в ситуации, когда необходимо сделать выбор. И этот выбор должен быть сделан в пользу определения "глубинный" как более архаического...».[16]

Понятие глубины в русском языке в первую очередь связано с водой. Кака у нашего народа в частности, так и у индоевропейцев в целом эта стихия всегда знаменовала собой иной (по отношению к земле) мир и фиксировала момент перехода туда. В этой связи весьма показательна русская загадка о рыбе: «Кто на том свете живет, а на этом мрет?» Сколь же недвусмысленные указания дают и тексты отечественных сказок: «Вот клубочек катился-катился и прямо в море: море расступилось, дорога открылась; дурак ступил раздругой и очутился со своими провожатыми на том свете».[17] Ничем принципиально в этом отношении не отличается и мировосприятие других индоевропейских народов. Так, анализируя структуру средневекового германского эпоса «Песнь о нибелунгах» и выделяя в ней три различные модели, А. Я. Гуревич подчеркивает: «Любопытно отметить, что переход из одного пространства-времени в другое совершается каждый раз посредством преодоления водной преграды... Связь перемещения из одного пространства-времени в другое с преодолением водного препятствия не случайна. Напомню, что путь на тот свет пролегал, согласно верованиям германцев, по морю, и поэтому корабль играл первостепенную роль в их погребальных обрядах».[18]

В силу этого вода, как зримый образ иного мира, рассматривалась в качестве места обитания сверхъестественной силы. С принятием христианства происходит дифференциация этой силы на положительную и отрицательную части, но связь с водой при этом сохраняют оба противопоставленных друг другу элемента. Поэтому нас не должно удивлять представление о воде то как о «Божьей пазухе»,[19] то как о месте обитания нечистой силы – ср. широко изве-

стную поговорку «в тихом омуте черти водятся» и менее известную пословицу «из омута в ад как рукой подать». Весьма показателен в этом отношении пример Адитьев – верховного класса положительных небесных богов индийской религии древнейшего периода: «Слово глубокий (gabhira-) в применении к Адитьям (класс богов-сыновей богини Адити, возглавляемых Варуной) надо понимать буквально, поскольку они принадлежат к глубине нижнего мира, что, в свою очередь, составляет понятие, унаследованное из индоиранской мифологии. Это было царство мертвых, а Варуна был богом смерти. <...> Нижний мир ночью выглядит как висящий над землей в перевернутом положении. Это символизирует такой атрибут Варуны, как бочка, перевернутая отверстием вниз, или космическое дерево с ветвями вниз, корнями вверх».[20] Отметим, что само царство Варуны, где пребывали боги, мыслилось как подземные космические воды, днем находящиеся под землей, а ночью – над ней. Данные лингвистики наглядно показывают, как широко было распространено подобное представление у индоевропейцев: русск. *река*, но ирл. *erc* – «небо»; ирл. *speir* – «небо», но алб. *perrue* – «ручей»; валл. *wybr* – «небо», но латыш. *upe* – «река»; др.-англ. *heofen* – «небо», но др.-сев. *haf* – «море».

Определив, что в глубинах вод обитают боги, мысль индоевропейцев, очевидно, очень быстро сделала следующий шаг и определила там же местонахождение умерших предков. Сравнительное языкознание вновь датирует это представление эпохой индоевропейской общности: и.-е. *vel-/ver* – «вода», но хет. *uellu* – «загробный мир»; др.-инд. *nar* – «вода», но др.-инд. *naraka* – «загробный мир»; и.-е. *sei* – «лить(ся)», но ирл. *sid* – «рай»; алб. *det* – «море», но англ. *death* – «смерть»; лат. *mare* – «море», но лат. *mors* – «смерть»; др.-англ. *wael* – «река, море», но лит. *veliones* – «мертвец» и т. д. Отголоски этого же древнейшего представления обнаруживаются и в отечественной традиции. На русском Севере был распространен обычай «караулить душу»: когда кто-нибудь умирал, рядом с ним ставили чашку с водой, за которой смотрел кто-нибудь из родственников для определения точного момента смерти – считалось, что, когда душа выйдет из тела, вода в сосуде заколышется. Связь душ умерших с водой прослеживается и в ритуальном запрете у русских: «плевать и мочиться в воду – все равно, что матери в глаза», фиксирующемся также и на Волыни: «не можно мочиться у воду, бо батькові очи засс...».

Хотя понятие глубины чаще всего связывается именно с водой, в ряде случаев оно может быть отнесено и к земле. Однако и в последнем, гораздо более редком, случае оно вновь соотносится с миром смерти. В сказке о солдате, отгадавшем хитрые царские загадки, вопросы и ответы выглядят следующим образом: «Ну теперь, служивый, скажи: высоко ли небо от земли?» – «Столь высоко, что там стукнет, а здесь слышно». – «А широка ли земля?» – «Вон там солнце всходит, а там заходит – столь широка!» – «А глубока ли земля?» – «Да был у меня дед, умер тому назад с девяносто лет, зарыли в землю, с тех пор и домой не бывал: верно, глубока!»[21] Весьма показательно в этой архаичной картине мира фактическое уравнивание друг с другом небесной высоты и подземной глубины: как гром, так и мир мертвых в русской мифологии, как это будет показано в книге о вселенском законе, соотносились с Перуном. Разделителем же между обеими сферами владений этого грозного бога выступает Солнце, освещающее дневную землю. В твердой ли, в жидкой ли среде, но глубина неизменно соотносилась с понятием некоей запредельности по отношению к этому, земному миру. Это представление оказалось весьма устойчивым и сохранилось и в христианскую эпоху: «близь же олтаря есть камень твьрдъ. имѣа ширинoу и высоту великоу а глоубина его коньца не имать».[22] Какой бы ни была высота и ширина камня, ум средневекового автора еще может их оценить, но глубина его измерению не поддается.

Соответственно с этим и истинная премудрость не лежит на поверхности, а сокрыта от человеческих взоров в глубине, в ином мире. В этом отношении чрезвычайно ценна новгородская былина о Садко, к которой мы будем неоднократно обращаться в ходе исследования. После того как ему выпал жребий быть принесенным в жертву Морскому царю, гусляр был спущен на доске в бушующее море.

А и как ведь со страху великого
А заснул Садко на той доске на дубовыи.
А как ведь проснулся Садко, купец богатый новгородский,
А и в Окиян-мори да на самом дни,
А увидел – сквозь воду пекет красно солнышко,
А как ведь очутилась возле палата белокаменна.[23]

Как известно, сон героя в фольклоре – распространенный способ перемещения в иной мир, который ничем особым от здешнего

мира не отличается. Однако лишь оказавшись в глубине Окиян-моря и попав в мифический мир Морского царя, Садко видит истинную суть и причину ряда явлений материального земного мира. Так, например, то, что мы на поверхности воспринимаем как отдельные реки, на самом деле оказываются дочерьми Морского царя, а бури на море – результатом его пляски. Понятно, что, оставаясь на поверхности, Садко так никогда бы и не приобщился к сокровенной сути бытия, открывшейся его взору в глубинах океана.

О том, насколько древний сюжет лег в основу былины о Садко, обычно связываемой исследователями с историческим Сотко Сытиничем, построившем в 1167 г. церковь в Новгороде, свидетельствует крайне близкая параллель к нему, запечатленная в «Ригведе». Датировка создания последнего памятника индийскими ариями у различных ученых колеблется весьма существенно, от 6000 до 500 г. до н.э., однако наиболее близкими к истине представляются мнения тех исследователей, которые относят время возникновения сборника этих священных гимнов приблизительно ко второй половине II тысячелетия до н.э. В одном из гимнов риши Васиштха описывает, как бог Варуна сделал его божественным певцом и провидцем:

Когда мы двое восходим на корабль: Варуна и (я),
Когда выводим (корабль) на середину океана,
Когда движемся по поверхности вод,
Мы будем вдвоем качаться на качелях – для блеска.

В самом деле, Васиштху Варуна посадил на корабль,
(Он), мастер, сделал (его) риши (своими чудесными) силами,
Певцом, (он), вдохновенный, в счастливейший из дней,
Пока продлятся небеса, пока – зори.

*(РВ VII.88.3–4)*

Как уже отмечалось выше, Варуна был богом изначальных космических вод, и, посадив человека на корабль, он показывает ему сокровенное чудо – смену дня и ночи (VII.88.2). Воочию узрев одну из тайн мироздания, недоступную взорам простых смертных, Васиштха обретает мудрость и поэтический дар. Показательно, что чудо прозрения происходит не где-нибудь, а именно в середине океана – родной стихии Варуны. Анализировавший это место Ф.Б.Я. Кейпер отмечал, что провидец не может получить последнего виде-

ния до тех пор, пока бог не сажает его на корабль. Интересно отметить, что к покачиванию на волнах прибавляется и блеск, – это напоминает нам значение имени Сварог в русском предании о Вавиле-скоморохе.

Милость Варуны к певцу, которого он превратил в риши своей волшебной мощью, сменяется в конечном итоге ужасным гневом. Намеки «Ригведы» и более поздние разъяснения помогают нам восстановить хронологию событий: Васиштха во сне (РВ VII.86.6) побывал во дворце божества (VII.88.5):

> В высоком тереме, о Варуна, самосущий,
> В стовратом побывал я – в доме твоем.

С учетом того, что дворец бога вод Варуны находится на дне океана, мы имеем абсолютно точное совпадение индийского мифа с русской былиной, где певец Садко также попадает в подводный дворец Морского царя во время сна. Помимо общей профессиональной принадлежности и особой близости к божеству моря, оба героя имеют и другие общие черты: если имя Васиштха буквально переводится как «самый богатый», то и Садко в результате совета Морского царя превращается в богатого купца, получившего от торговли «великии барыши», скопившего «несчетную золотую казну» и владеющего, по былине, тридцатью кораблями. Обстоятельства получения певцом видения в индийской и русской версиях мифа несколько различаются (Васиштха видит на поверхности океана, Садко – в его глубине), но в обоих случаях герой своими глазами видит сокровенную сущность мироздания, невидимую для всех остальных смертных, и каждый раз это происходит благодаря богу вод и в его стихии. Общим сюжетом на Руси и в Индии является гнев бога моря на облагодетельственного им певца, хоть и по-разному мотивированный: в былине Морской царь гневается на Садко за то, что, ведя морскую торговлю, он забывает уплатить ему положенную дань, и это происходит до посещения гусляром подводного дворца и видения им истинной причины водных явлений, а в «Ригведе» гнев Варуны обрушивается на Васиштху за посещение подводного дворца и уже после обретения им дара прозрения. Типологически родственны и кары, посланные разгневанным божеством на своего бывшего любимца: в былине Морской царь насылает на корабли бурю и с помощью жребия указывает на Садко как на свою жертву,

которая должна быть утоплена в открытом море, а в «Ригведе» (VII.89) Варуна насылает на Васиштху водянку – в обоих случаях наказание провинившегося производится посредством воды, повелителями которой являются Варуна и Морской царь. С учетом этого множества совпадений, которые никак не могут быть случайными, необходимо признать самое тесное генетическое родство новгородской былины о Садко и группы гимнов «Ригведы», посвященных судьбе Васиштхи, несколько по-разному развивающих общий исходный сюжет, сохраняя при этом в неприкосновенности его ключевые моменты. Специалисты отмечают, что новгородская былина о Садко стоит явно особняком и не имеет параллелей в эпическом творчестве других славянских народов[24] – следовательно, заимствована у соседей она быть не могла. Созвучие имени главного героя с историческим Сотко Сытиничем либо случайно, либо имя прославившегося богоугодным делом купца было гораздо позднее прикреплено к уже бытовавшему сказанию. Сюжет о морском боге и певце в силу вышеуказанных причин мог возникнуть только во времена индоевропейской общности, до отделения от нее индоарийских племен, поэтому представления о морской глубине, в которой избранные певцы могут узреть невидимые обычному взору тайны космического характера (а происхождение рек, причина морских бурь или смена дня и ночи в РВ явно относятся к явлениям космического уровня), должны были существовать у предков новгородских словен уже в III тысячелетии до н.э.

Если на материале былин мы можем определить ориентировочное время возникновения интересующих нас представлений и глубину народной памяти, то не менее интересно отметить и длительность их бытования. В сказках эти представления существуют до XIX–XX веков, однако и в среде образованных людей они встречаются в достаточно позднюю эпоху. В качестве уже символического образа связь мудрости, видения глубины и корабля встречается в Кормчей XVI века: «Мысленаг(о) сего моря и глубиннаг(о) разумными очима и таинымa вижю плавающаго ж в нем с корабли ово в тихость преходяще...»[25] Здесь слово *глубинный* означает «глубокий», «постигаемый с трудом», «сокровенный», «тайный». Если автор Кормчей уже аллегорически толкует древнейшие мифологические представления, то живший примерно в то же время царь Иван Грозный понимал их еще буквально. Служивший некоторое время в опричнине немец А. Шлихтинг оставил нам описание одной стран-

ной казни, свидетелем которой он был, во время разгрома царем Новгорода в 1570 г.: «Тем временем он (Иван Грозный. – *М.С.*) велит схватить одного знатного и именитого человека, главного секретаря Новгородского, Федора Ширкова. Велев привести его к себе, он приказывает привязать его посредине (туловища) к краю очень длинной веревки, крепко опутать и бросить в реку по имени Волхов, а другой конец веревки он велит схватить и держать телохранителям, чтобы тот, погрузившись на дно, неожиданно не задохнулся. И когда этот Федор уже проплавал некоторое время в воде, он велит опять вытащить несчастного и спрашивает, не видал ли он чего-нибудь случайно в воде. Тогда тот ответил, что видел злых духов, которые живут в глубине вод реки Волхова и в озерах, по имени Владодоги (?) и Усладоги (?), и они вот-вот скоро будут здесь и возьмут душу из твоего тела».[26] За дерзкий ответ несчастного немедленно подвергли мучительной казни, но для нас здесь ценно то, что и царь, и новгородец мыслят и говорят в рамках единой мифологической традиции, чрезвычайная древность которой была показана выше. С одной стороны, Иван Грозный почти уверен в том, что жертва его жестокой забавы увидит в глубине вод Волхова нечто, причем нечто сверхъестественное – вряд ли царь ожидал услышать отчет о коряге на дне и проплывавших мимо рыбах. С другой стороны, и Ширков оправдывает его ожидания. Исходя из древнейших индоевропейских представлений о воде как месте обитания сверхъестественных существ, осмысляемых в христианской традиции в виде злых духов, он говорит, что видел их там. Причем эти подводные духи, точь-в-точь как Морской царь в былине или Варуна в РВ, обладают могуществом убивать людей и уже собираются сделать это с царем. Как видим, архаичные идеи, зародившиеся задолго до нашей эры, продолжали оставаться весьма актуальными на Руси и в середине II тысячелетия н.э.

Приведенные примеры наглядно показывают, что потусторонний и загробный мир, символизировавшийся в первую очередь водной стихией и особенно ее глубиной, рассматривался как источник исключительных и сверхъестественных знаний. Помимо того, что взору людей там открываются небывалые картины, дающие прозрение и истинную мудрость, там обитают боги, духи и предки. Знание обычного человека на земле жестко ограничено временным фактором: он не может знать будущего и, как правило, очень ограниченно знает прошлое. Для сверхъестественных сущностей

подводного мира это ограничение отсутствует, – они отлично знают как прошлое, так и будущее и, при желании, могут поделиться своими знаниями с людьми. Проблема заключалась в том, как войти с ними в контакт. Это можно было делать и в буквальном смысле с риском для жизни, как в мифе о Садко или в эксперименте Ивана Грозного над подопытной жертвой, или в гораздо более смягченном варианте гадания. Даже анализ, казалось бы, столь далеких от рассматриваемой темы девичьих гаданий о замужестве убедительно показал, что в их основе лежало представление о том, что только через посредничество потусторонних сил, через контакт с умершими предками или нечистой силой можно заглянуть в будущее. Способы девичьих гаданий были разнообразны, но на одном из первых мест стояла группа гаданий, связанных с водой как стихией, посредством которой можно связаться с миром умерших. Конкретные формы могли быть весьма различны: в Новый год у проруби, летом на берегах рек и ручьев, у колодца, в бане, с помощью внесенного в дом ведра воды или чашки с водой, поставленной на ночь у изголовья, и т. д.[27] Как показывают фольклорные материалы, такой способ гаданий был более чем широко распространен практически у всех славянских народов.

Сказанное выше помогает понять связь воды и певца (зачастую вдохновленного божеством и поющего людям о сокровенных тайнах бытия), встречаемую у разных индоевропейских народов и явно восходящую ко времени их общности. Зачастую эта связь осмыслялась с помощью мифологического приема отождествления макро- и микрокосмоса, которым является человек. Весьма показательны в этом отношении (в силу своей исключительной древности и лучшей сохранности) гимны РВ. Наиболее часто воспевается в них подвиг бога Индры, который поразил дракона Вритру и, выпустив удерживаемые им воду и огонь, положил начало организованному космосу. Анализируя содержание этого мифа, Ф.Б.Я. Кейпер особо подчеркивает и микрокосмический аспект этого макрокосмического деяния: «Если вдохновение внезапно возникает из глубин человеческого подсознания, то это может быть лишь в результате божественной помощи. Когда Индра сокрушает силу противодействия (vrtraturya-, vrtrahatya-), то он не только выводит на свет жизненные блага, раскалывая изначальный холм, но также – притом одновременно – пробивает силу внутреннего сопротивления в человеке и дает ему вдохновение».[28]

Однако создатели «Ригведы», фиксируя связь с поэтами Варуны и Индры, по преимуществу считали богом поэтического вдохновения бога огня Агни, родившегося одновременно в трех местах – в глубинах вод, на небе и среди людей. И здесь мы наблюдаем отличную по форме, но единую по сути картину: «Наиболее интересно, однако, то, что к Агни обращаются с просьбой открыть kha-, слово, являющееся (подобно utsa-) специальным термином для отверстия в космическом холме, скважины (колодца), которое Индра пробивает своей ваджрой. <...> То же самое мифологическое понятие присутствует в IV. 11.2 в виде слова kha – *отверстие*. Это отверстие и есть тот колодец, который должен открыть Агни, чтобы проложить дорогу вдохновению, исходящему из hrdya-samudra-, то есть *изначальных вод в сердце* человека (IV.58.5). Уже давно было замечено, что это понятие космического колодца было унаследовано ведийскими ариями из общей религии индоиранцев; более древняя атематическая форма kha- встречается как в РВ (II.28.5: "мы укрепим для тебя, о Варуна, колодец правды"), так и в Ав. (ср. Я. 10.4: "поистине ты – источник космической правды")».[29] Со своей стороны отметим, что образ вод, находящихся в сердце человека, встречается и в русском фольклоре, правда, в виде сравнения, истинный смысл которого, по всей видимости, был уже забыт:

Тут не синее море сколыбалося –
Королевское сердце разгорелося...[30]

В XX веке К. Г. Юнг, один из основателей глубинной психологии, на основе многочисленных данных установил, что вода является наиболее частым символом бессознательного – стихии, из которой рождается человеческое творчество. Задолго до Юнга эту связь почувствовали индоевропейцы, отразившие это в своих языках. Так, слово риши *(rsi)*, обозначавшее ведийских мудрецов и поэтов, было образовано от корня *rs/ars* – «устремляться, течь, изливаться». Аналогичную картину со словом *петь, пою* мы видим и в русском языке. В своих примечаниях к словарю М. Фасмера О. Н. Трубачев отмечает: «Слав. peti, pojo должно объясняться как первоначальный каузатив от глагола piti, русск. *пить*, ср. тождество форм *пою* "даю пить" и *пою* "издаю голосом музыкальные звуки". Переход значений "поить" > "петь, воспевать" восходит, т. о., к языческому обряду жертвенного возлияния».[31] Связь между

водой и жидкостью отмечена верно, однако, как это следует из приведенного индоевропейского материала, мотивировка ее языческим ритуалом носит явно вторичный характер по сравнению с комплексом «творчество – бессознательное». Сравнительное языкознание также показывает распространенность этого представления: русск. *вода*, но и.-е. *ued* – «говорить»; тох. А *war* – «вода», но и.-е. *uer* – «издавать звуки»; осет. *don* – «вода», но латыш. *daina* – «песня»; и.-е. *leidh* – «жидкость», но нем. *Lied* – «песня».[32]

Соответственно с этим получает объяснение немотивированный в былине выбор Садко места для игры, где и происходит его первая встреча с Морские царем. Для начала рисуется картина игнорирования гусляра местной знатью:

А и как третий день не зовут Садка да на почестен пир,
А и опять Садку теперь да соскучилось,
А и пошел Садко ко Ильмень да ко озеру,
А и как он садился на синь горюч камень да об озеро,
А и как начал играть во гусли во яровчаты,
А и как ведь опять играл он с утра до вечера,
А волна уж как в озере сходиласе,
А вода ли с песком да смутиласе;
А тут осмелился как Садко да новгородскии,
А сидеть играть как он об озеро.
А и как тут вышел царь водяной теперь со озера...[33]

За понравившуюся ему игру владыка глубин щедро награждает певца и учит его пойти на пир и побиться об заклад с новгородскими купцами на предмет наличия в Ильмень-озере чудесной рыбы с золотыми перьями. Полученный с помощью мудрого совета Морского царя выигрыш и закладывает основу всего благосостояния Садко. Духовное богатство прозрения, получаемое в результате установления контакта с бессознательным, символизируемым стихией воды, здесь получает материальную трактовку.

Судя по «Слову святого Нифонта о русалиях», Садко был далеко не единственным на Руси музыкантом, который в сакральных целях играл около воды. Выступая против языческого праздника, автор подчеркивает: «Рече сты́й Нифонтъ, якоже труба гласящи сбираетъ вои, молитва же створіма совокупляетъ агы́ бжія, а сопѣли и гоусли пѣсни неприязньскы плясания, плескания сбираютъ около

себе студныя бѣсы, дерьжан же сопѣлника въ сласть, любяи гусли и пѣсни, плескания плясания чтитъ темнаго бѣса...».[34] В представлении святого как молитва собирает ангелов, так гусли с сопелями и плясание-плескание собирает вокруг себя сверхъестественных обитателей вод, которых Нифонт с христианской точки зрения однозначно расценивает как студных (водяных) бесов. Отметим для себя эту устойчивую связь между гуслями и языческим владыкой вод, фиксируемую как былиной, так и поучением против язычества. Сходные представления мы видим и у некоторых других славянских народов. Так, на росписи костела св. Якуба в Мероницах (рис. 1) запечатлена, по всей видимости, как раз та самая сцена русалий, которая так возмутила св. Нифонта. Изображающий коня мужчина на четвереньках везет на себе короля дураков (?), который стоит на нем в короне и играет в дуду. Рядом в короне, с нимбом и чешуйчатым хвостом изображена русалка, вдохновляющая игрецов на «бесом замышленное дело».



*Рис. 1. Роспись костела св. Якуба в Мероницах. Ок. 1300 г.*

Даже предпринятый ограниченный анализ понятия глубины у некоторых индоевропейских народов позволяет однозначно отклонить выдвинутую в 1976 г. В. Н. Топоровым гипотезу о заимство-

вании названия «Голубиной книги» из среднеперсидского сочинения «Бундахишн»: «...Допустимо высказать предположение, что и название *Голубиной книги*... имеет своим источником (или, в крайнем случае, является удивительным совпадением) название Bundahisn, ср. Bun-dahisn(ih), собственно "Пратворение", "Начальное творение" или еще точнее "Сотворение основы", "Сотворение глуби". <...> Таким образом, название Бундахишн, понимаемое как "*Глуби* творение", может рассматриваться как довольно точная модель названия *Глубинной книги*, в котором эпитет *Глубинная* может даже быть переводом иранского bun- (budhn-)».[35] Никакого анализа содержания обоих памятников исследователем предпринято не было. Как известно, «Бундахишн» в своей основе восходит к утраченной космогонической части «Авесты» и посвящен трем основным темам: возникновению мироздания, природе земных творений и династии Кейянидов как предшественников Сасанидов. Как по объему, так и по содержанию он весьма существенно отличается от «Голубиной книги» и никак не может рассматриваться как ее первоисточник ни в части названия, ни в части текста. С учетом приведенного индийского материала использование понятия глубины в иранском космогоническом тексте является не «удивительным совпадением», а еще одним важным примером использования индоевропейцами этого термина для обозначения сакральной мудрости. Хоть «Бундахишн» и «Голубиная книга» и развивались совершенно независимо друг от друга, но они восходят к общему источнику, каким были верования индоевропейцев периода их общности, и иранский памятник содержит одну важную типологическую параллель, характеризующую и стиль мышления создателей русского духовного стиха.

Объективности ради следует отметить, что спустя некоторое время В. Н. Топоров если и не отказался от рассмотренной выше этимологии, то отодвинул ее на второй план, а на первый план выдвинул совершенно фантастическую гипотезу о происхождении названия «Голубиной/Глубинной книги» от трудов знаменитого римского гностика середины II века Валентина: «Вместе с тем сама схема концепции Валентина дает, кажется, наиболее достоверный материал для уяснения определения "глубинный" в названии "Глубинная книга"...».[36] Действительно, в религиозно-мистических построениях римского гностика встречается понятие «Глубина». Отталкиваясь от этого, В. Н. Топоров строит целый ряд бездоказатель-

ных предположений: если бы учение Валентина было изложено письменно, то оно могло бы называться «Книгой Глубины», а попав непонятно каким путем на Русь, она могла бы стать первоисточником для «Голубиной книги» в ее первоначальном значении «глубинной». Однако никакого сравнительного анализа учения Валентина, дошедшего до нас в пересказе Иринея Лионского, и русского стиха о «Голубиной книге» опять нет. Более того: приводя и, по всей видимости, солидаризируясь с оценкой В. С. Соловьевым Валентина как одного из величайших философов человечества, В. Н. Топоров почему-то совершенно упускает из виду, что уже в силу одного этого между народной космогонией «Голубиной книги» и сложнейшими религиозно-мистическими построениями этого крупнейшего философа-гностика лежит глубочайшая пропасть, в лучшем случае примерно такая же, как между поэмами Гомера и творениями Платона, разделенными гораздо меньшим промежутком времени, чем первые два произведения. На примере этих позднейших примеров мы видим, как недостаточно полное исследование отечественных корней «Голубиной книги» почти автоматически влечет за собой поиск ее первоисточника вовне, от Ирана до Италии, и приводит к выдвижению малообоснованных и уязвимых для критики гипотез.

Рассмотрим теперь вкратце историю понятия глубины в русском языке. Это слово встречается нам во всех славянских языках: ст.-слав. *глубокъ*, укр. *глубокий*, словен. *globok*, чеш. *hluboky*, польс. *gleboki*, в.-луж. *hlyboky* и т. д., благодаря чему с легкостью реконструируется праслав. *glybokъ*. В свою очередь, это слово родственно греч. γλφω – «выдалбливаю», лат. *glubo* – «лущу», др.-в.-нем. *klubon* – «раскалывать», *kluft* – «расселина, пропасть», на основании чего восстанавливается индоевропейский корень *gleubh-*. Как видим, термин существовал во времена не только праславянской, но и индоевропейской общности.

Примерно в тот же период это слово начинает использоваться и при описании сакрального миропорядка. Выше на индийском материале было показано существование весьма своеобразного воззрения, согласно которому подземные космические воды оказывались равны ночному небу, а на материале русской сказки отмечалось, что и подземная глубина, и небесная высота одновременно соотносились с одним и тем же богом – Перуном. Древность подобной традиции подтверждается и данными иранской «Авесты»: «Господь, который глубок, и силен, который дает благо и красноречив,

исполнитель молитв и высок, чья мощь велика и который является воплощенным словом».[37] Как видим, и авестийский Ахура-Мазда, родственный, по мнению исследователей, индийскому Варуне, также соотносится именно с этими двумя пространственными характеристиками – глубиной и высотой.

Абсолютно точное соответствие этому специфическому видению мира мы обнаруживаем в тех обломках языческой старины, которые представляют из себя русские заговоры. Магическую силу заговору придавал так называемый «ключ» – ключевые слова данного текста, помещаемые в завершении формулы. С этим ключом магическое мышление соотносило в первую очередь рассмотренные пространственные характеристики: «Ключь моим словам в небесной высоте, а замок в морской глубине, на рыбе наките...».[38] Именно эти безмерные космические просторы должны были обеспечить нерушимость заговора и безопасность произнесшего его человека от враждебного магического воздействия: «Когда портевщик или колдовщик, портевщица или колдовщица на синем море белу пену прихлебают, морскую глубину спознает, всю небесну высоту измеряет, – и тогда меня, раба Божия (имярек), не испортить во веки вечные».[39] В данном случае перед нами усилительная формула: даже если колдуны и колдуньи выполнят заведомо невозможное дело, то и тогда они не смогут навредить сказавшему заговор. Крайне интересна и следующая формула: «Замок: у меня, раба Божия, в роте вода, в небе вода и в море вода. Укрепи, Господи, хиткими словами и крепкими замками».[40] Посредством символики воды она связывает воедино не только глубину-высоту, но и речь (рот), точно повторяя приведенную выше характеристику иранского Ахура-Мазды и заставляя вспомнить, что и индийский Варуна, пребывающий в водах и ночном небе, даровал в океане прозрение певцу Васиштхе.

Вместе с тем глубина вод сама по себе рассматривалась как могучая стихия, способная и в одиночку вполне обеспечить силу заговора: «Щука-белуга подходила, ключ подхватила; в морскую глубину ушла и ключ унесла».[41] То, что в основе этого лежал мифологический персонаж русского язычества, своей магической силой обеспечивающий действенность заговора, наглядно показывает сохранившийся более полный вариант данного «ключа»: «Из моря глубины придет царь морской с тридевятью замками, с тридевятью ключами, замкнет и ключи в море бросит; из моря глубины, из пещеры выйдет рыба-щука и ключ пожрет, и в море уйдет; что тое взять не где не ловцам, ни

водчикам...»[42] Перед нами Морской царь из былины о Садко, крайне интересный образ которого будет исследован в книге о вселенском законе. Пока же отметим, что он явно занимал высокое место в русском языческом пантеоне, поскольку в более соотнесенных с новой религией заговорах ключи вручались высшему персонажу христианства: «...И отдайте ключи в седмое небо, самому Исусу Христу, Богу, на златый престол, на злату мизу...»[43]

Впоследствии к двум элементам пространственной ориентации добавляется третий, и русский народ в своем эпическом творчестве широкими штрихами так набрасывает картину окружающей его Вселенной:

Высота ли, высота поднебесная,
Глубота, глубота, окиян-море,
Широко раздолье по всей земли,
Глубоки омуты днепровские.[44]

Это начало былины о Соловье Будимировиче стало расхожей формулой песенного зачина, и не случайно первый сборник русских былин Кирши Данилова открывается именно этими строками. Эта картина окружающего мира была столь прекрасна и популярна, что отзвук ее в изначальном, языческом по происхождению виде встречается в произведении церковного писателя XII в. Кирилла Туровского: «Неизмѣрна нб(с)наа высота, ни испытана преисподняя глубина».[45] В одном из заговоров само существование мира объясняется исходя из этих трех пространственных координат: «От чего свет зачинается: зачинается свет от небесной высоты, от земной широты, от морской глубины».[46] Вместе с тем и эта трехчастная схема возникла еще в праславянский период, о чем свидетельствуют материалы не только лингвистики, но и фольклора. Так, например, сербский заговор рассеивал силу по земным просторам, по морским глубинам и по небесным высотам: «растури се по земальске ширине, морске дубине, небеске висине».[47]

Описывая взросление князя Вольги Святославовича, былина констатирует:

Как стал тут Вольга ростеть-матереть,
Похотелося Вольги много мудрости:
Щукой-рыбою ходить ему в глубоких морях,

Птицей-соколом летать ему под оболока,
Серым волком рыскать да по чистыим полям.[48]

Легко заметить, что перед нами все то же перемещение в трех сферах: в глубинах моря, в высоте неба и по широте земли. Вместе с тем очевидно, что положительное представление о князе-оборотне могло сложиться у славян только до принятия христианства, в языческий период. К этой же эпохе относится и найденный в земле радимичей Пневищинский камень, ориентировочно датируемый VI–VII вв. Текст на нем, выполненный при помощи исконной русской (докириллической) письменности, говорит о земном и космическом законах, а посредине его высечен знак щуки (подробнее о камне см. в книге о вселенском законе). С одной стороны, эта рыба, как свидетельствует былина, является одним из символов княжеской власти, а с другой стороны, она неразрывно связана с глубиной вод, таинственной основой, на которой держится мир, и символизирует собой скрытый, глубинный смысл, что соответствует образу вселенского закона.

При описании событий, произошедших до 988 г., но зафиксированных в более позднюю эпоху автором ПВЛ, понятие глубины однозначно связывается с миром смерти. Когда во время второго похода Игоря на Византию император шлет ему богатые дары и предлагает заключить мир, дружина советует князю согласиться на предложения греков, аргументируя это так: «Се бо не по земли ходимъ, но по глубинѣ морьстѣй: обьча смерть всѣмъ».[49] На следующий год, когда Ольга мстит древлянам за убийство мужа, она приказывает на теремном дворе выкопать «яму велику и глубоку»,[50] для того чтобы заживо закопать первое посольство.

С принятием христианства это слово не выходит из обращения. Уже в Изборнике Святослава 1073 г. мы читаем: «Дальство же рекъше длъгота широта глоубыни».[51] Поскольку старые языческие представления о связи глубины с божественным началом и мудростью не противоречили новым христианским, в древнерусской литературе встрéчаются выражения типа «О глоубино премудрости Бйя»[52] или «вѣща бо егда в горнюю глубину оу(м) чл҃вчь възри(т) ища бо҃а начала».[53] Неосознанно следуя представлениям об изначальных космических водах в сердце человека, блаженный Иоанн, пожираемый змием-дьяволом, возопил к Богу «изъ глубины сердца моего».[54] Почти то же самое мы читаем и в Новгородской I летописи: «Въздох-

нувъ изъ глубины сердца».[55] Неоднократны примеры связи глубины с духовностью: «Въникну въ глубины дховьныя. Гр. Наз. XI в.; Глоубины дховныя испытовати. Ряз. Крм. Иос., 331».[56] Часто встречаются и связи ее с различными сферами мудрости – от книжной до божественной: «всю глубину книжную избравъ словесы вписа. ГБ XIV, 161а; кто же бѣю о всемь мдр(с)ть и глубину ислѣдить. ГБ XIV, 105а; по пслмѣ(х) поеть(с) ал(л)ѣ гла(с) ·й· тре(п) глоубинами моудро(с). УСт XII/XIII, 2».[57] Всего же, как отмечают составители «Словаря русского языка XI–XVII вв.», интересующее нас слово упоминается в средневековой отечественной литературе в пяти различных значениях: 1) глубина; 2) далеко уходящее вниз пространство, глубь; 3) место на значительном расстоянии от чего-либо; 4) значительная степень проявления чего-либо; 5) значительность, глубина, усложненность содержания.

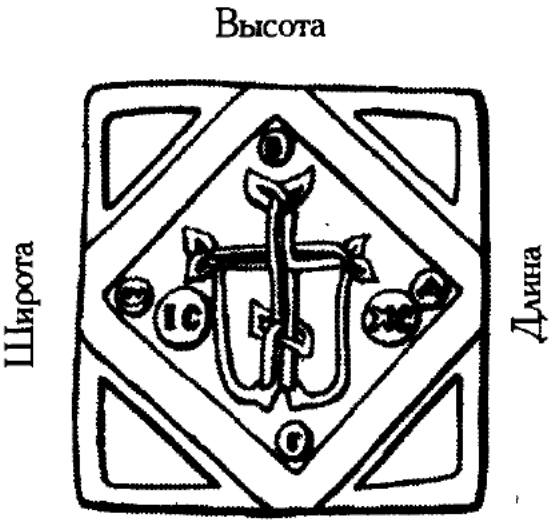



*Рис. 2. Крест на складне Лукиана. 1412 г.*

Наряду с этим простой народ продолжал использовать его в сказках, где море называлось «пучиной великою, глубиной нескаванною», былинах и заговорах. Внимание к этому понятию не ослабевало, и в XIII веке какой-то новгородец вырезал на стене церкви Спаса на Нередице только одно слово: «+О ГЛОУБНИ(О)»,[58] то есть «О, глубино». В самом начале XV века мы видим еще более любопытное явление. На оглавии складня, сделанного мастером Лукианом в 1412 г., изображен шестиконечный православный крест, вписанный в ромб, а в углах ромба в специальных кружках вокруг

креста помещены буквы В, Д, Ш, Г (рис. 2). Т. В. Николаева показала, что эти буквы соответственно означают Высоту, Длину, Широту и Глубину, символизируя в совокупности объемное четырехмерное пространство.[59]

Примерно этим же временем датируются дошедшие до нас списки апокрифической «Беседы трех святителей», где с более привычными тремя пространственными координатами соотносится не что-нибудь, а три ипостаси христианской Троицы: «Что высота небесная, широта земная, глубина морская? Иоанн рече: Отец, Сын и Святой Дух».[60] (Вариант: «*Вопрос:* что есть высота небесная, широта земная, глубина морская? *Ответ:* высота небесная – Отец, широта земная – сын, глубина морская – Дух Святой».[61]) Само собой разумеется, что столь вольная трактовка высшей сущности православия не могла быть принята официальной церковью, но зато прочно укоренилась в некоторых сектах. В первом же псалме духоборов говорится: «Изображение Три-ипостасного Бога в натуре: Отец – высота, Сын – широта, Дух Святой – глубина».[62] Скопцы так описывали в своей песне текущую из рая Сладим-реку:

Долина Сладим-реки – Саваоф Господь,
Ширина Сладим-реки – сударь Сын Божий,
Глубина Сладим-реки – сударь Дух Святой.[63]

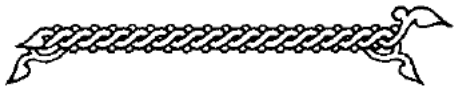
Более чем показательно, что во всех без исключения вариантах, слегка разнящихся между собой, глубина неизменно соотносится со Святым Духом.

Приведенные факты позволяют нам сделать заключение по поводу названия духовного стиха. В своем обычном, земном и профанном мире человек никак не мог узнать о происхождении Вселенной и о высших сакральных ценностях бытия. Это уникальное знание о «всей мудрости повселенной» он мог почерпнуть только извне, из глубин мировых вод, которые таинственным образом одновременно оказывались и неизмерной океанской пучиной, и высотой неба, и глубинами бессознательного в самом человеке. Находящееся там божество могло поделиться с ищущим мудростью и, дав увидеть скрытую от прочих смертных картину истинного космического бытия, даровать ему прозрение и богатство духа. И в этом смысле наша «Голубиная книга» является высшим знанием из иного,

сверхъестественного мира об исходных и потому священных первоначалах космоса и человеческого общества, являющегося его уменьшенным отражением.

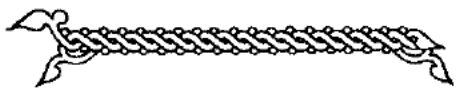
Исходя из того, что истинная мудрость даже на языковом уровне связывается на Руси с глубиной, а голубь с древнейших индоевропейских времен и до принятия христианства был явно негативным образом, символизировавшим гибель и смерть, можно с большой долей уверенности утверждать, что первоначально книга о мудрости вселенского масштаба называлась не «Голубиной», а «Глубинной». Дополнительное подтверждение этому мы видим в иранской традиции, где в результате самостоятельного параллельного развития общего индоевропейского наследия восходящее к утраченным частям «Авесты» космологическое сочинение получило название «Бундахишн», буквальный перевод которого – «Сотворение Глуби». С принятием христианства, которое властно претендовало на неограниченную духовную монополию и активно подкрепляло свои претензии разорением языческих святилищ и убийствами волхвов, древнему знанию, идущему из глубин тысячелетий, чтобы уцелеть и сохранить в глазах русского народа свой высочайший авторитет, было необходимо сменить название и замаскироваться под образы победившей заморской религии. Хоть христианство и говорило о глубине премудрости своего Бога, можно было не сомневаться, что названную так древнюю языческую премудрость оно однозначно отнесет к «глубинам сатанинским» (Откр. 2.24) и, в качестве таковых, предаст беспощадному уничтожению.

Благодаря предпринятому анализу мы легко можем проследить логику произошедшей перекодировки. Если в христианстве голубь символизировал Святой Дух как одну из трех ипостасей божественной Троицы и был связан с небом, то в русском язычестве в глубинах вод обитал божественный Морской царь, а сами эти космические воды еще с индоевропейских времен отождествлялись с ночным небом. Если в христианстве голубь через Дух Святой ассоциировался с тайной и сокровенной божественной мудростью, то и в русском язычестве вдохновенный певец в глубине океана лицезрел истинную премудрость космического порядка, причем в обоих случаях эта премудрость явно противопоставлялась обычному человеческому знанию. Если в христианской Троице Дух Святой был самой таинственной и непонятной (по сравнению с Отцом и Сыном) ипостасью, то и в

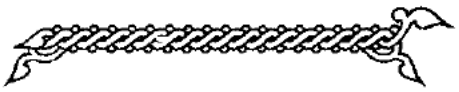


язычестве глубина символизировала собой нечто запредельное, которое человек не способен постигнуть до конца. Наложение христианского образа голубя на прежние представления, связанные с этой птицей, где она символизировала смерть, еще более сблизило эти понятия, поскольку на Руси как с глубиной вод, так и с глубиной земли ассоциировались представления о том свете и загробном мире. Совершенно независимо от «Голубиной книги» русское языческое сознание сближает рассматриваемый христианский символ со скоморохами, что также имеет некоторую основу в Библии: по наитию Духа Святого Саул пророчествует среди прорицателей (1 Царств 10.10), в день Пятидесятницы Святой Дух сходит на апостолов, начинающих после этого говорить на разных языках (Деян. 2), а то обстоятельство, что он сходит на них в виде огненных языков, перекликается с огненным характером языческого бога Сварога-Кузьмыдемьяна, превращающего Вавилу в скомороха. Возникшая на русской почве связь голубя и скомороха также весьма точно соответствовала прежним языческим представлениям о связи вдохновенного певца с глубинами вод.

Как мы видим, перекодировка древних языческих понятий с помощью новых христианских символов происходила не произвольно, а на основе хотя бы частичного совпадения поля смысловых значений, присущих как тому, так и другому слову. Аналогичную картину осмысленного замещения мы наблюдаем в других хорошо изученных примерах использования для прежних языческих персонажей христианских псевдонимов: громовержец Перун становится Ильей-пророком, а «скотий бог» Волос – покровителем скота св. Власием. Как и в последнем примере, перекодировка существенно облегчалась созвучием слов голубь–глубина, внешне напоминающим достаточно распространенное в русском языке явление пропажи-появления в корне гласного о (голова-глава, город-град, дочь-дчерь, молод-млад, Володимер-Владимир и т. п.). В правильности намеченного пути эволюции старых языческих образов в христианскую эпоху нас убеждает и текст украинской колядки, дающей совершенно иную по сравнению с «Голубиной книгой» версию происхождения мира и абсолютно независимо от нее начинающей сближать образы глубины и голубя. Согласно ей, в мире первоначально не было ни земли, ни неба, а всюду простиралось изначальное море, в середине которого росли два дуба, на которых сидели два голубя (в других вариантах этого сказания – Бог и сатана).





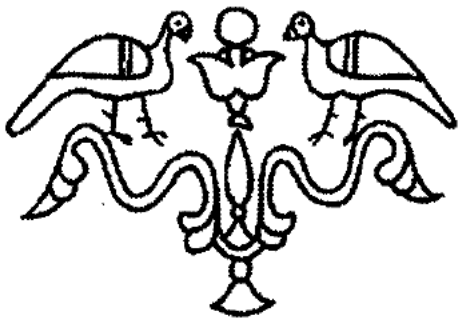


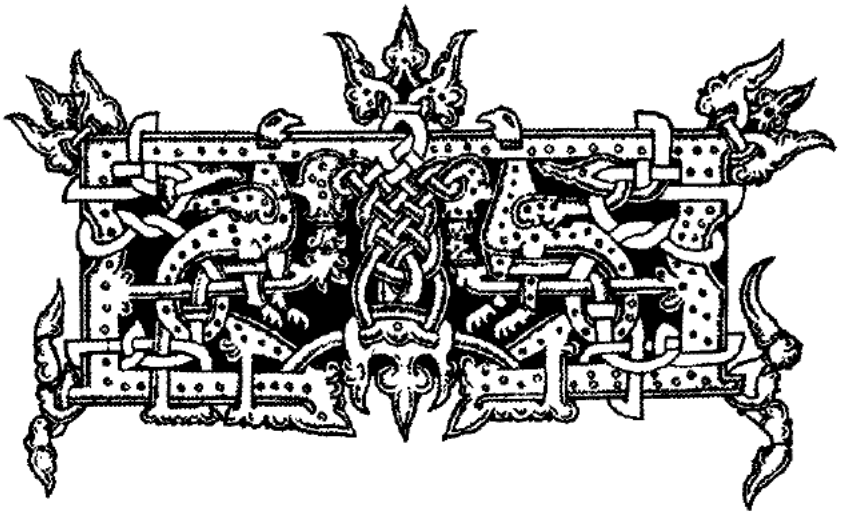
Сели-впали два голубойци,
Два голубойци на два дубойки,
Почали собе раду радити,
Раду радити и гуркотати:
Як мы маем свет основати?
Спустиме мы ся на дно до моря,
Вынесеме си дрибного писку,
Дрибного писку, синего каменьце.[64]

Нырнув в глубь первозданного океана, голуби добывают исходный материал и из песка и камня творят землю, воду и небо со всеми светилами. Мифологическое мышление восточнославянского язычества развивалось по общим законам, и при навязывании ему христианских образов в разных местах независимо друг от друга (данная колядка была записана в Карпатах, где стих о «Голубиной книге» был неизвестен) оно начинает сближать образы глубины, голубя и возникновения Вселенной. Завершение этого процесса мы можем наблюдать в апокрифической «Беседе трех святителей» и в некоторых народных сектах, окончательно отождествивших глубину со Святым Духом и решительно поставивших между обоими понятиями знак равенства. По всей видимости, мы имеем здесь дело с пережитками древнейшего мифологического мышления, поскольку поразительную аналогию этому мы видим в «Ригведе», где именно космогонические мифы кодируются особой лексикой с двойной семантикой. В то время как в обычном языковом контексте те или иные слова не являются синонимами, при описании космогонического акта они становятся таковыми.[65] Точно так же и в русском языке *глубина* и *голубь* не являются синонимами, но превращаются в них в космогоническом контексте.

Это причудливое сочетание языческого и христианского начала в самом названии духовного стиха великолепно характеризует всю суть «Голубиной книги», в которой в действительности христианства содержится гораздо меньше, чем это может показаться на первый взгляд. Данный случай стал составной частью более общего явления, получившего не совсем точное название «двоеверия», длительная эпоха которого настала с крещением Руси в 988 г. На протяжении всей этой эпохи смешения старых и новых религиозных воззрений церковные проповедники не уставали обличать своих соотечественников, которые «крьстьяне ся нарицающе, а дѣла сотони-

на творять».[66] Полностью были согласны с этой оценкой положения христианской веры на Руси и иноземные наблюдатели. В своем послании к св. Бернару Клервоскому краковский епископ Матвей в XII веке дает такую характеристику своим восточным соседям: «Народ же русский множеству ли бесчисленному, небу ли звездному подобный, и веры правило православной и религии истинной установления не блюдет... Тот народ, известно, не только в дароприношении тела Господня, но и в уклонении от брака церковного и взрослых повторного крещения, а равно в иных церкви таинствах позорно колеблется... Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает. Не желает упомянутый народ ни с греческой, ни с латинской церковью быть единообразным, но отличный от той и от другой таинства ни одной из них не разделяет».[67] Еще более точна оценка кардинала д'Эли: «Русские в такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческое начало, или язычество, поглотившее христианское вероучение».[68] В своем окончательном виде, в котором дошла до нас «Голубиная книга», она является результатом эпохи «двоеверия» и, одновременно, одним из ее наиболее ярких и выразительных символов.





# ГЛАВА 2

## Содержание, форма и язык «Голубиной книги». Значение образа книги

В подавляющем большинстве вариантов интересующего нас духовного стиха, за исключением нескольких явно деформированных текстов, все его содержание легко подразделяется на четыре части. В первой, вводной части описывается чудо явления «Голубиной книги», упавшей с неба на землю. К упавшей книге собираются цари и короли или представители всех сословий, но никто не может ее прочитать. Премудрый царь Давид объясняет собравшимся божественное происхождение книги, а в некоторых вариантах стиха небесная книга даже сама перед ним раскрывается. Однако, за исключением только одного варианта, Давид никогда не читает божественную книгу, а на все последующие вопросы отвечает «по памяти, будто по грамоте».

Вторую часть «Голубиной книги» составляют вопросы и ответы космологического характера о происхождении белого света, солнца, месяца, звезд, зорь, ветров и т. п.; к космическим объектам причисляется и человеческое общество. Часто в роли спрашивающего выступает царь Волотоман, замещающий его былинный Владимир или даже все собравшиеся к книге цари. В качестве ответчика, как правило, фигурирует премудрый царь Давид, однако есть варианты, где его место занимает Волотоман-Владимир. Выяснив происхождение Вселенной, собеседники в третьей части начинают определять главные на Земле предметы. Основной и наиболее сакрально ценный объект в совокупности себе подобных обозначается словом

«мать» (реже и, очевидно, более вторично «отец») и опять-таки определяется с помощью вопросов и ответов. Таким путем определяется первенство среди земель, царей, вод, церквей, представителей живого и неживого мира.

Закончив с сакральной географией, царь Волотоман просит Давида истолковать свой сон, во время которого он видел двух дерущихся зайцев (юношей или лютых зверей). Давид объясняет этот царский сон как схватку Правды и Кривды, в результате которой последняя пошла по всей земле, обусловив все творящиеся на ней беззакония. Это толкование составляет четвертую и заключительную часть «Голубиной книги». В некоторых ее вариантах встречаются еще темы тяжких грехов или второго сна Волотомана, объясняемого Давидом как указание на грядущую через тридцать лет свадьбу их детей, но большинством исследователей они совершенно справедливо расцениваются как поздние вставки, особо не связанные с основным содержанием духовного стиха.

Первое, что бросается в глаза при чтении «Голубиной книги», — это бесконечная цепь вопросов и ответов, охватывающая собой все мироздание во всей его полноте. Безусловно, создателям и сказителям этого духовного стиха было бы проще и логичнее просто заставить царя Давида прочитать выпавшую божественную книгу и тем самым избежать вопросно-ответной формы, фактически удваивающей объем текста. Однако то, что они не пошли по этому самому простому и естественному пути, недвусмысленно указывает на весьма древнее происхождение формы стиха. Как это часто бывает, внутреннее содержание явления или, в данном случае, текста самым существенным образом обусловливает его внешнюю форму. Индоевропейские параллели наглядно свидетельствуют о том, что тема происхождения Вселенной властно требовала изложения ее у большинства народов этой семьи в форме вопросов-загадок и ответов на них. Специфика знания об этом предмете, показанная в предыдущей главе, должна была найти соответствие и в специфике своего изложения. В свое время В. И. Топоров совершенно справедливо отметил: «Поскольку область истинно сущего для мифопоэтической традиции всегда *невидима* и *недостижима* вполне, о ней можно говорить речью, которая *недоступна* ("невидима") профаническому большинству. Поэт-прорицатель и жрец мистическим образом *знают* или *помнят* то, что было в "начале", но могут выразить это лишь соответствующим способом».[1]

Вопрос или иносказательное изложение в форме загадки не только позволяли адекватным образом описать возникновение мироздания, но и давали возможность сразу же отличить своего от чужого, знающего от незнающего, посвященного от профана. И в этом плане, хоть это явно и не видно, спрашивающий царь Волотоман не глупее, а, наоборот, мудрее отвечающего премудрого царя Давида. Он задает вопросы не для того, чтобы получить конкретные ответы, а для того, чтобы испытать Давида, оценить истинный уровень его знаний и на основании этого решить, стоит ли говорить с ним как с равным. «Во всяком случае умение ставить вопрос в загадке, то есть способность нетривиально, но безусловно корректно описать загадываемый предмет, есть знак – свидетельство понимания сути ситуации и умения операционно представить искомое именно как проблему... Суть решения этой проблемы состоит не только и не столько в отгадке загадываемого объекта... сколько в обучении самому "языку" загадки, его правилам – как явным, так и тайным, способам пользования им и умению обнаруживать высшие смыслы, этим "языком" разыгрываемые... Все это именно и превращает *слово* отгадки в *дело*, а всю процедуру в подлинное творчество, вновь и вновь организующее мир и, следовательно, причастное к "первому" творению Космоса и продолжающее его каждый раз, когда мир и коллектив переживают кризисное состояние... Познание "языка" загадки и овладение способами его использования, будучи сугубо "языковыми" операциями, в то же время позволяют выйти за пределы "языка" – овладеть логикой мира и, более того, самим миром».[2]

Когда спрашиваемый дает ответ на заданный ему вопрос, в этот момент между ним и спрашивающим начинается диалог, в ходе которого его участники на языковом уровне воспроизводят процесс рождения мира. Источники однозначно свидетельствуют о широком распространении этой формы текста у индоевропейских народов. Диоген Лаэртский приводит следующее мнение сторонников варварского происхождения философии: «Гимнософисты и друиды, по их словам, говорили загадочными изречениями, учили чтить богов, не делать зла и упражняться в мужестве...»[3] Показательно, что говорящие «загадочными изречениями» мудрецы указываются автором в крайних точках современного ему индоевропейского мира – Кельтике и Индии. В силу сохранности материала гораздо лучше изученными оказались именно индийские

космогонические и ритуальные загадки, получившие на их родине название брахмодья (*brahmodya*), буквально «рассуждение о Брахмаие».

Загадки подобного типа неоднократно встречаются уже в «Ригведе», и исследовавшие их Т. Я. Елизаренкова и В. Н. Топоров отмечают: «Подобная цепь загадок как бы проживает весь мир сверху донизу (или диахронически – от начала до настоящего времени), акцентируя тем самым его основную вертикаль, ось...»[4] В свою очередь, «ответы загадки отсылают к алфавиту мира (набор сакрализованных объектов, описывающих мир в его настоящем состоянии и в его становлении в рамках космогенеза), а последовательность ответов (соответственно и вопросов, в конечном счете тех же объектов) – к иерархическому устройству мира...».[5] Неукоснительно соблюдается правило, что ответы, содержащие высшие смыслы, должны быть принципиально скрыты, причем чем важнее смысл, тем глубже он должен быть скрыт. Так, один проанализированный ими пример имеет четыре варианта ответа.

Чрезвычайно важным для нас является сделанный на индийском материале вывод о том, что ответы на вопросы представляют из себя алфавит мира в рамках данной мифопоэтической традиции, хранящийся в своей совокупности в наиболее сжатой и компактной форме. Периодическое его повторение в форме вопросов и ответов, с одной стороны, обеспечивает в коллективе или его части должный уровень хранения информации о мире, а с другой стороны, удостоверяет целостность мира и соответствие изначальной форме. Касаясь причин возникновения самого этого явления, А. К. Байбурин отмечает: «Цель и смысл ритуала загадывания состоит, скорее всего, в проверке сохранности "словаря" картины мира коллектива через определенный промежуток времени».[6] Имеющиеся в распоряжении исследователей данные говорят о том, что воспроизводящая и актуализирующая алфавит мира процедура загадывания-отгадывания производилась не в произвольный момент времени, а строго привязывалась к религиозному ритуалу. Во-первых, она приурочивалась к Новому году, когда мир распадался в Хаосе и надо было путем воспроизведения ситуации первотворения вновь превратить его в Космос. Во-вторых, она служила средством инициации жрецов, когда перед жертвоприношением устраивалось их словесное состязание, в ходе которого священнослужители должны были продемонстрировать свое знание сокровенного смысла Вед.

Помимо своей функции сохранения памяти коллектива о первоначале, индийская брахмодья была одним из основных способов постижения человеческим умом всей необъятной Вселенной через ее членение с последующим установлением тождества между расчлененными компонентами. «Подобно жрецу, грамматик и поэт расчленяют, разъединяют первоначальное единство (текст, ср. жертву), устанавливают природу разъятых частей через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосмоса), синтезируют новое высшее единство, уже артикулированное, организованное, осознанное и выраженное в слове, сочетающем в себе атрибут вечности с возможностью быть верифицируемым».[7] Подобная форма загадки является особым типом мышления, основывающегося на осознании единства Большой и Малой (то есть человека) Вселенной и одновременно осознающего раздельность и объективность их существования. Неудивительно, что образ антропоморфного Первосущества, порождающего Вселенную, всплывает у различных индоевропейских народов, как правило, именно в тех текстах, которые организованы в форме вопросов и ответов.

В заключении рассмотрения ведийской загадки типа брахмодья следует отметить: ее генетическое родство с русским памятником настолько бросается в глаза, что его счел необходимым отметить даже В. Н. Топоров, пытавшийся вывести последний то из иранского «Бундахишна», то из сочинений Валентина: «И "Стих о Голубиной книге" и brahmodya – тексты о "началах", о сакральном составе мира, о порядке его возникновения и становления и, естественно, претендуют на полноту картины, каждый элемент которой подлежит обозначению-именованию, как и в загадке, где отгадка одновременно обозначает и как бы извлечение вещи из небытия и наречение ее именем как знаком сущего».[8]

Если в Индии мы видим загадку уже в «Ригведе», древнейшем литературном памятнике этой страны, то аналогичную картину мы наблюдаем и в соседнем Иране. «Авеста», священная книга зороастризма, датируемая большинством ученых первой половиной I тысячелетия до н.э., отмечает владение этим искусством у жрецов новой религии:

Как те жрецы священные, что знают
Ответы и вопросы
И все слова священные,

Искусные и мудрые,
Вместившие в себя.[9]

В конечном итоге как великая загадка стала восприниматься и сама «Авеста». Уже после насильственной исламизации персидско-таджикский поэт Рудаки так писал о прежней священной книге своего народа:

Подобно загадке (его) слава, а благородство его – (ее) разгадка,
(Ибо) совершенство – (это) словно Авеста, а его характер –
это Зенд (раскрытие смысла).[10]

Относительно того, насколько серьезна была в древности процедура отгадывания загадки и к каким последствиям могла привести неудача в этом деле, «Авеста» дает нам весьма красочный пример. Как следует из содержащегося в этом памятнике «Ардвисуряшта», связанную с водами и планетой Венерой великую богиню Ардвисуру Анахиту обычно молили о даровании удачи в бою и обретении царского достоинства. Диссонансом во всех этих обычных формулах звучит обращение к богине Йойшта:

«Даруй мне такую удачу,
О добрая, мощная Ардвисура Анахита,
Чтобы я вышел победителем над злейшим, ослепляющим Ахтья,
И чтобы я сумел ответить на его вопросы,
На девяносто девять запутанных и коварных вопросов,
Которые задаст мне злейший, ослепляющий Ахтья».[11]

Уже из одного этого видно, что разгадка загадок приравнивалась в глазах древних иранцев к военному сражению. Следует отметить, что во всех индоевропейских традициях отгадка предполагала не последовательный перебор всех возможных вариантов, а знание единственно правильного ответа. Это непреложное требование вытекало из самого назначения ритуала загадки, призванного проверить у собеседника не умение логически мыслить, а знание им того самого алфавита мира, о котором говорилось выше. Сам этот миф в «Авесте» не приводится, но его содержание известно нам из более позднего пехлевийского сочинения. В нем рассказывается, как злой колдун Ахт (авест. Ахтья) с огромным войском под-

ходит к городу Фрашнвизаран и грозит полностью уничтожить его, если в городе не найдется человека, способного разгадать его загадки. Каждого, кто не может ответить хотя бы на один его вопрос, колдун убивает. Таким образом он истребил девятьсот зороастрийских вероучителей, которые оказались не в состоянии дать правильный ответ на вопрос о том, какой рай лучше – земной или небесный. Наконец на интеллектуальный поединок с колдуном идет Явишт (авест. Йойшт), разгадывающий все его загадки (последнюю – с непосредственной божественной помощью). После этого Явишт, в свою очередь, задает колдуну три своих вопроса, на которые тот не может ответить. Тогда герой убивает Ахта ритуальным «ножом для приготовления брасмана и святой молитвы».

Последняя деталь имеет чрезвычайно архаичный характер и прослеживается даже в тех традициях, где космологическая роль загадки была в значительной степени утрачена. Таков, например, знаменитый греческий миф о Сфинксе и Эдипе. Хоть посвященная человеку загадка («Какое существо, имея один и тот же голос, становится поочередно четвероногим, двуногим и трехногим?») на первый взгляд и не кажется космогонической, она в действительности является таковой. Вспомним, что как «Ригведа», так и «Голубиная книга» относят становление человеческого общества к стадии космогенеза, да и сам миф, отмечая, что Сфинкс (воспринимавшееся греками в качестве женского существа) «узнала загадку от Муз»,[12] недвусмысленно указывает на космический ее характер. Выполняя волю Геры, Сфинкс уселась на Фикейской горе и стала задавать эту загадку фиванцам, погубив многих людей, не сумевших ее разгадать. Когда же наконец Эдип дает правильный ответ, Сфинкс бросается с вершины горы в пропасть и гибнет.

Этот же мотив смерти проигравшего состязание в загадках отчетливо прослеживается как в славянской, так и в скандинавской традициях. В русских сказках казнь ждет женихов, не сумевших отгадать загадки царевны. Приуроченность этого испытания к моменту вступления в брак объясняется как общей ориентацией сказки на женитьбу, так и тем, что этот акт знаменовал собой переход героя из одного социально-возрастного состояния в другое, более высокое. В этом плане проверка мудрости сказочного героя перед свадьбой типологически была сродни инициации жреца после его обучения. Скандинавские «Речи Вафтруднира», входящие в состав «Старшей Эдды», ценны тем, что сохраняют привязку гибели про-

игравшего к изложению космогонической мудрости в форме загадок. Когда бог Один приходит к великану Вафтрудниру, тот сразу заявляет, что гость не покинет его дом, не победив в состязании, а не сумев разгадать последнюю загадку Одина, недвусмысленно называет себя «обреченным». Входящие в этот же сборник «Речи Альвиса» (некоторые ученые считают, что эта песнь была создана в языческую эпоху, однако большинство полагают, что она представляет собой подражание «Речам Вафтруднира» и была составлена в XII веке) показывают эволюцию этого же сюжета в сторону историй о сватовстве. Пришедший к богу Тору карлик Альвис хочет получить в жены его дочь. Бог испытывает жениха вопросами, которые космогоническими можно назвать уже с некоторой натяжкой (речь идет о названии тех или иных явлений или предметов в разных мирах), и хоть Альвис правильно отвечает на все вопросы, он гибнет, – Тор хитростью задержал его до восхода солнца, от лучей которого карлик превращается в камень.

Если насчет древности «Речей Альвиса» существуют достаточно обоснованные сомнения, то «Речи Вафтруднира» явно относятся к языческой эпохе. Специалисты уже давно констатировали, что они отражают обучение учеников жрецом и восходят к форме ритуального диалога.[13] Хотя русские сказки создавались в гораздо более поздний исторический период, чем ритуальные диалоги языческих жрецов, изредка в их загадках также встречаются весьма древние фрагменты. Так, в одной из них королевна, внучка сверхъестественного морского деда «золотая головушка, серебряная бородушка», не хочет идти замуж за Ивана-царевича и, чтобы иметь предлог отказать ему, решает задать жениху неразрешимую загадку. Для этого она просит у морского деда разрешения выдрать у него три волоска, которые и собирается предъявить претенденту на свою руку: «узнай-де, Иван-царевич, с какого корешка эта травка».[14] Эта загадка королевны имеет весьма точную параллель в одном из вариантов «Голубиной книги»:

И зацелись темны леса да как от власов Божьих,
От власов Божьих да от самого Христа, Царя небесного...[15]

Представления о земной растительности как о волосах божества явно несут печать весьма архаических представлений и, как будет показано ниже, восходят к практически утраченной части «Голуби-

ной книги». Мы видим, что тот алфавит мира, который выступает в ней как простой ответ на вопрос, в сказках уже трансформируется как весьма сложная загадка.

Загадка весьма глубоко укоренилась в русской культуре. Д. С. Лихачев, анализировавший летописный рассказ о трехкратной мести Ольги древлянам, показал, что в основе его лежат фольклорные загадки. Особенно это видно в первом акте мести. Приехавших послов, убийц ее мужа, Ольга иронично именует «добрыми гостями» и предлагает почтить, пронеся их в ладье по Киеву. Ладья на Руси являлась предметом похоронного ритуала, а слово «почтить», кроме прямого смысла, имело еще и переносный – убить кого-либо, совершить акт мести. Простодушные древляне не понимают иносказательного языка мудрой княгини и тем самым обрекают себя на мучительную гибель. «Таким образом, – констатирует Д. С. Лихачев, – в основе первого рассказа о мести Ольги лежит загадка, – загадка, не разгаданная сватами и потому повлекшая за собой их гибель».[16] Все происходит в точном соответствии с законами фольклорного мышления. Аналогичным образом обстоит дело и в двух других случаях, где «загадочная» основа гораздо менее заметна. Похоронный ритуал по Игорю точно синхронизируется с загадками его вдовы: «Несение в ладьях – первая загадка Ольги, она же и первый обрядовый момент похорон, баня для покойника – вторая загадка Ольги – второй момент похорон, тризна по покойнику – последняя загадка Ольги – последний момент похорон».[17]

Не только важная роль загадок у отдельных индоевропейских народов, но и лингвистические данные неоспоримо свидетельствуют о том, что это чрезвычайно интересное явление возникло в эпоху индоевропейской общности, то есть примерно до III тысячелетия до н.э. «Славянские названия, восходящие к gad-: gat-, очень интересны, поскольку объединяют загадку с гаданиями и отсылают к особому типу речи, использовавшемуся в сакральных речениях. Ср. в продолжении слав. gadati такие значения, как "гадание", "загадка", "предсказание", "разгадывание", "ворожба", но и "говорить", "болтать", "браниться", "тараторить", а в продолжениях gatati – "загадка", "загадывание", "гадание", "ворожба", но и "говорить", "разговаривать". Оба варианта имеют надежные соответствия в индоиранском, ср. вед. gadati "говорить" и особенно др.-инд. gatha "песнь", "речь" (сакрального типа), авест. gaθa "религиозное песнопение"».[18] Сделанное наблюдение весьма ценно. В предыдущем

параграфе было показано, что с водами было связано не только понятие о запредельной, глубинной мудрости, но и весьма распространенные у славян ритуалы гаданий. Теперь данные языка указывают на то, что с этим кругом понятий была связана и загадка. Судя по всему, сам этот термин на Руси имел явно выраженный языческий оттенок, поскольку метафоричные речения Иисуса Христа, которые вполне можно было бы назвать загадками, славянские переводчики Нового Завета неизменно обозначают термином «притча», никогда не применяя к ним слово «загадка», которое вообще крайне редко встречается в отечественной письменности до XV века.

Весьма показательны и индоевропейские параллели рассматриваемого слова. Самым ярким индийским примером является «Бхагавад-гита», ставшая благодаря усилиям кришнаитов достаточно известной как в нашей стране, так и во всем мире. Хоть ее название и переводится как «Божественная Песнь», по своей форме это произведение опять-таки состоит из вопросов Арджуны, заданных на поле битвы богу Кришне, и ответов последнего. Как вопросы, так и ответы неизменно вращаются вокруг сокровенной сущности мира, но более позднее время создания памятника и высокая степень развития индийской философии к этому моменту наложили на него заметный отпечаток. Так, например, Арджуна спрашивает: «О мой Господь, о Высшая личность, что такое Брахман? Что такое душа? Что такое кармическая деятельность? Что представляет собой это материальное проявление? Кто такие полубоги? Пожалуйста, объясни мне все это».[19] Тем не менее, древние истоки прослеживаются сквозь позднейшие напластования, и Кришна так характеризует излагающуюся в его ответах вселенскую мудрость: «Это знание – царь всего знания, тайна тайн. Это знание – самое чистое, и поскольку оно дает непосредственное восприятие собственной сущности через духовное осознание, оно является совершенством религии. Оно вечно и постижение его радостно».[20]

Хотя, в отличие от «Бхагавад-гиты», иранские Гаты в целом утрачивают вопросно-ответную форму, и эта аналогия русской загадки весьма интересна. Как зороастрийская традиция, так и современная наука единодушно оценивают Гаты как древнейшую часть «Авесты» и приписывают их самому Заратуштре. Об их древности красноречиво свидетельствует тот факт, что «гатский» язык, датируемый лингвистическими методами XII–X веками до н.э., был уже

мертвым к тому моменту, когда «авестийский» язык (ориентировочно VII–VI века до н.э.) был живым. «Изречения Заратуштры, так называемые Гаты ("Песни, песнопения"), общим числом 17 (всего около 900 строк), входят в зороастрийскую литургию – Ясна ("Поклонение, моление") и составляют самую почитаемую часть священной книги зороастризма – Авесты. Знать Ясну наизусть обязан каждый священник-служитель. <...> По самым осторожным оценкам, в Гатах более или менее понятно около половины всего текста, а треть просто темна, поэтому их и трактуют то как заклинания шамана, то как изложение возвышенных философских доктрин».[21] С учетом индоевропейских параллелей вполне вероятно, что эта загадочность и двусмысленность Гат проистекает не только из сложностей их адекватного перевода на современные языки, но была заложена в них изначально.

Возникновение двух компонентов загадки – вопроса и ответа – также относится к периоду индоевропейской общности. «Уместно обратить внимание на то, что четырехкратное prcham "я спрашиваю" отсылает к понятию загадки – др.-инд. prstha от указанного глагола. Ср. РВ IV,2,11; X,89,3. Такое обозначение ритуального вопроса известно и в древнеиранской традиции, ср. авест. parsto-, о вопросе при судопроизводстве: (:pərəsaite "он спрашивает", др.-перс. a-p(a)rsam "я спрашивал" и т. д.); интересно, что русский *во-прос* содержит оба значения, представленные в индоиранских примерах».[22] С другой стороны, и русск. *ответ* родственен лит. *vaitenu* – «сужу, обсуждаю, полагаю», др.-прусск. *waitiat* – «говорит», авест. *vaeθ* – «установить судебным следствием» и *vaeθa* – «судебное заключение». Любопытно отметить, что лежащий в основе последнего слова корень *вет* имеется только в древнерусском языке: *вѣтъ* в значении «совет, договор», откуда произошли такие его значения, как «ответ, привет, обет, совет, вече, ответить, отвечать, завещать».[23]

Приведенные материалы однозначно указывают на то, что такой специфический вид текста, как загадка, существовал уже в эпоху индоевропейской общности. Столь ранняя вопросно-ответная форма изложения сведений космогонического характера была вызвана к жизни насущными потребностями человеческой психики: «Идентификация-отождествление как основная операция "протозагадки", с помощью которой устанавливается состав мира и некоторые связи, существующие в нем, дает основание предполагать,

что ее непосредственное назначение состоит в классификации и сериации состава мира, первых формах осознания принципов *организации* мира. Поиск же организационного начала мира был скорей всего попыткой найти ту точку опоры (terra ferma) в диссоциированном мире, еще хранящем в себе наследие хаоса, с тем, чтобы через знание мира и его собирание-синтезирование познать и самого себя и соответственным образом собрать-кристаллизировать свое Я... Поэтому "прото-загадка" помогала человеку установить правильное отношение между собою и миром, найти свое место в нем, преодолеть диссоциацию сознания, обрести и вернуть себе "потерянную душу" (а угроза потери души была актуальной на протяжении всей истории человеческого рода), то есть собрать себя в целое».[24]

Судьба вопросно-ответного текста космогонического содержания, являющегося общим наследием индоевропейской эпохи, у различных народов этой языковой семьи после их разделения сложилась по-разному. В целом достаточно отчетливо вырисовывается следующая закономерность: с большими или меньшими изменениями этот «загадочный» космогонический текст лучше всего сохраняется в тех странах, где жречество сложилось в мощное сословие (Индия, Иран, в меньшей степени Русь и Скандинавия). А там, где это сословие не образовалось в историческое время на профессиональной основе (Греция, Рим), данный текст был в целом утрачен, хотя подчас его следы легко различимы (вопросы в «Теогонии» Гесиода, нарочито «загадочный» стиль сочинения Гераклита Темного и т. п.). Эта закономерность легко объяснима: восприняв и переработав древнейший «алфавит мира», жречество бережно хранило его и использовало в своих интересах, от проведения регулярных ритуалов до обучения учеников; а там, где эта практическая потребность отсутствовала, происходило постепенное забывание этого сложного текста. Сохранившиеся варианты могли разойтись между собой достаточно далеко и подчас отличаться по содержанию, но, как уже отмечалось исследователями, помимо общей формы построения материала, все они имели еще одну общую принципиальную черту. Действительно, «Ригведа», «Голубиная книга», «Бундахишн» и «Старшая Эдда» дружно выносят картину изначального Хаоса за пределы текста, описывающего сам акт творения. В описании упорядоченного Космоса упоминанию о Хаосе уже не было места.

Если верхняя граница загадки у индоевропейцев уверенно определяется III тысячелетием до н.э., то нижняя ее граница уходит в труднообозримую тьму времен. «Загадка, как правило, и служит проявлению бытия, сущего в его "предметной" форме и актуализации "предметного" состава мира в "языковой" форме (в данном случае имеется в виду естественный язык). Но есть основания думать, что "прото-загадка" уходит своими корнями в более древнюю ситуацию, разыгрывающую некую задачу применительно к "доязыковому" уровню, точнее – к "неязыковой" обстановке».[25] Исходя из того, что корни «прото-загадки» лежат вне культуры и находятся в сфере природного, В. Н. Топоров выделяет в архаичных загадках не только «внеязыковой», но и «докультурный» и «ширечем-человеческий» слой.

Очень трудно определенно судить, насколько глубоко уходят в сферу природного корни загадки. Однако несомненно одно – «Голубиная книга», несмотря на все последующие переделки и напластования, донесла до нас живой голос наших отдаленных предков. Когда-то в незапамятные времена, на самой заре истории человечества, когда мысль только начинала пробуждаться и человек каменного века впервые осознал красоту окружающего его мира, он и задал самому себе первые вопросы:

Отчего зачался наш белый свет,
Отчего возсияло солнце красное,
Отчего пекет млад-светел месяц,
Отчего пекут звѣзды цястыя,
Отчего зачалась утренняя заря,
Утренняя заря, заря вецерняя?..

В другом варианте стиха перечень первых вопросов еще короче:

От чего у нас свет светится?
От чего у нас солнце сияет?
От чего зоря занимается?
И на чем земля стоит?[26]

Не стоит недооценивать истинное значение этих простых на первый взгляд вопросов. Несмотря на их наивность и «детскость», это была подлинная революция в человеческом мышлении, точнее,

само начало его. Человек, впервые вперив свой пытливый ум в окружающий его мир и начав доискиваться его сокровенных тайн, заложил в тот самый исторический миг начало всем последующим грандиозным интеллектуальным революциям, которые были бы невозможны без этого самого первого шага. Простое созерцание внешнего мира перестало удовлетворять человеческое существо, и, впервые задумавшись о скрытых за видимостью причинах Вселенной, оно, быть может, и превратилось в этот момент в человека разумного. Видимый Космос стал загадкой для человека – как в смысле вопроса, поставленного им перед самим собой, так и в смысле великой тайны бытия. По сути дела, эта же методология лежит в основе и современной науки, когда, столкнувшись с непонятным явлением природы, исследователь формулирует для себя вопрос и пытается разгадать ту или иную тайну мира. Загадка была поистине «преднаукой» и потому, что впервые учила человека классифицировать и упорядочивать мир, тем самым делая его доступным для последующего изучения. Но если наука является верхней точкой соприкосновения первых вопросов с современным миром, то нижней является детское мышление. Подобно тому как человеческий эмбрион в своем развитии проходит все основные стадии развития животного мира в сконцентрированной форме, так и мышление родившегося ребенка за предельно сжатый срок проходит основные стадии развития человеческой мысли, и у него неизбежно рождается все тот же вопрос: «Почему солнце светится?» Первый проблеск человеческого мышления, вечно повторяющийся с рождением каждого поколения, показался нашим предкам столь значимым, что они бережно донесли его до наших дней, включив в священный текст о происхождении мира.

Помимо первого мига пробуждения человеческого разума, «Голубиная книга» зафиксировала для последующих поколений и первый опыт классификации необозримого множества вещей окружающего нас мира. Как уже говорилось выше, в третьей части духовного стиха выделяются различные классы явлений, для каждого из которых определяется главный и наиболее ценный объект, обозначаемый словом «мати». Хотя данная интеллектуальная операция и произошла по необходимости гораздо позже эпохи первых вопросов, есть основания думать, что и она совершилась, во всяком случае в основных своих чертах, еще в эпоху индоевропейской общности. Разительную аналогию русской классификации мира мы нахо-

дим в иранской традиции. Если для обозначения старшинства и главенства в каждом из классов наши предки пользовались словом «мати» (реже «отец»), то древние иранцы для этой же цели использовали понятие «рату»: «*Рату* – один из зороастрийских терминов, означающих "главный, начальник" или "судья". Каждый класс существ (или даже предметов) имеет своего *рату*. Так, для богов – это Ахура-Мазда, для людей – Заратуштра и т. д. Кроме того, *рату* означает "измеряющее начало" и применяется, например, к обозначению частей суток, а соответственно и к особым божествам, олицетворяющим их».[27] Кроме того, необходимо отметить, что уже на языковом уровне слово «рату» связано с Артой, иранским космическим законом (подробнее см. в книге о вселенском законе). Соответственно с этим изначально рату, очевидно, мыслился и как первотворение, архетип для той или иной группы явлений, и как их защитник, и как глава-судья данного класса существ, посредством которого они оказывались встроенными в общий закон и порядок мироздания.

Представления о рату в иранской традиции очень древние и впервые встречаются нам уже в «Авесте». В «Видевдате» Заратуштра задает своему богу ряд вопросов о Варе (первоначальном убежище, построенном Йимой для всех людей и животных), в том числе и такой:

> «О Творец плотского мира, истинный! Кто им Глава и Рату?»
> Так сказал Ахура-Мазда:
> «Урватат-нара, о Заратуштра, и ты – Заратуштра».[28]

Поскольку Урватат-нара являлся третьим сыном основателя зороастрийской религии и соотносился с третьим сословием земледельцев и скотоводов, то данное утверждение Ахура-Мазды следует понимать в том смысле, что Заратуштра с сыном исполняют функцию небесных Рату над всем человечеством, первый – в качестве хранителя Истины и Религии в Варе, а последний – в качестве гаранта изобилия и материального благополучия. Земля, согласно «Авесте», делилась на семь каршваров, центральным из которых являлась Хванирата, где и располагалась иранская Арианам-Вайджа и другие лучшие земли. Над окраинами каршварами были поставлены свои покровители-Рату из числа божеств-ахуров и иранских царей и героев, обретших бессмертие. В качестве «Рату над целебными растениями» у зо-

роастрийцев выступало наиболее сакрально ценное растение Хаома, использовавшееся в культовых целях.

Полного перечня глав-рату в дошедших до нас частях «Авесты» не сохранилось, но он имеется в уже упоминавшемся «Бундахишне», написанном в III–V веках н.э. и восходящем к утраченному «Дамтат-наску», священной книги зороастризма. Поскольку, как уже говорилось выше, была высказана мысль о влиянии «Бундахишна» на «Голубиную книгу», данный список необходимо привести. Перечисление глав-рату или существ, созданных первыми, этот среднеперсидский памятник (XXIV.1–24) начинает, естественно, с Заратуштры. Далее отмечается, что белый осло-козел является главой всех козлов; черный баран – главой баранов; верблюд с белошерстными коленями – главой верблюдов; черноволосый бык с желтыми коленями – главой быков; ослепительно сверкающая белая лошадь – главой лошадей; белый кошконогий осел – главой ослов; честная собака с желтым волосом – главой собак; коричневый заяц – главой далеко путешествующих; первым из птиц был сотворен грифон, имеющий три природы; первым из пушных зверей был создан белый горностай – глава пушных; рыба Кар или Ариз – глава водных созданий; река Дайтик (авест. Вахви-Датия, букв. «Благая Датия», отождествляемая с Амударьей или Араксом) – глава потоков (рек), река Дарага, на берегах которой жил отец Заратуштры и где родился сам великий пророк, – глава высокогорных рек; очень высокий Хугар (авест. Хукарья, мифологическая гора, возникшая в начале творения) – глава вершин; Сатвес (авест. Сатаваэса, звезда-спутник Сириуса, ведающая распределением дождей, производимых последним, и отождествляемая с Альдебараном или Антаресом) – глава резервуаров; Хом (авест. Хаома) – глава лекарственных растений; Кустик (авест. Кусти, священный пояс из 72, по количеству глав «Ясны», нитей, символизирующих зороастрийскую веру) – глава одежды; Базайвана (может быть, озеро Ван или Севан) – глава морей; из двух человек, идущих вместе вперед, главным является мудрый и более правдивый.[29] Даже беглое сравнение этого перечня с соответствующей частью «Голубиной книги» с очевидностью показывает, что в плане содержания между двумя текстами нет ничего общего и, следовательно, один из них никак не мог быть первоисточником для другого. Вместе с тем, их типологическое родство бесспорно. Создание как иранского, так и русского классифицирующего списка было обусловлено единым

типом мышления, последовательно вычленявшего из всего многообразия мира определенный класс явлений и ставившего во главе его идеальный архетип. Вполне можно предположить, что данный тип мышления также является наследием той или иной стадии индоевропейской общности.

Рассмотрев вкратце содержание и форму «Голубиной книги», равно как и обусловившее их мышление на различных его стадиях, стоит обратить внимание и на некоторые особенности языка духовного стиха, которые также могут помочь его датировке. Первым они бросились в глаза Р. Брандту: «Странно акцентированные слова "книга́", "суда́рь", "мати́", "церка́вь" в прозе остались бы вовсе без ударения, потому что это повторяемые несколько раз подлежащие и дополнения и мало значащее обращение. Так как предшествует слово с сильным (логическим) ударением на последнем слоге, то первый слог этих речений звучит особенно слабо, и второй сравнительно с ним кажется сильным, почему и в стихах, с незначительной только натяжкой, может быть принят за ударяемый. То же самое относится и к существительному духа́, которое прислонилось к прилагательному свята́, с ко́торым оно составляет одно логическое целое.

Точно так же, как на слово духа́, следует смотреть на винительный гору́, вм. гору́, в следующем стихе:

Он и бога мо́лит за свяу́ гору́.

Совсем дико звучат формы рыба́м и птица́м, которые встречаются в том же варианте стиха о Голубиной книге, из которого заимствованы предшествующие примеры:

Потому и Ки́т рыба всем рыба́м мати́.
Естрафи́ль птица всем птица́м мати́.

Но мы легко поймем и эту странность, если вспомним, что приведенные стихи следуют за целым рядом стихов, кончающихся на -а́м мати́ (церква́м мати́, река́м мати́, гора́м мати́ и т. д.): увлекшись ими, заодно произносили уж и рыба́м, птица́м».[30] Однако все эти примеры, резанувшие слух исследователю, были, как совершенно точно подметил М. Штокмар, обусловлены не прихотью сказителей, а особенностями языка: «Формы акцентовки, выписанные Р. Ф. Брандтом

из стиха о Голубиной книге ("ширины́ книга́", "свята́ духа́", "потому́ церка́вь"), являются, как он сам выразился, "крайне дикими" только вне энклизы, но самостоятельно они и не существуют, так как возникли в качестве *дополнительного* ударения энклитико-проклитических сочетаний, а при распаде сочетания, не обладающего традиционностью, обычно исчезает и дополнительное ударение. Иначе обстоит дело с *постоянными* сочетаниями: при их распаде дополнительное ударение может сохраняться».[31]

Энклитика – это безударное слово, примыкающее в речи к предшествующему, несущему ударение, и образующее с ним единое акцентуационное целое (фонетическое слово). Данное явление является общеславянским и связывается исследователями с интонацией праславянского ударения. В одной из своих статей Ф. Е. Корш отмечал постепенное вырождение и исчезновение энклизы, чем и объяснял редкость ее примеров в современных славянских языках: «Некоторое, по крайней мере, подобие грамматического основания для ритмического подчинения последующего слова предшествующему мы видели и у Англичан. Есть такое основание, и при том общее, также у Русских и у Сербов – в сохраненной им праславянской наклонности к отдаче нисходящего ударения предшествующему слогу... Правда, что сербский язык почти не знает такой энклизы помимо соединений с предлогами, но так как такие примеры, подобные малорусскому добри́ день (вместо добр'ь дьнь), польскому dobranoc, восходят к общеславянскому языку, а число энклитических сочетаний во всех языках убавляется, следует предполагать, что некогда Сербы обладали значительно большим числом энклитик».[32] Однако из этого с необходимостью следует, что насыщенная энклизой «Голубиная книга» должна была сложиться во время существования праславянского языка, распад которого датируется концом I тысячелетия н.э.

Рассмотрение содержания и формы духовного стиха будет неполным без анализа, хотя бы предварительного, символики книги́ и той роли, которую она играет в его структуре. Как уже отмечалось в предыдущей главе, сама книга объявляется божественной, Книгой Святого Духа, и через это уравнивается с Библией. Прямое утверждение этого неоднократно встречается в различных вариантах стиха:

Из той тучи из сильной грозной
Выходила Книга Голубиная,

Божественная книга Евангельская;
Ко той ко книге ко Божественной
Соходилися, собиралися,
Сорок царев, все царевичей...[33]

Высочайший авторитет книги определяется ее божественным авторством и неспособностью выдающихся ветхозаветных персонажей целиком постигнуть ее глубочайшее содержание:

Писал сию книгу сам Исус Христос,
Исус Христос, Царь небесный;
Цитал сию книгу сам Исай пророк,
Цитал он книгу ровно три года,
Процитал из книги ровно Три листа.[34]

Безграничность заключенной в ней премудрости показывается самым зримым и вещественным образом:

Великая книга голубиная!
В долину книга сорока локот,
Поперек книга тридцати локот,
В толщину книга десяти локот.
Не узнать нам, во книге что написано:
На руках держать нам книгу, не удержать будет,
Умом нам сей книги не сосметити,
И очами нам книги не обозрити.
Велика книга голубиная![35]

В других вариантах для придания книге еще более циклопического характера локти заменяются на сажени. Естественно, никто не может прочесть божественную книгу. Единственное исключение составляет царь Давид:

Приходил ко книге премудрый царь,
Премудрый царь Давыд Есеевичь:
До Божьей до книге он доступается;
Перед ним книга разгибается,
Все божественное писание ему объявляется.

Однако образ книги совершенно не согласуется с вопросно-ответной формой загадки, изначально присущей «Голубиной книге». В результате, когда Волот-Володимер совершенно логично желает узнать, что же написано в божественной книге, столь чудесным образом открывшейся перед его собеседником, и просит его:

Прочти, сударь, книгу Божью!
Объяви, сударь, дела Божии; –

задавая, пользуясь случаем, вопросы о происхождении мира, то Давид совершенно неожиданно дает ему следующий ответ:

Не могу я прочесть книгу Божию!
Уж мне честь книгу, – не прочесть Божью:
Эта книга не малая,
Это книга великая!
На руках держать – не сдержать будет;
На налой положить Божий, – не уложится.
Я по старой по своей памяти
Расскажу вам, как по грамоте...[36]

Подобный никак не мотивированный оборот дела совершенно однозначно указывает на вторичность образа книги, во многом чисто механически вставленного в древний ритуальный диалог в более поздний период. Нестыковка нового слоя с изначальной основой неизбежно приводит к той несообразности, что единственный человек, имеющий возможность прочесть небесную книгу, неизменно (за исключением единственного варианта стиха) отказывается от этого и предпочитает излагать содержание «Голубиной книги» по памяти. Относительно последнего термина стоит отметить очередное точное совпадение с древнейшей индийской традицией, подразделявшей все знание на *шрути* (букв. «слышание», то есть откровение, непосредственно данное богами поэтам-риши) и *смрити* (букв. «запоминание», то есть произведения отдельных авторитетов, передаваемых от учителя к ученику). Весьма показательно и то, что русскому слову *память* родственно вост.-лит. *mintis* – «загадка», что непосредственно указывает на ту форму, в которой эта память хранилась.

Все это указывает на то, что книга (в современном значении этого слова) является достаточно поздним напластованием в духовном стихе. Некоторые былины, правда, упоминают «волховные» книги, но с учетом того, что былины эти являются довольно поздними по происхождению («Скопин», «Ванька Удовкин сын»), данное обстоятельство не может служить аргументом. Хотя на Руси в дохристианский период и существовала своя письменность, родственная древнеиндийской письменности брахми, восходящая, судя по всему, опять-таки к временам индоевропейской общности,[37] она вряд ли использовалась для написания книг. Об этом свидетельствует как полное отсутствие памятников подобного рода (нашумевшая «Влесова книга» является поздней и достаточно грубой подделкой), так и данные других индоевропейских традиций. Неоднократно упоминавшаяся уже индийская «Ригведа» на протяжении ряда тысячелетий передается из уст в уста, а первая ее запись, о которой упоминается у Аль-Бируни, датируется весьма поздним временем – XI веком н.э. Лучше всего причину подобной ориентации на устную передачу священных знаний объяснил на примере кельтских друидов Юлий Цезарь: «Они считают даже грехом записывать эти стихи, между тем как почти во всех других случаях, именно в общественных и частных записях, они пользуются греческим алфавитом. Мне кажется, такой порядок заведен у них по двум причинам: друиды не желают, чтобы их учение сделалось общедоступным и чтобы их воспитанники, слишком полагаясь на запись, обращали меньше внимания на укрепление памяти...»[38] Возвращаясь к славянам, следует привести чрезвычайно ценное известие болгарского писателя конца IX–начала X века Черноризца Храбра: «Ведь прежде славяне, когда были язычниками, не имели письмен, но читали и гадали с помощью черт и резов».[39] Кажущуюся несообразность того, что, не имея письменности, славяне читали, устраняют Лаврентьевский, Савинский и Хилендарский списки этого сочинения, где вместо слова «письмен» стоит «книг». Итак, мы видим, что славяне-язычники имеют самобытную письменность (черты и резы), с помощью которой записывают и читают отдельные сообщения, что полностью подтверждается археологическими и иными данными, и гадают (а былины о Садко и князе Романе рисуют убедительную картину гадания надписанными жребиями с помощью водной стихии), но не имеют написанных ею книг. Тем не менее, весьма устойчивый образ «Голубиной книги», встречающий-

ся почти во всех вариантах духовного стиха, позволяет предположить для нее некий древний прототип, существовавший уже в языческий период, но не являвшийся книгой в традиционном понимании этого слова (попытка определить его предположительный облик будет предпринята ниже).

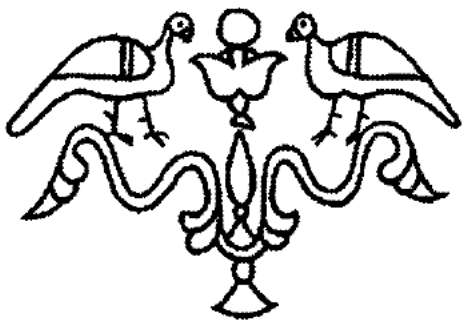
Если изначальный облик «Голубиной книги» возможно восстановить лишь со значительными сложностями, то определение путей формирования ее окончательного образа не представляет большого труда. Образ божественной небесной книги, которую никто на земле не способен ни раскрыть, ни прочитать, встречается нам в Откровении Иоанна Богослова: «И видел я в деснице у Сидящего на престоле книгу, написанную внутри и отвне, запечатанную семью печатями. И видел я Ангела сильного, провозглашающего громким голосом: кто достоин раскрыть сию книгу и снять печати ее? И никто не мог, ни на небе, ни на земле, ни под землею, раскрыть сию книгу, ни посмотреть в нее. И много я плакал о том, что никого не нашлось достойного раскрыть и читать сию книгу, и даже посмотреть в нее» (Откр. 5.1–4). С учетом того, что книгу, которую держит сидящий на небесном престоле Бог (Откр. 4.2), надо раскрыть, такая ее черта, как написанность «внутри и отвне», представляется явным анахронизмом, заимствованным из Ветхого Завета: «И обратился и сошел Моисей с горы; в руке его были две скрижали откровения (каменные), на которых написано было с обеих сторон: и на той и на другой стороне написано было; скрижали были дело Божие и письмена, начертанные на скрижалях, были письмена Божии» (Исх. 32.15–16). Отсутствие на «Голубиной книге» семи печатей, снятие которых запускает процесс уничтожения этого мира, объясняется принципиально противоположной направленностью обоих образов. Если христианская книга символизирует собой конец мира, то языческая «Голубиная книга» символизирует его начало. Картина Апокалипсиса была более чем популярной на протяжении всего средневековья, занимая умы и вызывая массовые истерии не у одного поколения как на Востоке, так и на Западе Европы. Нет ничего удивительного в том, что данная деталь столь хорошо известного Откровения повлияла на духовный стих и привела к появлению в нем образа книги, полностью (за исключением двух отмеченных черт) совпадающего с образом таинственной книги из видения Иоанна Богослова. Однако, взяв новозаветный символ, сказители «Голубиной книги» вложили в него прямо противоположное содержа-

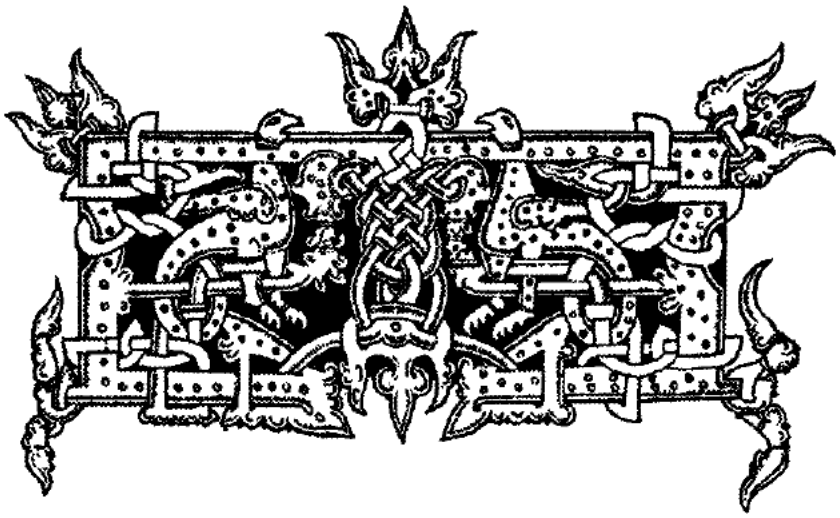
ние. Книга русского духовного стиха возвещает не только начало Вселенной, но и идею вечного возвращения; невольно возникает впечатление, что раскрытие и изложение содержания «Голубиной книги» как бы преодолевает угрозу, исходящую от книги Апокалипсиса.

Выше уже отмечалось, что еще до революции некоторые исследователи объявляли первоисточником русского духовного стиха апокриф «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской». Оба текста абсолютно отличаются по содержанию, и единственная их общая черта – вопросно-ответная форма да образ книги (в апокрифе книг), никак не влияющей на последующий диалог: «Посмотрел я очами своими и увидел книги лежащие. Думаю, что семи горам равна толщина их, длину же их ум человеческий не может разуметь. Было на них семь печатей. И сказал я: "Услышь, Господи, голос раба Твоего и открой мне, что написано в книгах этих". И услышал я голос, что говорил мне: "Слушай, праведный Иоанн. В книгах, которые видишь сейчас, написано то, что на небе и в безднах, и во всяких делах человеческих"».[40] Далее следует картина пришествия Антихриста и Страшного суда. Нечего и говорить, что соответствие это более чем отдаленное: если в духовном стихе мы видим одну книгу и без печатей, то в апокрифе – семь и с печатями, которые по ходу изложения снимаются. В последнем произведении мы видим явные вариации на тему Откровения Иоанна Богослова, объединенные с ним и главным персонажем, и общим содержанием, и ролью книг. Гораздо естественнее видеть в незначительных моментах сходства апокрифа и духовного стиха общее воздействие на них новозаветной символики, а не пытаться сделать один из них первоисточником другого. Помимо общего несовпадения содержания «Голубиной книги» с этим апокрифом, сторонники ее книжного происхождения из данного первоисточника исходят из другой явно ошибочной посылки, почему-то молчаливо предполагая, что апокрифические сочинения на Руси были более широко распространены и известны, чем официальная Библия.

В предыдущей главе показывалась ошибочность предположения А. А. Архипова, согласно которому само название «Голубиная книга» является неправильным переводом с древнееврейского. Более обоснованным представляется сделанное им наблюдение над некоторым параллелизмом явления книги в русском духовном стихе и Торы в Ветхом Завете. В последнем говорится: «И сказал Гос-

подь Моисею: взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их» (Исх. 24.12). Вручение скрижалей происходит на горе Синай, окутанной тучами. В некоторой части это совпадает с явлением «Голубиной книги», которая также имеет божественное происхождение и также выпадает из тучи на гору, правда на этот раз Фаворскую или, реже, Голгофу. Гром, молния и огонь, сопровождающие первоначальное устное объявление законов (Исх. 19.16–20), в духовном стихе отсутствуют. Иное название горы в принципе может быть объяснено новозаветной символикой. Первоначальный образ «Голубиной книги», как будет показано далее, также может быть сближен с образом камня. Все это позволяет допустить определенную связь между двумя сценами. «Такое предположение, – утверждает А. А. Архипов, – оправдывало бы не только авторство и палестинский couleur locale, но и прочие обстоятельства явления ГК: действительно, откровение Торы происходит на *горе* Синай, первоначально в виде Декалога, написанного на *камне*, откровение сопровождается *бурей*, гора окутана *тучей*».[41] Если принять эту версию, то получается, что сказители духовного стиха обыграли образы не одной, а двух самых главных книг Библии, приравняв «Голубиную книгу» как к ветхозаветной книге Закона (Торе), так и к новозаветной книге Откровения, содержащей в себе судьбы мира. Наконец, заканчивая рассмотрение генезиса этого образа, можно отметить и третий источник, явно вторичный по отношению к первым двум. Поскольку речь в «Голубиной книге» идет о Вселенной, то на нее могло повлиять и представление о природе как книге, распространенное в средневековье. Так, например, Алэн Лилльский утверждал: «Все творения мира суть для нас как бы книга, картина и зеркало».[42]





# ГЛАВА 3

## Царь Давид – Великий Гусляр

Как было показано в предыдущей главе, основа стиха о «Голубиной книге» явно восходит к ритуальному сакрализированному диалогу, в максимально сжатой форме излагающему знание о Вселенной и человеке. Однако помимо изучения самого «алфавита мира», изложенного в стихе, не менее важным является определить истинный облик тех лиц, в беседе которых последовательно раскрывается вся эта «мудрость повселенная». Без предварительного изучения собеседников и установления того, какой круг идей каждый из них олицетворял, мы не можем понять истинный масштаб и подлинную глубину «Голубиной книги». С самого начала две величественные фигуры, Спрашивающий и Отвечающий, ведут нас по тропинкам запредельного знания, и проигнорировав их, мы, как минимум, вырвем «Голубиную книгу» из ее подлинного исторического и семантического контекста.

Определить исходный образ одного из них, толкователя божественной мудрости, на первый взгляд не представляет никакого труда. Давыд Осиевичь (с незначительными изменениями отчества от варианта к варианту) «Голубиной книги» – это хорошо известный по Библии царь Давид, сын Иессея Вифлеемлянина. Однако это лежащее на поверхности объяснение в действительности дает больше вопросов, чем ответов. Использование сказителями «Голубиной книги» образа ветхозаветного царя Давида в роли знатока вселенской премудрости более чем странно и необычно, поскольку во всем ареале иудео-христианской традиции это место весьма прочно было закреплено за сыном Давида Соломо-

ном, ставшим эталоном мудреца по преимуществу. Не знать этого общеизвестного момента сказители духовных стихов никак не могли. При сопоставлении отца и сына как на Руси, так и в Западной Европе олицетворением высшей премудрости неизменно считали последнего. Так, например, Даниил Заточник просит господа даровать своему князю «силу Самсона, храбрость Александра, разум Иосифа, мудрость Соломона, искусность Давида».[1] Более того: один из памятников русского фольклора недвусмысленно провозглашает явное превосходство сына над отцом в плане мудрости. Едва родившись, девяти недель отроду, Соломон загадывает загадку: «Великий государь мой батюшка, царь Давид Иесиевич! что есть сие гадание мое?...»,[2] которую его отец не в силах разгадать. С другой стороны, сам Соломон, оставаясь неузнанным, с легкостью разгадывает загадку Давида в той же повести. Мы видим, что по критерию собственно мудрости библейский царь Давид никак не мог стать одним из двух главных действующих лиц стиха о «Голубиной книге».

Не мог он быть выбран на эту роль и в качестве царя, разумно и мудро управляющего своим государством – Вселенной в миниатюре. Ни библейский первоисточник, ни восприятие этого образа в русском фольклоре не дают никаких оснований для подобной трактовки:

При царе Давыде Евсеевиче,
При старце Макарье Захарьевиче,
Было беззаконство великое:
Старицы по кельям – родильницы,
Че(р)н(е)цы по дарогам – разбойницы,
Сын с отцом на суд идут,
Брат с брата с боем идет,
Брат сестру за себя емлет.[3]

Стоит добавить, что в другом духовном стихе «О царе Давыде и об его дочери Олене» рассказывается о самоубийстве последней из-за попыток отца выдать ее замуж за родного брата Соломона. Эти примеры красноречиво свидетельствуют, что образ библейского царя Давида связывался в народном сознании не с поддержанием в обществе нравственно-правовых норм, а с их нарушением.

Методом последовательного исключения мы получаем единственную оставшуюся значимую черту ветхозаветного персонажа, объясняющую причину его появления в «Голубиной книге», да еще в качестве толкователя последней. Эта черта – теснейшая связь Давида с музыкой и пением. Ближневосточный музыкальный инструмент, на котором он играет в Ветхом Завете, при всех переводах Библии на русский язык, от древнейшего до современного, неизменно обозначался славянским термином «гусли». Поскольку игра на них обладала чудодейственным свойством отгонять злого духа, терзавшего предыдущего царя Саула, благодаря музыкальному искусству и происходит первоначальное выдвижение Давида: «И когда дух от Бога бывал на Сауле, то Давид, взяв гусли, играл, – и отраднее и лучше становилось Саулу, и дух злой отступал от него» (1 Цар. 16.23). Более поздняя традиция приписывала Давиду авторство псалмов, включенных в состав Библии в виде книги Псалтирь. Еще одной причиной появления Давида в «Голубиной книге» могла быть его тесная связь со Святым Духом, с символикой которого связано название русского текста: «И взял Самуил рог с елеем и помазал его среди братьев его, и почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после...» (1 Цар. 16.13). Обретя его в момент помазания, далее он вещает с его помощью; эта деталь подчеркивается даже в Новом Завете: «Ибо сам Давид сказал Духом Святым...» (Мк. 12.36).

Образ библейского царя Давида – боговдохновенного певца и гусляра – пользовался большой популярностью в Древней Руси. Даже простой неграмотный народ мог видеть его изображения на стенах церквей и соборов. Великолепным примером является построенная Андреем Боголюбским в 1158–1165 гг. церковь Покрова на Нерли, в центре композиции которой помещена фигура Давида (рис. 3). Объясняя причину возвеличивания данного персонажа библейской истории, В. Н. Лазарев совершенно справедливо отметил: «Именно потому, что образ Давида преломлялся в народном сознании как образ вещего доброго заклинателя и вдохновенного певца о тайнах мироздания, ему и отвели столь значительное место среди рельефов церкви Покрова. На Руси Давид был один из наиболее популярных святых. Недаром он упоминается в поговорке ("помяни, Господи, царя Давида и всю кротость его"), недаром он сделался главным действующим лицом "Голубиной книги", где он выступает под видом царя Давида Евсеича. И кто



*Рис. 3. Царь Давид среди зверей. Рельеф центрального прясла церкви Покрова Богородицы на Нерли под Владимиром. 1165 г.*

знает, быть может, от этого образа царя Давида – благостного певца и музыканта, таинственно связанного с природой, тянутся прямые нити к образу былинного героя Садко, от звуков гуслей которого бешенно пляшет морской царь и волнуются "море синее и реки быстрые"».[4]

На рельефах построенного несколько позже, в 1195–1196 гг., Дмитриевского собора фигура царя Давида, повторенная на всех трех фасадах и связывающая их воедино (рис. 4, 5), приобретает еще большее значение. Н. Н. Воронин подчеркивает, что в данном случае «Давид как бы возглавляет расчлененный на ровные ярусы мир зверей и чудовищ, святых и растений, всадников и невиданных птиц. Его пение как бы *упорядочивает* этот загадочный, полный борьбы мир. И может быть, гораздо ближе, чем псалом Давида "Всякое дыхание да славит Господа", смысл этой фигуры псалмопевца раскрывают слова Даниила Заточника: "Гусли строятся персты, а град наш твоею (князя) державою"».[5] Выше уже отмечалось, что сам по себе библейский Давид отнюдь не воспринимался на Руси как олицетворение порядка, и если он выступает в этом качестве в Дмитриевском соборе, то это следует объяснять не реальным образом этого ветхозаветного персонажа, а влиянием того обстоятельства, что здесь на первый план выходит функция Певца, а не его личные качества. Следует отметить, что с точки зрения ортодоксального христианского мировоззрения в центре всей ком-

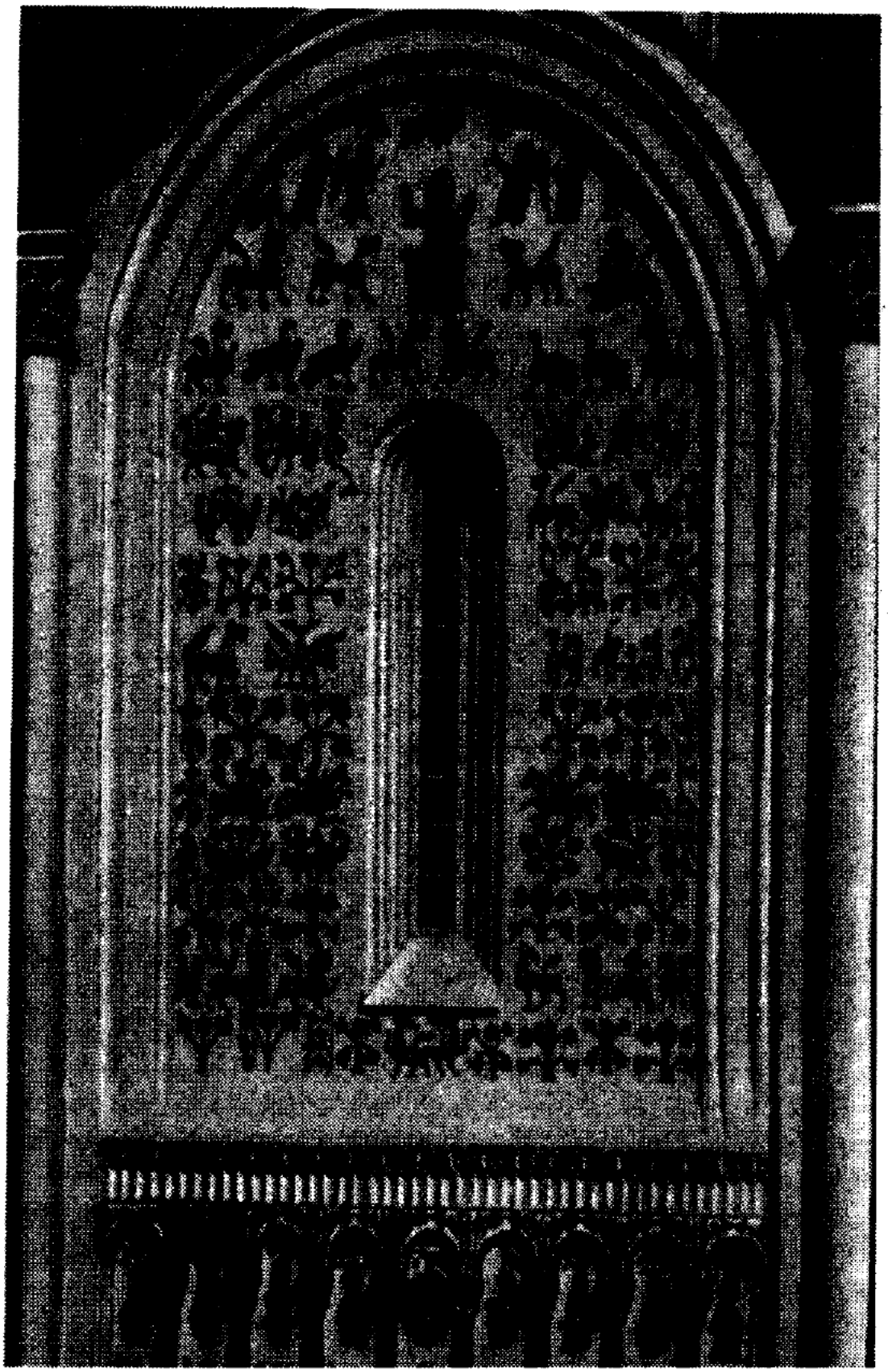


*Рис. 4. Рельеф западной стены Дмитриевского собора во Владимире, 1195–1196 гг.*

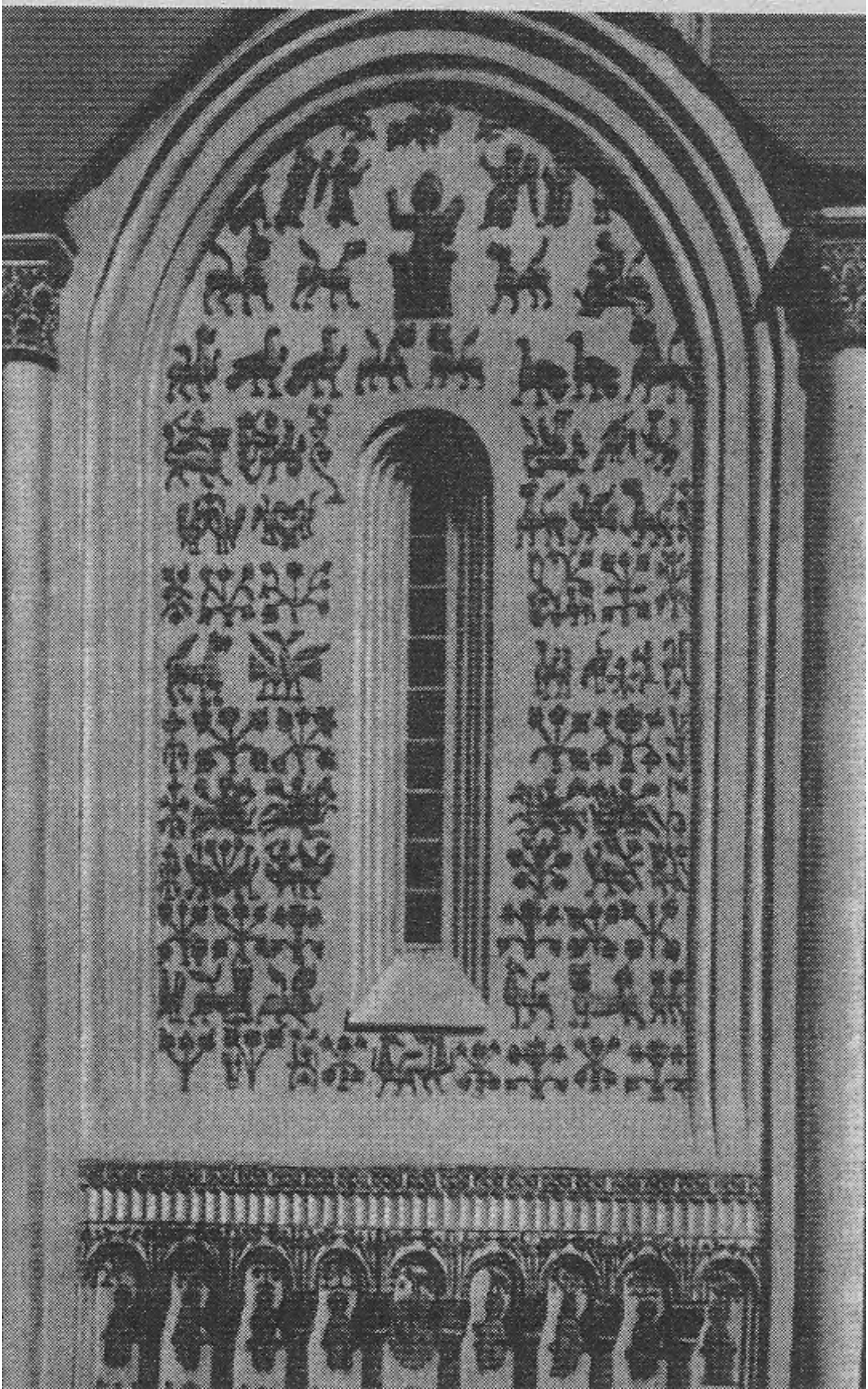




*Рис. 5. Увеличенное изображение царя Давида на стене Дмитриевского собора*

позиции в качестве высшего устроителя космического миропорядка должен был быть помещен бог, но уж никак не музыкант, пусть даже и святой, которого мы видим на Дмитриевском соборе. Столь странное замещение Бога в его космогонической функции Певцом станет ясно в свете индоевропейской традиции.

Аналогичную картину широкой популярности Давида мы видим и в памятниках письменности. Создатели летописей и других произведений древнерусской литературы достаточно часто и охотно цитируют его изречения, а автор Жития Александра Невского безо всяких уточнений именует самого его Песнотворцем в полной уверенности, что его читатели без труда поймут, какой конкретно персонаж имеется в виду. Изображения играющего на гуслях Давида периодически встречаются в средневековых русских рукописях (рис. 6, 7). Псалмопевец оказался прочно связан с гуслями и у некоторых других славянских народов: так, например, чехи верили, что на месяце сидит св. Давид и играет там на гуслях.



*Рис. 6. Давид с гуслями из рукописи Козьмы Индикоплова. Макарьевские Четьи Минеи. 1542 г.*



*Рис. 7. Царь Давид играет на гуслях. Макарьевские Четьи Минеи. 1542 г.*

Все эти обстоятельства свидетельствуют о том, что в «Голубиной книге» библейский царь Давид, сын Иессея, заменил собой, благодаря сходству ряда черт, образ Великого Гусляра, существовавшего в ней в языческий период.

Это предположение подкрепляется тем обстоятельством, что, согласно утверждению самого стиха, вселенская мудрость должна была именно *петься:*

Ты хорош на басенки на добрыи,
На отгадочки на мудрыи:
И скажи ты нам правду верную,
И скажи ты нам правду певную...[6]

Та отличительная черта данного варианта, что в нем истолкователем божественного знания выступает не Давид, а Владимир, к которому и обращается эта просьба, полностью исключает возможность влияния образа библейского псалмопевца на песенный характер изложения глубинной мудрости.

Хоть мы вряд ли когда-нибудь сможем точно установить, образ какого конкретного певца древних времен скрывается в «Голубиной книге» за фигурой ветхозаветного Давида, мы в состоянии представить себе в общих чертах его истинный облик и понять, по-

чему именно Гусляр оказался на Руси связанным со знанием космогонического характера. Древнерусская традиция знает величественные фигуры двух великих певцов-гусляров, причем, что весьма показательно, оба они связаны с верховными богами языческого пантеона. Это уже известный нам Садко новгородских былин и легендарный Боян «Слова о полку Игореве». Вряд ли кто-то из них занимал место Давыда Осиевича в первоначальном тексте «Голубиной книги». Тот факт, что, несмотря на свою легко различимую языческую сущность, оба эти персонажа дошли до нас под своими именами, говорит о том, что Великий Гусляр духовного стиха был еще более неприемлем для новой религии, чем Садко или Боян. Тем не менее, и эти два образа способны нам многое сказать.

Выше уже говорилось о тесной связи новгородского гусляра с божеством моря и о его приобщении в океанской пучине к скрытой от глаз простых людей глубинной премудрости. Трехдневное играние на гуслях у берега Ильмень-озера, после которого Садко получает благодарность от Морского царя, следует расценивать как отголосок культового служения языческому божеству у новгородских словен. Стоит отметить, что святилище Перуна в Перыни как раз и находилось близ воды, у самого истока Волхова в непосредственной близости от Ильменя. То, что именно этот музыкальный инструмент использовался на Руси для вызывания божества вод, переосмысленного в христианстве в качестве беса, однозначно подтверждает «Слово святого Нифонта о русалиях», другой список которого указывает: «а сопѣли и гоусли сбирають около себе студныя бѣсы, любяй же сопѣли и гоусли сотонѣ чсть творить».[7] Вместе с тем, через пляску Морского царя игра Садко на гуслях непосредственно влияет на состояние водной стихии:

А н как начал играть Садко как во гусли во яровчаты,
А как начал плясать царь морской теперь в синем мори;
А от него сколебалосе все сине море,
А сходилася волна да на синем мори,
А и как стал он разбивать много черных караблей
да на синем мори...[8]

Когда же Садко по совету Николы Можайского рвет струны на гуслях, Морской царь прекращает пляску и буря на море оканчивается. В былине, таким образом, мы видим следы представлений о

космогоническом характере игры на этом инструменте, опосредованном образом водного божества, который сам, правда, с помощью гуслей и вызывался.

Боян, второй известный нам эпический певец, во многом противоположен Садко. Если последний прочно связан с северным Новгородом и плаванием по озеру или морю, то первый имеет не менее тесную связь с южными киевскими рубежами Древнерусской державы и перемещениями по воздуху и по полю. Если Садко связан с Морским царем отношениями дружбы и благодеяния-развлечения, то Боян, названный «Словом о полку Игореве» Велесовым внуком, вообще приходится прямым потомком одному из двух крупнейших божеств языческой Руси. Садко обретает глубинную мудрость в буквальном смысле в глубине мировых вод, ассоциируемых с миром божеств, предков и смерти. Бояну этот водно-загробный мир абсолютно чужд. «Слово» так описывает процесс его поэтического творчества:

Ибо Боян вещий,
если хотел кому песнь воспеть,
то растекался мыслию по древу,
серым волком по земле,
сизым орлом под облаками.
Вспоминал он, как говорил,
первых времен усобицы.
Тогда напускал десять соколов на стадо лебедей:
какую лебедь настигал,
та первой и пела песнь...
Боян же, братья, не десять соколов
на стадо лебедей напускал,
но свои вещие персты
на живые струны воскладал;
они же сами князьям славу рокотали.[9]

Чуть ниже дается вторая картина поэтического творчества:

О Боян, соловей старого времени!
Вот бы ты походы воспел,
скача, соловей, по мысленному древу,
летая умом по подоблачью,

свивая славу обеих половин сего времени,
рыща по тропе Трояна
через поля на горы.[10]

Творчество этого певца автор «Слова о полку Игореве» описывает как серию передвижений по небу, земле и мысленному древу, отождествленному с мировым еще А. А. Потебней. В отличие от Садко, связанного с нижним уровнем мироздания, Боян черпает вдохновение из среднего и верхнего его уровней. В то время как Садко попадает в потусторонний мир в своем человеческом облике, Боян в своих путешествиях по оставшимся двум сферам превращается в соответствующих им животных. Помимо способности к оборотничеству и божественного происхождения, южный гусляр связан с сакральной областью и своим многозначительным эпитетом «вещий». Кроме него подобным образом во всей древнерусской традиции именовались только два человека — Вещий Олег и полоцкий князь Всеслав, воспетый в былинах как Волх Всеславьевич и также наделенный способностью к оборотничеству.

Творчество-оборотничество Бояна имеет надежные типологические соответствия как в скандинавских мифах об обретении Одином меда поэзии, так и в сибирском шаманстве, где исполнение эпических преданий тесно смыкается с камланием. Наличие у болгар предания об оборотне Баяне, превращавшемся по своему желанию в волка или другого зверя, свидетельствует о весьма древних корнях этого мифического образа. Весьма показательно и имя певца: болг. *бая* — «шептать заговоры, заклинания», диал. «лечить заговорами», макед. *бае* — «колдовать, ворожить, заговаривать», словен. *bajati* — «болтать, предсказывать, гадать, ворожить», серб-хорв. *baj* — «ворожба, колдовство», слвц. *baj* — «миф, фантазия, легенда, сказание», укр. *бай* — «сказочник». В древнерусском языке слово *баянъ* означало «чародей, волшебник», а *баяние* — «волшебство, колдовство»: «Навуходоносоръ князя постави и влъхвомъ и баяномъ Халдеомъ. Псл., 369; ...иже дѣлаютъ чародеяния и баяния и хвалятся дѣла своими. Кн. Енохова, 85; Да не будеть въ Издраили вълъхвуя влъщьбы, или вражаи и чяродѣиць, или баяи и дивы творяи. Изб. Св. 1073 г., 130».[11] Творчество Бояна теснейшим образом связано с колдовством и носит сверхъестественный характер, что и обеспечило ему непревзойденный авторитет во времена «Слова о полку Игореве», автор которого

начинает свою поэму обращением именно к нему. В качестве певца «первых времен» он оказывается как бы первым певцом, равняться на которого следует всем последующим сказителям.

Сакрально-мистический характер творчества гусляра-оборотня оказывал самое непосредственное воздействие на весь язык его песен, отдельные примеры из которых приведены в «Слове». Анализировавший их Е. Л. Мороз пришел к следующему выводу: «По своему типу эти определения творчества Бояна представляют собой сложные эпические характеристики, подобные кеннингам скандинавской поэзии, скрытое значение которых объяснимо лишь при знании соответствующих преданий и мифологических представлений. Их чужеродность в тексте "Слова" свидетельствует о заимствовании из лексики более раннего времени, скорее всего из самих песен Бояна. Исключительная образность и изощренность этих фраз, свободная игра значениями зооморфного и незооморфного типа дают основания предположить, что древняя поэтическая традиция славян обладала очень сложной и развитой системой поэтических характеристик. Для автора "Слова" эти формы выражения казались уже чем-то экзотическим и малопонятным, "старыми словами", что говорит о кризисе древней традиции».[12] В целом исследователь оценивает самого Бояна как поэта шаманского типа, а его игру на гуслях – как колдовство.

Тем не менее, образы двух русских эпических певцов, при всей их яркости, не отражают уже в полной мере изначальных представлений о музыке как действе космогонического характера. Весьма показательно, что подобные представления базировались на идее подобия человека и Вселенной, тождества макро- и микрокосмоса, из чего, собственно, и исходит «Голубиная книга». Рассматривая этот круг идей на примере западного средневековья, А. Я. Гуревич писал: «Единство человека со вселенной проявлялось в пронизывающей их гармонии. И миром и человеком управляет космическая музыка, выражающая гармонию целого и его частей и пронизывающая все – от небесных сфер до человека. <...> С музыкой связано все, измеряемое временем. Музыка подчинена числу. Поэтому и в макрокосмосе и в микрокосмосе-человеке царят числа, определяющие их структуру и движение».[13] Лучше представить себе те идеи, которые и обусловили появление Гусляра в «Голубиной книге», нам помогут примеры из других традиций, в которых более полно сохранился данный комплекс представлений.

Если почти каждый образованный человек слышал о пифагорейской гармонии небесных сфер, то мало кто знает, что не прославленный греческий мудрец первым высказал эту идею, – за многие столетия до него «Ригведа» уже говорила о «музыке (вселенского) закона» (1.147.1). Ведийской культуре вообще чрезвычайно свойственно трепетное отношение к метрической речи гимнов, обожествляемой в образе богини Вач. Сама о себе она говорит так:

Я рождаю отца на вершине этого (мира),
Мое лоно в водах, в океане,
Оттуда расхожусь я по всем существам
И касаюсь теменем того неба.
Я ведь вею, как ветер,
Охватывая все миры:
По ту сторону неба, по ту сторону этой земли –
Такая стала я величием.
*(РВ X.125.7–8)*

Ф. де Соссюр показал, что данный гимн, основанный на анаграмме как особом языке «жреческого» уровня, построен так, что читающий его как бы собирает имя Речи-Вач, намеки на которое разбросаны по всему тексту. Тем самым поэт-жрец осуществлял демиургический акт синтеза разрозненных элементов мира в целостный образ имени богини, приравниваемой к самому миру. Все это помогает лучше понять наблюдения, сделанные другими исследователями: «Ведические песни с самого начала представлялись ведическим провидцам обладающими особым действием. Размер, мелодия и даже сами слоги и расстановка ударений казались наделенными огромной магической силой».[14] В мифах РВ риши одной только силой своих гимнов проламывали скалы и совершали космогонические деяния.

На основании этих изначальных представлений в более поздний период в Индии формируется представление о Вселенной как о песне: «Мудр тот, кто знает атман как пятеричную песнь, из которой возникает все это. Земля, ветер, воздух, воды, небесные тела – все это атман, эта пятеричная песнь. Все возникает из него. Все завершается в нем».[15] Стоит отметить, что Атман, с которым отождествляется песнь, является в индийской традиции всеобщей основой и первопричиной всего сущего, которая в принципе непостижима и не

имеет каких-либо конкретных характеристик. Тенденция сравнивать с музыкой исходную первопричину космоса, которую невозможно описать словами «вещного» мира, отчетливо прослеживается и в других памятниках индийской мысли:

Через себя и в себе дает существам вызревание время;
Но то, в чем вызревает время, здесь никто не знает.
Ни сверху, ни поперек, ни снизу, ни так, ни этак,
Ни с середины захватить То никому не удается.
Все миры внутри Того пребывают, вне Его нет ничего (иного).
Когда оно непрестанно приходит, оно бесструнной музыке подобно...[16]

Еще больший материал для наблюдения дает нам греческая мифология. Выражая общее мнение античности по этому поводу, Плутарх писал: «Итак, музыка – изобретение богов – есть искусство во всех отношениях почтенное».[17] Первую на Земле лиру из панциря черепахи и семи струн – овечьих кишок изобретает бог Гермес, но в обмен на коров, волшебный жезл и искусство гадания он уступает ее Аполлону, неотъемлемым атрибутом которого и становится лира. В этом своем качестве Аполлон становится родоначальником соответствующего класса музыкантов:

Ибо от Муз и метателя стрел, Аполлона-владыки,
Все на земле и певцы происходят и лирники-мужи;
Все же цари – от Кроннда.[18]

Семь струн лиры соотносились с семеркой как числовым образом Вселенной, а то, что и последняя была устроена по законам музыкальной гармонии, окончательно превращает этот музыкальный инструмент в космический символ. Порфирий (в пересказе Сервия) при характеристике Аполлона обращает внимание на «лиру, которая показывает нам образ небесной гармонии»,[19] а у Скифина Теосского читаем: «О лире, которой всю (то есть гармонию мира) настраивает сын Зевса Аполлон. (В ней) он соединил начало и конец, обладает же он блестящим ударом – солнечным светом».[20] Ватиканский мифограф дает то же по сути, но иное по форме объяснение: «Аполлон еще и потому, говорят, обладает лирой, что все умеряется согласием теплоты и влаги...»[21] Смысл символа не менялся даже при изменении числа струн. Причудливо переплетая гречес-

кие и египетские воззрения, Диодор так писал о Гермесе: «Он же был первым наблюдателем порядка звезд, гармонии и природы звуков... Он устроил трехструнную лиру, наподобие времен года, так как установил три тона: острый, тяжелый и средний, острый – от лета, тяжелый – от зимы, и средний – от весны».[22] Все это указывает на древнейшее представление о космическом характере лиры, которому каждый из поздних авторов пытался дать свое рациональное объяснение.

Судя по всему, в древности лира относилась скорее не к сфере искусства в его современном понимании, а к сфере магии – недаром ее эквивалентом в мифе выступают наводящий сон волшебный золотой жезл и искусство гадания (последнее Гермес получает у Аполлодора, у которого первоначальный миф раздваивается, и не получает в III гомеровском гимне). На магические свойства этого инструмента отчетливо указывает Пифийская ода Пиндара: «Золотая лира, совместное достояние Аполлона и темнокудрых муз. Тебе повинуется пляска, начало торжества... Ты же погашаешь губительную молнию вечного огня. На Зевсовом скипетре дремлет, свесив быстрые крылья, орел, царственная птица, и ты, лира, окутываешь ему хищную голову черным облаком, погружающим его в сладкий сон, смыкая его вежды».[23] Однако подобные сверхъестественные свойства лире были присущи в руках не только богов, но и смертных. Античная традиция приписывала возведение циклопических стен в Фивах братьям Зету и Амфиону: «Захватив власть в городе, они стали укреплять его стенами, и камни во время строительства сами двигались под звуки лиры Амфиона».[24]

Своего апогея подобные представления достигают в цикле преданий об Орфее. Мифы, как правило, называют его сыном музы Каллиопы и фракийского речного божества Эагра, в чем мы видим отзвук древнейших индоевропейских воззрений о связи певца и воды. Дело не обходится и без родоначальника всех лирников: «Царь (Муз) Аполлон (вдохновил е)го, посему, став боговдохновенным, (он сочинил гимны), которые, слегка ис(правив, запис)ал Мусей. Он научил эллинов и (варваров) чтить (священные обряды) и был (весьма рачительным во) всяком богопочитании: посвящениях, таинствах (мистериях), (очищениях) и оракулах».[25] Другие источники молчат о божественном вдохновении, но зато говорят об обучении Орфея у колдунов: «Некоторые, в том числе Эфор, сообщают, что идейские Дактили родились на Иде Фригийской и вместе с Миг-

доном перешли в Европу. Они были колдунами, подвизались в заклинаниях, обрядах посвящения и мистериях и во время пребывания в Самофракии приводили этим в немалое изумление местных жителей. В это самое время Орфей, одаренный замечательными природными способностями к поэзии и пению, сделался их учеником и впервые ввел у эллинов посвящения в мистерии».[26]

В результате всего этого песни Орфея обретают сверхъестественную мощь: «От Каллиопы и Ойагра родился Лин (называют его и



*Рис. 8. Орфей, играющий на лире среди животных. Палермская мозаика. III в.*

сыном Аполлона), которого убил Геракл, и певец Орфей, введший в пение сопровождение на кифаре: от его пения приходили в движение деревья и скалы».[27] Музыка Орфея покоряет своей власти буквально всю Вселенную: помимо неживого мира, она чарует диких животных (рис. 8) и самих богов (сойдя в Аид за своей погибшей женой, Певец одолел своим искусством не только пса Кербера, но и божеств загробного мира Плутона и Персефону). Участвуя в походе аргонавтов, он игрой на формиге успокаивает бурное море и помогает гребцам. Орфею и Лину, как первым певцам, традиция приписывает поэмы о происхождении Вселенной. Свою песнь о первоначале, типологически сходную с «Голубиной книгой», герой исполняет, что примечательно, на корабле, посреди вод:

...Орфей
Поднял левой рукой кифару и запел.
Он пел о том, что земля, небо и море,
Прежде сплоченные между собой в едином образе,
Разделились под действием лютой вражды на отдельные существа,
И о том, что навеки незыблемый предел имеют в эфире
Звезды, Луна и пути Солнца.
И как выросли горы, и как родились шумящие реки
Вместе с нимфами и все звери земные.
Он пел о том, что снежным Олимпом
Сначала владели Офион и Океанида Эврнном,
И как он, побежденный силою рук, уступил (царскую) честь Крону,
А она – Рее, и оба упали в воды Океана.[28]

По словам Аполлодора, «Орфей изобрел также мистерии Диониса» и сам погиб от рук вакханок, растерзанный точь-в-точь как Дионис-Загрей.

Попыткой научного осмысления древних мистических представлений о тождестве музыки и космогенеза стал пифагоризм. Самому основателю последователи приписывали уникальную способность: «Самого же себя сей муж организовал и подготовил к восприятию не той музыки, что возникает от игры на струнах или инструментах, но, используя какую-то невыразимую и трудно постижимую божественную способность, он напрягал свой слух и вперял ум в высшие созвучия миропорядка, вслушиваясь (как оказалось, этой способностью обладал он один) и воспринимая всеобщую гармо-

нию сфер и движущихся по ним светил и их согласное пение (какая-то песня, более полнозвучная и проникновенная, чем песни смертных!), раздающееся потому, что движение и обращение светил, слагающееся из их шумов, скоростей, величин, положений в констелляции, с одной стороны, неодинаковых и разнообразно различающихся между собой, с другой – упорядоченных в отношении друг друга некоей музыкальной пропорцией, осуществляется мелодичнейшим образом и вместе с тем с замечательно прекрасным разнообразием. Питая от этого источника свой ум, он упорядочил глагол, присущий уму, и, так сказать, ради упражнения стал изобретать для учеников некие как можно более близкие подобия всего этого, подражая небесному созвучию с помощью инструментов или же пения без музыкального сопровождения. Ибо он полагал, что ему одному из всех живущих на земле понятны и слышны космические звуки, и он считал себя способным научиться чему-либо от этого природного всеобщего источника и корня и научить других, создавая при помощи исследования и подражания подобия небесных явлений...»[29]

Исходя из этого «эмпирического» наблюдения, восходящего, как было показано выше, ко временам индоевропейской общности, Пифагор и его единомышленники стали понимать музыкальную гармонию как силу, упорядочивающую всю материальную Вселенную: «Но так как начала не были подобны и единородны, то они не могли бы упорядочиться в космосе, если бы (к ним) не прибавилась гармония, каким бы образом она ни возникла. Вещи подобные и единородные нисколько не нуждаются в гармонии, а неподобные, неединородные и не одного порядка необходимо должны быть сопряжены гармонией, с тем чтобы удерживаться вместе в космическом порядке».[30] Преобразуя Хаос в Космос, музыка становится основополагающим элементом мироздания и приобретает демиургическую функцию. Как передает Теон Смирнский, пифагорейцы называли ее слаженностью противоположностей, единением многого и согласием несогласных звуков. Открыв это в макрокосмосе, они поспешили перенести данный принцип и на его подобие, микрокосмос, то есть человека: «Пифагор и Филолай (полагали душу) гармонией».[31] В результате данное уникальное явление становится универсальным законом, пронизывающим и связывающим воедино все мироздание в духовном и материальном плане: «Добродетель есть гармония, и точно так же (гармонией является) здоровье,

всякое благо и бог, потому что вся Вселенная создана по законам (музыкальной) гармонии».[32]

Круг замкнулся, и феномен Орфея и Амфиона получил свое объяснение: если все в мире устроено по одному и тому же закону, то человек, овладевший секретами музыкальной гармонии, может запросто влиять с ее помощью на все без исключения проявления живой и неживой природы. Неудивительно, что подобный же пример воздействия музыкой на поведение людей мы находим и в биографии великого философа: «Пифагор, увидев однажды молодых людей, которые неистовствовали под влиянием опьянения, так что ничем не отличались от безумных, дал совет сопровождающему их флейтисту исполнить мелодию в спондаическом размере. Когда же тот исполнил этот совет, то они внезапно в такой мере перешли в разумное состояние, как если бы были трезвыми с самого начала».[33] Аналогичный случай рассказывали и про пифагорейца Эмпедокла, предотвратившего игрой на лире чуть было не произошедшее на его глазах убийство. Подобные воззрения об управлении человеческой душой с помощью музыки были весьма типичны для Греции, где для обозначения этого воздействия был выработан даже специальный термин – психагогия. Это объясняет и стремление Платона поставить музыку в идеальном государстве под жесткий общественный контроль, что было реально осуществлено в Спарте.

Заканчивая обзор архаичной греческой музыки, нельзя не привести слова Квинтилиана, великолепно подметившего ее синкретический характер: «Кто же не знает, что музыка... уже в те древние времена содержала столько науки и даже (религиозного) почитания, что одни и те же лица считались музыкантами, пророками-стихотворцами и мудрецами? Взять хотя бы Орфея и Лина».[34] О принадлежности древней музыки всецело к сфере сакрального авторитетно свидетельствует Плутарх: «В еще более древние времена греки, как говорят, были совершенно незнакомы с театральной музыкой: музыка у них была всецело приурочена к богопочитанию и воспитанию юношества, тем более, что театральных сооружений люди той эпохи вовсе не знали, и музыка у них еще не выходила за пределы святилищ, в которых с помощью ее они воздавали почитание божеству и хвалу доблестным мужам».[35]

Немало ценного способен нам дать и внимательный анализ представлений о роли музыки у непосредственных соседей Руси – карело-

финских племен. Главный персонаж их эпоса «Калевалы» – не богатырь в собственном смысле слова, а мудрый певец-волшебник Вяйнямейнен. Он рождается от воздушной девы Ильматар в водах, где плавает много лет перед выходом на сушу. По свершении своих подвигов и рождении в Карелии чудесного мальчика – будущего короля этого края, в котором легко угадываются черты Иисуса Христа, разгневанный Вяйнямейнен оставляет землю и уплывает на челне в море. Эпос так рисует образ жизни своего главного героя в свободное от подвигов время:

Старый, верный Вяйнямейнен
Проводил покойно время
В чащах Вяйнелы зеленых,
На полянах Калевалы,
Распевал свои он песни,
Песни мудрости великой.
День за днем все пел он песни
И ночами распевал их,
Пел дела времен минувших,
Пел вещей происхожденье,
Что теперь ни малым детям,
Ни героям непонятно...[36]

Тема начала мироздания постоянно повторяется в том или ином контексте на протяжении всего эпоса. От своего противника в поэтическом состязании Вяйнямейнен требует:

«Ты скажи вещей начало,
Глубину деяний вечных!»[37]

В поисках искомых знаний Вяйнямейнен приникает в мир смерти, внутрь умершего великана Випунена. Показательно влияние песни о первотворении, исполненной великаном, на окружающую природу:

Пел вещей происхожденье,
По порядку все заклятья,
Как по божьему веленью,
Всемогущему приказу,

Сам собой распался воздух,
Из него вода явилась,
Из воды земля возникла,
Из земли пошли растенья.
Он пропел, как создан месяц,
Зажжено на небе солнце,
Как столбы ветров воздвиглись...
День за днем поет он песни,
Он поет подряд все ночи;
И внимает пенью солнце,
Прекращает бег свой месяц,
Неподвижны в море волны,
Стали все валы в заливе,
Не текут потоки больше...[38]

При описании Вяйнямейненом полученных им от великана тайных, неведомых остальным людям знаний в «Калевале» вновь возникает знакомая нам тема запредельной мудрости из глубины:

«Ста словам я научился,
Тысячу узнал заклятий,
Вынес скрытые заклятья
И слова из тайной глуби».[39]

Отождествление знания о первотворении мира с заклятиями не должно нас удивлять. Так, в той же «Калевале» старик лишь тогда заклятием может остановить кровь у Вяйнямейнена, разрубившего себе топором колено, когда узнает историю возникновения железа. Современные исследователи по этому поводу отмечают: «Поскольку сущность вещей в значительной мере отождествлена с их происхождением, то знание происхождения является ключом к использованию вещи и знание о прошлом отождествляется с мудростью».[40] Мощь воздействия песен Вяйнямейнена как на людей, так и на окружающую природу также впечатляет:

Начал мудрый Вяйнямейнен.
Всколыхнулися озера,
Горы медные дрожали,
Камни твердые трещали,

Со скалы скала свалилась,
Раздроблялися утесы.[41]

Убив гигантскую щуку, мудрец делает из ее черепа кантеле – первый музыкальный инструмент:

Начал старый Вяйнямейнен
Сам скреплять те рыбьи кости,
Сам он мастером явился,
Кантеле он сам устроил,
Вещь на вечную усладу.
Короб кантеле откуда?
Он из челюсти той щуки.
Гвозди кантеле откуда?
Из зубов огромной рыбы.
Струны кантеле откуда?
Из волос коня у Хийси.
Создан короб многострунный,
Кантеле давно готово,
Короб тот из щучьей кости,
Кантеле из рыбьих перьев.[42]

Когда во время бури первое кантеле тонет в море на утеху морскому божеству, старец делает новый «музыки родник» из дерева березы. Послушать первую игру Вяйнямейнена на кантеле собираются не только все люди, но и звери, птицы, рыбы, а также божества воды и воздуха. Вторая его игра на новом кантеле приносит такой же эффект:

Заиграл сильнее старец,
Струны кантеле ликуют,
Скачут горы, рвутся камни,
Скалы все загрохотали,
Рифы треснули морские,
Хрящ на волнах закачался;
Сосны с радости плясали,
Пни скакали на полянах.
И все Калевалы жены
Тут работу побросали;

Как река, текут на звуки...
Девушки все прослезились,
Парни стали на колени,
Звукам кантеле внимали...
Никого там не осталось,
Кто б не шел игру послушать,
Ту игру с прекрасным звоном,
Это кантеле звучанье.»[43]

Приведенные примеры дают неоднократные совпадения карело-финского эпоса со славянскими представлениями о сущности музыки. Это и тесная связь с водой и самого Вяйнямейнена, и созданного им первого кантеле, попавшего в конечном итоге на дно к божеству моря, и сокровенное знание о начале всех вещей, полученное певцом из «тайной глуби» потустороннего мира. Обращает на себя внимание и созданный им музыкальный инструмент. У финнов он назывался *кантеле*, у эстов – *каннель*, у латышей – *кауклес* и *канклес* у литовцев. Однако это название никак не объясняется из финно-угорских языков. Специально занимавшийся этим вопросом А. С. Фаминцын отметил сильное сходство, почти полное совпадение формы кантеле со славянскими гуслями (ст.-слав. *густи)* и, основываясь на сходстве названий и тождестве форм, сделал вывод о заимствовании его финно-уграми у славян: «Должно же было это произойти в те отдаленные времена, когда финны и эсты еще составляли одну не разъединенную народную массу, то есть приблизительно около тысячи лет назад, если не ранее, так как данный инструмент должен был привиться, войти в обиход финского народа и укорениться в нем ранее его разделения на собственно финнов и эстов».[44] Современная лингвистика датирует начало распада прибалтийско-финского праязыка первыми веками нашей эры.

Именно тогда же, согласно античным источникам, происходят первые контакты славян и финнов. Римский историк I века н.э. Тацит оставил нам следующее драгоценное свидетельство о наших предках, которых он знал под именем венедов: «Венеды переняли многое из их (живущих в низовьях Дуная бастарнов. – *М.С.)* нравов, ибо ради грабежа рыщут по лесам и горам, какие только ни существуют между певкинами и феннами. Однако их скорее можно причислить к германцам, потому что они сооружают себе дома, носят

щиты и передвигаются пешими... У феннов – поразительная дикость, жалкое убожество; у них нет ни оборонительного оружия, ни постоянного крова над головой; их пища – трава, одежда – шкура, ложе – земля; все свои упования они возлагают на стрелы, на которые, из-за недостатка в железе, насаживают костяной наконечник».[45] Этому первому впечатлению, которые должны были производить «рыщущие» славянские воины на финнов, находившихся на более низкой ступени развития, в точности соответствует ранний облик Вяйнямейнена, зафиксированный одним из вариантов рун:

Венелейнен, вечный воин,
Вечный странник и скиталец,
Плавает, гребет на лодке.[46]

Обративший внимание на это соответствие В. Я. Евсеев проанализировал и различные варианты имени центрального персонажа «Калевалы»: «Рядом с вариантом его имени, содержащими *ai*, есть и варианты, содержащие *a*. Часто, особенно в суоярвских и саволакских рунах выступает вариант Vanamoinen. Это имя трудно отделить от venalainen "русский", "венедский", "венед"».[47] На основании этих фактов ученый пришел к следующему выводу: «Под более поздними мифологическими наслоениями исследователь обнаруживает древние мифологемы. И именно в них имя основного героя рун Калевалы Вейнемейнена в старину выступало, как мы все больше убеждаемся, как эпоним венедов».[48]

Против этой гипотезы выступал Е. М. Мелетинский, возводящий данный образ к глубокой древности. Однако, идя по этому пути, он столкнулся с отсутствием преданий о нем у родственных финно-угорских народов: «К сожалению, фольклор ближайших соседей карел и финнов – саамов и эстонцев дает для выяснения истории сказаний о Вяйнямейнене гораздо меньше, чем можно было бы ожидать».[49] Отмечает этот исследователь и отсутствие у главного персонажа «Калевалы» специфических шаманских черт, столь свойственных мифологическим представлениям народов данной языковой группы: «В сказаниях о Вяйнямейнене мы сталкиваемся не с прославлением профессиональных шаманов, а с архаическими представлениями о магической основе всякой силы, всякой героики».[50] Все эти обстоятельства, которые в своей совокупности

уже не могут являться простыми совпадениями, свидетельствуют о вполне различимом славянском влиянии на образ Вяйнямейнена. Великий певец «Калевалы» тесно связан с водой; само его имя является производным от эпонима «венед»; ранний облик соответствует описанным Тацитом славянам; изобретенное им кантеле также тесно связано с водой и имеет своим явным прообразом славянские гусли; сокровенное знание добывается им из «тайной глуби» потустороннего мира. К тому же у Вяйнямейнена отсутствуют черты шамана, а его облик незнаком ближайшим и родственным карело-финнам финно-угорским народам (сам Е. М. Мелетинский, кстати, видел в отсутствии у континентальных германцев образов Локи и Одина доказательство их заимствования скандинавами у местного неиндоевропейского населения). Поскольку связь гуслей с языческими жрецами-волхвами явно прослеживается на отечественном материале, решающим аргументом является заимствование прибалтийско-финскими народами последнего термина у славян: «Из др.-русск. заимствовано фин. velho "маг", эст. volu "ведьма"...».[51] Обращает на себя внимание, что заимствование обозначения профессионального священнослужителя происходит еще в момент существования прибалтийско-финского праязыка, распада его на эстонскую и финскую ветвь, то есть в тот период, когда были заимствованы и гусли. Следовательно, финно-угры практически одновременно заимствуют у славян понятия «волхв» и «гусли», оказавшиеся связанными между собой и на новой почве.

Собранные данные позволяют сделать следующие выводы. Безусловно, корни образа Вяйнямейнена уходят в местную карело-финскую почву, и было бы ошибкой видеть в нем персонаж, целиком и полностью заимствованный из славянской мифологии. Вместе с тем, представления о нем, особенно как о музыканте и изобретателе кантеле, складывались при сильнейшем славянском влиянии, и мы вправе, с известной осторожностью, использовать данные карело-финского эпоса для реконструкции отечественных представлений в этой области. Под влиянием христианства древнерусская традиция не сохранила космогонического образа Певца, типологически сравнимого с Орфеем или Вяйнямейненом. Однако в том, что подобный персонаж, ставший прообразом царя Давида в «Голубиной книге», все-таки был на Руси, нас убеждает не только главный герой «Калевалы» или особенности изображения Давида на Дмитриевском соборе, но и русский духовный стих о Егории Храбром.

Выдающийся отечественный исследователь Ф.И. Буслаев точно почувствовал суть главного героя, сравнив его с разобранным персонажем карело-финского эпоса: «Тот вовсе не понял бы всего обаяния народной поэзии в этом стихе, кто решился бы в храбром герое видеть святочтимого Георгия Победоносца... Разъезжая по земле Светлорусской и утверждая в ней веру Православную, Егории еще не встречает на Руси людей. Это утверждение веры состоит не в обращении народа в христианство, а в первобытных подвигах героя-полубога, который извлекает дикую страну из ее доисторического мрака неизвестности, пролагая пути и дороги по непроходимым дремучим лесам, по зыбким болотам, через широкие реки и толкучие горы. Егории храбрый является на Русь как новый творец, устроитель вселенной, подобно финскому Вейнемейнену, и как этот последний, совершает творческие подвиги помощию своих чарующих, вещих слов».[52] Однако влияние христианства сказалось не только на имени этого демиурга, но и на замене песен в его устах молитвами:

По его ли слову, Георгиеву,
По его ли, Храбраго, молению,
Разсыпались горы высокия
По всей земле светло-русской,
Становилися холмы широкие
По степям-полям зеленым.[53]

Данный сюжет был настолько популярен на Руси, что попадает даже в былины, где княгиня Марья Юрьевна, стоявшая «за закон божий», при бегстве из плена на Русь точно так же словом раздвигает леса, горы и реки. Впрочем, в некоторых духовных стихах проглядывает древняя основа, поскольку Егорий призывает природу верить не только Иисусу Христу, но и себе самому:

Как спроговорил Егорей-он:
«Уси вы ой еси, да все темны леса!
Вы не варуйте да бесу-дьяволу;
Вы поваруйте да самому Христу,
Ишша Богу-ту да все роспятому,
Вы Егорью-ту да свет храброму!»
Ему стала тут да путь-дорожецька.[54]

Все это указывает на то, что некогда и на Руси бытовало представление о демиурге, песней преобразующем Хаос в Космос и упорядочивающем всю земную природу. Музыка не только устрояет мир, но и наполняет его красотой, одновременно являясь средством постижения ее людьми. Исследователи музыкальной эстетики отмечают: «Наконец, в древнерусской письменности формулируется и еще одна функция музыки: через нее познается "сладость вещи" – раскрывается красота мира. "Навыцайте пети и узриша вещи сладость", – поучает своих читателей соловецкий архимандрит Макарий...».[55]

С большой долей уверенности можно предположить, что этот первоначальный языческий персонаж не просто пел, но пел под игру на гуслях. Подобно греческой лире, именно данный музыкальный инструмент оказывается на Руси символом гармонии, пронизывающей как макро-, так и микрокосмос. С одной стороны, человеческая душа в древнерусской письменности уподоблялась гуслям: «Да будеть... душа же гоусли».[56] Инок Евфросин еще в 1651 г. писал: «Сама бо душа наша подобна есть сладкогласым гуслем, ум же доброму хитрецу красных пении, а язык бряцалу, а доброгласныя устне струнам».[57] Определенный параллелизм гуслей и человеческого тела просматривается у Даниила Заточника: «Гусли бо страяются персты, а тѣло основывается жилами...».[58] С другой стороны, соотнесенность этого инструмента с макрокосмосом отчетливо видна на примере найденных при археологических раскопках новгородских гуслей XII века (рис. 9). На верхней части лицевой стороны изображена голова существа, которую Б. А. Колчин идентифицирует так: «Вырезана морда животного, иконографически похожая на морду дракона».[59] Подобная интерпретация полностью подтверждается широким распространением драконьей символики в Новгороде. Примечательно, что на гуслях он кусает собственный хвост: у многих народов кусающая свой хвост змея является символом вечности. Если это как бы охватывающее весь инструмент изображение несет подобную смысловую нагрузку, то оно указывает на вечность рождающейся из гуслей музыкальной гармонии. На нижней стороне изображены лев и птица. В своей совокупности три животных явно символизируют три сферы мироздания: птица – небо, лев – землю, дракон – подводный мир. В силу рассмотренной выше природы песенного творчества, последний уровень, откуда и черпалось божественное вдохновение, однозначно доминирует в семантике гуслей: «Верхняя, лицевая сторона со струнами вся посвящена вод-

ной стихии. Плоское корытце резонатора по выступающим краям тщательно покрыто сетчатым орнаментом, что как бы воспроизводит рыболовные сети на берегах замкнутого пространства – озера. Колеблющиеся во время игры струны – волны. Былина дает право на такое отождествление, так как чем громче звучат гусли, тем яростнее бушуют волны на поверхности воды».[60] Все это явно соотносится со способом творчества у Садко. Вместе с тем, нижняя сторона инструмента заставляет нас вспомнить шаманско-оборотническое творчество Бояна, летающего соловьем или орлом по поднебесью и волком рыщущего по земле. Новгородские гусли тем и ценны, что, как и положено зримому символу гармонии Вселенной, сводят воедино внешне столь противоположные сакральные способы музыкального творчества Садко и Бояна.

Чтобы хотя бы приблизительно определить время возникновения образа Великого Гусляра в «Голубиной книге», попытаемся проследить в общих чертах историю этого музыкального инструмента. Это тем более необходимо сделать, что перед нами явный

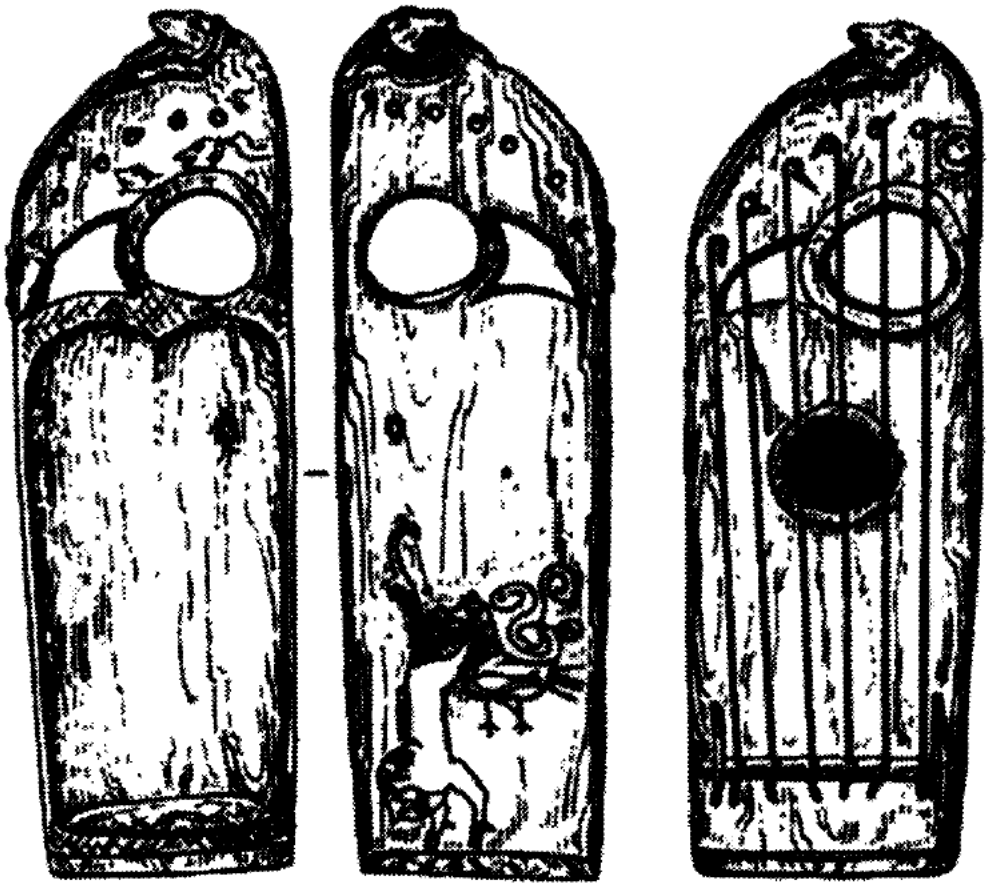


*Рис. 9. Новгородские гусли XII в. Прорисовка*

парадокс в истории православной Руси: церковь, которая должна была если не с почтением, то хотя бы терпимо относиться к гуслям, освященным высшим библейским авторитетом царя Давида (притом выступающим в Ветхом Завете не просто как музыкальный инструмент, а как средство отогнания злого духа), в реальной исторической обстановке рассматривает их как орудие дьявола и делает все от нее зависящее для их полного уничтожения.

Данные лингвистики однозначно говорят о существовании этого инструмента в праславянскую эпоху, то есть до конца I тысячелетия н.э. Из праславянского *godsli*, связанного с глаголом «гудеть», помимо русского слова образовались болг. *гъсла*, серб.-хорв. *гусле*, макед. *гусла*, словен. *gosli*, чеш. *housle*, слвц. *husle*, польс. *gesle*, в.-луж. *husla*, н.-луж. *gusle*, укр. *гусла*, причем у чехов и словенцев этот древний термин стал впоследствии обозначать скрипку. Язык немедленно указывает и на ближайший круг значений, соотносимых с гуслями: польс. *gusla* – «колдовать», *guslarz* и *guslarka* – «колдун» и «колдунья», луж. *gusslowasch* – «языческий обряд, жертва, колдовать», *gusslowar* – «колдун», сюда же примыкает и лит. *goslus* – «чародейство». Стоит отметить, что связь гуслей с колдовством на языковом уровне прослеживается лишь у западных славян в ареале Балтийского моря.

Русский фольклор сохранил смутные воспоминания о способности гусляра своей игрой влиять на окружающий материальный мир, – с помощью Сварога скоморох Вавила сжигает огнем все враждебное царство, а русская сказка рисует такую впечатляющую картину: «Стал Бездольный подходить к своему государству и вздумал сыграть шутку: открыл гусли, дернул за одну струну – сине море стало, дернул за другую – корабли под стольный город подступили, дернул за третью – со всех кораблей из пушек пальба началась».[61] Гораздо лучше сохранилась память об их волшебном воздействии на людей. В пословицу вошли гусли-самогуды, которые сами заводятся, сами играют, сами пляшут, сами песни поют. В сказках волшебные гусли заставляют людей плясать до упаду, не давая им остановиться. Эти древние представления попали в ПВЛ, где под 1074 г. рассказывается, как бесы явились монаху Исакию в виде ангелов и Иисуса Христа: «И рече единъ от бѣсовъ, глаголаемый Христосъ: "Възмѣте сопѣли, бубны и гусли, и ударяйте ат ны Исакий спляшеть". И удариша в сопѣли и в гусли, и в бубны, и начаша имъ играти. И утомивше и, оставиша и оле жыва,

и отъидоша, поругавшеся ему».[62] Как и в сказках, игра на музыкальных инструментах заставила монаха в летописи (рис. 10) плясать чуть не до смерти.



*Рис. 10. Исакий пляшет под музыку бесов. Миниатюра Радзивилловской летописи. XV в.*

Первое историческое упоминание о гуслях датируется VI веком н.э. В марте 592 г. император Маврикий лично возглавил византийское войско, выступившее против авар: «На следующий день телохранителями императора были захвачены три человека, родом славяне, не имевшие при себе ничего железного и никакого оружия: единственной их ношей были кифары, и ничего другого они не несли. Император (принялся) распрашивать их, какого они племени, где им выпало жить и почему они оказались в ромейских землях.

Они отвечали, что по племени они славяне и живут у оконечности Западного океана; что хаган отправил послов вплоть до тамошних (племен), чтобы собрать воинские силы, и прельщал старейшин богатыми дарами. Но те, приняв дары, отказали ему в союзе, уверяя, что препятствием для них служит длительность пути, и послали к хагану их, захваченных (императором), с извинениями: ведь дорога занимает пятнадцать месяцев. А хаган, забыв о законе, (защищающем) послов, начал-де чинить им препятствия к воз-

вращению. Они же, наслышанные, что племя ромеев, если дозволено так сказать, очень славится богатством и человеколюбием, ушли во Фракию, обманув в подходящий момент (хагана). А кифары они, мол, несут потому, что не обучены носить на теле оружие: ведь их страна не знает железа, что делает их жизнь мирной и невозмутимой; они играют на лирах, не знакомые с пением труб. Ведь тем, кто о войне и не слыхивал, естественно, как они говорили, заниматься безыскусными мусическими упражнениями. Автократор, (услышав) все сказанное, восхитился их племенем и, удостоив самих попавших к нему варваров гостеприимства и подивившись размерам их тел и огромности членов, переправил в Ираклию».[63] Указание на оконечность Западного океана, используемого Феофилактом Симокаттой в качестве обозначения Балтийского моря, и чрезвычайную длительность пути до авар говорит о том, что посольство это было отправлено каким-то славянским племенем, обитавшим между устьями Эльбы и Одера. Утверждение об их мирной, идиллической жизни, незнакомой с железом, объясняется приписыванием им автором черт мифических гипербореев, также живущих где-то на краю света. Не исключено, что реальным основанием для этого сближения послужила принадлежность послов к жреческому сословию, которое действительно вряд ли занималось военным делом. Касаясь вопроса о том, какой же в действительности инструмент славян Феофилакт именует кифарой и лирой, большинство исследователей понимают под ними гусли. В. Н. Поветкин в связи с этим обращает внимание на то, что «гусли XI века и впрямь некоторыми чертами своими напоминают греческую лиру».[64]

Следующий случай относится к крещению Новгорода в 988 г. Подробности, сохраненные Иоакимовской летописью, доносят до нас такую картину. Новгородцы, узнав, что Добрыня с войском идет их крестить, собрались на вече и всем городом решили защищать свою исконную веру. Дядя Владимира и сопровождавший его новый духовный глава города епископ Иоаким поначалу пробовали мирным путем склонить горожан к новой вере. В этом им активно противодействовали представители духовной и светской власти северной столицы Руси: «Высший же над жрецы славян Богомил, сладкоречия ради наречен Соловей, вельми претя люду покоритися. <...> Тогда тысецкий новгородский Угоняй, ездя всюду, вопил: "Лучше нам помрети, неже боги наша дати на поругание"».[65] Так ничего и не добившись путем убеждения, Добрыня с Путятой со-

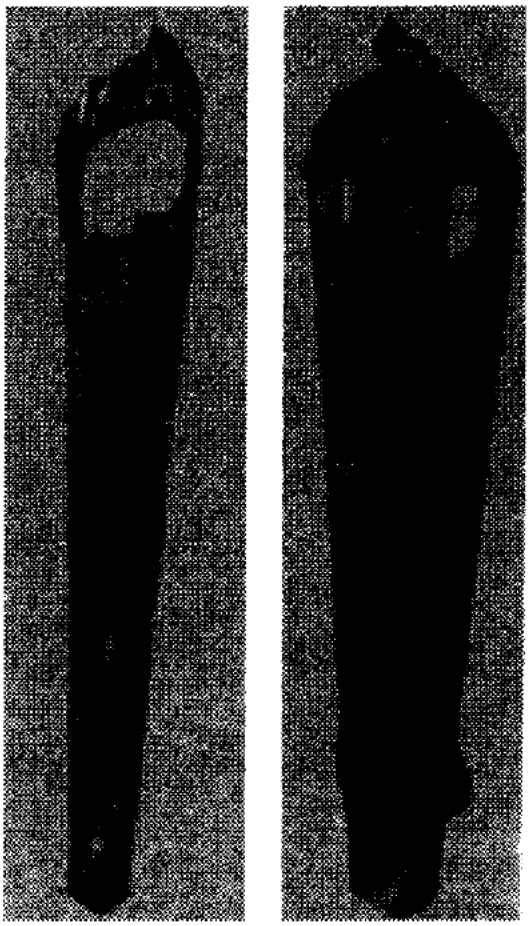


*Рис. 11. Гусли Словиши (XI в.) до и после реставрации*

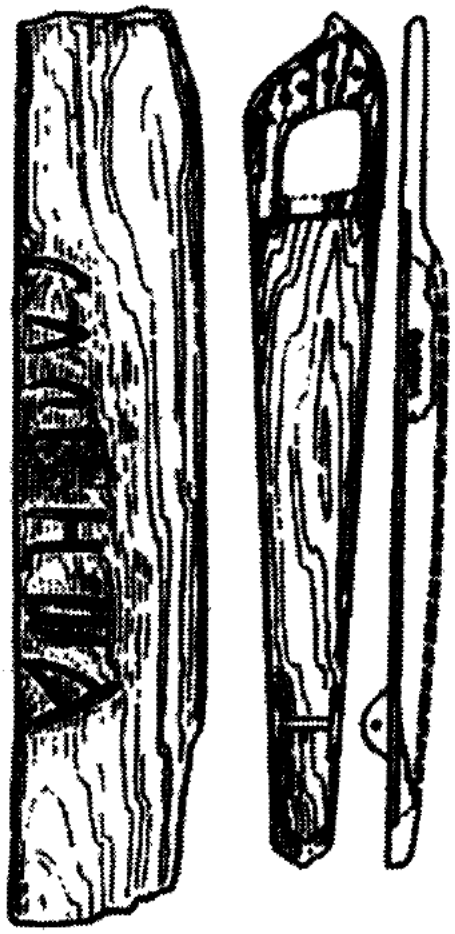


*Рис. 12. Гусли Словиши. Прорисовка*

жгли значительную часть города, разбили в жестокой сече новгородцев и лишь после этого смогли сокрушить языческие идолы и крестить оставшихся в живых горожан. Археологические раскопки в Новгороде подтвердили факт пожара в городе именно в этот период. В более позднем слое, датируемом 1070–1080 гг., археологи нашли разломанные на три части гусли с вырезанным на них именем «Словиша», то есть «соловей» (рис. 11, 12). Б. А. Рыбаков вполне допускает принадлежность найденных гуслей Богомилу-Соловью Иоакимовской летописи, от которого они могли перейти к его наследникам и быть уничтожены в 1071 г. во время волнений в Новгороде, связанных с появлением там волхва. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что соловьем «Слово о полку Игореве» называет и вещего Бояна, также игравшего на гуслях. Являясь принадлежностью волхвов-вещунов, данный музыкальный инструмент использовался во время языческих ритуалов. Помимо приведенных выше данных и лютой ненависти к нему церковников, об

этом неоспоримо свидетельствует изображение гусляра на средней, самой важной части браслета XIII века из Старой Рязани, показывающее нам сцену русалий (рис. 13).

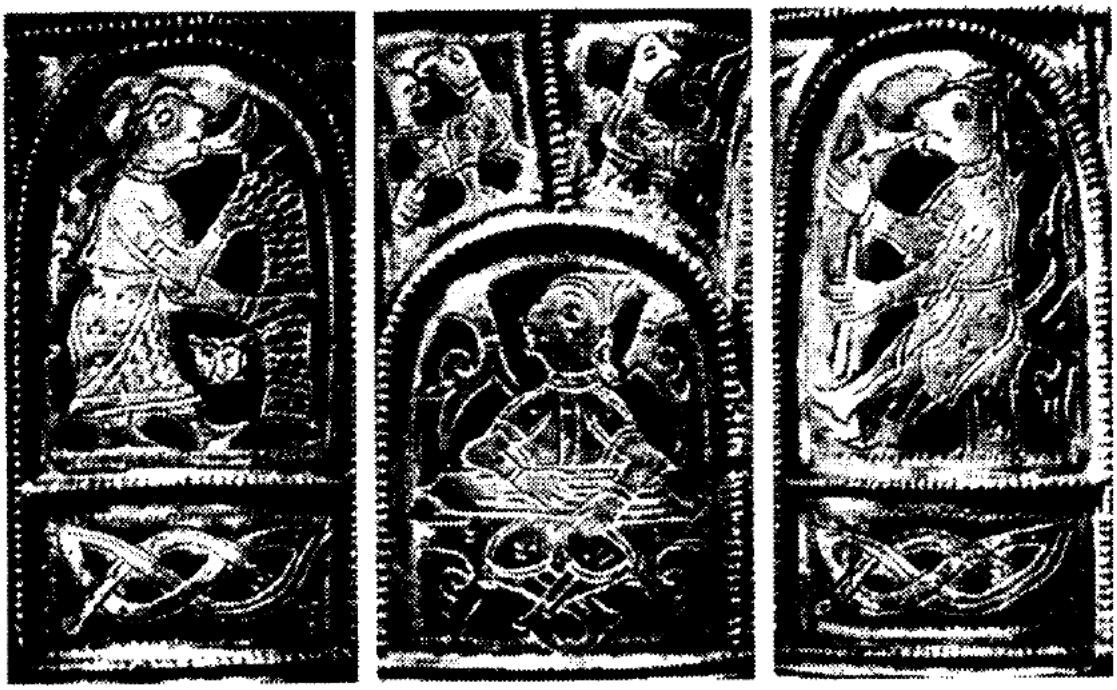


*Рис. 13. Гусляр с браслета из Старой Рязани. XIII в.*

Весьма показательно, что как древнейшие из дошедших до нас гусли Словиши XI века, так и гусли рязанского браслета XIII века обладают пятью струнами. Есть все основания полагать, что перед нами древнейший вид русских гуслей. С одной стороны, пять струн точно соответствуют пятидольности народного поэтического творчества, реконструируемого специалистами: «Филологическое изучение народной ритмики, ориентирующееся на ее первоисточник – фонетический строй народного языка, привело нас к весьма важным и достаточно конкретным наблюдениям в области динамики народной речи древнейшего периода. В основе требований "динамической гармонии", сформулированных выше, лежит тенденция *пятидольности*, которая регулирует структуру слоговых группировок, преобладающих в языке былин и старинных песен».[66] С другой стороны, именно такое же количество струн мы видим на карело-финских кантеле, заимствованных, как было показано выше, у славян: «Пятиструнный кантеле... несомненно был однороден новгородским гуслям, также первоначально пятиструнным, соответствующим древнему пятитоновому строю (ладу) исконной русской песни».[67] Касаясь этой формы, Б. А. Колчин пишет: «Изучая устрой-

ство и конструкцию гуслей, найденных в Новгороде, мы можем отметить, что уже в XI в. гусли имели все конструктивные и технические элементы инструмента этого вида и без каких-либо существенных изменений дошли до XIX в. Развитие инструмента шло по линии поиска и улучшения музыкального ряда... Тип русских крыловидных гуслей сложился, естественно, ранее XI в., где-то в конце первого тысячелетия н.э., когда складывались материальный строй русского народного быта и художественная культура Руси».[68]

Приведенные данные позволяют не согласиться с последней датировкой исследователя: византийский источник упоминает гусли в VI веке, а заимствование их прибалтийско-финскими народами произошло в начале, а не в конце I тысячелетия. Нижнюю планку существования гуслей мы по объективным причинам определить не можем, но ею вполне может оказаться эпоха индоевропейской общности. Лира из панциря черепахи и кантеле из челюсти щуки указывают на глубокую древность изобретения подобных инструментов. Ведийские арии, вряд ли особо отличавшиеся по степени развития своей материальной культуры от протославян, к моменту своего прихода в Индию обладали тремя струнными инструментами: karkari – род лютни, а также gargara и godha, не поддающимися точной идентификации. В Греции Гомер знает два струнных инструмента – форминту (рис. 14) и кифару. «Форминга у греков, – подчеркивает А. Ф. Лосев, – вообще самый древний струнный инструмент. Это нечто вроде арфы или, скорее, гуслей, лютни, цитры».[69] Все это делает весьма возможным появление гуслей в индоевропейский период, особенно если учесть, что лежащий в их названии глагол *гу-*

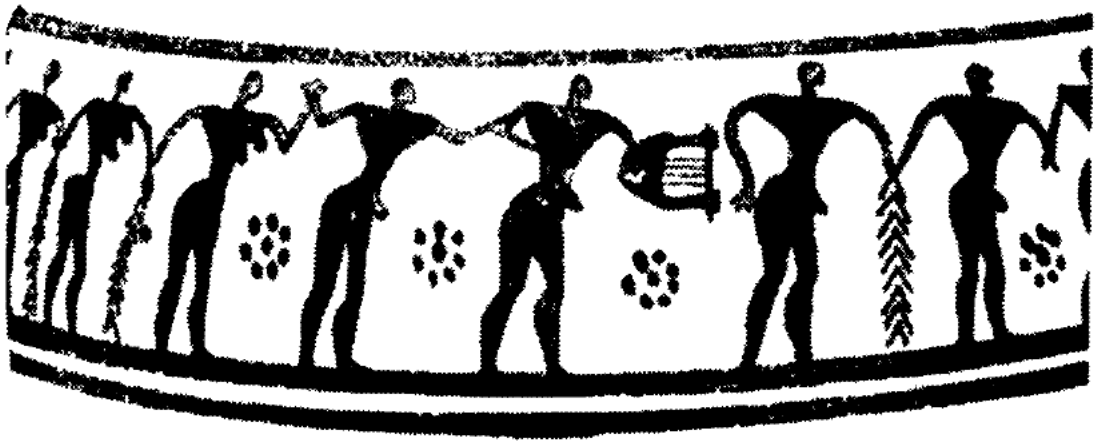


*Рис. 14. Танец в хороводе под игру на форминге. Сосуд из Дипилона в Афинах. VIII в. до н. э.*

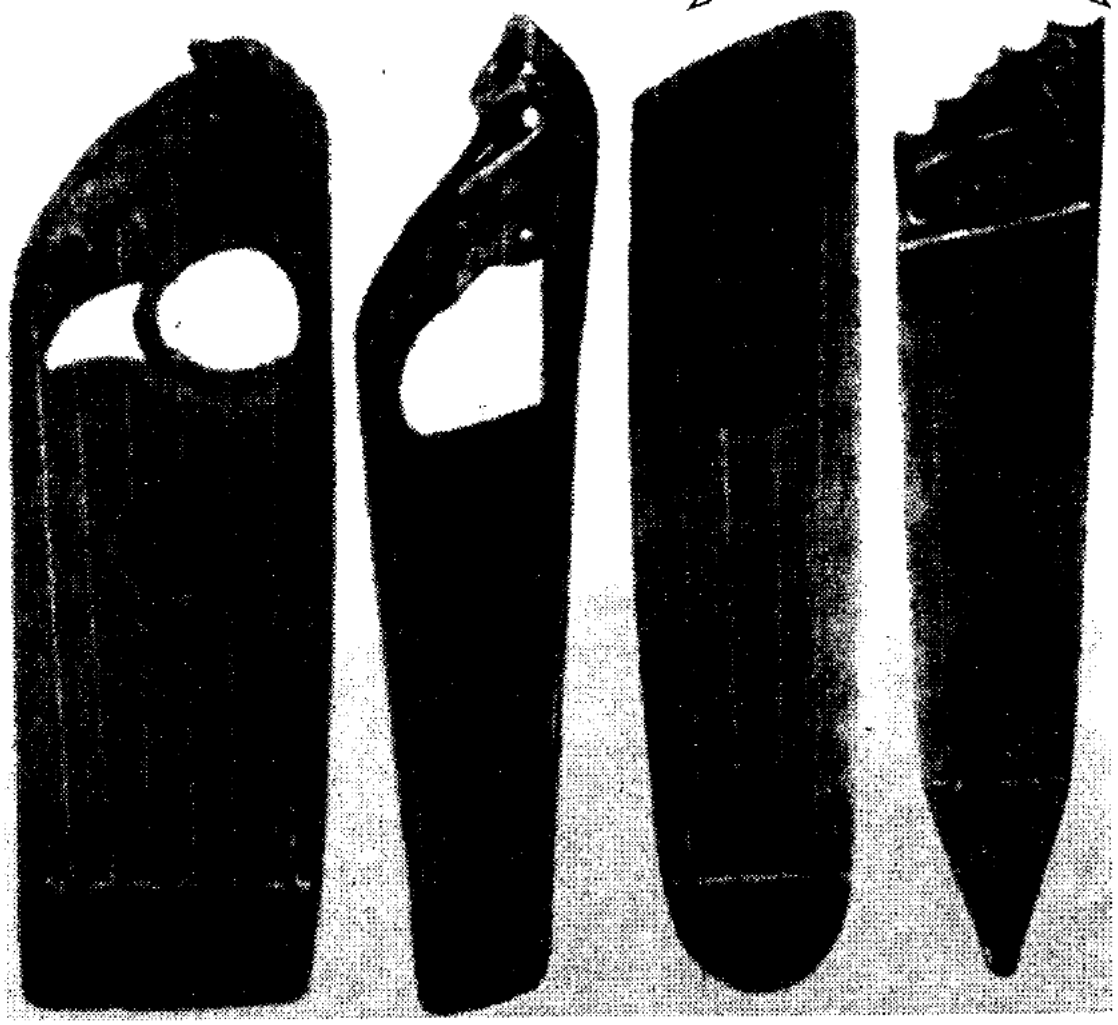
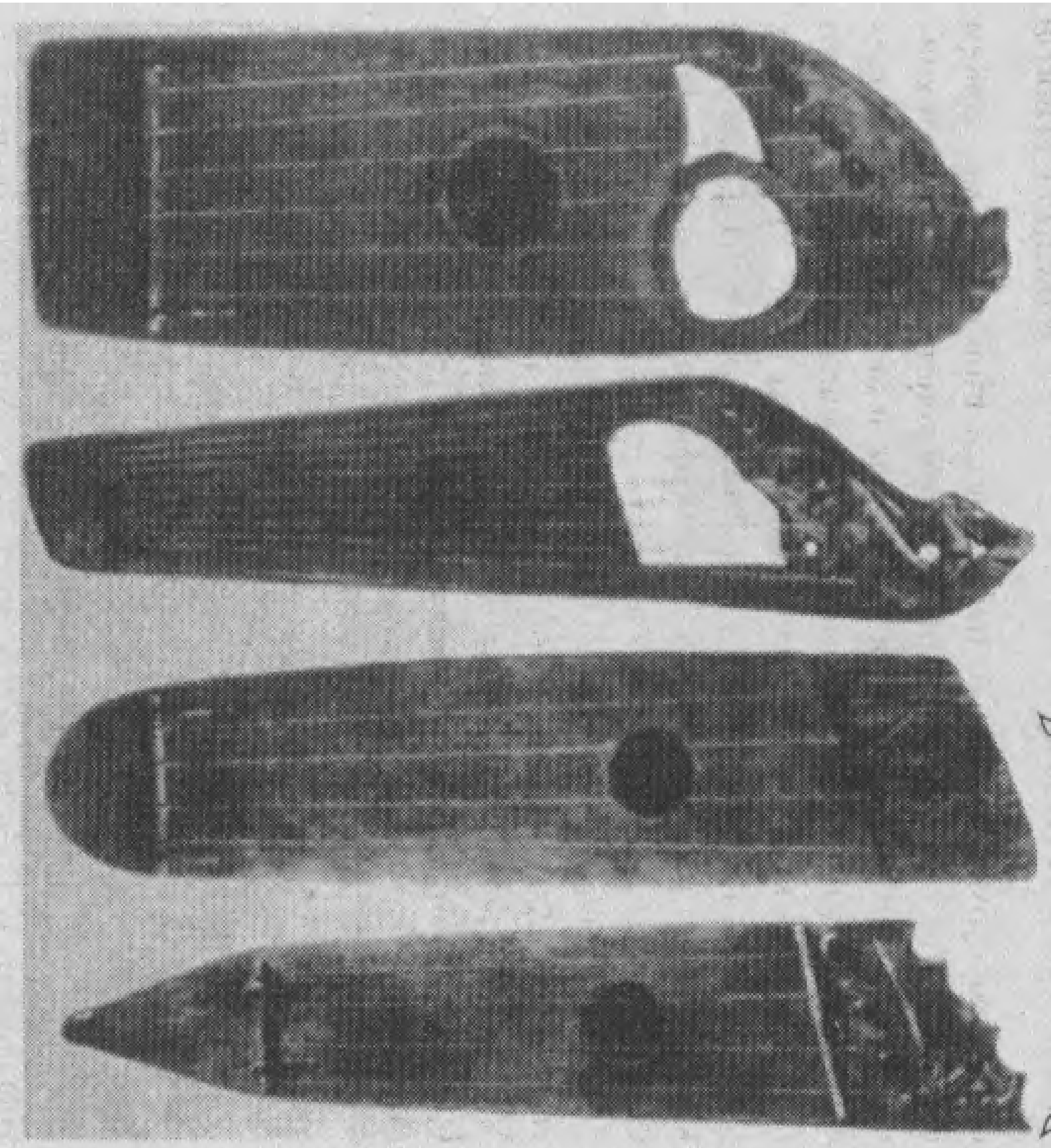


*Рис. 15. Новгородские гусли XIII–XIVвв. Реконструкция*

*деть* родственен др.-инд. *godha*, собств. «струна музыкального инструмента», «тетива лука».

Введенное в 988 г. по приказу Владимира христианство застает на Руси весьма развитую музыкальную культуру. Как многочисленные письменные источники, так и археологические данные говорят о весьма широком распространении гуслей в народном быту. Помимо рассмотренных выше гуслей Словиши, которые могут быть отнесены к X веку, в ходе археологических раскопок Новгорода были открыты другие образцы этого музыкального инструмента, датируемые XIII–XIV веками (рис. 15). Новгородские рукописи этого же периода дают нам неоднократные изображения гусляров (рис. 16). Исходя из концентрации подобных находок на севере Руси, не стоит думать, что в остальных ее регионах это искусство было распространено слабее – выше уже говорилось о южной, киевской локализации вещего Бояна, о найденном в Рязани браслете XIII века с изображением гусляра, а автор «Задонщины» так гово-



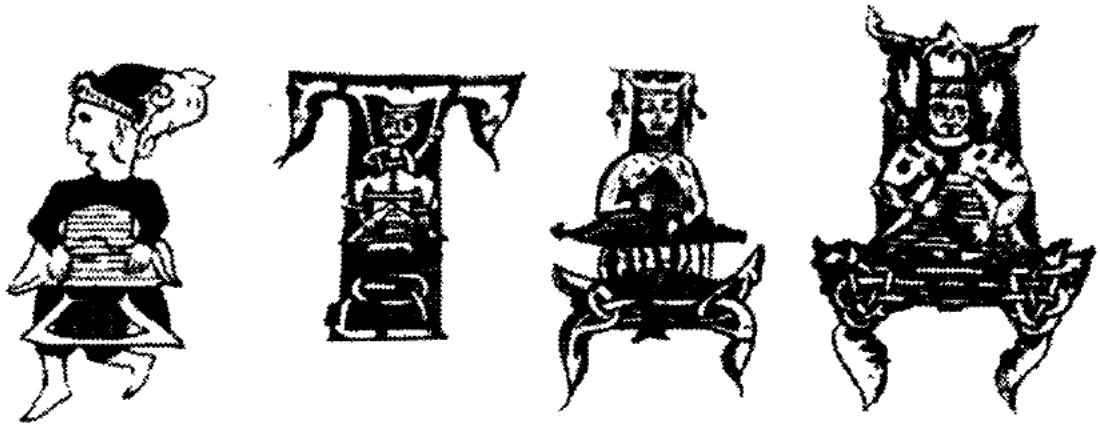


*Рис. 16. Изображения гусляров в буквицах новгородских рукописей XIV в.*

рит о своем намерении восславить бессмертный подвиг Дмитрия Донского: «восхвалю пѣснеми и гусленными *буйными* словесы сего великаго князя Дмитрея Ивановича».[70]

Являясь самым любимым народным инструментом, гусли были частым развлечением князя и его дружины. Устойчивая связь между Гусляром, этим хранителем священных преданий и народной памяти о славных деяниях предков, и Правителем сложились, очевидно, еще в языческий период. Былины неоднократно упоминают об игре на гуслях на пирах Владимира Красно Солнышко. Боян «Слова о полку Игореве» воспевает подвиги первых князей и делает это, судя по всему, перед их потомками. Житие Феодосия Печерского рисует следующую картину жизни при дворе великого князя Святослава Ярославича, правившего в Киеве в 1073–1076 гг.: «Однажды пришел к князю благой и богоносный отец наш Феодосии и, войдя в княжеские палаты, где находился князь, увидел множество музыкантов, играющих перед ним: одни бренчали на гуслях, другие били в органы, а иные свистели в замры, и так все играли и веселились, как это в обычае у князей. Блаженный же сел рядом с князем, опустив очи долу, и, склонившись к нему, спросил: "Вот так ли будет на том свете?" Тот же растрогался от слов блаженного, и прослезился, и велел прекратить музыку. И с тех пор, если приглашал к себе музыкантов, то, узнав о приходе блаженного, приказывал им прекратить игру».[71] Из Жития св. Саввы мы видим такие же развлечения и при дворе первого сербского царя Стефана около 1200 г., где музыканты играют на тимпанах и гуслях. Единственным исключением из всей этой картины является Садко, но в данном случае это

обусловливается как древнейшей основой былины, так и вечевым строем Новгорода и слабостью в нем княжеской власти. Однако и в былине толчком для последующего развития событий является досада Садко на то, что его не зовут богатые купцы на «почестен пир». Очевидно, что если бы в историческом Новгороде наибольшим почетом и престижем пользовались княжеские, а не купеческо-боярские пиры, то бедный гусляр стремился бы попасть именно туда. Все это объясняет нам, почему в «Голубиной книге» собеседником Великого Гусляра, трансформировавшегося впоследствии в библейского Давида, является не кто-нибудь, а именно царь Волот.

Естественно, что, оказавшись на Руси, новая религия не могла не заметить олицетворяющегося гуслями отечественного идеала музыкальной гармонии: «Гусленикъ струны блудящие соединяеть къ согласию, и къ соединению сладкости бряцания, касая, приводить».[72] Поскольку образ ветхозаветного Песнотворца давал к этому все основания, делались отдельные робкие попытки поставить древний инструмент на службу новому богу. Подобно тому, как Садко славил своей игрой Морского царя, сонм праведных на миниатюре XVI века исключительно игрой на гуслях славит Саваофа (рис. 17). Однако инструмент оказался настолько глубоко укоренен в прежней языческой культуре, что использовать его в иных целях оказалось практически невозможно и отдельные робкие попытки этого ни к чему не привели.

Во всем официальном православии практически сразу же начинает доминировать взгляд на гусли как на орудие дьявола, которым он отвращает людей от истинного Бога: «Но сими дьяволъ лстить и другыми нравы, всячьскыми лестьми превабляя ны от Бога, трубами и скоморохи, гусльми и русальи».[73] Автор «Поучения христианом Иоанна Златоуста» негодует, что «кая пакость гоусли творят игры плесканіе и пѣсни. злаго оумышленіе лоукавого»,[74] обещая всем участвующим в сем вечные муки. Показательно, что достаточно часто гусли связываются с «песнями бесовскими», под которыми скорее всего подразумевались песни о языческих богах, переведенных новой религией в ранг злых духов: «и пѣ(с) бѣсовскыа.и гусли.и ликы»;[75] «Сотониныхъ пѣснии, гоусли же и блоудьныих сластии»;[76] а Кирилл Туровский говорил о грешниках, «еже басни баютъ и въ гусли гудуть».[77] Вполне естественно, что «Слово о посте велицем» относит этот музыкальный инструмент к числу тяжких грехов, ненавидимых Господом: «сут велими пагубна и гмь ненави-



*Рис. 17. «Радуйтеся праведний о Господѣ ». Миниатюра Годуновской Псалтири. 1594 г.*

дима сты̑ми проклята яже суть сия. лжа сваръ... разбои чародѣиство волхованье наоузъношение кощюны бѣсовьскыя пѣс плясанье. бубны сопели гусли пискове игранья неподобныя. русалья».[78] Мы видим, что игра в гусли приравнивалась в глазах церкви не только к колдовству-волхованию, но и к разбою.

Следует сказать, что, с точки зрения профессиональных интересов священнослужителей, для подобного отождествления имелись весомые основания. Словно описывая чудо игры на кантеле Вяйнямейнена, но уже со знаком минус, церковные писатели из века в век рисуют безотрадную для себя картину: «Но этим и иными способами вводит в обман дьявол, всякими хитростями отвращая нас от Бога, трубами и скоромохами, гуслями и русалиями. Видим ведь

игрища утоптанные, с такими толпами людей на них, что они давят друг друга, являя зрелище бесом задуманного действа, — а церкви стоят пусты; когда же приходит время молитвы, мало людей оказывается в церкви».[79] Если в церкви меньше прихожан, то, соответственно, и пожертвований от них гораздо меньше, чем могло бы быть. Так религиозная ненависть к гуслярам-скоморохам ставилась у христианских священнослужителей на прочную материальную основу. Впервые эта жалоба, заимствованная из более раннего поучения против язычества, появляется в летописи под 1068 г. и с тех пор периодически повторяется на протяжении многих столетий. Для того, чтобы объяснить и себе, и читателям тот невероятный факт, что языческие в основе своей радость и веселье жизни оказываются для подавляющего большинства населения гораздо привлекательнее сладости истинной веры, подкрепленной как всей необозримой божественной мощью, так и весьма осязаемой силой светской и церковной власти, православные писатели оперативно ввели в оборот видение, в котором бесы невидимо били христиан железными палицами, отгоняя их от храма к играм.

Видя, что угроза вечных мук, устные и письменные поучения против язычества почти не действуют на народ, церковники решили, уподобляясь своим вечным противникам, силой загонять людей в храм. Там, где земли с крестьянами принадлежали церкви по праву собственности, вопрос решался очень просто. Приговорная грамота Троицко-Сергиевского монастырского собора от 31 октября 1555 г. о недопущении опасных, с точки зрения церкви, людей в Присецкой волости гласит: «Не велѣли есмя имъ (присецким крестьянам. – *М.С.*) въ волости держати скоромоховъ, ни волхвей, ни бабъ ворожей, ни татей, ни разбойниковъ, а учнуть держати и у которого сотского въ его сотной выйдутъ скоромоха... взяти пени десять рублевъ, а скоромоха, или волхва, или бабу ворожею, бивъ да ограбивъ да выбити изъ волости вонъ; а прохожихъ скоромоховъ въ волость не пущать...»[80]

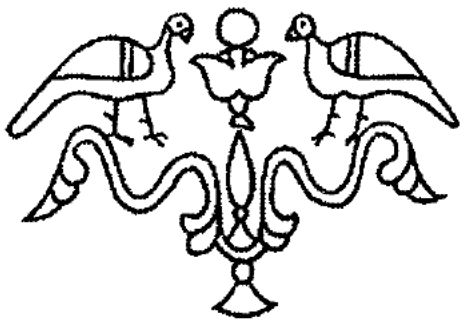
Там, где церковь не могла распоряжаться как полноправный хозяин, необходимо было заручиться содействием светских властей. При этом ей волей-неволей приходилось считаться с господствовавшими в обществе настроениями и симпатиями-антипатиями правителей. В XI веке, когда пережитки язычества были еще сильны, да и сам князь любил светскую музыку, св. Феодосий ни о чем не просил и довольствовался лишь тем, что своим молчаливым горестным ви-

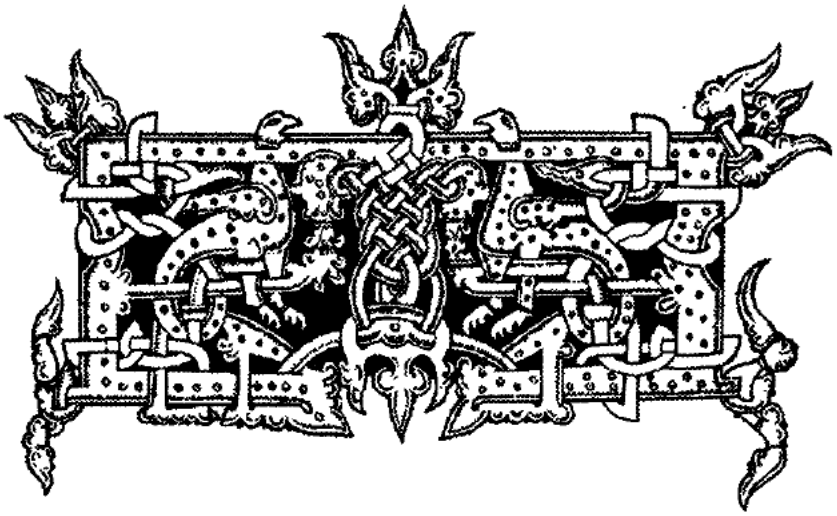
дом отвращал Святослава от суетных развлечений во время своих визитов. Ивана Грозного митрополит уже молит о скоморохах: «Бога ради, государь, вели ихъ извести, кое бы ихъ не было в твоемъ царствѣ».[81] Христианство на Руси к тому моменту распространено уже больше, и царь вынужден согласиться, хотя, любя скоморошью забаву, так и не сдержит слова.

Окончательное торжество православия в данном вопросе наступает при первых Романовых. Адам Олеарий, дважды посещавший Россию в 1633–1639 гг., так описывает положение дел в столице: «Они не терпят в своих церквах ни органов, ни других музыкальных инструментов... Однако, вне церквей, в домах, в особенности во время пиршеств, они охотно пользуются музыкой. Так как, однако, ею злоупотребляли в кабаках и в шинках, а также на открытых улицах для всякого разврата и пения постыдных песен, то нынешний патриарх, два года тому назад, прежде всего, велел разбить все инструменты кабацких музыкантов, какие оказались на улицах, затем запретил русским вообще инструментальную музыку, велел забрать инструменты в домах, и однажды пять телег, полных ими, были отправлены за Москву-реку и там сожжены».[82] Выпады Олеария против разврата объясняются его искренним протестантизмом, для которого народная культура была столь же греховна и неприемлема, как и для православия. После искоренения зла в Москве настает очередь окраин, за которые берется уже новый царь, Алексей Михайлович. Его грамота к тобольскому воеводе 1649 г. начинается с описания уже знакомой нам картины: «Вѣдомо де Государю учинилось, что въ Сибире, въ Тоболску и въ иныхъ Сибирскихъ городѣхъ и въ уѣздѣхъ, мірскіе всякихъ чиновъ люди, и жены ихъ, и дѣти, въ воскресенье и в Господскіе дни и великихъ Святыхъ, во время святаго пѣнія къ церквамъ божіимъ не ходятъ, и умножилось въ людехъ во всякихъ пьянство и всякое мятежное бѣсовское дѣйство, глумленіе и скоромошество со всякими бѣсовскими играми...» После констатации горестного положения дел царь решительно требует от воеводы «где объявятся домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари и всякие гудебные сосуды, и тебѣ бъ то все велѣть выимать, и изломавъ тѣ бѣсовскія игры велѣть жечь; а которые люди отъ того ото всего богомерзского дела не отстанутъ, ты бъ тѣхъ людей велѣлъ бить батоги...»[83] Так в огне костров, щедро разожженных церковным мракобесием по всей Руси, сгорала древняя музыкальная куль-

тура народа, корни которой были значительно древнее христианства.

Сделанный нами экскурс в историю русских гуслей позволяет хоть в какой-то степени представить себе ту среду, в которой родился образ Великого Гусляра. Участие этой фигуры в диалоге о возникновении мира позволяет предположить, что в языческие времена Вселенная периодически воссоздавалась в человеческом обществе не только на словесном, «загадочном» и ритуальном уровнях, но и на уровне музыкальном, что было обусловлено индоевропейским представлением о Космосе как о музыкальной гармонии. «Голубиная книга» лишний раз свидетельствует о теснейшей связи гусляров с волхвами, имеющей убедительные параллели у других индоевропейских народов. Помимо Индии, наиболее показателен в этом отношении пример кельтов: «У всех галльских племен, вообще говоря, существуют три группы людей, которых особенно почитают: барды, предсказатели и друиды. Барды – певцы и поэты; предсказатели ведают священными обрядами и изучают природу, друиды же вдобавок к изучению природы занимаются также и этикой».[84] Точно так же поучения против язычества Древней Руси постоянно упоминают вместе скоморохов и волхвов. Если профессиональное обучение предполагалось для последних, то и первые, очевидно, должны были усвоить «алфавит мира», пусть и в меньшем объеме, как на словесном, так и на музыкальном уровне. Этот процесс и нашел свое отражение в духовном стихе.





# ГЛАВА 4

## Волот, проблема прародины Руси и происхождение «Голубиной книги»

Если в качестве ответчика почти во всех вариантах «Голубиной книги» выступает царь Давид, то относительно фигуры задающего вопросы в них наблюдается некоторое разночтение – в одних это царь Владимир (Володимер), в других – царь Волот Волотович (Волотоман Волотоманович, Волонтоман, Молотомин Молотомьевич). Подобное расхождение сразу ставит нас перед выбором: какое имя Спрашивающего считать исходным. Поскольку различные данные говорят о том, что ядро «Голубиной книги» сложилось задолго до правления реального Владимира Святославича, и учитывая то, что его образ был впоследствии широко распространен в русском фольклоре и некоторые былины привязывают к его имени даже события XVII века, а также и то, что вряд ли равноапостольный креститель Руси имел особое отношение к глубинной языческой мудрости, естественно признать более архаичной и изначальной фигуру Волота.

В Древней Руси это слово обозначало великана, гиганта или исполина и часто использовалось при переводе соответствующих античных и библейских понятий: «И ини ж(е) цр҃цы гиганта, еже сут(ь) волотове, девять саженъ въверхъ»;[1] «быша волотове гиганти. ГБ XIV, 155а; тогда бо быша шюдова на земли. рекше волотове. Пал. 1406,51в»;[2] «Гиганты есть люди об одном глазе, велики, аки Волотове: а живут в Сицилийской земли...»[3] Слово это было столь долго распространено в живой речи, что еще в XVI веке Франциск Скорина в своем переводе Библии именует им ветхозаветных

исполинов. В современных украинском и белорусском языках этот термин все с тем же значением сохранился соответственно в форме *велет* и *волот*. А. Брюкнер связывает его происхождение со ст.-слав. *велий* – «большой, великан», а А. Г. Преображенский к этому же кругу понятий относит *веле* – «очень, сильно, весьма», *вель-можа*, *веле-мудр*, *велеть*, *повелевать* и т. п.

Связанная с волотами-велетами топонимика достаточно часто встречается на территории Руси, особенно в северной ее части. Из гидронимии мы видим две реки Велетми, впадающие в Оку, однако большинство подобных названий рек наблюдается вдоль древнего торгового пути «из варяг в греки»: «От Днепра же реки до реки по суху, потомуже Волоку именуется и лес Волоковской. Рекою же Волотию вните в Ильмен озеро...»[4] В Верхнем Поднепровье есть р. Велетовка, правый приток Устромы, и р. Волотынь (Волотыня), левый приток Рамусухи. Подчас интересующий нас гидроним встречается в окружении однокорневых названий: «...деревня Волотовка Струнской волости, там же деревня Волотовное, Волотовнев и река Волотовка, приток Оболи, по которой шел путь "из варяг в греки"...».[5]

Помимо рек, это название прилагалось и к отдельным населенным пунктам. В Белоруссии такое имя давалось отдельным деревням, урочищам и хуторам. Так, например, в окрестностях Витебска упоминается «слобода Волотовка за Двиною», затем «урочище Волотовка». Аналогичное урочище и село мы видим под Новгородом; оно впервые упоминается в летописях под 1352 г. в связи с возведением там храма: «Того же лѣта постави владыка Моиси церковь камену въ имя святыя Богородицы Успение на Волотовѣ».[6] Там же, на Волотовом поле близ Волхова, в курганах, по более позднему преданию, были захоронены новгородские богатыри и правители, в том числе и легендарный Гостомысл, дед Рюрика. Карты отмечают Волотово городище между реками Деньгой и Восьмой в Лопском краю на севере, Волотово городище в Сибири за Тазом. Город Волот в Новгородской области до сих пор носит это название, менее значительные населенные пункты называются Волотово, Велетов, Волотя, Велетя и т. д.

Третьим типом географических названий, связанных с «великанской» символикой, являются могилы. Весьма часто это встречается в Белоруссии, где данный термин является одним из трех народных названий курганов. «Вдоль Западной Двины, включая ос-

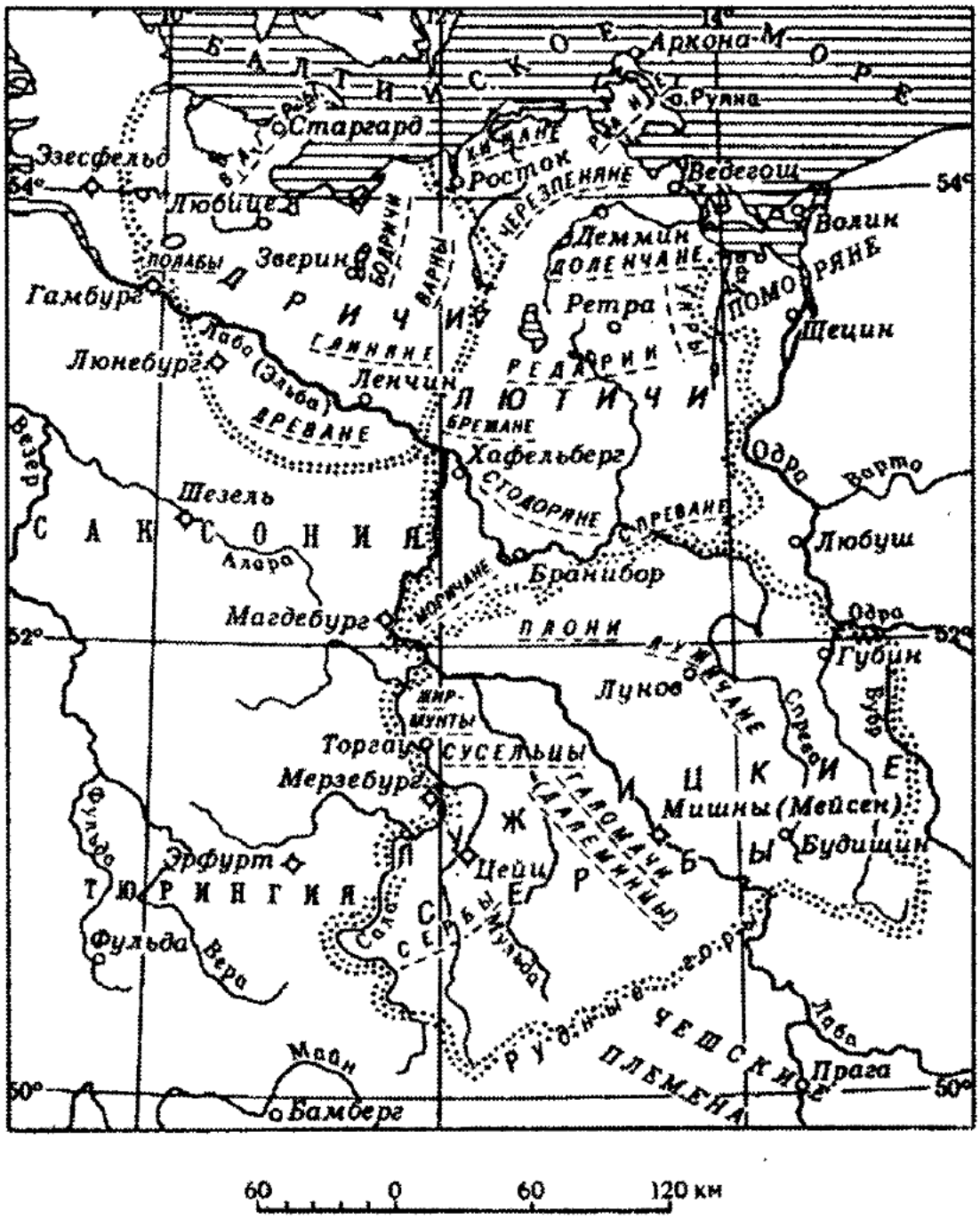
новную часть бассейнов рек – Лужесянки, Обели, Лучесы, Лукомки, правого и левого ее притоков, распространен другой термин для погребальных насыпей – "волотовка". Всего учтено тридцать пунктов, где народ называет курганные могильники волотовками. Наибольшая концентрация таких названий отмечена в Витебском районе, в округе г. Витебска и в бассейне Лукомки».[7] Термин «волотовка» многократно встречается в Полоцком Подвинье, обильно зафиксирован к югу от Западной Двины, включая северные районы Минской области, временами встречается в восточных районах Латвии, к северу от Западной Двины, а также в Смоленской области. Отмеченные выше захоронения на Волотовом поле наиболее почитаемых новгородцев также фактически являются «волотовками», хотя обычно и не называются так. Около устья Мечи «Книга Большого Чертежа» отмечает Волотову могилу, а еще одно аналогичное захоронение зафиксировано в Костромской области: «В четырех верстах от Большого Яковлевского на лугу, близ реки Шачи есть курган, называемый Волотовой могилой. Недавно дьяк с. Яковлевского Дроздов нашел здесь пять зубов мамонта».[8]

В белорусском фольклоре богатыри называются волотами или осилками. Чаще всего они выступают защитниками людей, но временами могут представлять для них опасность. В Минской области на Черновицах волоты, по преданию, затопили церковь с людьми у оз. Дикого.[9] Весьма интересно, что в некоторых легендах волоты выступают в качестве родоначальников местного населения. Так, например, до XIX века в часовне деревни Сидорок, находящейся на границе русской и белорусской территории, как священная реликвия хранилось гигантское топорище от топора волота Сидора, считавшегося предком крестьян этой деревни.[10] О существовании подобных же представлений у русских свидетельствует фамилия Вельтинцев. В некоторых местах Руси зафиксированы даже следы поклонения этим гигантам: «ВОЛОТЫ, некоторые летописцы объявляют, что в древние времена около Вологды и Кубенского озера... прежде просвещения крещением обитали народы, сим именем называвшиеся по тому, что почитали за богов Волотов, великанов... коим и жертвы приносили...»[11] Встречается это имя и у соседних со славянами балтов: помимо «волотовок», в Латвии есть еще и имя Велот в прусских грамотах XIII века.

Понятно, что все эти данные топонимики, разбросанные по бескрайним просторам Восточной Европы, не являются случайными и

явно имеют под собой какую-то историческую основу. Еще с XIX в. волотов-велетов восточнославянского фольклора ученые начали связывать с реальным западнославянским племенем велетов (в источниках их также называют вильцами и лютичами), прославившихся своей отвагой и мужеством во время борьбы с немецкой агрессией в средневековье. Западноевропейские хроники впервые фиксируют велетов с момента столкновения их с Карлом Великим в VIII веке. К тому моменту они занимают обширную территорию между устьем Хафеля, Эльбой и Балтийским морем, представляя собой крупный и воинственный племенной союз (рис. 18). Однако есть все основания полагать, что как самостоятельная единица велеты выделились из общеславянского массива гораздо раньше. Об этом убедительно свидетельствует их упоминание Птолемеем во II веке н.э.: «И снова побережье Океана вдоль Вендского залива последовательно занимают вельты, выше их осии...»[12]

Как известно, в ходе кровавого и беспощадного «Дранг нах Остен» немцам в конечном итоге удалось практически полностью уничтожить или германизировать полабских славян, несмотря на их упорное героическое сопротивление. Эта многовековая борьба не могла не отразиться в фольклоре германских народов, и то обстоятельство, что образ исторических велетов там практически идентичен волотам-велетам восточнославянского фольклора, является существенным аргументом в пользу единого источника никак не связанных между собой преданий. В саге о Тидреке Бернском Вильтин (Вилькин), могущественный правитель обширной славянской страны вильтинов, покоряет на время своей власти и Русь (впоследствии русский конунг Гертнит не только освобождает свои земли, но и, в свою очередь, устанавливает свое правление над вильтинами). Уже исследовавший текст саги А. Н. Веселовский задавался вопросом: «Не представляется ли и Вильтин, Wiltinus, не только эпонимом велетов, но и исполином, велетнем, волотом русских преданий?»[13] Хотя сама сага ничего не говорит о росте правителя велетов, но его сын от морской девы Вади, «возрастя, стал таким рослым, как великан, и пошел в материнский род, не походя на других людей».[14] В данном случае немецкая сага объясняет рост Вади влиянием материнской породы, но она совершенно оставляет без комментария размеры Нордиана, другого сына Вильтина, на этот раз уже от обычной земной женщины: «У конунга Нордиана в Зеландии было четыре сына... Все они были великанами по силе и свойствам».[15]




| | |
|---|---|
| ВАГРЫ | Племена полабских славян |
| ЛЮТИЧИ | Племенные союзы |
| | Приблизительные территории племенных союзов |
| САКСОНИЯ | Германские области |
| ◇ | Опорные пункты германской агрессии в земли славян |

*Рис. 18. Карта расселения полабских славян в VIII–X вв.*

Наблюдение за сагой подкрепляют сообщения тех этнографов, которые отметили любопытный факт: многие века после истребления велетов немецкое население Померании продолжало называть оставленные славянами курганы не германским термином, а славянским словом *могила* и приписывать их чудовищам и великанам.[16] Как видим, совпадение с восточнославянскими Велетовыми могилами и «волотовками» здесь абсолютное. С другой стороны, немецкие источники неоднократно отмечали стойкую приверженность западнославянских велетов язычеству и явную ненависть к христианству, что точно соответствует приведенному выше белорусскому преданию об уничтожении волотами церкви. Легко заметить, что по обе стороны Балтийского моря это племя воспринималось совершенно одинаково.

Кратковременное столкновение Карла Великого с велетами в 789 г. не прошло бесследно и отразилось даже во французском эпосе. Как убедительно показал А. И. Дробинский, фигурирующий там великан Фьерабрас Русский, союзник короля саксов Видукинда, является историческим князем велетов Драговитом. Внешний вид его французские рукописи описывают так: «Фьерабрас русский поднялся на ноги, во весь свой исполинский рост в 14 футов, с прекрасной гривой русых и курчавых волос, рыжеватой бородой и рубцеватым лицом».[17] Само имя Фьерабрас, буквально «Железная рука», является искаженным славянским «хоробр». Комментируя произошедшую во французском эпосе трансформацию, исследователь отмечает: «Исполин-волот стал здесь русским исполином».[18] Любопытно отметить здесь не только гигантский рост вождя западных славян, но и указание на его связь с Русью, фиксируемую, правда, в виде взаимных завоеваний, и немецкой сагой. Понятно, что все эти указания западноевропейских эпосов слишком расплывчаты и неопределенны, чтобы делать на их основании какие-то выводы, однако они показывают, что французы и немцы независимо друг от друга полагали, что между западнославянскими велетами-вильцами и Русью имеются какие-то особые отношения, дающие повод, подчас, для их полного отождествления. Любой эпос неизбежно искажает историческую действительность, но то, что это искажение у двух народов, каждый из которых достаточно хорошо знал и Русь, и велетов, происходит в одном направлении, предполагает объективную причину и не может не привлечь внимания.

С другой стороны, на эту же загадочную связь однозначно указывает и русский фольклор. В то время как составляемые монахами летописи практически молчат об этом западнославянском племени, «Голубиная книга» делает Волота одним из двух главных действующих лиц сакрального диалога о происхождении мироздания. Если Давид, он же Великий Гусляр, является воплощением поэтической памяти коллектива, то какую же роль играет в нем эпоним велетов? Передавая из уст в уста свои предания, русский народ бережно сохранил память о крайне высоком положении Волота, полностью соответствующую давней исторической действительности. Касаясь причин похода Карла Великого, биограф императора Эйнгард так описал положение этого племени в VIII веке: «По окончании всех этих беспокойств, открылась борьба с славянами, которые по нашему называются вильцы, а по своему, то есть на своем языке, велатабы. <...> Но восточный берег (Балтийского моря. – *М.С.*) населяют славяне, аисты (эсты) и другие различные народы; между ними первое место занимают велатабы, которым в то время король объявил войну».[19] Из текста франкского историка однозначно следует, что, не принимая в расчет скандинавов, живших на северном и западном берегах Балтийского моря, велеты-вильцы обладали бесспорным первенством по отношению ко всем остальным народам, обитавшим на южном и восточном его берегах.

Через много столетий, когда не только от ведущего положения этого западнославянского племени, но и от него самого не осталось и следа, в записанной в XVII веке на Руси «Беседе Иерусалимской», представляющей собой искаженный прозаический пересказ «Голубиной книги», читаем: «Въ великую было субботу, съѣждялися къ церкви къ литургии 42 царя. Большой у нихъ былъ царь Волотъ Волотович, второй у нихъ былъ царь Моисей Моисеович, третий у нихъ былъ царь Елисей Елисеович, четвертый у нихъ былъ царь Давидъ пророкъ Иессеович».[20] В различных вариантах «Голубиной книги» Волот или Владимир также неизменно является главным из всех царей и в качестве такового задает вопросы Давиду. Данный прозаический отрывок примечателен тем, что в нем эпоним велетов объявляется более значимым, чем библейский Моисей – один из центральных персонажей Ветхого Завета, первый пророк Яхве и религиозно-политический вождь еврейских племен. Подобное полукощунственное сопоставление с библейским персонажем наглядно показывает истинный масштаб Волота как в ре-

лигиозном, так и в политическом плане. Почти через тысячу лет после описанных Эйнгардом событий на Руси еще помнили о былом могуществе велетов.

Все вышеприведенные сведения так и остались бы собранием разрозненных и непонятных фактов, если бы не одно обстоятельство, показавшее их в истинном свете и расставившее на свои места в историческом контексте. Со времен М. В. Ломоносова уже несколько столетий в науке идет спор о том, кем же являлись летописные варяги – скандинавскими викингами или западными славянами. Однако с течением времени дискуссия приняла несколько неожиданный оборот, и часть ученых задалась вопросом не о том, как соотносились между собой западные славяне и варяги, а о том, как соотносились между собой западные славяне и призвавшие варягов новгородские словене и кривичи. И здесь ученых ожидали удивительные открытия. Одним из первых обратил внимание на западнославянские черты в языке северного населения Руси А. А. Шахматов. Знаменитое новгородское цоканье, наиболее яркую и заметную черту этого местного диалекта, выдающийся ученый объяснил тем, что в VII–VIII веках ляшские поселения были распространены далеко на восток от территории современной Польши: «Ляхи были поглощены русскою волною, но, смешавшись с северно-русами, они передали им некоторые звуковые особенности, вызвав между прочим и смешение *ц* с *ч*».[21] Русские летописи вполне давали основание для подобного заключения, поскольку указывали, что два восточнославянских племени – радимичи и вятичи – пришли на Русь «от ляховъ». Здесь, правда, следует иметь в виду, что ПВЛ под ляхами понимала не только поляков в узком смысле слова, но и другие западнославянские племена – лютичей, мазовшан и поморян.

Наблюдение А. А. Шахматова было развито и уточнено другими лингвистами. Н. М. Петровский отметил, что ближайшая параллель севернорусского цоканья находится даже не в польском, а в нижнелужицком языке. Внимательно проанализировав новгородские памятники письменности, этот исследователь выявил в них обширный слой типично западнославянских имен и лексики, в результате чего пришел к выводу, что «можно предположить и западнославянскую основу в новгородском населении, оставившую свои следы в языке Новгородской I летописи и некоторых других памятников».[22] Исследование русских диалектов Сибири в зоне новгородской колонизации дало те же результаты: «Но в русских говорах

сохранились также и более древние ляшские черты, восходящие уже не к полякам, а к древним прибалтийским славянам. Сохранились эти говоры, между прочим, в северной Сибири, на громадных просторах от р. Оби до р. Колымы».[23]

Весьма интересно было и наблюдение над названием русских у их северных финно-угорских соседей. Ни один из тех народов, которые в древности столкнулись с новгородскими словенами или кривичами, впоследствии так никогда и не стал называть их русскими. Наоборот, на всех русских финно-уграми было перенесено то имя, которым они первоначально называли своих ближайших славянских соседей: эст. *Vene*, водское *Venai*, финс. *Venaa* или *Venaja*. Легко заметить, что в основе всех этих названий лежит этноним *венеды*. Античные писатели в первых веках нашей эры называли так всех славян, однако уже в раннем средневековье это имя преимущественно закрепляется за западными полабскими славянами. Д. К. Зеленин, проследивший по данным топонимики Прибалтики и письменным источникам морской путь продвижения западных славян на восток, писал: «Знаменательно, что эсты называли вендами (Wene) не кашубов или поляков, которые по языку ближе к балтийским славянам, а именно русских. Это обстоятельство можно объяснить только тем, что эсты наблюдали, как многие прибалтийские венды уходили из Ливонии на Русь и обратно уже не возвращались. Как видно из Хроники Генриха Латвийского, эсты хорошо знали ливонских вендов, и перенесение их имени на русских не может быть каким-либо странным недоразумением со стороны эстов».[24]

Последующее изучение праславянского языка показало, что первоначально его носители делились на две диалектные группы: меньшую, северо-западную, или «пралехитскую», и большую, юго-восточную. К первой группе принадлежали лехитские языки и северная часть будущего восточного славянства (кривичи и ильменские словене), а к диалектам второй группы – все остальные славянские языки (будущие южнославянские, чешский, словацкий, средняя и южная часть восточных славян). Следует подчеркнуть, что это диалектное членение было самым первым разделением единого праславянского массива, предшествующим его делению на три современные группы восточных, западных и южных славян. Изначальное единство носителей северо-западного диалекта хорошо прослеживается и на данных антропологии: «Так может быть выделен ареал близких антропологических характе-

ристик, прилежащих к Балтийскому морю. В него включаются поляне (польские. – *М.С.*), висляне, ободриты, поморяне, словене новгородские, кривичи полоцкие, радимичи, дреговичи и, возможно, волыняне».[25]

Наконец, свое веское слово по интересующему нас вопросу сказала археология. «Объяснить появление биконических и реберчатых сосудов на ранних славянских памятниках Приильменья можно только предположением о происхождении новгородских славян с запада, из Венедской земли».[26] Следы западных славян хорошо прослеживаются в Новгороде и в гораздо более поздний период, причем в связи не с чем-нибудь, а с возведением оборонных сооружений Детинца – сердца города: «В Новгороде следы культуры балтийских славян известны и в археологических материалах: так, конструкция вала 1116 г. в Детинце, раскопанная недавно, имеет точные аналогии только у балтийских славян и совершенно неизвестна на Днепре. <...> Заметим, что речь идет именно о балтийско-славянском контингенте новгородского населения, а не о заимствовании новгородцами у балтийских славян отмеченной специфики своей культуры в процессе торговых или политических связей, что представляется невероятным».[27] Наличие западнославянского элемента не было спецификой одного лишь Новгорода и надежно фиксируется на всем Севере Руси: «Керамические комплексы так называемого балтийского облика обнаружены в Новгороде, Пскове, Старой Ладоге, городке на Ловати и пр. Они датируются преимущественно IX–X веками и свидетельствуют о массовом проникновении в пределы Северной и Северозападной Руси помославянского населения. Начало процесса расселения поморских славян в бассейне р. Великой и Псковского озера, как считает В. В. Седов, относится уже к VI–VII векам. На тесную связь псковских кривичей и новгородских словен с венедскими (западнославянскими) племенами указывают и данные лингвистики».[28] Анализ последних археологических материалов позволил В. В. Седову уточнить картину переселения славян на север Руси из Средней Европы (ориентировочно район Среднего Повисленья) и еще больше сдвинуть вниз хронологическую планку: «Начало миграционного потока населения из Средней Европы надежно определяется концом IV в. или рубежом IV–V вв.».[29] Судя по всему, в древности имели место несколько волн переселений западных славян на территорию летописных новгородских словен и кривичей.

Подобное совпадение лингвистических, антропологических и археологических данных абсолютно точно указывает на генетическое родство севернорусского населения с западнославянским Поморьем, к которому оно по целому ряду критериев было гораздо ближе, чем к племенам Южной Руси. Данный основополагающий факт не только объясняет многообразные следы присутствия волотов-велетов на Руси, особенно в северной ее части, равно как и отмечаемую местными преданиями и западноевропейскими эпосами их связь с восточнославянским населением, но и делает приведенные в начале настоящей главы наблюдения еще одним его доказательством. Не претендуя, разумеется, на окончательное разрешение сложнейшего вопроса об истинной этнической принадлежности варягов, все же отметим, что в свете вышесказанного лишь отождествление их основного ядра с западными славянами проясняет следующее высказывание автора «Повести временных лет», сделанное им в связи с призванием Рюрика: «И от тѣхъ варягъ прозвася Руская земля, новугородьци, ти суть людье ноугородьци от рода варяжьска, преже бе бѣша словѣни»[30] – «И от тех варягов прозвалась Русская земля. Новгородцы же – те люди от варяжского рода, а прежде были славяне». Новгородцы, как было показано выше, действительно были «от рода» западных славян, а со скандинавами в этом плане не имели ничего общего. Сентенция же о том, что раньше они были славянами, объясняется как своеобразием самого Новгорода, где столкнулись два славянских колонизационных потока – с юга и с запада, так и представлением автора ПВЛ о дунайской прародине славян, которая, очевидно, соотносится с основной, юго-восточной группой древнейшего диалектного членения славянства. Если же предположить, что летописными варягами были скандинавы, то данное предложение теряет всякий смысл.

Следует отметить и то чрезвычайно важное обстоятельство, что ряд данных указывает на присутствие в пришедшей с Рюриком дружине летописных варягов-руси именно волотов-велетов. Если не считать перечня послов, служащих причиной нескончаемой дискуссии, а также истории Аскольда и Дира, которая единодушно считается позднейшей тенденциозной вставкой для объяснения законности княжения Рюриковичей, и упоминания Рогволода с Туры, трактуемого как местное топонимистическое предание, древнейшая летопись практически ничего не говорит о племенной принадлежности пришедшего из-за моря варяжского воинства. Более поздние источ-

ники сообщают нам одну крайне интересную подробность: «И посла (Рюрикъ) воеводу своего именем Валета и повоева Корелу и дань на нихъ возложи».[31] Другая рукопись дает нам несколько иное написание этого имени: «Ходилъ князь великиі рюрикъ с племянникомъ своимъ олгомъ воевати лопи и корѣлу. Воевода же у рюрика валитъ».[32] Связь имени Валет-Валит со словом «волот» более чем вероятна, а указание о походе первого варяжского князя со своим воеводой на лопь полностью соотносится с наличием на той территории Волотова городища между р. Деньгой и р. Восмой.

С другой стороны, в самих тех местах бытовало весьма древнее предание о богатыре-правителе Валите, впервые официально зафиксированное в 1601 г. русскими послами во время переговоров об установлении точной русско-норвежской границы: «Был в Кореле и во всей Корельской земле большой владетель, именем Валит, Варент тож, и послушна была Корела к Великому Новгороду с Двинскою землею, и посажен был тот Валит на Корельское владение от новгородских посадников».[33] Валит побил немцев на Варенгском погосте и положил там большой камень и каменный лабиринт-вавилон. Названная по его имени Валитова губа и Валитово городище находились на самой крайней границе русской Лапландии. Норвежцы называли это место Варангер Фиорд, и подобное совпадение топонимики действительно указывает на связь Валита с варягами. Вероятно, что по имени этого легендарного Валита последующая карельская племенная верхушка стала именоваться валитами. И если соотношение карельских валитов и новгородского боярства продолжает оставаться дискуссионным (В. Н. Бернардский полагает, что валиты влились в правящее сословие Новгорода, с чем не согласен В. А. Янин), то совершенно бесспорна неизменная верность карел этому важнейшему центру севера Руси. Вместе с тем, и доверие новгородцев к этому племени, не родственному им ни по крови, ни по вере (еще к моменту Невской битвы крещеным был один только старейшина Пелугий, а все остальные его соплеменники продолжали оставаться язычниками), ни по языку, было столь велико, что они доверили карелам охрану начального участка проходившего по территории Руси пути «из варяг в греки», от которого зависела вся их заморская торговля. Причину столь непоколебимой верности (особенно если сравнить ее с поведением води, другого подвластного Новгороду финно-угорского племени) и столь значительного доверия понять будет гораздо легче, если допус-

тить, что во главе карел стояли потомки западнославянских волотов. Отмеченное в предыдущей главе заимствование карелами у славян еще в глубокой древности гуслей, слова для обозначения волхвов, отдельных фрагментов их мифологии и самого имени Вяйнямейнена, эпонима венедов, делает подобное предположение более чем вероятным.

То, что Валет-Валит назван позднейшими летописями воеводой Рюрика, свидетельствует как о весьма высоком его положении в варяжской дружине первого князя, так и о том, что он вряд ли был там единственным велетом. Это свидетельство теоретически можно было бы считать поздним домыслом, призванным возвеличить происхождение какого-нибудь карельского валита (хотя у нас нет никаких доказательств подобных претензий с их стороны), если бы не упоминание похожего имени одного русского воина X века в древнем источнике, совершенно не связанном с новгородскими летописями и карельскими преданиями. Мусульманские летописи Дербенда, самого главного порта на Каспийском море, рассказывают о том, как его правитель Маймун враждовал с городской знатью-раисами. В этом внутреннем конфликте перевес был явно на стороне местной элиты, державшей своего эмира фактически на положении пленника в течение семи лет. Домашний арест изрядно надоел эмиру Маймуну, и поэтому, когда на Каспии в 987 г. появились восемнадцать русских судов, он немедленно тайком связался с северными пришельцами и попросил их о помощи. Русы освободили из заключения несчастного правителя, но при этом подверглись нападению дербендцев и потеряли экипаж одного из своих кораблей. Тем не менее, эмир оказался на свободе и на следующий год восстановил цитадель Дербенда и укрепился в ней. Однако городская знать не собиралась уступать власть и использовала самый удобный предлог – присутствие в городе иноверцев. Восстание дербендцев против своего эмира в 989 г. возглавил фанатичный проповедник Мусаат-Тузи: «Он (проповедник. – *М.С.*) потребовал у эмира выдать ему его телохранителей-русов (гуламов), чтобы им был предложен ислам или смерть. Так как эмир ответил отказом, начались беспорядки, и в 380/990 году эмир укрепился в цитадели против проповедника Тузи и народ ал-Баба (Дербенда. – *М.С.*) осаждали ее двадцать восемь дней, и дела приняли такой оборот, что эмир был вынужден просить проповедника обеспечить ему безопасность

(с условием), что он сдаст ему цитадель, а сам со своими гуламами уйдет в Табарсаран, что и было разрешено».[34]

Захватив крепость, Тузи призвал в город в качестве повелителя Ширваншаха. Однако повторно изгнанный эмир не склонен был так легко отказываться от престола. Поэтому все в том же 990 году история получила продолжение: «Затем один из телохранителей (гуламов) Маймуна, по имени Балид напал на него (Ширваншаха. — *М.С.)* в правительственном здании и ранил его, ударив по затылку секирой. Гулам бежал к своему господину Маймуну, который был в Табарсаране. Подчиненные правителя Ширвана увезли своего раненого господина в Ширван, а эмир Маймун снова вошел в город ал-Баб».[35] Как показывают другие исламские источники, от мусульманских авторов явно нельзя ожидать особой точности в передаче чуждых для них славянских имен. Поэтому и Балид восточных летописей, и Валит-Валет карельских преданий являются, судя по всему, различными искаженными вариантами написания слова Волот. Разумеется, мы не можем со стопроцентной уверенностью утверждать, что последний действительно был именно воеводой Рюрика, хотя различные карельские данные однозначно свидетельствуют в пользу значительной древности этого образа. Однако присутствие Балида в дружине русов почти через 130 лет после призвания варягов указывает на наличие в их составе велетов-волотов. Данное соображение может быть подкреплено и другим наблюдением. Как уже говорилось выше, другим наименованием этого западнославянского племени было лютичи. В период, последовавший за призванием варягов, этот термин также неоднократно встречается нам в летописи как личное имя или характеристика потомков высшего слоя заморских пришельцев. При описании сущности Святослава автор ПВЛ под 971 г. влагает в уста греческих послов следующую оценку этого киевского князя: «Лютъ се мужъ хочет быти...»[36] Его внуку Мстиславу Нестор дает самую восторженную характеристику, но Киево-Печерский Патерик отзывается о нем точно так же, как и летопись о его деде: «лютымъ Мьстиславомъ».[37] Наконец, сын Свенельда, этого знаменитого варяжского воеводы при Игоре, Святославе и Ярополке, носит имя Лют. Нелишним в этой связи будет вспомнить и то, что в «Голубиной книге» Волот и Владимир оказываются взаимозаменяемыми именами. Если это не случайное совпадение, вызванное механическим перенесением последнего персонажа из былин (где он, впрочем, никогда не выступа-

ет в качестве олицетворения мудрости), то перед нами недвусмысленное указание на племенную принадлежность правнука Рюрика, зафиксированное народной памятью. Слишком много источников, как отечественных, так и зарубежных, от Франции до Азербайджана, вне всякой связи друг с другом и в совершенно различных контекстах настойчиво твердят о какой-то особенной связи русов и волотов-велетов, и это явно не может быть просто случайным совпадением.

Возвращаясь к этим связям, следует отметить, что единство славянского населения побережья Балтийского моря поддерживалось не только общностью происхождения и периодическими перемещениями отдельных масс населения с запада на восток, но и регулярными контактами в более поздний период, фиксируемыми как археологией, так и письменными источниками. Если о сухопутной торговле трудно пока сказать что-то определенное, то морская торговля начинает хорошо прослеживаться вскоре после основания портов у западных и ильменских славян: «Распространение отдельных археологических находок IX века, а также обстоятельства их нахождения указывают на непосредственные регулярные морские связи южного берега Балтийского моря, который был населен полабскими славянами, поморянами, со Старой Ладогой».[38] Многочисленные клады арабского серебра у полабских славян при их отсутствии в сравниваемом периоде в Скандинавии красноречиво свидетельствуют о том, что до середины IX века западные славяне явно доминировали в использовании Волжского торгового пути, связь с которым была возможна лишь через земли ильменских славян.

Торговые связи Руси с этим регионом не прервались и после активного включения скандинавов в экономический обмен с Востоком, причем связи эти были явно двусторонними. Немецкий хронист XI века Адам Бременский отмечает: «За лутичами, известными еще под именем вильцев, мы встречаем реку Одер, самую богатую из славянских рек. На ее берегах, там, где она соединяется со Скифскими водами (Балтийское море. – *М.С.*), стоит знаменитый город Юмна, любимое местопребывание варваров и греков, живущих вокруг нее».[39] Судя по тому, что чуть ниже тот же автор называет Киев «одним из великолепнейших украшений Греции», становится очевидным, что под греками, живущими около Юмны, следует понимать русов. Описывая население города, германский автор

подразделил его по конфессиональному признаку: местных западных славян-язычников он обозначил как варваров, а русских, принявших христианство из Византии, – как греков. Всего же от Юмны до Руси, замечает Адам Бременский, четырнадцать дней пути по морю. Лаконичные сообщения новгородской летописи о гибели в 1130 г. семи людей, возвращавшихся «с Готъ», о заточении новгородцев датчанами в поруб в 1134 г. и о нападении шведов на возвращавшихся морем купцов в 1142 г. можно интерпретировать по-разному (В. Б. Вилинбахов полагал, что новгородцы выступали союзниками балтийских славян в войне 1133–1136 гг., а В. П. Шушарин связывал их с сообщением о разграблении датчанами торгового флота русов в Шлезвиге в 1157 г.), однако они однозначно фиксируют пребывание новгородцев в западной части Балтийского моря.

С учетом единства происхождения, общности языка, элементов материальной культуры, отдельных социальных институтов, а также достаточно регулярных контактов как минимум с IX по XII век, не будет выглядеть излишне смелой и гипотеза о связях обоих регионов славянства и в области религии (естественно, до крещения Руси и насильственной христианизации-истребления западных славян). Понятно, что восприятие религиозных идей идет гораздо быстрее и плодотворнее, когда с обеих сторон во взаимодействие вступают не случайные люди, а профессиональные объединения священнослужителей. В этом отношении Русь и полабские славяне занимают совершенно уникальное положение во всем славянском мире: только в двух этих землях сложилось мощное жреческое сословие, которое отсутствовало не только у южных славян, рано попавших под влияние средиземноморской цивилизации и христианства, но и у всех других западных славян – чехов, моравов, поляков и словаков. Когда читаешь абсолютно независимые друг от друга известия немецких авторов о жречестве полабских славян и мусульманских писателей о волхвах Киевской Руси, невольно создается впечатление, что в них говорится об одном народе – настолько похожи эти описания. Ибн Руст так рисует положение дел у восточных славян до принятия ими христианства: «У них – знахари, они господствуют над их царем, подобно хозяевам, они приказывают им приносить в жертву создателю то, что они пожелают из женщин, мужчин, табунов лошадей; если прикажут знахари, никому не избежать совершения их приказа: захватывает знахарь то ли человека, то ли домаш-

нее животное, набрасывает веревку на шею и вешает на дерево, пока не утечет дух его; они говорят, что это жертва богу».[40] С другой стороны, немецкого хрониста Гельмольда подобное соотношение светской и духовной власти у ран, одного из входивших в союз велетов племен, изумило настолько, что на протяжении своего сочинения он неоднократно отмечает этот удивительный факт: «Жреца они почитают больше, чем короля».[41] Чуть позже католический писатель подробнее описывает этот феномен и объясняет его причину: «Король же находится у них в меньшем по сравнению с жрецом почете. Ибо тот тщательно разведывает ответы (божества) и толкует узнаваемое в гаданиях. Он от указаний гадания, а король и народ от его указаний зависят.

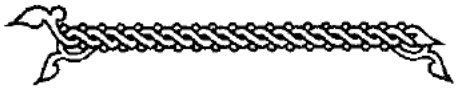
Среди различных жертв жрец имеет обыкновение приносить иногда в жертву и людей-христиан, уверяя, что такого рода кровь доставляет особенное наслаждение богам».[42] Окончательно же делает тождественными обе картины указание хрониста на то, что ране приносили жертвы богам не только христианами, но и домашними животными: «Когда жрец, по указанию гаданий, объявляет празднества в честь богов, собираются мужи и женщины с детьми и приносят богам своим жертвы волами и овцами, а многие и людьми-христианами...».[43] Итак, на Руси и у ран мы видим абсолютно одинаковое положение дел: полутеократический стиль правления, когда жрецы господствуют над светской властью, беспрепятственный выбор ими любых жертв с помощью гадания (Ибн Руст молчит о гаданиях у русов, но эта черта надежно восстанавливается с помощью других источников – сообщения ПВЛ о выборе с помощью жребия в 983 г. в жертву богу варяга-христианина в Киеве, былины о Садко и известия Константина Багрянородного о гадании русов о жертве на о. Хортице), типичные жертвы – домашние животные и люди. Сходство между единственными в славянском мире корпорациями жрецов проявлялось даже в мелочах. Так, например, Саксон Грамматик писал, что идол Святовита у тех же ран на о. Рюгене был изображен с бритой бородой и постриженными волосами согласно «обычаю ругиян» и отметил, что лишь жрец этого бога носил длинные бороду и волосы вопреки общепринятому обычаю. Миниатюра Радзивилловской летописи, иллюстрирующая события 1071 г., изображает новгородского волхва хоть и без бороды, но с длинными волосами (рис. 19). Русский жрец одет в длинную белую одежду, что опять-таки соответствует



*Рис. 19. Князь Глеб убивает волхва в Новгороде в 1071 г. Миниатюра Радзивилловской летописи. XV в.*

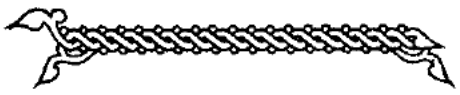
сообщениям немецких авторов о том, что в западнославянском городе Велегоще местный священнослужитель отличался от остального народа белой одеждой.

Понятно, что столь мощные жреческие сословия, обладающие подчас большей властью, чем светские государи, не могли появиться в обеих странах вдруг и должны были пройти достаточно большой путь развития. Что касается полабских славян, то, очевидно, первое упоминание о них следует датировать VI веком – это приведенное в предыдущей главе сообщение о трех славянских гусляpах, бежавших от аварского кагана к византийскому императору. Как было показано, гусли на Руси были тесно связаны с волхвами, и мы вполне можем предположить подобную связь и у западных славян. Слова послов о том, что их племя живет у оконечности Западного океана (Балтийского моря), в сочетании с количеством времени, затраченного ими на дорогу до Причерноморья, однозначно указывают на полабских славян. Сообщения гусляров о том, что аварский каган послал их племенным вождям «богатые дары», также не является выдумкой: археология обнаружила в низовьях Одера многочисленные клады византийских монет той эпохи. Поскольку западные славяне не участвовали в походах авар на Византию, эти находки свидетельствуют о том, что из сумм византийской дани каган действительно отправлял подарки местным старейшинам.[44] Вместе с тем данные археологии под-

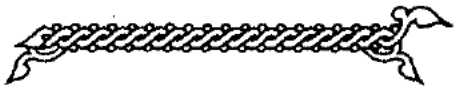


утверждают правильность локализации родины послов именно в этом регионе. При этом текст Феофилакта Симокатты дает основания предположить, что эти гусляры были из племени волотов: выше уже было показано, что как восточные славяне, так и немцы с франками воспринимали их как великанов, и именно ту же реакцию мы видим и у Маврикия, удивившегося «размерам... тел и огромности членов» славянских послов. Все эти соображения свидетельствуют о существовании у волотов-велетов жречества с VI века, то есть уже вскоре после переселения на новые западные земли. Результат этого длительного процесса предстает перед нами в трудах немецких авторов, описывавших Поморье как средоточие и оплот всего славянского язычества, с пышными и наиболее почитаемыми языческими храмами, обслуживаемыми могущественным жреческим сословием.

На Руси волхвы и языческие капища встречаются в разных местах, но совокупность различных источников свидетельствует о том, что максимальной властью и влиянием это жреческое сословие пользовалось в Новгороде. Как следует из самого его названия, он действительно был «новым» городом и возник относительно поздно (впервые в летописи, да и то достаточно поздней, он упоминается под 859 г., а древнейшая из найденных в нем археологами построек датируется 953 г., хотя, разумеется, вполне могут быть обнаружены и более ранние). Характер общественных сил, которым был обязан Новгород своим возникновением, неизбежно должен был проявиться в принадлежности первоначального Детинца, находившегося в самом сердце города. Именно с помощью этого замка, главенствующего над всем благодаря своему центральному положению, эти силы и осуществляли контроль за северной столицей Руси. Как показывают археологические данные, самый ранний новгородский Детинец находился на территории возведенных позднее Софийского собора и примыкавших к нему построек епископского двора. На основании этого В. А. Янин и М. Х. Алешковский делают следующий вывод: «Самый декорум христианизации повсеместно на Руси включал в себя идею торжества над поверженным язычеством и требовал освящения древних капищ сооружением на их месте церквей. Так было и в Новгороде, где на месте языческих капищ Велеса и Перуна были сооружены храмы Власия, Илии Пророка и Рождества Богородицы. Нужно полагать, что и Софийский собор физически сменил главное языческое капище Новгорода.







В таком случае непосредственным предшественником епископского двора на территории первоначальной крепости окажется языческое жречество».[45]

Вместе с племенной знатью, трансформировавшейся позднее в городское боярство, волхвы руководили политической жизнью Новгорода. «Владыка, видимо, заменил своих предшественников, языческих жрецов. <...> Вече, по всей видимости, было связано с языческим жречеством, с культом Перуна, с его капищем. Поэтому когда капище было уничтожено, а идол Перуна сброшен в Волхов, то на его месте появился деревянный Софийский собор с небольшим поначалу владычным двором. Теперь вече стало собираться не у капища, а у Софии, и под эгидой не жрецов, а владыки».[46] После крещения в 988 г. конкретные носители духовной власти были заменены, но сама изначальная политическая структура осталась. Именно этим и следует объяснить как перманентную слабость в Новгороде княжеской власти, так и огромный политический вес местного архиепископа, не имеющий аналогов в других русских городах.

Правильность предложенной реконструкции полностью подтверждается не только рассмотренными данными о приоритете духовной власти над светской в Киевской Руси и у ран, но и приведенными в предыдущем параграфе обстоятельствами крещения города в 988 г. Из всех крупных центров страны лишь в Новгороде местному жречеству удалось организовать и возглавить упорное всенародное сопротивление насильственному насаждению чуждой религии. Лишь спалив город, Добрыня сумел принудить новгородцев принять христианство, что представляет собой разительный контраст его водворению в Киеве, где о каком-либо противодействии волхвов вовсе не упоминается, а местное население безропотно позволило загнать себя в реку. Достоверность сообщающей об этом Иоакимовской летописи подкрепляется данными археологических раскопок в Новгороде, что позволяет с доверием отнестись к такой содержащейся в ней подробности, как характеристика Соловья-Богомила как «высший же над жрецы славян». Указание на столь высокий ранг человека, возглавившего борьбу новгородцев за родную веру, однозначно предполагает существование в северной столице Руси какой-то жреческой иерархии. Этому предположению вполне соответствует наличие в Новгороде и его окрестностях нескольких языческих святилищ. Подробности богопочитания в Пе-

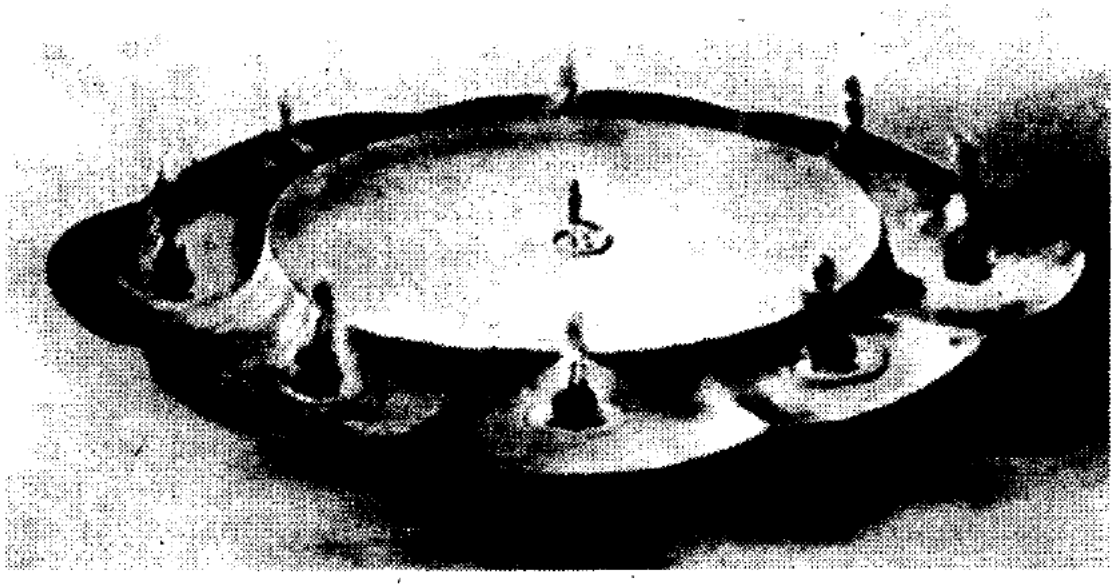


*Рис. 20. Святилище Перуна в Перыни под Новгородом. Реконструкция В. В. Седова*

рыни, одном из таких капищ, раскопанном археологами (рис. 20), хранились в народной памяти весьма долго и в XVII веке были записаны проезжавшим мимо любознательным Адамом Олеарием: «Новгородцы, когда были еще язычниками, имели идола, называвшегося Перуном, то есть богом огня, ибо русские огонь называют "перун". И на том месте, где стоял этот их идол, построен монастырь, удержавший имя идола и названный Перунским монастырем. Божество это имело вид человека с кремнем в руке, похожим на громовую стрелу (молнию) или луч. В знак поклонения этому божеству содержали неугасимый ни днем, ни ночью огонь, раскладываемый из дубового леса. И если служитель при этом огне по нерадению допускал огонь потухнуть, то наказывался смертью».[47] Поддержание неугасимого огня предполагало, по всей видимости, наличие не одного, а нескольких жрецов, равно как и казнить провинившегося волхва имел право, скорее всего, не простой народ, а вышестоящий жрец. Все это опять-таки говорит о какой-то организации жреческого сословия, оказавшегося достаточно влиятельным даже для того, чтобы дать свое корпоративное имя Волхову – главной реке новгородского края, прежде называвшейся Мутною.

О чрезвычайной мощи новгородских волхвов свидетельствуют и события после крещения. В 1071 г. они поднимают восстание в северной столице Руси: «Сиць бѣ волхвъ всталъ при Глѣбѣ Новѣгородѣ; глаголеть бо людемъ, творяся акы богъ, и многы прельсти,

мало не всего града, глаголашеть бо, яко "Провѣде вся"; и хуля вѣру хрестьянскую, глаголашеть бо, яко "Перейду по Волхову предъ всѣми". И бысть мятежь в градѣ, и вси яша ему вѣру, и хотяху погубити епископа. Епископъ же, вземъ крестъ и облекъся в ризы, ста, рек: "Иже хощеть вѣру яти волхву, то да идеть за нь; аще ли вѣруеть кто, то ко кресту да идеть". И раздѣлишася надвое: князь бо Глѣбъ и дружина его идоша и сташа у епископа, а людье вси идоша за волхва. И бысть мятежь великъ межи ими».[48] Конфликт кончился тем, что вышедший якобы для переговоров князь Глеб вероломно зарубил волхва топором (см. рис. 19), после чего следовавшие за ним люди разошлись. Тот факт, что почти сто лет спустя после крещения почти все население Новгорода с готовностью вернулось к старой вере и пошло за волхвом, в то время как христианство держалось исключительно на мечах и копьях дружины пришлого князя, красноречиво говорит об укорененности в городе язычества и чрезвычайно высоком авторитете его служителей, явно стоявших в глазах горожан гораздо выше официальных духовных и светских правителей. Спустя два столетия языческие жрецы вновь всплывают на страницах новгородской летописи: «В лето 6735 (1227) сожьгоша волхвов 4 – творяхут их потворы деюще. А то бог весть! И сожгоша их на Ярославле дворе».[49] Следует подчеркнуть, что трехкратных выступлений волхвов летописи не фиксируют больше ни в одном русском городе. Понятно, что просуществовать почти четверть тысячелетия в обстановке непрекращающегося морального и физического террора со стороны восторжествовавшего христианства, да при этом еще передавать свои знания следующим поколениям новгородские волхвы могли лишь при условии, что их сословная организация сложилась и окрепла до 988 г.

С учетом того, что значительная часть новгородских словен пришла на свою новую родину с запада, поддерживала постоянные контакты с полабскими славянами, на территории которых находились самые почитаемые языческие святилища славянского Поморья, и того, что лишь в этих двух областях всего славянского мира сложилось могущественное жреческое сословие, практически одинаково описываемое западными и восточными авторами, мы можем предположить, что и сама жреческая организация вместе с соответствующим кругом религиозных представлений была также принесена от западных славян на берега Волхова в уже готовом виде. Убедительно доказать выдвинутое предположение достаточно трудно

по объективным причинам, поскольку как на западе, так и на востоке христианство практически полностью уничтожило древнюю веру. Однако если на Руси на основании вторичных источников все же можно с достаточной степенью вероятности реконструировать языческие представления, то в отношении полабских славян этой возможности нет, – вместе со своей верой там был уничтожен целый народ. Основным источником по изучению их религии являются сочинения средневековых германских авторов, но практически все они достаточно поверхностны и однотипны в этом отношении, представляя из себя в конечном счете отчет о проделанной работе: столько-то языческих капищ во имя торжества истинной веры разрушено, столько-то сопротивляющихся убито и столько-то крещено. Хронисты охотно говорят о внешних проявлениях западнославянских культов, но практически не касаются их содержания. Мы располагаем крайне ограниченным материалом для сравнения, однако внимательное исследование имеющихся в нашем распоряжении данных все же позволяет достаточно уверенно говорить о существовании отмеченной тенденции.

Так, например, выше уже говорилось, что первоначальный Детинец в Новгороде служил оплотом власти местных волхвов и племенной знати. До проведения археологических раскопок мы ничего не можем сказать о его особенностях. Однако возведение западными славянами вала последующего Детинца в 1116 г. с учетом их общей роли в сложении новгородских словен делает весьма вероятным их участие в строительстве укреплений и самого первого новгородского Детинца. Поскольку культ Перуна носил общеславянский характер и был известен, в частности, на Балканах, было бы некорректно ссылаться на его почитание западными и восточными славянами. Однако в северной столице Руси фиксируется знакомство местного населения с одним собственно велетским божеством, не известным больше ни у одного славянского племени. Надпись № 197 на стене Новгородского Софийского собора гласит: «(А)РОПЛ(Ъ)ТА Д(Р)ОУЖНNА ПСАЛ(Н) РАДОЧ... АN(Ѣ)...Д(Р)Ѣ(Н)...(Т)РУ РАДИГОСТ...», что означает «Ярополча дружина писала: Радочень, Андрей(?), Петру (?), Радигост».[50] Надпись датируется 1177–1178 гг., если ее оставили дружинники князя Ярополка Ростиславича, или же мартом–августом 1197 г., если в ней упоминается Ярополк Ярославич. Имя последнего русского дружинника в точности совпадает с именем бога

западных славян, о котором неоднократно писали западные авторы: «Их город известен повсюду, Ретра, центр идолопоклонства. Здесь выстроен большой храм для богов. Главный из них -- Редегаст».[51] Наряду с Адамом Бременским (и вслед за ним незначительно искажая имя языческого бога) о «знаменитейшем храме, в котором выставлен идол Редегаста»,[52] говорит и Гельмольд. В старину верили, что имя самым существенным образом влияет на судьбу человека, и поэтому его наречение, как и в случае с христианскими именами, предполагало наличие каких-то представлений о конкретном небесном патроне. Поскольку культ Радигоста на территории Руси нигде не зафиксирован, перед нами бесспорный пример как религиозного влияния западных славян на Новгород, так и присутствия еще в XII веке в княжеской дружине человека, так или иначе связанного с языческими представлениями собственно волотов-велетов.

Насколько мы можем судить, влияние западнославянского Поморья на Русь не ограничивалось одним Новгородом. Верховным богом всего этого региона признавался Святовит, главным центром поклонения которому была расположенная на острове Рюген Аркона. По сообщению западных хронистов, сам бог изображался четырехглавым, а в храме хранились принадлежащие ему огромный меч, седло и узда; при святилище также содержался священный белый конь Святовита, по поведению которого ране осуществляли гадание. Из всех известных на сегодняшний день славянских идолов в наибольшей степени этому описанию соответствует найденный в притоке Днестра знаменитый Збручский идол (современная территория Западной Украины). Данный идол (подробнее о нем см. главу 5) также четырехглав, а на одной его грани, посвященной богу войны, высечены конь и меч. По вертикали Збручский идол разделен на три уровня, символизирующие небо, землю и подземный мир. Данная черта восточнославянского божества в точности соответствует щетинскому Триглаву, по поводу которого А. Гильфердинг высказал достаточно обоснованное предположение, что это просто другое имя того же Святовита. Сами западные славяне так объясняли внешний вид своего божества: «Они (три главы) означают, что наш бог управляет тремя царствами: небесным, земным и преисподнею».[53] Збручский идол, найденный на территории Руси, дает синтез представлений о Святовиче и Триглаве. Имя Арконы, где сосредоточилось поклонение этому «богу богов», ка-

жется нашему уху непонятным и непривычным. Действительно, это слово крайне редко встречается в русском языке, хотя в некоторых диалектах *аркать* означает «кричать, браниться». Вместе с тем, оно встречается в проникнутом языческим миросозерцанием «Слове о полку Игореве», автор которого так описывает поведение жен, узнавших о гибели своих милых: «Жены руския въсплакашась, аркучи...»[54] Хотя редкость использования этого слова в древнерусской литературе позволяет и здесь предположить западнославянское влияние, тем не менее полной уверенности, как в случае с Радигостом, в этом случае нет. Теоретически это может быть общеиндоевропейское наследие, развившееся в славянских языках независимо друг от друга, ср. сакское *arka* – «молитва, гимн; певец», *arcana* – «прославляющий, молящийся», *arca* – «изображение бога, идол». В связи с этим Н. Р. Гусева в свое время предположила: «Возможно, в свете этих сопоставлений правомочна будет постановка вопроса о названии Арконы как места для произнесения "арка" – прославительных гимнов перед изображением божества...»[55]

Как ни парадоксально это звучит, но следы западнославянского языческого влияния на север Руси мы можем обнаружить даже в некоторых православных произведениях. Наиболее показательно в этом отношении Житие преподобного Антония Римлянина, написанное его учеником Андреем, который был в 1147–1157 гг. игуменом основанного Антонием монастыря. Антоний – лицо историческое. Новгородская летопись, к сожалению, ничего не рассказывает о его происхождении, но зато трижды упоминает основные вехи его жизни на Руси. Под 1117 г. она сообщает: «Въ то же лѣто игуменъ Антонъ заложи церковь камяну святыя Богородиця манастырь»; под 1131 г.: «Тъгда же Антона игуменомь Нифонтъ архепископъ постави» и, наконец, под 1147 г. завершает: «Тъгда же умре Онтонъ игуменъ».[56] Согласно Житию, Антоний родился в Риме в семье приверженцев истинной, то есть православной веры. После смерти родителей часть имевшихся у него сокровищ он раздал нищим, часть положил в бочку и бросил в море, а сам пошел к монахам. Когда нечестивый глава католической церкви воздвиг гонение на приверженцев истинной веры, Антоний пошел к морю, встал на прибрежный камень и день и ночь возносил молитвы к богу. В конечном итоге произошло чудо: началась буря, и одна волна подхватила камень со стоявшим на нем преподобным и понесла по морю. «И отъ римсіа страны шествіе его бысть по теплому морю.

из негоже в рѣку неву. и из невы рѣки въ невое озеро. из неваж озера вверхъ по рѣцѣ волхову. противу быстрин неизреченныхъ. даж и до великаго нова града. до оуреченнага места камень не приста нигдѣже. и приста камень.на немже преподобныи стоя и моляшеся.при брезѣ великіа рекы нарицаемъи волхова... въ сельцы. еже именуемо волховскомъ».[57] Чтобы ни у кого не оставалось сомнения в истинном характере чуда, Житие уточняет, что от Рима до Новгорода святой доплыл за два дня и две ночи. Не зная языка страны, где он оказался, Антоний три дня продолжает молиться, стоя на камне, на четвертый день сходит. Найдя в городе переводчика, преподобный смог объясниться с главой местной церкви. Узнав историю пришельца, святитель Никита (Нифонт летописи), «не мняше его яко человѣка, (но) яко ангела Божіа»,[58] встает со своего места, откладывает свой пастырский жезл и падает на землю перед Антонием, который, в свою очередь, падает перед ним. Архиепископ говорит своему собеседнику: «Ты великаго дара сподобился еси отъ Бога, и древнимъ чудесем уподобился еси Иліи фезвитянину... ты еси іереи Бога вышняго, ты помазанникъ Божій. тебѣ довлѣетъ о насъ молитися».[59] У села Волховского, где пристал камень Антония, решено воздвигнуть храм Рождества Богородицы. Преподобный для этого ни у кого не хочет брать денег, но зато летом велит рыбакам закинуть в Волхов сеть у своего камня и весь улов отдать Богородице. Свершается второе чудо: из воды рыбаки вытаскивают бочку с золотом, в которой Антоний с радостью узнает свою, брошенную у берегов Италии. На вновь обретенное родительское наследство святой покупает землю «у посадниковъ градскихъ, и съ живущими иже на тои земли людми прилучившимися» и возводит на ней монастырь (рис. 21), игуменом которого он становится.

Первое, что бросается в глаза в Житии, – это западное происхождение святого и тех ценностей, что он приносит на Русь. Причем происхождение это не произвольно, а связано с древним торговым путем. Летопись неоднократно говорит о пути «из варяг в греки», но один раз упоминает еще об одном: «Тѣмже и из Руси можеть ити... по Двинѣ въ Варяги, изъ Варягъ до Рима...»[60] Поскольку, плывя морем в Рим, неизбежно надо было проплыть мимо варягов, оба эти пункта оказывались связанными в географических представлениях русов. О том, что село Волховское, этот конечный пункт чудесного плавания святого, было выбрано в этом качестве далеко не случайно, в свое время писал еще Ф. Буслаев: «Камень, на кото-



*Рис. 21. Собор монастыря св. Антония Римлянина в Новгороде. XII в.*

ром плыл Антоний, причалил к берегу реки Волхова у сельца *Волховска*. На этом месте потом сооружен был храм во имя Рождества Богородицы. Само название сельца *Волховска* может указывать на дохристианские предания о мифологическом существе Волхове, чародее, которого чтили как бога и который был сближен с Перуном местечком Перыня или Перынь. К тому же древнейшие христианские храмы обыкновенно были сооружаемы на месте языческого поклонения; поэтому с вероятностью можно заключить, что *Волховско* был одним из важных пунктов язычества новгородских славян».[61] Камень, освященный авторитетом святого, явно был объектом языческого культа – у многих славянских народов неоднократно фиксировалось поклонение чудодейственным камням на явно языческой основе с последующей их привязкой к Богородице или местным святым. Сам камень, на котором святой совершил свое чудесное путешествие, как об этом пишет Олеарий в XVII веке, при этом оказался не в церкви, а прислоненным к наружной ее стене: «Показывают некоторым только жернов, который прислонен к стене».[62]

Помимо характерного названия самого места, где был возведен монастырь, весьма показательно и то, у кого преподобный купил эту землю.

Показывая присутствие в среде новгородцев западнославянского населения, одним из отличительных признаков последнего Н. М. Петровский называет наличие в их личных именах звукосочетания *-хн-*, столь непривычного для русского слуха: «Так, в новгородском монастыре (основан в начале XII века) Антония Римлянина находится рака с мощами этого святого, на которой написаны между прочим две его грамоты (вопроса о подлинности их я не касаюсь); в одной из них читаем: "Купилъ есми землю Пречистые въ домъ у Смѣхно, да у Прохна у Ивановых детей у посадничихъ"».[63] Оба эти имени являются уменьшительными от Симеона и Прокофья, причем способ их уменьшения явно западнославянский. Указание на их социальный статус вполне согласуется с данными Жития о покупке земли «у посадниковъ градскихъ». А столь явно прослеживающаяся в Житии тенденция к полной самостоятельности и независимости монастыря (ради этого Антоний даже отказался брать деньги у кого бы то ни было, а умирая, заповедовал братии избирать игумена только из числа монахов и не принимать его даже от князя или епископа) служит достаточной гарантией тщательности фиксации имен продавцов земли – на тот случай, если потребуется доказывать право собственности. В. Н. Топоров, который одним из последних занимался исследованием Жития, отметил близость его текста к новгородскому фольклору, в частности к былине о Садко: «...Удачи Садко начались с того, *как пошел Садке к Ильмень озеру; // Садился на бел-горюч камень, // И начал играть в гуселки яровчаты*, после чего его ожидает чудесный улов (ср. тот же мотив в "Житии" Антония Римлянина в сцене с рыболовами); к *бел-горюч камню* ср. камень, на котором приплыл в Новгород Антоний».[64]

Итак, на примере Жития Антония Римлянина мы имеем одновременное сочетание трех крайне важных для нас моментов:

1) мотив перенесения сакральных ценностей с Запада в Новгородскую землю, причем исходная точка располагается на летописном пути «изъ Варягъ до Рима», а сама ценность выступает в роли камня, низведенного последующей христианской обработкой до простого средства чудесного перемещения святого;

2) наличие в конечном пункте водного маршрута древнерусского языческого центра, память о котором отразилась в названии села Волховском;

3) присутствие в этом же месте потомков западнославянского населения.

Исходя из этого, мы можем заключить, что первоначальное языческое предание о происхождении этого культового объекта было впоследствии приурочено к историческому Антонию, основавшему в этом месте монастырь. Как было отмечено, причем совершенно независимо от данной гипотезы, в Житии присутствуют местные фольклорные мотивы, включенные в него, надо думать, после соответствующей обработки: языческие варяги были заменены христианским Римом, где от нечестивого папы скрываются приверженцы истинной веры, а камень из языческого объекта поклонения превращается в орудие христианского чуда. В самой же изначальной местной легенде, насколько она поддается реконструкции, говорилось о переносе священного камня из Варяжской земли в древнерусское языческое святилище близ Новгорода, что подтверждается принадлежностью этой земли, до ее продажи монастырю, потомкам западных славян.

Вторым интересным примером, в котором русское языческое наследие приурочивалось к христианскому западу, является календарь двенадцати пятниц, «Поучение, иже во святых отца нашего Климента, папы Рымского о двенадесятницах»,[65] известное также и в стихотворной форме:

Приидите, людие, послушайте писание Божие,
Поучение Климента, папы римского,
Приимите правило малое,
Да сохранит человек заповедь Божию,
Великих в году два-на-десять Пятниц.[66]

Этот особый, параллельный церковному календарь был явно внеканонического происхождения, и еще в XIX веке православная церковь активно боролась с ним, всеми силами пытаясь изъять его у населения. Сначала И. Ю. Некрасов, а затем гораздо более аргументированно Б. А. Рыбаков отмечали его несомненно языческое происхождение. Некоторые пятницы оказались сдвинуты со своих изначальных мест христианским пасхальным циклом, но зато другие точно указывают на дни, предшествующие таким языческим празднествам, как весеннее равноденствие, летнее и зимнее солнцестояние, Перунов день и день уже знакомого нам Сва-

рога-Кузьмыдемьяна. Весьма показательна привязка этого языческого календаря к римскому папе Клименту, фигурирующему и в «Голубиной книге», значение образа которого мы проанализируем ниже.

Следующим любопытным памятником является «Повесть о новгородском белом клобуке», дошедшая до нас в списках конца XV века. В ней рассказывается, как Константин, первый христианский император Римской империи, в благодарность за крещение хотел отдать папе Селивестру свой царский венец. Когда папа отказался, император по совету апостолов Петра и Павла приказал изготовить «белый клобук вместо царского венца»[67] для папы, чтобы почтить его выше всех. Затем в Риме со времен императора Карла Великого и папы Формоза начинается ересь, клобук находится в забвении, очередной папа из-за чудодейственных свойств этого предмета боится его, тщетно пытается уничтожить и в конце концов отсылает в Константинополь патриарху Филофею. Патриарх хочет надеть его на себя, но явившиеся ему Селивестр и Константин предвещают ему гибель православия в Византии от турок и велят отправить клобук на Русь: «И только в Третьем Риме, то есть на Русской земле, благодать святого духа воссияет. <...> Белый же этот клобук изволением небесного царя Христа ныне дан будет архиепископу Великого Новгорода. И насколько этот венец достойней того, потому что одновременно он есть и архангельской степени царский венец и духовный. Так что и ты не медли, этот святой клобук пошли в Русскую землю в Великий Новгород...».[68] В результате этого небесного повеления Филофей отсылает священную регалию Василию Калике, бывшему как архиепископом, так и фактическим главой Новгородской республики в 1331–1352 гг. Данный новгородский владыка был весьма яркой исторической личностью; подробнее о нем будет рассказано в главе 10.

Традиционно «Повесть о белом клобуке» считалась простой русской переделкой католического «Дара Константина», призванной обосновать исключительные права новгородской церкви в ее противостоянии с Москвой. Политическая направленность «Повести» и использование ею западноевропейской подделки, обосновывающей верховенство римского папы над светскими государями, бесспорны, но изучивший ее Н. Н. Розов наряду с этим выделил в ее тексте «оригинально-русский элемент», «местное новгородское предание», к которому он отнес сотворение белого клобука и происхождение

обычая ношения его новгородскими архиереями. «Все это дает основание утверждать, что в финале Повести ее составитель использовал устное народное предание, был увлечен стихией народного творчества и поэтому, наряду с приемами и средствами агиографической литературы, в этой части использовал некоторые фольклорные приемы».[69] Предание далеко не случайно связало появление белого клобука в Новгороде именно с Василием, – при раскопках в Мартирьевской паперти новгородского Софийского собора в 1946 г. в погребении этого архиепископа были действительно обнаружены остатки клобука в виде 23 жемчужин, двух лент «рясны» и т. п. С учетом того, что этот выходец из демократических низов явно не пользовался любовью своих преемников, Н. Н. Розов отмечает, что исходная русская часть «Повести» возникла не в XV, а в XIV веке: «В первоначальном своем виде легенда о присылке белого клобука архиепископу Василию могла сложиться только сразу после смерти последнего...»[70] С учетом того, что Василий первым из новгородских архиепископов начал носить белый клобук как знак своей власти, можно считать, что какое-то идеологическое обоснование этого нововведения пошло непосредственно от его инициатора.

Выше уже было показано, что глава новгородской церкви был своего рода «наследником» верховного волхва, заняв его место в сложившейся в языческий период весьма своеобразной политической структуре города. Утверждение «Повести» о том, что белый клобук одновременно символизирует высшую духовную и светскую власть, точно соответствует описанному выше положению языческого жречества в Киевской Руси и на о. Рюген. Хотя автор «Повести» вполне мог вывести белый клобук из единоверной Византии, он, тем не менее, определенно указывает на Запад как на источник данной традиции. Рим же, как мы могли видеть на примере Жития Антония, в некоторых случаях являлся средством последующей перекодировки языческих варягов. Присутствие подобной перекодировки и в «Повести» подкрепляется следующим обстоятельством. Напряженность в отношениях с Москвой постепенно нарастала и в XIV веке настоятельно побуждала руководителей Новгорода искать внешние символы утверждения своего независимого положения. Отрицательное отношение к Василию его ближайших преемников делало белый клобук непригодным для этих целей, и тогда архиепископ Алексий приказал изобразить себя и своего предшествен-

ника Моисея, который возглавил местную церковь сразу после смерти Василия, предстоящими перед Богородицей в «кресчатых ризах». Подобное одеяние было знаком особого положения новгородской епархии, напрямую связанной с константинопольским патриархатом, и символизировало независимость Новгорода от Москвы в церковном плане. Однако подобная демонстрация была неправомерной, и уже в 1370 г. по жалобе Москвы на самовольство новгородских архиепископов патриарх повелел им «сложить» кресты с их фелоней. Остается добавить, что подобное дерзкое изображение в «кресчатых ризах» двух новгородских архиепископов было сделано на фреске церкви Успения Богородицы на Волотовом поле, возведенной, как уже указывалось выше, в 1352 г. Моисеем. Мы видим, что, когда внешние обстоятельства в середине XIV века заставили новгородских владык обосновывать свое самостоятельное и исключительное положение в церковной иерархии, их мысли независимо друг от друга тем или иным образом стали обращаться к западнославянским истокам подобной власти своих языческих предшественников.

Логическое завершение этого процесса происходит в «Сказании о князьях владимирских» XVI века. Там на этот раз обосновывается величие светской власти, но зато связь Рима с варягами отчетливо прослеживается. Впервые идея родства призванного новгородцами варяжского князя Рюрика с римским императором Августом появляется в «Послании Спиридона-Саввы», написанном около 1505 г. по заказу окружения Василия III. Сам автор был родом из Твери, претендовал на пост главы русской церкви, в результате чего и был заточен в Ферапонтовом монастыре. Став жертвой гонений со стороны церковного руководства, стремившегося примерно наказать незадачливого конкурента, да еще с явно сомнительной репутацией (упоминая о нем в первый раз, летописец прибавляет: «прозванный Сотоною за резвость его»[71]), Спиридон-Савва был жизненно заинтересован в том, чтобы заручиться поддержкой светских властей, социальный заказ которых он с готовностью принялся исполнять. Мы не знаем, какие конкретные указания и информацию он получил от современных ему Рюриковичей, но именно в его «Послании» впервые появляется история о повелителе вселенной Августе, отправившем своего родственника Пруса править на берега Вислы. Прошли века, и, по совету Гостомысла, новгородцы призвали «Рюрика, суща от рода

римска царя Августа».[72] Отсюда эта легенда переходит в «Сказание о князьях владимирских», а затем и в обоснование венчания на царство Ивана IV, любившего подчеркивать свое происхождение от Августа-кесаря. Восходящая к этому же кругу «Повесть о разделении вселенной Ноем» добавляет еще одну подробность: «В лето 6000 прииде от Прусьския земля в Новъгород князь именем Рюрик от рода римскаго, осмое колено от Пруса, августова сродника...»[73]

Итак, Рим, теперь уже открыто связанный с заморскими варягами, вновь становится источником высшей и не зависимой ни от кого власти, только на этот раз светской, а не церковной. Политическая ангажированность «Послания» и основанного на нем «Сказания», весьма своевременно доказывающих право русских государей на приравниваемый к императорскому царский титул, равно как и книжный характер происхождения от Августа-кесаря, очевидны. Однако констатация этого не снимает вопроса ни о реальной исторической основе достаточно поздних преданий, ни о тенденции рассматривать язычников-варягов, привязываемых или полностью маскируемых образом Рима, как источник высшего авторитета для духовной и светской власти на Руси. Относительно первого вопроса могут существовать различные мнения, однако такой выдающийся исследователь, как В. А. Янин признает реальную основу за сказаниями, связывающими Рюрика с Пруссией: «Любопытно, что позднейшая новгородская традиция сохранила воспоминание об одной из прародин новгородцев, когда в легенде о призвании князя устами новгородского старейшины Гостомысла отправляла послов за князем "в Прусскую землю, в город Малборк"».[74] Помимо легенд, память об этом надежно хранила и топонимика Новгорода, одна из улиц которого называлась Прусской, а другая – Волотовой.

Что касается второго вопроса, то приведенные примеры показывают существование устойчивой традиции использования образа Рима в качестве источника альтернативной, но не явно антагонистической по отношению к господствующему православию святости и власти во всех ее проявлениях. Естественно, что после окончательного разделения христианской церкви в 1054 г. на католическую и православную в этих целях могли использоваться лишь фигуры самых первых римских пап или же тех отдельных праведников, которые и позднее, под властью впавших в ересь пап, сохранили

истинную веру. Поскольку это не может быть объяснено влиянием католичества, распространению которого, как показывают многочисленные исторические факты, Русь в целом и Новгород в частности противились всеми силами, то у данной тенденции должен быть другой источник. Внимательный анализ текста памятников, содержащих выделенную тенденцию, показывает, что почти во всех случаях как по религиозным, так и по географическим соображениям (привязанность обоих пунктов к одному торговому пути и их взаимная соотносимость с Западом) христианский Рим заменяет собой языческое славянское Поморье. Когда подспудно, а когда и явно Рим в этих памятниках связывается с варягами, наглядно демонстрируя генезис подобных представлений. На их авторство указывает ПВЛ. При Владимире Мономахе летопись была отредактирована, благодаря чему в ней появляется фигура апостола Андрея в качестве первого учителя и покровителя Руси. Но в ней сохранились и первоначальные представления, появившиеся вскоре после 988 г.: «До моравов же доходил и апостол Павел и учил там; там же находится и Иллирия, до которой доходил апостол Павел и где первоначально жили славяне. Вот почему учитель славян – апостол Павел, из тех же славян – и мы, русь; поэтому и нам, руси, учитель Павел... А славянский народ и русский един, от варягов ведь прозвались русью, а прежде были славяне; хоть и полянами назывались, но речь была славянской».[75] Это помещенное под 898 г. заявление говорит о том, что инициаторами трактовки Рима, где был казнен Павел, как источника святости были варяги-русь нашей летописи. В результате понятие «Рим» стало своего рода маской для той части древнерусского язычества, которое имело западнославянское происхождение. После насильственного уничтожения язычества в 988 г. на Руси складывается довольно устойчивая традиция маскирующейся под христианство альтернативной «римской» святости, подспудно противопоставляющей себя господствующему православию. Отношение официальной церкви к этому было двоякое: в некоторых случаях она пытается использовать это явление в своих интересах (легенды об Антонии Римлянине и белом клобуке), в некоторых – уничтожить его (календарь Климента).

Наличие подобной традиции заставляет взглянуть на проблему происхождения «Голубиной книги» под новым углом зрения. Целый ряд черт указывает на западнославянско-севернорусское происхождение этого памятника. О первом компоненте свидетельству-

ет величественная фигура царя Волота, руководящего диалогом и задающего своими вопросами последовательность повествования о возникновении Вселенной, наиболее сакральных ее центров и человеческого общества; об этом же говорит и упоминание римского папы Климента и некоторых других моментов, имеющих аналогию в мифологических представлениях западных славян. Что касается новгородского компонента, то он представлен характерным цоканьем и видением Ильменя как архетипа озера, проецируемого на Святую землю:

Ильмень возеро возерам мати:
Не тот Ильмень, который над Новым-градом,
Не тот Ильмень, который во Царе-граде,
А тот Ильмень, который в Турецкой земли
Над начальным градом Иорасолимом.[76]

Поскольку эта подробность встречается в большинстве вариантов духовного стиха, из этого следует, что первоначально сложилось представление об Ильмене как «мати» всем озерам, перенесенное впоследствии на Мертвое море в Палестине. О многом говорит и география распространения «Голубиной книги». Если бы ее варианты были записаны лишь на территории бывшей Новгородской республики и той части Сибири, где имела место новгородская колонизация, то, по аналогии с былинами, можно было бы говорить о ее новгородской локализации и достаточно позднем времени складывания. Однако она была распространена не только в Сибири и на севере Руси, но и на территории современной Белоруссии. Вместе с тем, ни одного варианта «Голубиной книги» не было зафиксировано на юге Древней Руси, то есть на территории современной Украины. Все это говорит о том, что данное космогоническое сказание не носило общерусский характер, а было распространено у новгородских словен и кривичей, тесная связь которых с западными славянами была показана выше. Поскольку именно жреческое сословие в первую очередь было заинтересовано в сохранении текста подобного содержания, то, учитывая фигуру Волота и весь приведенный в настоящей главе материал, можно предположить, что в древности, еще до крещения Руси, «Голубиная книга» была передана восточнославянским волхвам их коллегами из полабских славян. В этом отношении она не является уникальной ни в западнославянских-

севернорусских контактах, ни в контексте отдельных индоевропейских традиций. Так, например, говоря о континентальных галльских друидах, Юлий Цезарь отмечает: «Их наука, как думают, возникла в Британии и оттуда перенесена в Галлию; и до сих пор, чтобы основательнее с нею познакомиться, отправляются туда для ее изучения».[77]

Отдельные моменты, где текст «Голубиной книги» перекликается с религией западных славян, будут рассмотрены дальше по ходу изложения, а в данной главе мы проанализируем чрезвычайно важную символику моря в духовном стихе, имеющую непосредственное отношение к поднятому разделу темы. Главным по отношению ко всем морям однозначно объявляется Океан:

Почему ж Окиян море всем морям мати?
Обкинуло то море вокруг землю всю,
Во нем Окияне во мори пуп морской;
С-под восточной со сторонушки
Выставала из моря церковь соборная
Со двенадцатью со престоламы,
Святу Климанту, папы Римскому,
Святу Петру Александрийскому:
Потому жь Окиян море всем морям мати.[78]

Данное утверждение рождает сразу несколько вопросов. Во всем христианстве, как западном, так и восточном, существовал только один пуп, то есть центр мироздания, который, естественно, находился в Иерусалиме. Данное ортодоксальное представление присутствует и в этом же варианте стиха:

Почему жь Иорасалим город городам мати?
Иорасалим город посреди земли.
Посреди земли, в нем пуп земли.
Во начальном граде Иорасолиме
Стоит там церковь соборная
Святой святыни Богородицы.[79]

Даже если допустить, что здесь имеется противопоставление земли и моря, которые имеют разные сакральные центры (а представление об особом пупе морском полностью отсутствует в ортодок-

сальной христианской традиции), то дуализм двух соборных церквей в каждом центре явно является отзвуком прежних языческих представлений, на которые впоследствии наложились христианские. Это соображение подкрепляется сделанным выше наблюдением, что имя святого Климента на Руси связывалось с языческим календарем.

Второй необычной чертой является само существование представлений о пупе морском, упоминания о котором не ограничиваются «Голубиной книгой», а присутствуют и в таких несомненных пережитках язычества, как заговоры: «В Окиян-море пуп морской, на том морском пупу – белый камень Олатырь...»[80] Хоть древние русы и совершали морские походы по Черному и Каспийскому морям, а также плавали по Балтике и Белому морю, все-таки они были по преимуществу сухопутным народом. Вместе с тем, и древние греки, которые были связаны с морем в гораздо большей степени, чем наши предки, центр мира располагали на суше, в Дельфах. Все эти странные, на первый взгляд, черты заставляют нас внимательнее присмотреться к пупу моря, на котором (очевидно, на острове) заговор располагает таинственный Олатырь-камень, а «Голубиная книга» – не менее загадочную соборную церковь римского папы Климента. Вопреки вышеприведенному варианту, церковь посвящается в действительности одному этому святому, а Петр Александрийский оказался рядом с ним лишь потому, что в церковном календаре память обоих святых относится к одному дню. Случайность этого совмещения доказывается большим количеством вариантов духовного стиха, где церковь связывается с одним лишь римским папой:

Сиред моря сиред Кияни
Выходила церковь божественная
Самого Клима попа рымскаго:
По том моря всем морям мати.[81]

Или:

Окиан-море – всем морям отец:
Среди моря выходила церковь,
Выходила церковь – вся соборная,
Со святым Климентом, папой Римским.[82]

В том, что пуп моря, на котором стоит церковь Климента, абсолютно тождественен пупу моря, на котором лежит Алатырь-камень, равно как и в том, что оба предмета находятся на острове, нас убеждает следующий заговор, связывающий воедино все три явления: «Пойду я, раб Божий, ко святу Окияну морю, есть свят остров там; на святе острову лежит белый камень Латер, на том камне стоит церковь папы Римской; в ефтой церкве стоит злат престол; на злате престоле сидит сам Исус Христос, Матерь Божья...»[83] Очевидно, что изначальным в севернорусской традиции является представление о неком сакральном центре на острове, где находится чудесный Алатырь-камень и пребывает высшее божество. С принятием христианства на эту картину наложились образы соборной церкви Климента, Иисуса Христа и Богородицы, но память об острове как максимальном средоточии святости осталась. Еще в XIX веке исследователями было установлено название этого таинственного места – остров Буян, образ которого регулярно встречается нам в заговорах, былинах и сказках вплоть до «Сказки о царе Салтане» А.С. Пушкина.

На примере заговора об остановке крови мы можем проследить полную тождественность острова, на котором стоит церковь Климента, острову Буяну: «Есть море Окиян, на том море Окияне стоит остров, на том острове воздвигнута церковь папы римскаго, в том храме святая девица... зашивает рану кровавую...»[84] Второй вариант этого же заговора гласит: «На море на Океане, на острове на Буяне сидит девица. Она шьет, пошивает, золотые ковры вышивает не ниткою, шелком; шелковинка оборвется, и кровь уймется».[85] Третий вариант этого же заговора заменяет девицу Богородицей, которая опять-таки находится на Буяне: «На мори на Окияне, на острове на Буяне лежит камень; на том камне сидела Пресвятая Богородице... зашивала рану кровавую...»[86] Этой картине полностью соответствует вариант «Голубиной книги», связывающий Богородицу с церковью Климента:

Посреди моря Океанскаго
Выходила церковь соборная,
Соборная, богомольная,
Святого Климента попа Рымскаго:
На церкви главы мраморныя,
На главах кресты золотые.

Из той из церкви из соборной,
Из собороной, из богомольной,
Выходила Царица небесная;
Из Океане-море она омывалася;
На собор-церковь она Богу молилася:
От того Океан всем морям мати.[87]

Поскольку церковь Климента в «Голубиной книге» является, как только что было доказано, христианским названием острова Буяна русского фольклора, языческая сущность «пупа морского» духовного стиха становится очевидной. Естественно, возникает вопрос о том, была ли какая-либо историческая основа у этого мифологического образа. Ученые давно дали ответ и на этот вопрос: «С памятью о балтийских славянах, видимо, связывается встречаемый в заговорах и сказках мифологический топоним "Буян-остров", который, скорее всего, расшифровывается как вполне реальный топоним "Руян-остров" (Ругия), позднейший немецкий остров Рюген, на котором, как известно, размещалась Аркона, языческий центр балтийских славян».[88] Как отмечают пушкиноведы, некоторые черты реального Руяна бытовали в народной памяти восточных славян чрезвычайно долго: «Что касается формы Буян, то это, очевидно, еще одна переделка в позднейших народных сказаниях из мало понятного Руян в более понятное и близкое русскому слуху Буян (по ассоциации со словом *буян* да и в соответствии со смыслом его: в одном из значений, по В. Далю, "пристань, место выгрузки товара", а в другом – "возвышенное место"). Издревле мимо него шел торговый путь из Северного моря в Балтику, что нашло отражение в словах купцов-корабельщиков "Сказки о царе Салтане":

А лежит нам путь далек:
Мимо острова Буяна,
В царство славного Салтана».[89]

Необходимо отметить, что до своего истребления на Рюгене жило славянское племя ран, у которых, как уже показывалось выше, духовная власть была выше светской, что резко отличало их от всех остальных западных славян и сближало с севером Руси. Западные авторы неоднократно отмечали крайнюю приверженность ран сво-

ей языческой религии. Говоря о путешествии католических миссионеров, Гельмольд отмечает: «Пройдя много славянских земель, они пришли к тем, которые называются ранами, или руянами, и живут в сердце моря. Там находится очаг заблуждений и гнездо идолопоклонства».[90] Хотя остров Рюген в действительности находится недалеко от материка и сейчас даже соединен с ним железной дорогой и шоссе, тем не менее хронист локализует его в «сердце моря», что в «Голубиной книге» полностью соответствует помещению церкви Климента на «пуп морской». Образ этот носит у Гельмольда устойчивый характер, поскольку ниже он пишет: «Раны же, у других называемые рунами, – это кровожадное племя, обитающее в сердце моря, преданное сверх всякой меры идолопоклонству. Они занимают первое место среди всех славянских народов, имея короля и знаменитейший храм. Именно поэтому, благодаря особому почитанию этого храма, они пользуются наибольшим уважением и, на многих налагая дань, сами никакой дани не платят, будучи неприступны из-за трудностей своего месторасположения. Народы, которые они подчинили себе оружием, принуждаются ими к уплате дани храму. Жреца они почитают больше, чем короля».[91]

Понятно, что «знаменитейший храм» языческих славян вполне эквивалентен по рангу соборной церкви св. Климента, тем более что оба они располагаются на острове. Выше уже отмечалось, что русские заговоры помещали в церковь Климента Иисуса Христа, которому должно в таком случае соответствовать верховное языческое божество западнославянского Олимпа. В исторической действительности «знаменитейший храм» на Руяне был посвящен Святовиту, о котором Гельмольд пишет так: «Среди множества славянских божеств главным является Святовит, бог земли райской, так как он – самый убедительный в ответах. Рядом с ним всех остальных они как бы полубогами почитают».[92] Далее немецкий хронист дополняет характеристику этого божества: «И с тех пор это заблуждение у ран настолько утвердилось, что Святовит, бог земли руянской, занял первое место среди всех божеств славянских, светлейший в победах, самый убедительный в ответах. Поэтому и в наше время (а писал эти строки Гельмольд в XII веке. – *М.С.*) не только вагрская, но и все другие славянские земли посылали сюда ежегодно приношения, почитая его богом богов».[93] Понятно, что при переводе древних представлений на язык христианской символики, ставшем необходимым для существования заговоров в новых условиях идеологической цен-

зуры церкви, бог богов славянского язычества был заменен единственным Богом новой религии.

Место, где находятся Алатырь-камень и церковь Климента, русские заговоры неоднократно называют не только Буяном, но и «святым островом». Для последнего его определения также имелись веские основания. Согласно законам мифологического мышления, находящееся в самом центре («пуп морской» русской «Голубиной книги» и заговоров, «сердце моря» у Гельмольда) место обладает максимально возможной сакральностью по сравнению с периферией. Помимо этого, имелись и реальные, связанные с топонимикой, причины: «На юго-восточной оконечности Раны, у мыса Gohren *(Горного)* лежит в море огромный утес, который до сих пор называется Buskamen, то есть *божий камень*. Многие местности на Славянском поморье назывались *святыми* и, без сомнения, в языческую пору действительно почитались такими, как нам известно о "Святом боре"; на о. Ране была "Святая гора" *(Свантагора*, деревня, теперь Swantow); маленький островок на восток от Раны назывался "Святым островом" *(Сванты вострое*, Swantewostoe в грам. 1282 года, теперь *Oe*, то есть остров); устье Дивеновы называлось, кажется, "Святым устьем", и здесь лежала, на остр. Волыне, деревня, которая и теперь еще слывет *Swantust;* на полуострове, образующем юго-восточную оконечность Раны, мы находим урочище Swantegard: имя это, "Сванты гард", то есть Святой град, есть, очевидно, остаток древнего славянского язычества».[94] Легко заметить, что наибольшая концентрация географических названий с эпитетом «святой» приходится именно на Рану-Руян. Поскольку бог богов и без того пребывал в своем храме, этим обеспечивалась как бы двойная священность острова.

Наконец, помимо перечисленных религиозно-географических причин, была еще причина социальная. Касаясь особенностей восприятия пространства в русском средневековье, Ю. М. Лотман отмечал, что, в отличие от современного, древнее сознание придавало географическим понятиям ярко выраженное религиозно-моральное значение. «В соответствии с этими представлениями, средневековый человек рассматривал и географическое путешествие по "карте" религиозно-моральных систем: те или иные страны мыслились как еретические, поганые или святые. Общественные идеалы, как и все общественные системы, которые могло вообразить себе сознание той поры, мыслились как реализованные в каком-либо географиче-

ски приуроченном пункте».[95] Понятно, что полутеократический строй на Рюгене, с приматом духовной власти над светской, воспринимался волхвами как идеал для подражания (в значительной степени реализованный, как мы видим, в условиях Новгорода) и «святой» в полном смысле этого слова. С навязыванием христианства в 988 г. подобное восприятие далеких заморских порядков тем более должно было усилиться как за счет тоски по поводу безвозвратно утерянного доминирующего положения, так и за счет восхищения мужественной борьбой ран, которые еще два столетия героически отстаивали родную веру общих предков против окружившей их со всех сторон христианской Европы. Подобное сочетание всех этих факторов неизбежно должно было привести к появлению на Руси представления о Рюгене как о святом острове.

Понятно, что в условиях идеологической диктатуры христианской церкви единственный оставшийся во всей Европе языческий остров нельзя было в открытую называть святым. На название «Руян» по необходимости был наложен запрет, и по созвучию оно видоизменяется во внешне безобидный для православия «Буян»; под этим именем реальный западнославянский остров прочно укореняется в русском фольклоре. Однако, несмотря на созвучие, новое название было дано святому острову не случайно, а несло определенный смысл. Само слово *буй* лингвисты обычно рассматривают как -j-овое производное от и.-е. *bhou-/bhu* – «расти, становиться сильным» и в качестве ближайшей параллели приводят др.-инд. *bhavyah* – «сущий, существующий». Сам корень был общеславянским и имел различные производные во многих языках этой семьи: др.-русск. *боуяти* – «бурно развиваться, буйствовать, быть яростным, горячиться», русск. *буять* – «расти, развиваться (о растениях)», укр. *буяти* – «пышно расти, буйствовать», польс. *bjac* – «бушевать, гордиться, парить»; кроме того, имеются чешские и сербо-хорватские параллели. «Первоначальное значение основы рассматриваемого глагола *buje-/buji-*, как показывают приведенные данные, должно быть "обладание силой, мощью"».[96] Однако подобное определение далеко не случайно было отнесено к историческим ранам, которые были сильнейшим племенем во всем славянском Поморье, воспринимавшимся немецкими захватчиками как «кровожадное». В качестве обозначения исключительной силы, мощи, своего рода воинского неистовства это определение на Руси применялось к отдельным

персонажам; так, например, автор «Слова о полку Игореве» именует брата главного персонажа «буй тур Всеволод», подчеркивая его особое мужество в битве.

В древнерусском языке, по наблюдению исследователей, слово *буий* имело следующие значения: 1) сильный, большой; 2) отважный, смелый; 3) дерзкий, своевольный, склонный к бесчинству («И прислаша рязанца буюю рѣчь по своему обычаю и непокорьству»[97]), дикий, свирепый; 4) безумный, глупый, бешеный, шальной. Перед нами фактически одно качество, но в двух стадиях проявления: «нормальном», когда оно положительно воспринимается окружающими как сила и отвага, и «ненормальном» с точки зрения окружающих, когда оно еще более усиливается и переходит некие границы, превращаясь в бесчинство и бешенство. Как было показано, первая стадия явно была присуща историческим ранам; при определенных условиях иностранные наблюдатели фиксировали у них и вторую: «Принадлежавшее Святовиту знамя, так называемая *станица*, была для ранского народа выше всех властей и учреждений. По словам Саксона, ране, когда несли станицу перед собой, считали себя в праве касаться всего, и божественного, и человеческого; – что бы им ни вздумалось, на все они покушались; разорить город, ниспровергнуть алтари, уничтожить всякие законы, разрушить и сжечь все дома на Ране могла бы эта станица; и до того, говорит датский историк, они предались этому суеверию, что небольшой кусок ткани превышал своею властию силу самого ранского короля».[98] Когда же во время похода на врагов ране были уверены в божественной помощи, не было такого рискованного или даже безумного предприятия, на которое они не отважились бы.

С однокоренными словами в Древней Руси связывался ряд других значений. *Буян* мог означать возвышенное место, холм, бугор и даже гору. Даниил Заточник пишет своему князю: «Дивиа за буяном кони паствити, тако и за добрым князем воевати».[99] Один из списков «Сна пресвятой Богородицы» начинается так: «на горѣ-на горюнѣ, на горѣ-на Буянѣ».[100] И эта особенность опять-таки соответствует реальному Рюгеиу, который из-за скал, вздымающихся на большинстве его берегов, был, по словам Гельмольда, неприступным «из-за трудностей своего месторасположения». Одна из гор, как отмечалось выше, носила даже название святой. Судя по всему, на Руси подобным образом называли не возвышенность вообще, а возвышенность, связанную с каким-либо сакральным

центром. С принятием христианства подобным центром стала, естественно, церковь, с которой и стали соотносить слово *буй, буевище* в значении открытого возвышенного места, площади около храма: «А буевище Петрятино дворище отъ прежнихъ дверей святаго Великого Ивана до погреба... Уст. гр. Всевол. Мстисл.; Того же лѣта повелѣ посадникъ Феодосъ и всь Псковъ намостити буевище и около церкви святыа Троица, и тынъ отыниша около церкви. Псковская лет. II, 120».[101] Однако и Аркона, это знаменитое святилище Святовита, стояла на Рюгене на такой высокой горе, что, по словам Саксона Грамматика, до ее вершины не долетела бы даже стрела, пущенная из метательного орудия.

Наконец, *буй, буевище, буево* означало кладбище, погост около церкви: «Бысть моръ великъ въ градѣ Псковѣ и... в год положили у скуделницахъ полъ третьяцать тысячь, а по буямъ не вѣмъ колико числом».[102] Последнее значение русского корня вновь находит свое соотношение в реальных условиях Рюгена, где еще в XIX веке немецкий ученый фон Гагенов обнаружил 1526 славянских могил. Однако в данном случае, скорее всего, важнее было не фактическое, а символическое соотношение, – согласно языческим представлениям многих народов, в том числе и славян, умершие предки попадали к богам, нередко сами обожествлялись и в этом своем новом качестве становились невидимыми покровителями своих потомков, посылая им удачу, плодородие и т. п. Так, в том же XIX веке в Витебской губернии по окончании поминовения умерших предков все вставали из-за стола, молились, а хозяин дома говорил: «Святые дзяды, ляцице цяпер до неба!»[103] Весьма показательно, что один из вариантов «Голубиной книги» помещает в стоящую на пупе морском соборную церковь мощи трех святых – Климента, Петра Афонского и Олександра Невского.[104] Если первые два – христианские святые, то последний – не только святой, но и один из наиболее почитаемых и знаменитых в народе предков русских князей.

Как отмечают археологи, в языческое время обряд захоронения зачастую сближался с жертвоприношением, что превращало кладбище в святилище: «Иногда на такой насыпи вокруг урны с трупосожжением устраивалось кольцо из камней. Это – своеобразная "жертва" Перуну: сородичи, помещая сосуд с останками умершего в жертвенник (кольцо из камней), как бы обращались к Перуну с просьбой принять душу покойного в загробный мир. Еще в про-

шлом столетии И. Срезневский справедливо указал, что обряд трупосожжения по цели и по содержанию приближается к обряду языческого жертвоприношения. Подобные кольца из камней наблюдались в псковских длинных курганах и новгородском кургане XI в. По-видимому, такое же ритуальное назначение имела кольцеобразная обкладка оснований курганов и позже – жальничных погребений».[105] Крайне близкую картину мы видим и на Рюгене, где некоторые могилы обкладывались 8–10 камнями или же остатки трупосожжения складывались в урну, которая ставилась на три камня и прикрывалась сверху четвертым; исследователи подчас обнаруживали целые склады подобных урн, зарытых в песок одна подле другой. Понятно, что подобные захоронения предков воспринимались их потомками как священные.

Любопытно отметить, что в некоторых крупнейших русских городах восточные славяне архитектурно пытались организовать свою жизнь вокруг подобных буевищ. Зафиксировав в Новгороде на территории первоначального Детинца языческое буевище и отмечая, что в русском языке слово *погост* означает одновременно и кладбище, и административный центр нескольких деревень, археологи констатируют: «Сочетание на территории первоначальной крепости Новгорода капища, кладбища и места вечевых собраний характеризует эту территорию как местопребывание древнего племенного (или межплеменного) центра...»[106] Подобная планировка встречается также в Пскове и Киеве: «Первые города это еще поселения сельского типа, возникающие вокруг центральных капищ, кладбищ и мест вечевых собраний, иными словами, вокруг погостов, где со временем стали оседать полномочные участники и руководители вечевых собраний больших округ. Недаром поэтому в Киеве, например, древнейшее и гигантское языческое кладбище обнаружено в самом центре древнего города, там, где, казалось бы, должны находиться полуземлянки, а не могилы».[107] Сила изначальных архетипов была столь велика, что даже в XX веке атеистические руководители советского государства, сами не осознавая подлинных причин этого, продолжали хоронить наиболее выдающихся деятелей в Кремлевской стене, то есть в самом сердце Москвы и всей страны.

Как мы видим, во всех, казалось бы, не связанных друг с другом значениях и производных от корня *буй* в русском языке присутствует идея устремленности ввысь, будь то связано с физической силой человека, цветением растений, рельефом местности или захо-

ронением умерших, останки которых лежат в земле, а души отлетают на небо. Все они без исключения оказываются применимы к характеристике реального места обитания ран, еще более упрочивая представления об их острове как о святом. В очередной раз мы имеем возможность убедиться в том, что перекодировка древних языческих представлений в христианскую эпоху осуществлялась не произвольно, а осмысленно, а осуществлявшие ее люди пытались подобрать такое новое понятие, которое максимально соответствовало бы старому.

Известия западных писателей о ранах помогает понять и один из загадочных образов, связанных с морем, из белорусского варианта «Голубиной книги». Касаясь первенства среди морей, он не ссылается на широко распространенный образ церкви Климента, а дает совершенно неожиданный ответ:

Почаму же Итумань-моря
Усим морям *оцець*?
По етому ли морю у корабли
Ишов Сус Христос...[108]

С морскими кораблями образ Иисуса Христа не связывается ни в Библии, ни в апокрифах. Исключение составляет лишь японская легенда о том, что, избежав смерти, Иисус приплыл в Японию и там умер, но из-за ее позднего характера и явной отдаленности от интересующего нас ареала ею можно пренебречь. Вместе с тем очевидно, что у отрезанных от моря белорусов подобная необычная черта вряд ли могла появиться случайно. Одно из наиболее вероятных объяснений наблюдаемого факта состоит в том, что, по сообщению немецких хронистов, западные славяне, по их верованиям, отправлялись в поход под предводительством богов в буквальном смысле этого слова. Невидимое присутствие богов могло символизироваться священным конем, изображением или знаменем божества, и Титмар, например, пишет, что «лютичи шли в поход, неся перед собой своих богов».[109] Иисусу Христу, как было показано, соответствовал «бог богов» Святовит, о священном знамени которого говорилось выше. Поскольку с ним островные ране многократно совершали свои морские походы, это и могло стать основой для загадочного утверждения белорусского варианта «Голубиной книги».

Однако наш обзор неизбежно был бы неполным, если бы мы не указали, что, помимо обозначения Ран, Руян, Буян и Рюген, святой остров западных и восточных славян имел еще одно название. У арабских историков неоднократно встречается описание загадочного острова Рус. Вот что, например, сообщает о нем в 966 г. Мукаддаси: «Что касается русов, то они живут на острове нездоровом, окруженном озером. И это крепость, защищающая их от нападений. Общая численность их достигает ста тысяч человек. И нет у них пашен и скота. Страна их граничит со страной славян, и они нападают на последних, поедают (и расхищают) их добро и захватывают их в плен».[110] Гардизи описывает его чуть иначе: «Рус – это остров, который лежит в море. И этот остров – три дня пути на три дня пути и весь в деревьях. И леса (или рощи) и земля его имеют много влаги, так что если поставить ногу на сырое (место), земля задрожит от влажности. У них есть царь, которого называют хакан-рус. На острове (живет) около ста тысяч человек».[111] Попытки отождествить остров Рус арабских писателей с каким-нибудь реальным географическим местом предпринимались неоднократно. Его помещали, в зависимости от пристрастий исследователей, и в Скандинавию, и в Крым, и в Тмутаракань, и даже в Дунайскую Болгарию. Однако все эти отождествления страдали явными натяжками и были, в сущности, произвольными. Самое тщательное и безукоризненное изучение проблемы сравнительно недавно осуществил восточнонемецкий историк Н. С. Трухачев.

Отметив, что ране с Рюгена в западных источниках неоднократно именуются рутенами или русинами, он детально проанализировал каждую характеристику острова Русов мусульманских писателей и показал, что реальный Рюген всем им полностью соответствует. Ключевым идентифицирующим признаком Н. С. Трухачев совершенно справедливо посчитал указание на отсутствие у русов земледелия из-за нездорового болотистого характера острова в сочетании с чрезвычайно высокой плотностью населения. Совершенно аналогичная картина наблюдается и у ран, судя по независимым от восточных писателей немецким хроникам. К моменту завоевания Рюгена численность его славянского населения, по западным источникам, составляла как минимум семьдесят тысяч человек, при том что позднее, несмотря на весь прогресс земледелия, немецкое население до Второй мировой войны так и не смогло

достигнуть этого небывало высокого уровня: в 1783 г. на Рюгене жило 23 431 человек, в 1933 г. – 53 900 человек.

На основании этого ученый заключает: «Свидетельства XI–XII вв. неоднократно подчеркивают необыкновенную многочисленность ран. Только при этом последнем условии раны могли быть сильнейшим племенем среди прибалтийских славян, как о том пишут Адам Бременский и Гельмольд. Но как можно примирить известие о необыкновенной плотности населения Рюгена с тем, что население его не занималось или почти не занималось земледелием? Возможность очень плотного населения ран объясняется их богатством: "Среди них нигде не найти ни одного нуждающегося или нищего", – говорит Гельмольд. Богатство ран основывалось на ежегодной установленной дани, которую они получали ото всех славянских земель. Так как денег у ран не было, а были они очень многочисленны и земледелием почти не занимались, то мы вынуждены думать, что дань славян на Рюген состояла главным образом из продовольственных продуктов; ср. слова ибн-Руста, что Русь на острове "питается лишь тем, что добывает в земле славян".

В предшествующем изложении мы рассмотрели показания ибн-Руста и Мукаддаси и нашли, что характеристика острова Рюгена во всех существенных пунктах сходна с характеристикой острова русов в описании арабских авторов: размеры небольшого острова, характер его почвы, неразвитое или полностью отсутствующее земледелие, островное положение, служащее защитой от врагов, соседство со страною славян и, наконец, исключительная плотность населения, – все эти признаки общи древнему Рюгену и острову русов. Можно ли считать совпадением, что на небольшом острове русов и на небольшом острове Рюген население пренебрегало земледелием и достигло при этом чрезвычайной плотности? Случайное совпадение такой характеристики островов едва ли вероятно, потому что необыкновенная плотность населения небольшого острова в связи с крайне мало развитым земледелием на нем является исключительно редким признаком, и именно поэтому названная особенность острова Рюгена является первостепенным аргументом в пользу его отождествления с островом русов. Если, по словам Мукаддаси, остров русов – "это крепость, защищающая их от нападений", а Рюген, по словам Гельмольда, был "неприступен из-за трудностей своего местоположения", то и это обстоятельство является

достаточно редким существенным признаком, объединяющим остров Рюген с островом русов».[112]

Ряд письменных источников, никак не связанных с арабской традицией об острове Рус, также помещают русов на запад Балтийского моря. Так, немецкий историк XII века Рагевин пишет: «А Польша, в которой живут одни славяне, на западе имеет границей реку Одру, на востоке – Вислу, на севере – русин и Скифское (Балтийское) море, на юге – Богемские леса».[113] Поскольку Скандинавию при всем желании никак нельзя считать северной границей Польши, то приходится заключить, что упоминаемые автором русины могли обитать только на прибрежных островах (Рюгене, Узнойме или Волине). Арабский путешественник Ибрагим ибн Якуб в 973 г. так же описывает положение Польши: «Со страной Мешекко (Мешко I Польский. – *М.С.*) на востоке граничат русы, а на севере – брусы (пруссы в районе Вислинского залива. – *М.С.*). Брусы селятся на берегах Мирового океана... Русы совершают на них набеги по морю с запада».[114] Как видим, мусульманский путешественник знает Киевскую Русь, находящуюся к востоку от Польши, и еще какую-то Русь, нападающую на кораблях на пруссов с запада. Очевидно, что второй Русью не могли быть русы из Киева или Новгорода, поскольку свои походы в Прибалтику они совершали по суше и даже если бы нападали на пруссов с моря, то приплывали бы на своих кораблях с севера, но никак не с запада.

Если немецкие источники неоднократно называют ран русинами, то, с другой стороны, и киевских русов они не раз именуют ругами – другим именем, под которым они знали славянское население острова Рюген. Самый известный случай – описание посольства киевской княгини Ольги к германскому императору Оттону под 959 г.: «Пришли к королю, как после оказалось, лживым образом, – послы Елены королевы Ругов (Helenae reginae Rugorum), которая при константинопольском императоре Романе крещена в Константинополе...»[115] Проанализировав этот и другие случаи, Н. С. Трухачев приходит к следующему выводу: «Возможность случайного фонетического сходства между названиями Киевской Руси и Руси прибалтийской, таким образом, устраняется, и мы получаем право объединить восточных и прибалтийских русов в одну этническую группу».[116] При этом исследователь оговаривается: «То обстоятельство, что отождествление ран и киевских русов производи-

лось в немецких источниках разными способами, показывает, что оно было сознательным актом этнического отождествления, а не случайным заблуждением. Это вовсе не значит, что немецкие источники считают киевских русов выходцами с острова Рюгена: об этом ни в одном из них нет ни малейшего намека».[117] Однако занимавшийся проблемой этого странного названия Руси в западных источниках Г. Ловмянский совершенно независимо от немецкого ученого пришел к выводу о том, что отождествление киевских русов с западнославянскими ранами-ругами исходило от первых, а не от немецких писателей: «Из нескольких, большей частью хорошо известных, хотя и не используемых с этой целью, фактов вытекает то, что отождествление руссов с ругами было свойственно именно Киеву».[118] Хоть Г. Ловмянский и дал неверную интерпретацию этому факту, считая его средством самоидентификации русов-варягов, под которыми он понимал скандинавов, это не умаляет значимости сделанного им наблюдения.

То обстоятельство, что славянское население острова Рюген называлось Русью, является последним недостающим звеном, связывающим воедино все приведенные в этой главе наблюдения. Отмеченный факт в точности совпадает с данными Нестора, говорящего о варягах-руси и при этом четко отличающего их от скандинавов, шведов и норвежцев: «И идоша за море къ варягомъ, к руси. Сице бо ся зваху тьи варязи русь, яко се друзии зовутся свие, друзии же урмане, анъгляне, друзии гъте, тако и си».[119] О славянском характере этой варяжской Руси красноречиво говорит следующее знаменитое утверждение «Повести временных лет»: «А словеньскый языкъ и рускый одно есть, от варягъ бо прозвашася русью, а первое бѣша словене; аще и поляне звахуся, но словеньскаа рѣчь бѣ. Поляни же прозвани быши, зане в поли сѣдяху, а язык словенски един».[120] Мы видим, что летописец считает русь таким же племенным названием, как и поляне, одновременно подчеркивая при этом, что как те, так и другие принадлежат к единому славянскому племени. Впервые эта заморская Русь появляется у Нестора при перечислении народов, произошедших от сына Ноя: «Афетово бо и то колѣно: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агняне...»[121] Комментируя это место, Н. С. Трухачев подчеркивает: «Трудно при перечислении народов точнее охарактеризовать положение Рюгена по отношению к скандинавским народам, чем это сделано русским летописцем. Координаты прибалтийской Руси у Нестора (на южном берегу

моря между готландцами и англами) точно совпадают с положением острова Рюген».[122] Как видим, и данные древнейшей из дошедших до нас русской летописи не противоречат наличию западнославянской Руси на острове Рюген, а подтверждают его.

Ко всему этому необходимо добавить и чрезвычайно точное соответствие основополагающих социальных структур на Рюгене и в Киевской Руси. О доминирующем положении жречества у обоих народов уже говорилось в начале этой главы. Весьма показательным является то, что как руны-русы занимали главенствующее положение среди западнославянских племен, так и киевские русы занимали точно такое же положение среди славян восточных. В то время как первые собирали дань со всего славянского Поморья натурой, в первую очередь продуктами питания, вторые регулярно обходили подвластные им земли полюдьем, точно так же собирая дань натуральными товарами. Более чем разительное сходство обнаруживается и при описании светской власти у обоих народов.

На тесное ее слияние с духовной у восточных славян указывает Худуд ал-Алам: «Послушание (главе славян) является обязательным, согласно религии».[123] Что представлял из себя Рюрик, мы не знаем, но его сына Игоря со слов русских купцов мусульманский автор Ахмед ибн Фадлан описывает так: «Из обычаев русского царя есть то, что во дворце с ним находится четыреста человек из храбрых сподвижников его и верных ему людей, они умирают при его смерти и подвергают себя смерти за него. <...> Эти четыреста человек сидят под его престолом; престол же его велик и украшен драгоценными камнями. На престоле с ним сидят сорок девушек (назначенных) для его постели, и иногда он сочетается с одной из них в присутствии упомянутых сподвижников. Он же не сходит с престола, а если желает отправить свои нужды, то отправляет в таз. Когда он желает ездить верхом, то приводят его лошадь к престолу и оттуда садится на нее; а когда желает слезть, то приводят лошадь так, что слезает на престол».[124] Черпавший информацию из какого-то независимого источника Мухаммед ибн Ахмед ибн Ийаса ал-Ханафи сходным образом описывает правителя древнерусского государства: «Есть у них царь, сидящий на золотом троне. Окружают его сорок невольниц с золотыми и серебряными кадилами в руках и окуривают его благовонными парами».[125] Из этих свидетельств перед нами вырисовывается явно ритуальная сакрализованная фигура верховного правителя Древнерусского государства, который ни

под каким предлогом не ступает на землю ни при отправлении нужд, ни при совокуплении, ни при езде верхом, который почти все время сидит на золотом троне, окуриваемый благовониями, и послушание которому составляет не только политический, но и религиозный долг его подданных.

Весьма интересно сравнить это положение первых русских князей с положением светских правителей западных славян. Саксон Грамматик пишет, что во время одной битвы «двое славян бросились в лодку и искали спасения от неприятеля; за ними пустился в погоню Яромир, государь ранский, и пронзил одного из них копьем; другой обернулся и хотел отомстить за товарища; но увидав, что поднимает руку на ранского царя, благоговейно отбросил копье в сторону и пал ниц».[126] Как видим, даже угроза неминуемой смерти не могла заставить славянина преступить свой долг повиновения правителю ран, носившего, судя по благоговейному поведению воина, не только политический, но и религиозный характер. Аналогичное положение наблюдается и у всех других полабских славян, у которых князья, как правило, обладали весьма незначительной реальной политической властью, но зато имели определенный сакральный характер: «Таким образом власть князя, хотя бессильная, была везде освящена древним законом и, без сомнения, поставлена была под покровительство божества. В Щетине княжий двор стоял на холме бога Триглава».[127] С учетом этих особенностей и параллелей, наблюдаемых у других индоевропейских народов, вполне можно заключить, что княжеские роды западных славян возводили свое происхождение к одному или нескольким языческим божествам, что и придавало их власти сакральный характер.

Подобное совмещение у западных славян духовной и светской власти в одном лице вполне объясняет специфический характер первых Рюриковичей в языческий период. Объясняет оно и внезапное появление образа Рима, в некоторых текстах замещающего собой западнославянский регион в качестве источника высшей духовной власти. О наличии отголосков подобных представлений на Руси уже в христианский период, когда светская власть была однозначно закреплена за князем, а духовная – за митрополитом, свидетельствует ряд эпизодов. Как было показано выше, из всего набора связанных с Римом персонажей для перекодировки элементов древнерусского язычества, имеющих западнославянское происхождение, чаще всего использовался образ римского

папы Климента. С появлением при Владимире мощей этого святого в Киеве часть представлений, связанных с островом Рюген, была перенесена именно на них. Более чем показательный в этом отношении эпизод произошел в 1147 г. Обычно митрополитов в Киеве ставил константинопольский патриарх, от которого Русь была зависима в церковном отношении. Естественно, что при подобной практике подавляющее число глав русской церкви были не русскими, а греками или их ставленниками. Воспользовавшись удобным моментом (предыдущий киевский митрополит грек Михаил скончался именно в тот момент, когда в самом Константинополе также не было патриарха), великий князь Изяслав Мстиславич решил самостоятельно поставить во главе русской церкви русского же священника. Для этого он собрал в Киеве шесть русских епископов и велел им безо всякого сношения с Византией поставить митрополитом черноризца Климента. Однако в этом своем начинании киевский князь натолкнулся на сопротивление части провизантийски настроенных иерархов, не без основания возражавших, что не в законе ставить епископам митрополита без константинопольского патриарха.

Затея светской власти была уже на грани срыва, однако положение спас черниговский епископ: «Онофрии же Черниговьскии реч азъ овѣде достоить ны поставити. а глова оу насъ есть ст҃го Климента . якоже ставять Грѣци роукою ст҃го Ивана и тако сгадавше еп҃кпи славою (вар.: главою) ст҃го Климента поставиша митрополитомъ»[128] – «Онуфрий Черниговский сказал: "Я знаю, что мы достойны (то есть вправе) поставить (киевского митрополита без участия константинопольского патриарха). Есть у нас глава св. Климента, подобная руке св. Иоанна, которою греки ставят (своего патриарха)". И решив так, епископы главою св. Климента поставили митрополитом». Весьма показательно назначение греческой святыни, с которой сравнивается глава св. Климента, обладавшая такой святостью, что могла узаконить самовольное утверждение главы всей духовной власти на Руси. В Константинополе действительно хранилась десница Иоанна Предтечи, но ни с какими поставлениями он связан не был н всего лишь предсказывал жителям Антиохии, урожайный ли будет год. Однако посетивший столицу Византии Добрыня Ядрейкович (новгородский архиепископ Антоний) в своих записках отразил распространенное на Руси представление о том, что в палатах правителей Царьграда якобы хранится правая рука

Иоанна Предтечи и что «тою царя поставляют на царство».[129] Именно на эту мифическую «царскую» руку и сослался Онуфрий, приравняв к ней хранящуюся в Киеве голову Климента. Хотя, разумеется, церковные законы и традиции ни о чем подобном не говорили, тем не менее пятеро из шестерых епископов немедленно согласились с этой идеей, признав мощи св. Климента источником высшей в масштабах Руси духовной власти, и новый митрополит был поставлен этой святыней.

Я. Н. Щапов полагает, что в данном случае черниговский епископ спутал руку Иоанна Предтечи, которой якобы ставили императоров, с рукой Германа, которой ставили в константинопольские патриархи и о которой также говорится в сочинении Добрыни Ядрейковича. Однако вне зависимости от того, перепутал или нет Онуфрий две хранящиеся в Константинополе руки, мы имеем совершенно независимый от эпизода 1147 г. источник, также фиксирующий связь св. Климента одновременно со светской и духовной властью. В «Слове на обновление Десятинной церкви», датируемом различными исследователями XI–XIII веками, говорится: «...и дѣже бо жертвицы бесомъ бѣша ту, святыя церкви славять Отце и Сына и святаго Духа, еже пришествіемъ святаго Климента створи ся и утверди ся».[130] Далее папа римский прославляется как «присный заступниче странѣ Роустей, и вѣнче преукрашенный славному и честному граду нашему и велицей митрополіи же мати градомъ. Тобою рустіи князи хвалятся, святители ликуютъ... Нынѣ же убо дѡ веселует ся, старѣйшинъствуя въ князехъ, яко блаженъ есть воистинну обладая скипетры твоими молбами, яко имѣя присно собою. Радует ся старѣйшинствуя въ святителехъ, яко блаженъ есть прикасаа ся твоея святости и люди верныя освящая. И да ликоствуютъ гражане старѣйшинствующаго въ градѣхъ града нашего, яко блажении суть твоимъ заступленіемъ, яко суща воини с тобою».[131] Отмечая, что «пришествию» (то есть перенесению мощей) св. Климента предшествовало поклонение на этом месте языческим богам-бесам, автор «Слова» подчеркивает, что именно с обладанием мощами этого святого непосредственно связано (естественно, уже в христианском понимании этой связи) «старейшинство» в князьях, святителях и городах в масштабе всей Руси. Если христианские князья хвалятся наличием у них мощей римского папы, то языческая былина о Садко определяет другой предмет высшей законной гордости:

А и как умной теперь уж как хвастает
А и старым батюшком, старой матушкой...[132]

Подобное сопоставление предметов гордости косвенно свидетельствует опять-таки о происхождении княжеского рода Рюриковичей от языческих богов – источника светской и духовной власти в их неразрывном единстве. Показательно, что о присутствии представителей обеих властей в церкви Климента на Буяне-Руяне говорит и один из вариантов стиха о «Голубиной книге»:

На Киян-море выходит церковь соборная,
В этой церкви собиралось много
Князей и три тримполитера (=митрополита)...[133]

Поскольку мощи св. Климента хранились в Киеве, было бы естественно ожидать бытования различных преданий об этом святом, в том числе и о его соборной церкви, именно в фольклоре южной Руси и самого стольного города. Однако, как уже отмечалось выше, связывающая его с пупом морским «Голубиная книга» совершенно неизвестна на этой территории. Зато она была широко распространена на севере, в области расселения новгородских словен и кривичей, где образ римского папы наложился на бытовавшие в этом регионе западнославянские по своему происхождению языческие представления. В Киеве, не имевшем столь тесных генетических связей со славянским балтийским Поморьем, этот компонент отсутствовал, в результате чего там и не возникло мифологического осмысления хранящихся в городе мощей этого святого. Данное наблюдение является еще одним свидетельством в пользу западнославянско-севернорусского языческого происхождения «Голубиной книги».

Возвращаясь к западнославянским княжеским родам, следует отметить, что они были далеко не равны друг другу не только по мощи, но и по знатности, обусловливаемой, видимо, их происхождением. Уже рассказывая о походе Карла Великого на велетов-волотов в 789 г., западные анналы выделяют среди предводителей этого союза племен Драговита, который «далеко превосходил всех царьков вильцев и знатностью рода, и авторитетом старости».[134] Показательно, что лишь этого властителя франкские анналы наделяют точно таким же королевским титулом, как и самого Карла.

Столетия спустя Гельмольд фиксирует, что из всех полабских племен только живущие на Рюгене ране имеют «короля и знаменитейший храм». Из этого следует не только более низкий, по сравнению со светским правителем ран, статус всех остальных славянских племенных князей во всем регионе, но и взаимосвязь этих исключительных для священного острова явлений. Рассказывая далее о принципе построения иерархии многочисленных западнославянских божеств, этот же писатель замечает, «что они от крови его (верховного божества. – *М.С.*) происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов».[135] Вряд ли мы совершим большую ошибку, если спроецируем это и на соотношение западнославянских княжеских родов, – каждый из них должен был быть тем знатнее, чем больше божественной крови текло в его жилах.

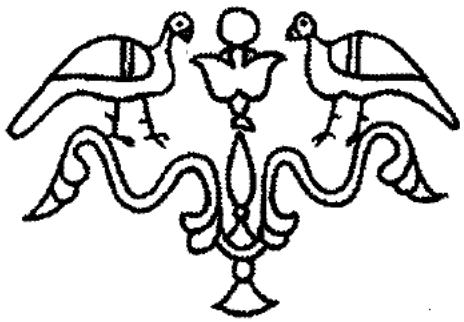
Все это позволяет понять причины призвания варяго-русского князя Рюрика в 862 г. Как известно, этому событию предшествовало изгнание тех же самых варягов, после чего среди восточнославянских племен немедленно вспыхнула усобица: «и въста родъ на родъ, и быша в них усобицѣ, и воевати почаша сами на ся». В условиях, когда каждое местное племя или род стремилось к господству, прекратить начавшуюся междоусобную борьбу могло лишь призвание такой власти, высший авторитет которой был бы бесспорен для всех участвовавших в конфликте сторон. Подобным авторитетом в первую очередь должен был обладать правитель, происходящий от божественных предков и совмещающий в своем лице светскую и духовную власть. Едва ли можно согласиться с мнением тех, кто полагает, что подобным авторитетом мог быть нанятый со стороны скандинавский конунг, которого в любой момент можно было изгнать, призвать нового и т. п. Вместе с тем, данный вывод как нельзя лучше объясняет ряд странных умолчаний в «Повести временных лет». Вынеся в заглавие своего бессмертного труда в качестве основополагающих тем «откуду есть пошла Русская земля, кто въ Киевѣ нача первѣе княжити, и откуду Руская земля стала есть».[136] Нестор, по сути дела, дает подробный ответ лишь о киевском княжении.

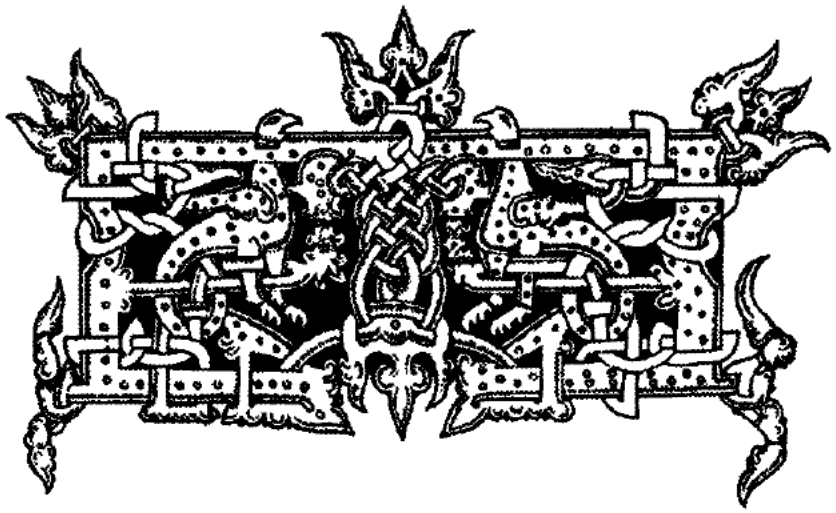
При всей своей несомненной любознательности и широкой эрудиции, охотно объясняя происхождение моравов и поляков, летописец не дает четкого и ясного ответа ни о значении имени Руси, ни о ее изначальном происхождении. Вместо этого в летописи изложены две взаимоисключающие версии. Согласно одной из них, Русь про-

зывается так от имени заморских варягов в 862 г., а согласно другой, вне всякой связи с варягами, она стала так прозываться за десять лет до призвания Рюрика, со времени первого похода на Царьград. Обычно это объясняют позднейшими правками и дополнениями первоначальной летописи. Однако ни Нестор, ни кто-либо из последующих летописцев ни единым словом не упоминают ни об острове русов Рюгене (который был великолепно известен восточным авторам явно со слов киевских русов), ни о предках Рюрика, возникающего как бы из небытия в миг призвания, хотя интерес к истокам правящего княжеского рода был бы вполне естественен. С учетом того, что ПВЛ описывает события, отстоящие от нее на пять–шесть столетий, демонстрируя тем самым глубину народной памяти, молчание о прародине варягов-руси и происхождении первого князя, отделенных от летописца гораздо меньшим промежутком времени и несравненно более актуальных по сравнению с преданиями о Кие или аварской дани, более чем странно. В данном случае не помогает даже ссылка на южное происхождение летописца, поскольку Нестор имел возможность лично беседовать с некоторыми из Рюриковичей и их дружинниками, которые, судя по именам, были потомками западных славян. Даже если Нестор не поинтересовался их истоками или его собеседники вдруг забыли о них, то другие летописцы вполне могли восполнить этот очевидный пробел. Однако при внимательном рассмотрении этих умолчаний всех русских летописей обнаруживается одна закономерность: забвению систематически предается все, что могло бы служить указанием на связь первоначальной Руси и ее князей с оплотом западнославянского язычества. Для христианских монахов-летописцев происхождение изначальной Руси и ее правителей из островного «гнезда идолопоклонства» было абсолютно неприемлемым фактом, о котором явно было лучше не упоминать. Именно поэтому ничего кроме разрозненных, противоречивых и смутных обрывков и оговорок по этому вопросу мы и не находим в летописях. В равной степени и принявшие новую веру Рюриковичи предпочли забыть свое собственное происхождение от древних языческих богов. Однако всего этого не забыл народ, сохранивший в сокровищнице своей памяти воспоминания и о священном острове Буяне, и о живших некогда на Руси волотах, и о самом Волоте.

Повествующая о священных первоначалах «Голубиная книга» представляет собой текст максимальной сакральности, в котором

ни одна существенная деталь не является случайной. В полной мере это относится и к Волоту, направляющему своими вопросами весь ход ритуального диалога и посредством этого определяющему последовательность повторного устного сотворения Вселенной Великим Гусляром, фигура которого, как было показано в предыдущей главе, также не является случайной. То, что в духовном стихе он присутствует не в качестве абстрактного мифического великана, а как представитель исторического племени волотов-велетов, доказывается и общими представлениями о волотах в восточнославянском фольклоре, и отдельными местами «Голубиной книги», имеющими западнославянское происхождение. Сам образ Волота и его руководящая роль в диалоге недвусмысленно указывают на передачу священного знания жречеством ран-русов, входивших в племенной союз велетов, восточнославянским волхвам и самым наглядным образом символизирует западнославянско-севернорусское происхождение «Голубиной книги». Приведенные факты показывают, что подобная передача священного текста о первоначалах от одного жреческого объединения другому не случайна. Она была результатом тесных связей обоих славянских народов, обусловленных общим происхождением и переносом основополагающих социальных структур от одного племени к другому. Поднятый в связи с этим пласт данных позволяет решить проблему северной прародины Руси и раскрыть тайну происхождения Рюриковичей. В этом контексте образ Волота в «Голубиной книге» оказывается еще одним весомым доказательством в пользу западнославянского происхождения варягов-руси и призванных в 862 г. ее князей.





# ГЛАВА 5

## Первобог

Как уже говорилось, вторая часть «Голубиной книги» посвящена разрешению космогонических вопросов, к которым относятся происхождение Вселенной, человеческого общества и, в некоторых вариантах, самого человека. Абсолютно все варианты духовного стиха связывают возникновение основополагающих небесных явлений с различными частями божественного тела, мыслящегося создателями «Голубиной книги» явно как человеческое. В соотнесении конкретных элементов Вселенной с частями божественного тела полного единообразия нет и наблюдается некоторая вариативность, объясняющаяся постепенным забвением древнего знания к моменту письменной фиксации духовного стиха. Так, в самой первой записи этого произведения у Кирши Данилова мы читаем:

А и белый свет от лица Божья,
Со(л)нцо праведно – от очей Его,
Светел месяц – от темичка,
Темная ночь – от затылечка,
Заря утрення и вечерняя – от бровей Божьих.
Часты звезды – от кудрей Божьих![1]

Данный вариант и по многим другим признакам является довольно искаженным, однако черты позднего фантазирования самих сказителей прослеживаются и в ряде других записей, в частности белорусской:

Ютрия зори от ризы божай –

Самого Христа, царя небеснаго.
Бялый дзень – похождзень божий –
Самого Христа, царя небеснаго.
Красно слонца от лица Божа –
Самого Христа, царя небеснаго.
Буйныи вятры со устов Божиих –
Самого Христа, царя небеснаго.
Дробныи дожжи з воблаков Божиих,
Самого Христа, царя небеснаго.
Цемная ночь от посцели Божай –
Самого Христа, царя небеснаго.
Злат ясен месяц от грудзей Божиих –
Самого Христа, царя небеснаго.[2]

При сохранении ключевых элементов произвольное домысливание частностей доходит до того, что в одном русском варианте мы видим уже такую явную нелепость:

Ветры буйные от кровей Божьих,
Ночи темные от сапог Божьих.[3]

Однако изначальным описанием тела божества, устойчиво присутствующим в достаточно большом количестве вариантов «Голубиной книги», следует признать следующий:

В Голубиной Книге есть написано:
Оттого зачался наш белый свет –
От Святаго Духа Сагаофова;
Солнце красное от лица Божья,
Самого Христа царя небеснаго;
Млад-светел месяц от грудей Божьих;
Звезды цястыя от риз Божьих;
Утренния заря, заря вецерняя
От очей Божьих, Христа царя небеснаго;
Оттого у нас в земле ветры пошли –
От Святаго Духа Сагаофова.
От здыхания от Господняго;
Оттого у нас в земле громы пошли –
От глагол пошли от Господних...[4]

Легко заметить, что даже искаженные впоследствии варианты сохраняют значительные фрагменты изначального. В отношении приведенной белорусской записи читатель может убедиться в этом сам, а русский вариант хоть и выводит ночи от сапог божьих, но, тем не менее, помнит, что Солнце произошло от его лица, месяц – от грудей, зори – от очей, звезды – от риз божества, а белый свет – от Святого Духа.

В целом все варианты «Голубиной книги» с большими или меньшими вариациями дают впечатляющую картину возникновения Вселенной из антропоморфного тела Первобожества, заменяемого впоследствии христианским Богом. Нечего и говорить, что данная картина не имеет ничего общего с Библией, где Бог существует вне материального мира и творит его своим словом, а отнюдь не расчленением собственного тела. Внимательный исследователь духовных стихов Г. Федотов по этому поводу тонко подмечает: «В духовных стихах расстояние между Творцом и тварным миром настолько сближено, что едва ли правильно говорить даже о творении мира там, где, для народа, речь идет о космогонии. <...> В космогоническом стихе о Голубиной книге о "творении" не говорится вовсе. Вопросы ставятся о происхождении мира – "откуда?" – и ответы даются или в безглагольной форме, или в глаголах, которые скорее могут быть истолкованы в смысле порождения или эманации...»[5] Действительно, во всех вариантах стиха мир «взят», «зачался», «занимался», «сталася», но нигде не говорится о том, что он сотворен. Так принципиальное противоречие между языческой и ветхозаветной версиями возникновения мира прослеживается даже на языковом уровне.

Необходимо отметить, что представления о Космическом Первосуществе у славян были явно очень древние и этот образ встречается почти во всех жанрах русского фольклора. Так, в одной из сказок герой говорит: «...Вот мой сын – по локти в золоте, по бокам часты звезды, во лбу светел месяц, а против сердца красно солнце!»[6] В другой третья сестра обещает родить Ивану-царевичу «сынов, что ни ясных соколов: во лбу солнце, а на затылке месяц, по бокам звезды».[7] Третья сказка сообщает: «Королевна родила без него сына – по локоть руки в золоте, по колена ноги в серебре, во лбу месяц, супротив ретива сердца красное солнце».[8] Причем нередко повторяется мотив, что царевна родит чудесного ребенка в отсутствие мужа, которому сообщают, что жена родила не сына, а козла с бородой, после чего следует наказание невиновной жены.

В четвертой сказке у отца Ивана-царевича и у шести его сыновей «были по колено ноги в серебре, по локоть руки в золоте, во лбу – красно солнышко, на затылке светел месяц».[9] Однако наделенный подобными сверхъестественными признаками герой в сказке, как правило, пассивен, его космическая природа никак активно не проявляется и служит, в лучшем случае, средством для его опознавания.

Встречается нам этот образ и в былинах, где он чаще всего соотносится с одним или двумя неродившимися сыновьями богатыря Дуная. В одной былине жена говорит Дунаю, что у нее в утробе:

«Чадо милое, любимое:
По колен у чада ноги в золоте,
По локоть руки в серебре,
Во лбу солнце красное.
Во затылке – светел месяц,
А по косицам частые звезды».[10]

Однако богатырь не верит жене, убивает ее и, когда, вспоров ей живот, видит своего неродившегося сына с описанными признаками, убеждается наконец в правоте ее слов. Осознав свою страшную ошибку, Дунай кончает жизнь самоубийством; но чудесный ребенок опять-таки не играет никакой значимой роли ни в этом, ни в каком-либо ином былинном повествовании.

Другой вариант этой же былины переносит указанные признаки уже на двух сыновей-близнецов Дуная, который после убийства жены

Вынимал-то детушек со чрева,
И увидел детушек – во лбу-то светел месяц,
По косицам часты звездочки,
По локоть рученьки в золоте,
По колено ножки в серебре.[11]

Наконец, былины относят эту характеристику к жене Ставра Василисе Микуличне:

Есть у Ставра молода жена,
Молода жена Василиса Микулична, –

Во лбе-то у ней светел месяц,
На голове волосы – звезды частые,
Брови у ней черна соболя,
Очи у ней ясна сокола...[12]

Однако подавляющее большинство вариантов былин рисуют эту героиню без указанных признаков, да и когда она ими обладает, то все равно действует своим умом и силой, а не теми волшебными способностями, которые можно было бы ожидать исходя из данного описания. В духовных стихах это распространенное описание временами прикрепляется к Егорию Храброму:

А-й родилось у его да цядо милое,
Цядо милое, Егорей да свет храброй:
Во лбу соньце, в тылу месець,
По косицям две зори две светлыя –
Утренна зоря да со вечерьнею.[13]

Или:

Молодой Егорий светлохрабрый –
По локоть руки в красном золоте,
По колено ноги в чистом серебре,
И во лбу солнце, в тылу месяц,
По косицам звезды перехожие.[14]

Тем не менее, Егорий с космическими признаками совершает точно такие же деяния, что и Егорий без аналогичных черт в других вариантах этого духовного стиха. Вселенский характер героя опять никак не проявляется. Однако образ оказывается настолько устойчивым, что появляется даже в заговорах, где произносящий их человек, явно подражая некому исходному архетипу, так описывает свои действия: «Стане ти раб Божий (имярек), по утру и в вечерах благословясь, умоется утренней зарей и вечерней, утрется белым светом; во лбу пекет красное солнце, в затылки светел месяц, по косицам частыя мелкие звезды разсыпаются...»[15]

Фольклорные материалы показывают постепенное забвение отдельных черт и разрушение устойчивого изначального первообраза: «Лягу я, раб Божий (имярек), благословясь, стану перекре-

стяся, одежуся светом, опояшуся светлою зарею, покрыюся облаки, отычуся частыми звездами».[16] В белорусской свадебной песне поется:

Мати сына выряжала:
Месяцем его перевязала,
Звездочкой его застегнула,
Долею его закутала.[17]

Следует отметить, что подобное комическое Первосущество встречается не только в фольклоре восточных славян, но и у некоторых других славянских народов. Так, в болгарских песнях говорится о рождении чудесного ребенка, у которого:

На гръдите му ясна месечина,
А на главата му летно есно слънце.[18]

С другой стороны, отзвуки подобных космических черт встречаются нам и в карело-финском эпосе, испытавшем, как было показано выше, славянское влияние на стадии своего формирования: «В заговорных рунах Вяйнямейнен упоминается в связи с происхождением камней (камни – коленная чашечка или печень Вяйнямейнена), змей (змеиный хвост – часть пояса Вяйнямейнена) и т. д.»[19]

Однако во всех приведенных примерах космическая природа никак не проявляется у ее обладателей, которые зачастую вообще пассивны. Данная характеристика дается различным персонажам совершенно бессистемно и относится то к мужчинам, то к женщине, то к неродившимся детям. Однако ни один из этих персонажей не демонстрирует качеств, которых можно было бы от него ожидать, исходя из этой характеристики. Все это производит впечатление существования некогда образа космического антропоморфного существа, который впоследствии оторвался от своей основы и начал хаотическое блуждание по всему фольклору, совершенно случайно присоединяясь к описаниям то одного, то другого персонажа. Фиксация этого образа как у восточных, так и у южных славян позволяет предположить его возникновение еще в эпоху славянской общности.

При этом у нас есть все основания думать, что в «Голубиной книге» и других памятниках фольклора этот образ до нас дошел не

целиком, а лишь в небесной, наиболее существенной своей части. Упоминавшийся уже Г. Федотов отмечал: «Стих не дерзает говорить о теле, о костях Божиих и в связи с этим отказывается ставить вопросы о происхождении земли, моря и гор (камней). Ответы на эти вопросы легко угадываются; они становятся ясны по аналогии с происхождением тела Адамова. Но певец умалчивает о них, думается, по требованию религиозного целомудрия, подавляя в себе естественный интерес к космологии матери-земли».[20] Представляется, что уважаемый исследователь не вполне прав. Во-первых, до нас дошли редкие варианты «Голубиной книги», связывающие происхождение отдельных элементов земной поверхности с телом изначального космического Первосущества. Во-вторых, отнюдь не религиозное целомудрие сказителей, а жестокая церковная цензура стала причиной исчезновения описания данной части тела божества из подавляющего большинства вариантов духовных стихов. Восторжествовавшее христианство еще могло примириться с тем, что народ отождествлял небесные светила и некоторые небесные явления с лицом и одеждой Бога новой религии, однако привязывание земных гор и лесов к его телу представлялось совершенно недопустимым кощунством. Поэтому хранителям народной памяти и пришлось пожертвовать частью описания и дать своему божеству христианское имя, чтобы сохранить для нас самое основное.

Выше, в связи со сказочной загадкой, уже приводился фрагмент подобного архаического описания лесов как волос Божьих. В полном виде этот отрывок «Голубиной книги» звучит так:

И зацелись темны леса да как от власов Божьих,
От власов Божьих да от самого Христа, царя небесного;
Зацелося сине море да от слез Божьих,
Как от слез Божьих да от самого Христа, царя небесного.[21]

Другой вариант дает несколько иную картину:

Буен-ветер от вздохов,
Дробен дождик от слез Его,
Народ Божий от Адамия.[22]

Однако Г. Федотов совершенно прав в главном: исчезнувшая под влиянием церковной цензуры часть описания космического су-

щества легко восстанавливается на основе описания человеческого естества. Описание это имеется в достаточно небольшом количестве вариантов «Голубиной книги» и безо всякого перехода следует там за описанием верхней половины тела божества:

У нас белый вольный свет зачался от суда Божия;
Солнце красное от лица Божьяго
Самого Христа Царя небеснаго;
Млад светел месяц от грудей его;
Звезды частыя от риз Божиих;
Ночи темные от дум Господниих;
Зори утренни от очей Господниих;
Ветры буйные от Свята Духа;
У нас ум-разум Самаго Христа;
Самаго Христа, Царя небеснаго;
Наши помыслы от облак небесных;
У нас мир-народ от Адамия;
Кости крепки от камени;
Телеса наши от сырой земли;
Кровь-руда наша от черна моря.[23]

Как видим, человек мыслился создателям «Голубиной книги» полностью подобным небесному Первосуществу: ум-разум в нем прямо от бога; если человеческие помыслы происходят от облаков, то ночи темны – от божественных дум; человеческая кровь происходит от моря, которое само, как видно из приведенного выше отрывка, возникло от слез божества. Соответственно, земля и камни также должны были происходить из тела Первобожества – в этом нас убеждает не только логика изложения, но и следы славянской мифологии в «Калевале», приуроченные, естественно, к Вяйнямейнену, а также данные по язычеству славян, которые будут приведены чуть ниже. Если вся видимая Вселенная произошла из тела божества, а человеческое тело возникло из элементов окружающего его мира, то он, в силу своего происхождения, будет подобен не только антропоморфному Первобожеству, но и образованной из него Вселенной. Эта же мысль, с налетом средневековой учености и более полного рационализаторства, прослеживается и в древнерусской литературе: «Богословцы реша, яко человек есть вторый мир мал: есть бо небо и земля, и яже на небеси, и яже на земли, видимая

и невидимая – от пупа до главы яко небо, и пако от пупа дольняя его часть яко земля; ибо земля имеет силу рождательскую и прохождение вод... тако и в сей нижней части человека сия суть. Паки же в горней части его, яко на небеси светила, солнце и луна, гром, ветр, лице и в человеке и во главе, очи и глас и дыхание и мгновение ока, яко молния скорошественно...»[24]

Обрисовав в общих чертах космический образ этого Первобога и его роль в возникновении Вселенной и человека, рассмотрим теперь следы поклонения ему у язычников-славян. Понятно, что столь величественная фигура явно заслуживала соответствующего поклонения, а если такового в языческий период не было, то перед нами поздний образ, возникший под влиянием извне. Внимательный Гельмольд отмечает у западных славян в XII веке следующее религиозное представление: «Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они (другие боги), повинуясь ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов».[25] Очевидно, что этот небесный бог богов западных славян вполне соответствует космическому Прабожеству «Голубиной книги», тем более что одновременно упоминаются произошедшие от него божества полей (то есть земли) и лесов – элементов, соответствующих в русском духовном стихе телесам и волосам этого Прабожества. Подобно тому, как это было у полабских славян, на Руси отдельные элементы Вселенной также почитались как отдельные боги (так, например, богом Солнца был Дажьбог, Луны – Перун, Ветра – Стрибог, не говоря уже о священных горах, деревьях и тому подобное), которые с необходимостью должны были произойти от этого Прабожества. Таким образом, мы видим достаточно сложную теологическую картину, когда наиболее значимые элементы Вселенной (солнце, луна, земля и другие) представлялись язычникам-славянам одновременно и как отдельные божества, и как части тела единого Прабожества, этого бога богов, от частей тела или крови которого произошли первые. Память об этом изначальном божестве была зафиксирована не только у средневековых западных славян, но и в гораздо более позднее время на Западной Украине, что следует из бытовавших там пословиц типа «прабог то знае!», «иди до сто прабогов!» или «бес ти и сто прабози!».[26]

Хотя антропоморфный образ Прабожества явно имеет праславянский и, более того, индоевропейский характер, тем не менее в отдельных вариантах «Голубиной книги» встречаются следы собственно западнославянского влияния. Так, выше был приведен фрагмент, который весьма необычно и неожиданно связывает происхождение всего видимого мира (белого света) со Святым Духом:

Оттого зачался наш белый свет –
От Святаго Духа Сагаофова...

Библейским влиянием этот пассаж вряд ли может быть объяснен, поскольку в Ветхом Завете Дух Божий лишь носится над водами, но мир творится божественным словом, что в корне противоречит всей концепции «Голубиной книги». В связи с этим стоит вспомнить, что бог богов у западных славян, как уже говорилось в предыдущей главе, назывался Святовитом. О значении имени этого высшего божества житие св. Беннона говорит так: «*Сванте* значит на славянском языке святой, а *вит* переводится словом свет».[27] Таким образом, небесный бог богов, от которого произошли все остальные боги и, по всей видимости, вся Вселенная, буквально именовался «Святым светом», что, несомненно, представляло собой эпитет, замещающий настоящее табуированное имя. Поскольку в одном из своих значений слово «белый» в русском языке означало «святой», широко распространенное в нашем языке выражение «белый свет» в смысле всего видимого мира совершенно тождественно западнославянскому Святовиту, этот мир олицетворявшему. Нам неизвестен в точности способ, каким Святовит в западнославянской мифологии творил из своего космического тела мир, однако западные хронисты зафиксировали чрезвычайно высокое значение, которое придавалось на Рюгене дыханию этого божества: «Накануне великого дня богослужения, жрец Святовитов, вошед во внутреннее святилище храма, куда один имел доступ, мел его веником до чиста: при чем остерегался дохнуть: всякий раз, чтобы дохнуть, выбегал он за двери, дабы присутствие бога не осквернялось дыханием смертного».[28] Понятно, что подобный необычный ритуальный запрет должен был иметь под собой какие-то веские религиозные основания.

С другой стороны, среди русского населения района сибирской реки Индигирки зафиксирован один любопытный вариант «Голу-

биной книги», где происхождение всего мира связывается с дыханием, на этот раз человеческим:

Отчего зачался у вас белой швет,
Отчего зачалось красно солнишко
И отчего зачалось часты звездочки,
Отчего зачалось мачь плакун-трава –
Оттово от поту, от конинново,
И от воздыхания человеччево.[29]

Местное население – это выходцы из Новгорода, среди которых отчетливо зафиксированы следы западных славян. Оба записанных там варианта «Голубиной книги» чрезвычайно коротки и сильно деформированы, однако не исключено, что процитированный выше фрагмент сохранил западнославянские представления. О внезапном появлении здесь коня будет сказано ниже, а приписывание человеку демиургического дыхания лишний раз подчеркивает внебиблейское происхождение этой идеи: даже при самой сильной трансформации ветхозаветный Дух Божий вряд ли превратился бы в духовном стихе в простого человека.

Подобно тому как христианские храмы своими иконами, фресками и мозаиками наглядно показывают те или иные эпизоды своего Священного писания, так и языческие храмы западных славян всем своим видом демонстрировали идею происхождения от Святовита людей и других существ. Вот как житие Оттона Бамбергского описывает храм «бога богов» в Щетине: «Одна из этих *кутин*, главная (та, которая служила храмом Святовида-Триглава), построена была с удивительным тщанием и искусством: внутри и снаружи на стенах находились выпуклые изображения людей, птиц и зверей, представленных так верно и так естественно, что, казалось, дышали и жили...»[30] Надо ли говорить о том, что и это, и все остальные чудесные произведения славянского языческого искусства были безжалостно разрушены христианскими миссионерами? Между тем сложная композиция другого западнохристианского храма, в Гросс Радене (Мекленбург), представляет собой аналогию главной идее русской «Голубиной книги». На эту связь западно-восточнославянских мифологических представлений обратил внимание на Международном симпозиуме по славянскому язычеству в Брюсселе немецкий ученый Й. Херрман: «Наконец, замечательна конструкция

храма в Гросс Радене, где не только два опорных столба постройки, но и вертикальные доски стен были оформлены в виде человеческих фигур. Этот антропоморфизм устойчиво сохраняется в славянской традиции вплоть до позднего русского духовного стиха о "Голубиной книге", где весь космос описан как тело божества и восходит, по-видимому, к индоевропейской архаике...»[31]

Тем не менее, основа мифологических представлений о происхождении мира, зафиксированных католическими миссионерами у западных славян в XII столетии, носит общеславянский характер, за исключением, судя по всему, такой специфической западнославянской черты, как демиургическая роль дыхания. За шесть веков до Гельмольда весьма схожие верования описывает на другом конце славянского мира Прокопий Кесарийский. Говоря о религии славян и антов, с которыми Византия столкнулась на своих северных границах на Балканском полуострове, историк отмечает: «Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков... Они почитают реки, и нимф, и всякие другие божества, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят и гадания».[32] Вновь наряду с явным многобожием мы видим у славян идею единого бога, бога богов, «господствующего над другими в небесах», по Гельмольду, или «являющегося владыкой над всеми», по Прокопию.

Различные средневековые источники многократно отмечают у различных славянских народов поклонение различным элементам, как небесным, так и земным, тела Первосущества. Козьма Пражский приписывает введение у чехов языческого богопочитания трем сестрам и в связи с деятельностью средней из них изрекает горькую сентенцию о современном ему положении дел: «Тэтка научила глупый и невежественный народ поклоняться горным, лесным и водяным нимфам, наставляла его во всех суевериях и нечестивых обычаях. До сих пор многие крестьяне подобны язычникам; один почитает огонь и воду, другой поклоняется рощам, деревьям и камням, а третий приносит жертвы горам и холмам и просит глухих и безмолвных идолов, которых он сам же и создал, защитить его и его дом».[33] Леса, как мы помним, «Голубиная книга» производила от волос божьих, воды — от слез божьих, а относительно камней мы со значительной степенью вероятности можем предположить, что в утраченной части они производились от костей Первобожества. В главе 1 упоминался древнерусский бог Сварог (известный и полабским сла-

вянам), значение имени которого объяснялось от санскритского корня, переводящегося на русский язык как «светить, сиять, звучать, петь» или «небо». В средневековых чешских рукописях встречается однокоренное с именем этого бога слово *zuor*, *svor*, которое используется для обозначения понятия «зодиак», совмещающего оба варианта.

Следы поклонения обеим группам элементов тела Первобожества на Руси обильно фиксируются поучениями против язычества. Так, в слове Ефрема Сирина о втором пришествии «отрицаемъся вѣрования въ солнце и въ луну и въ звѣзды и въ источники».[34] «Слово на память епископско» сокрушается: «Но ты (человек) того (Бога) оставивъ, рѣкамо и источникомъ требы полагаеши и жрѣши яко богу твари бездушной».[35] В слове св. Кирилла говорится о том, что дьявол «овы прельсти въ тварь вѣровати и въ солнце же и въ огонь, и во источники же и въ древа, и во ины различны вещи, ихъ же рещи не возможно».[36] Епископ Кирилл Туровский в XII веке радовался, что к его времени русские наконец стали истинными христианами и больше «не нарѣкутся богом стихіа, ни солнце, ни огнь, ни источницы, ни древа».[37] Однако перечень исповедальных вопросов, которые духовенство было обязано задавать своей пастве, не подкрепляет этого оптимизма: «Или кланялись чемоу отъ тварі, солнцоу, или звѣздам, или мѣсяцу, или зари?»; «Или кланялась солнцу и мѣсяцу и звѣздам или зари?»; «Не называлъ ли тварь божію за святыни: солнце, мѣсяц, звѣзды, птицы, рыбы, звѣри, скоты, сада, древа, каменіе, источники, кладязя і озера, не почиталъ ли ихъ чудотворными?»[38] «Слово св. Кирилла о злых дусех» еще в XIV веке наставляет своих читателей: «А не нарицаите собе бг̑а на земли. ни въ рѣках, ни въ студенцах. ни въ птицах. ни на вздусѣ, ни сл̑нці ни въ лунѣ, ни въ каменіи».[39] Апокрифическое «Хождение Богородицы по мукамъ» изумляется безумству язычников: «Нъ забыша Бога и вероваша, юже бе тварь Богъ на работоу створилъ; то то они все богы прозваша: солнце и месяц, землю и водоу, звери и гады; тосетьнее и человчъска (и)мена то оутрия Троюна, Хърса, Велеса, Пероуна на боги обратиша, бесомъ злыимъ вероваша; да и доселе мракъмь злыимъ одьржими соуть; того ради сде тако моучаться».[40]

Как видим, из всех церковных писателей (Прокопий Кесарийский был светским автором) один лишь Гельмольд оказался достаточно правдивым для того, чтобы отметить существование у сла-

вян-язычников веры в единого небесного бога. Все остальные христианские писатели сознательно искажали в своих сочинениях истинное положение дел и, намеренно умолчав об этой чрезвычайно важной черте язычества, представляли своих идейных противников глупцами, которые исключительно по собственной тупости обожествили и начали поклоняться отдельным элементам тварного мира, от небесных светил до деревьев, камней, рек, зверей и чуть ли не до пней, созданных истинным Богом для блага человека. Не разобравшись в этом простом вопросе – где Творец, а где его творение, древние, не без помощи дьявола, впали в граничащую с безумием ошибку, и лишь свет новой веры, принесенный проповедниками, позволяет блуждающим во мраке заблуждений людям увидеть истинное положение дел.

Причина подобного тенденциозного извращения фактов, казалось бы, легко различима. Христианство явно было заинтересовано в том, чтобы максимально опорочить предшествовавшую религию, и было отнюдь не расположено признавать в ней веру в единого Бога, которую оно всегда стремилось объявить своей монопольной собственностью. В случае существования у язычников веры в единого бога старая религия в некотором роде оказывалась бы на одном уровне с новой, в то время как при наличии в ней примитивного многобожия христианство становилось колоссальным шагом вперед в интеллектуальной области.

Наряду с этим, однако, была еще более важная причина, представлявшая угрозу самим основам христианства. Поскольку весь мир, как земной, так и небесный, представлял собой отдельные части тела Первобожества, он был божественного происхождения, святым в буквальном смысле этого слова. Зримым воплощением этой идеи было не только обожествление солнца и луны, но и объявление священными отдельных деревьев или рощ, источников, камней и т. п. Однако тело человека целиком произошло из элементов этого мира, небесного и земного, вследствие чего и оно божественно по своей природе. Эта изначальная божественность могла еще усиливаться дополнительным указанием на происхождение людей от того или иного вторичного божества, и «Слово о полку Игореве» говорит о Бояне как о Велесовом внуке, а о русских – как о Дажбожьих внуках. Вся Вселенная вместе с порожденным ею человеком оказывается пронизанной Святым Светом и образует, вместе с населяющими ее людьми, единое божествен-

ное тело Святовита. Степень сгущения божественности в различных элементах Космоса, как природного, так и человеческого, могла быть разной (вспомним, что даже боги западных славян были тем важнее, чем ближе они стояли к своему прародителю), однако хотя бы в малой доле она присутствовала во всем. Первобог, разделяясь на отдельные элементы, порождал мир, а человек, соединяя в своем теле большинство (если не все) разрозненных элементов Вселенной, оказывался подобием бога и плотью от плоти этого мира. Как между богом и природой, так и между человеком и природой (а через нее и с Первобогом) оказывалась неразрывная связь, в результате чего все три основополагающие части мироздания существовали в гармоничном единстве, взаимопроникая друг в друга.

Однако подобная картина мира абсолютно противоречила всем основам христианского вероучения. С первой же страницы Ветхого Завета Бог оказывается по ту сторону природы, творимой из ничего его словом, и вместо неразрывной связи между творцом и тварным миром оказывается непреодолимая пропасть. Со второй страницы Ветхого Завета провозглашается грехопадение Адама и Евы, в результате чего «первородным грехом» оказываются поражены все без исключения последующие человеческие поколения, а сам этот грех оказывается органически присущ человеческой природе. Ничего более противоположного славянским языческим представлениям, согласно которым причастность к божественной природе полностью исключала какую-либо греховность и изначальную ущербность человеческого естества, в принципе невозможно было придумать. В Новом Завете спасителем человечества от мифического «первородного греха» выступает Иисус Христос: «и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1.1), искупающий его своей добровольной крестной мукой. Однако подобная жертва оказывалась абсолютно бессмысленной в условиях, когда люди и без того обладают безгрешной божественной природой, являясь подобием и частями тела Первобожества. В избавлении от последствий грехопадения не было никакой нужды, поскольку язычники и так уже пребывали в том идеальном состоянии, к которому их обещало привести христианство. Именно эта фундаментальная причина, эта существенная угроза, которую языческая идея единобожия представляла для всех отправных точек навязанной силой новой религии, и

объясняет практически единодушное молчание об этой идее всех церковных авторов. Попутно отметим, что данный анализ показывает всю ошибочность столь распространенных в свое время попыток возвести «Голубиную книгу» к тем или иным катаробогомильским первоисточникам. В последних весь материальный мир объявляется творением сатаны, в то время как в русском духовном стихе он оказывается божественным, происходя из тела Первобога. Этому направлению христианской ереси был присущ тотальный дуализм; в «Голубиной книге» следы подобных представлений проявляются лишь в заключительной, четвертой части, рассказывающей о противоборстве Правды и Кривды, истоки которого будут рассмотрены в главе 9. Наконец, катарам было свойственно принципиальное отрицание самого института римских пап, рассматриваемых ими в качестве наместников сатаны, а в «Голубиной книге», как было показано выше, образ папы Климента выступает в качестве средства перекодировки высшего источника святости в этом мире. Подобные основополагающие противоречия свидетельствуют о принципиальной невозможности возвести русский духовный стих к какому-либо сочинению этого еретического течения.

Неизбежно возникает закономерный вопрос: насколько оправдано экстраполирование данных о столь своеобразном единобожии у славян VI века, граничащих на юге с Византией, и западных славян XII века на древнерусское язычество? Помимо распространенной в севернорусском регионе «Голубиной книги», наглядным доказательством наличия подобных представлений является знаменитый Збручский идол (рис. 22), датируемый специалистами X веком и найденный южнее ареала распространения духовного стиха. Каждая из четырех граней идола разделена на три яруса, соотносящиеся с небом, землей и подземным миром, в результате чего само изваяние символизирует собой Вселенную во всей ее целостности. На верхнем уровне изображены два бога и две богини. Если при интерпретации богинь встречаются некоторые затруднения (одна из них отожествляется с Макошью, вторая, более предположительно, с Ладой), то мужские божества узнаются без труда: фигура с солярным знаком изображает Дажьбога, а фигура с конем и палашом – Перуна. Оба бога соотносятся с небесными светилами – солнцем и луной, что делает обоснованным предположение о том, что и богини сопоставляются с какими-то

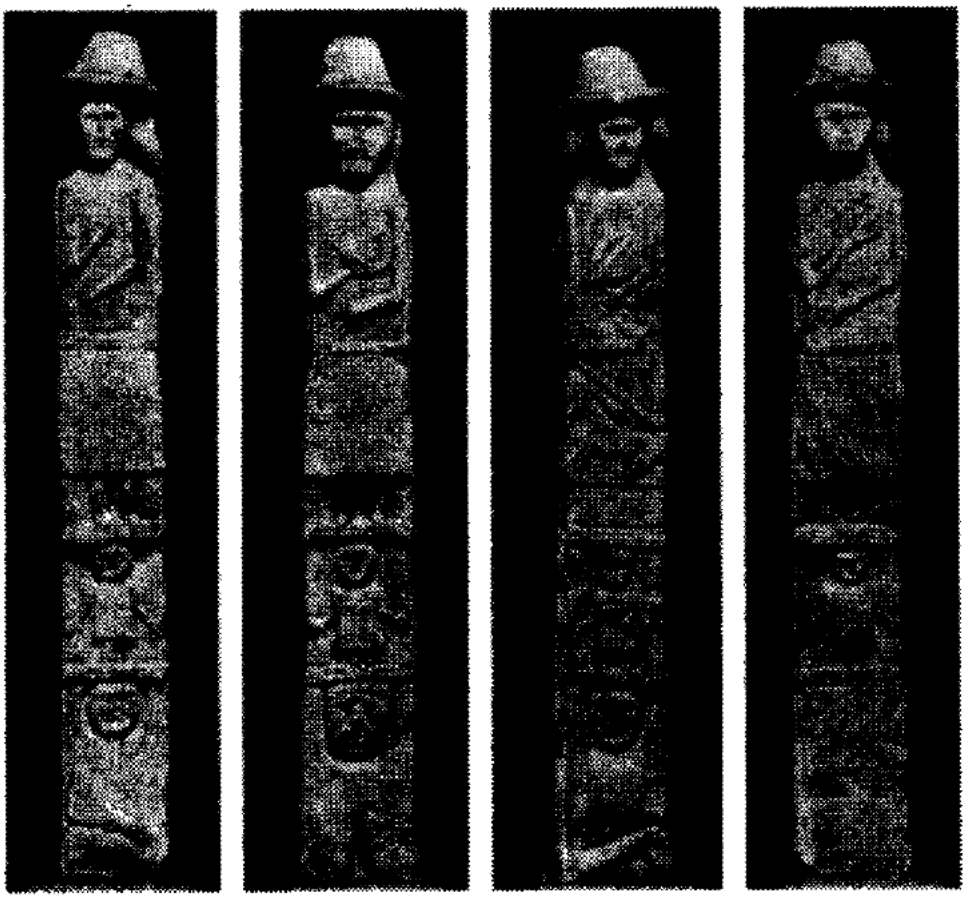
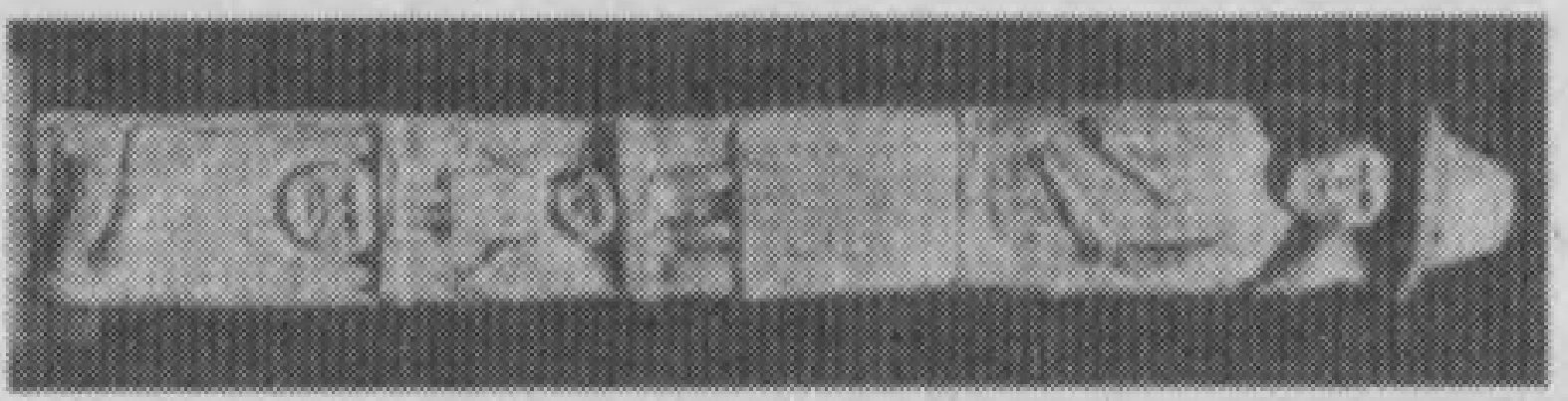
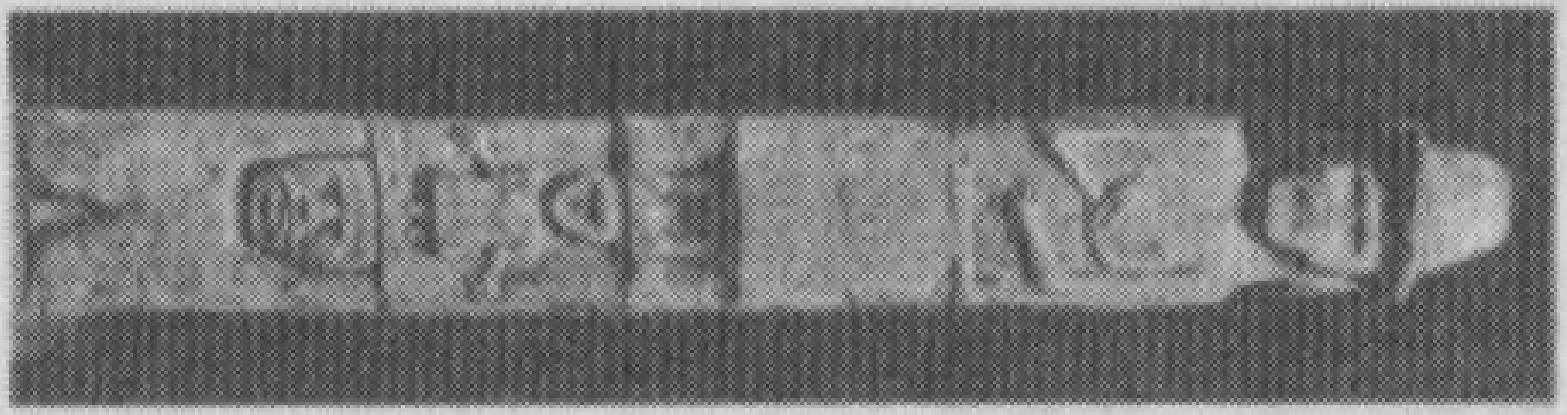


*Рис. 22. Збручский идол. IX в.*

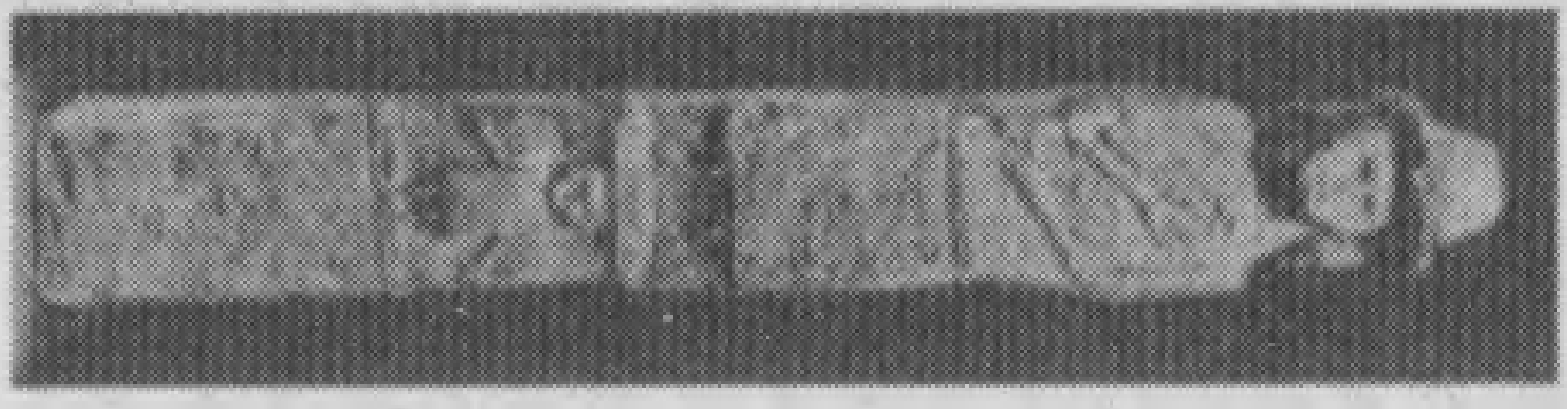
небесными объектами. Средний ряд заполнен небольшими фигурками людей, двух мужчин и двух женщин, которые, взявшись за руки, образуют хоровод. На нижнем уровне в трех ракурсах изображено стоящее на коленях божество, поддерживающее своими руками землю.

Все эти тщательно высеченные из известняка фигуры одновременно выступают и в качестве необходимых составных элементов общего облика космического божества, имеющего явно выраженный фаллический характер. То, что девять божественных и человеческих персонажей сливаются в одного высшего «бога богов», наглядно подчеркивает общая шапка, венчающая четыре божественных лика. О тождественности восточнославянского Збручского идола западнославянскому Триглаву, являющемуся, судя по всему, другим названием Святовита, уже говорилось выше. По критерию четырехликости и явно выраженного вселенского характера многие исследователи этого памятника соотносят его непосредственно с самим «богом богов», руянским Святовитом.









Стоит отметить, что в западнославянском городе Волине было найдено маленькое деревянное четырехглавое божество (рис. 23), датируемое IX веком, но не имеющее ни деления на три уровня, ни каких-либо изображениях на гранях.

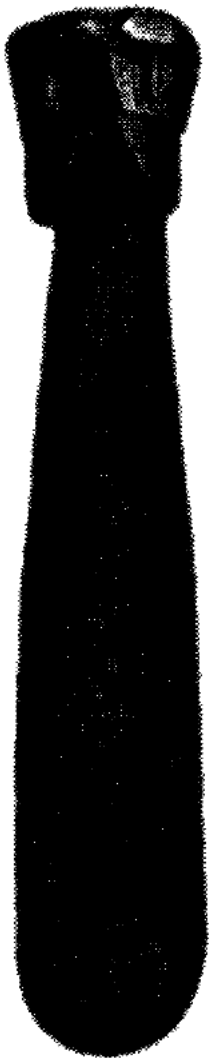
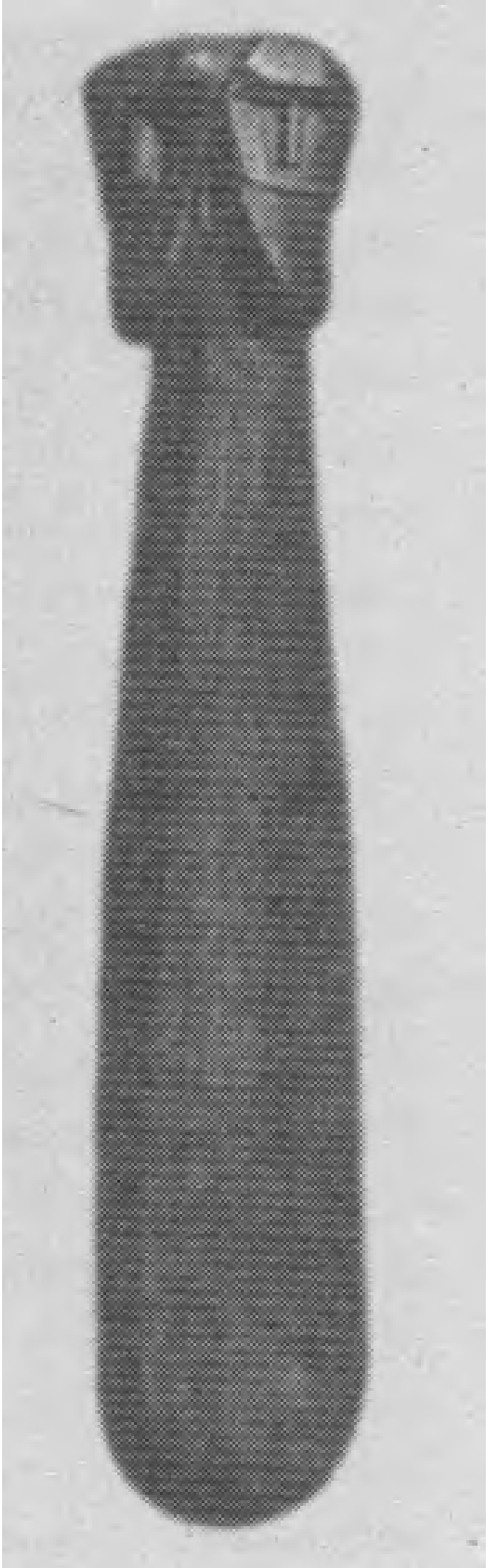


*Рис. 23. Славянский идол из Волина. IX в.*

Если сравнивать Збручский идол с Первобогом «Голубиной книги», то налицо как принципиальное сходство, так и различия в деталях. Оба божества обладают ярко выраженным космическим характером и антропоморфным обликом. Солнце и луна, символизируемые на Збручском идоле Дажьбогом и Перуном, являются лицом и грудью божества в духовном стихе и однозначно соотносятся с его верхней частью. Сама символика восточнославянского идола точно соответствует словам Гельмольда о том, что каждое из вторичных божеств славянского пантеона, символизирующих тот или иной элемент мироздания, «тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов». Очевидно, что занимающие небесный ярус четыре божества, образующие лики и верхнюю часть туловища Вселенского бога, важнее находящегося в подземном мире пятого бога, композиционно соотносящегося с коленями и ступнями Первобога. «Голубиная книга» ничего не говорит о происхождении из тела космического божества подземного мира (в котором на идоле находится стоящий на коленях пятый бог), но выше уже было показано, что даже о происхождении земного мира до нас дошли жалкие обрывки первоначального текста, и вполне вероятно, что рассказ об этом содержался в исчезнувшем под влиянием церковной цензуры фрагменте повествования. Кроме того, как отмечалось в первой главе, при определенных условиях небесная высота была тождественна подземной или подводной глубине, и существование одного компонента автоматически предполагало наличие второго. Духовный стих ничего не говорит о фаллическом виде Первобога, неизменно подчеркивая почти во всех вариантах его антропоморфный харак-



тер, однако фаллос, как будет показано ниже, еще с индоевропейских времен был одним из символов Вселенной, которая как раз и образовалась из тела космического Первобожества. В силу этого фаллический облик Збручского идола также нельзя считать принципиально противоречащим тексту «Голубиной книги». Данное произведение не указывает и на муже-женскую природу вселенского Первобожества, зримо подчеркнутую на двух (небесном и земном) из трех уровней Збручского идола. «Голубиная книга» говорит лишь о происхождении из тела «бога богов» отдельных элементов Вселенной, не связывая их с конкретными богами и богинями, посредством которых эти элементы обозначены на изваянии. Помимо того, что теоретически то или иное небесное явление в равной степени могло соотноситься с мужским или женским божеством, часть произошедших от его тела элементов обозначается словами мужского рода (месяц, ветер, гром и т. п.), а часть – женского рода (заря и звезды). Также следует иметь в виду и то, что, поскольку образовавшиеся из элементов природы люди делятся на мужчин и женщин, и Первобожество «Голубиной книги» по необходимости должно было содержать в себе обе эти сущности. При этом вселенское божество Збручского идола обладает ярко выраженным мужским, фаллическим образом, что вполне соответствует соотнесенности Первобожества духовного стиха с Иисусом Христом или Саваофом, необходимой по цензурным соображениям. Наконец, немногие сохранившиеся в этой части фрагменты «Голубиной книги» говорят о возникновении из тела Первобожества элементов земной природы (леса, воды, может быть горы и т. п.), совершенно отсутствующих на композиции Збручского идола. Однако из них, в свою очередь, образуется человеческое естество, и четыре человеческих фигурки в среднем ярусе идола символизируют собой земную природу во всем ее многообразии. При этом на идоле совершенно однозначно выражается одна из основополагающих идей духовного стиха: человек имеет божественную природу и является неотъемлемой частью тела вселенского Первобожества. В результате проведенного анализа становится очевидным, что вселенское божество на Збручском идоле принципиально ничем не противоречит Первобогу «Голубиной книги». Если первое и нельзя считать абсолютно точным изображением второго, то, во всяком случае, между ними наблюдается более чем значительное сходство, которое не может быть объяснено случайным совпадением.

Идея космического человекоподобного Первобожества возникла достаточно рано, еще в индоевропейский период, и ее следы отчетливо прослеживаются в религиозных представлениях многих народов этой языковой семьи. В Индии оно было известно под именем Пуруша, букв. «человек» (возможно, именно этим и объясняется «воздыхание человеччево» индигирского варианта духовного стиха). Посвященный Пуруше гимн «Ригведы» рисует его тысячеглавым, тысячеглазым и тысяченогим, со всех сторон покрывающим землю. С самого начала провозглашается полное тождество Первосущества со Вселенной:

> В самом деле, Пуруша – это вселенная,
> Которая была и которая будет.
> *(РВ X.90.2)*

Гимн умалчивает о происхождении богов из тела Пуруши, в результате чего мы можем заключить, что перед нами не древнейший пласт мифологических представлений, а дальнейшая стадия их последующего переосмысления. Вместо этого он рассказывает, как боги, расчленив Пурушу, совершили первое жертвоприношение, которое и стало началом возникновения Вселенной. Никаких следов враждебности богов к Пуруше не прослеживается; наоборот, в заключении гимна подчеркивается, что «жертвою боги пожертвовали жертве», то есть Первосущество являлось и тем богом, которому эта жертва приносилась (и, следовательно, высшим по отношению к совершившим жертвоприношение богам, имена которых не конкретизируются), и самим закалываемым жертвенным животным. Следует отметить, что неразрывная связь жертвоприношения и космоса прослеживается во всей индийской и, беря шире, индоевропейской традиции:

> От браминов возникла жертва, от браминов жертвенное возлияние;
> По образу жертвы возник этот преходящий мир, а жертва –
> по образу преходящего мира. [41]

Когда Пуруша был расчленен, из частей его тела возникла окружающая нас Вселенная:

> Луна из (его) духа рождена.
> Из глаза солнце родилось,

Из уст – Индра и Агни,
Из дыхания родился ветер.
Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног – земля, стороны света – из уха.
Так они устроили миры.
*(РВ X.90.13–14)*

Хотя Индра и Агни олицетворяют собой в совокупности огненное начало (Индра – как бог-громовержец в ведийской мифологии, Агни – как собственно бог огня) и в этом качестве явно соответствуют громам «Голубиной книги», которые «от глагол пошли от Господниих», тем не менее здесь мы видим отзвук представления о происхождении всех богов из тела Первобожества. Из других частей космического тела гиганта возникли четыре сословия ведийского общества (об этом см. главу 7), воздушные и земные животные, а на сравнительно позднем рисунке (рис. 24) деревья изображены как волосы на голове Пуруши. Как следует из самого имени Первосущества и происхождения из его тела общественных сословий, само человеческое естество также образовалось из его элементов. Хотя Пуруша мыслился как мужское начало, тем не менее уже в этом гимне подчеркивается наличие в нем женского начала Вирадж (РВ X.90.5), причем мужской и женский принцип взаимно порождают друг друга. В главе 3 было показано космогоническое значение музыки. В соответствии с этими древнейшими представлениями, гимн отмечает не только возникновение из тела Пуруши Вселенной и населяющих ее существ, но и одновременное рождение из него гимнов, напевов, стихотворных размеров и ритуальных формул, являющихся звуковыми эквивалентами образовавшегося космоса. Как мы видим, несмотря на некоторые различия,



*Рис. 24. Пуруша. Рисунок на ткани. Зап. Индия. XIX в.*

объясняющиеся начавшимся процессом переосмысления исходных индоевропейских представлений, древнейшее описание Пуруши в индийской религии типически совершенно однородно, а по содержанию весьма близко как образу Первобожества «Голубиной книги», так и Збручскому идолу. Это генетическое родство русского духовного стиха и гимна «Ригведы» уже неоднократно отмечалось как отечественными, так и зарубежными учеными.[42]

Описание Пуруши в Упанишадах, более поздних индийских источниках, с одной стороны, фиксирует некоторые его древние черты, не попавшие в гимн РВ, а с другой, содержит в себе дальнейшее осмысление этого основополагающего принципа. Выше была показана теснейшая связь Первобожества «Голубиной книги» с западнославянским Святовитом, Святым Светом. В полном соответствии с этим «Брихадараньяка упанишада» провозглашает: «Этот Пуруша, кто состоит из разума, по природе есть свет, (он) находится в сердце подобно зерну риса или ячменя. Он повелитель всего, глава всего и правит всем, что существует».[43] Описывая величие Первосущества, «Мундака упанишада» особо подчеркивает, что он одновременно находится снаружи и внутри человеческого тела: «2. Пуруша божественен и бестелесен, он снаружи и внутри, нерожден, без дыхания и без мысли, чистый и выше, чем высшее, непреходящее.

3. Из него возникают дыхание, мысль и все чувства, пространство, воздух, свет, вода и земля...»[44] «Шветашватара упанишада» констатирует, что Пуруша пронизывает все мироздание: «Нет ничего выше его, нет ничего меньше его, нет ничего больше его. Он один стоит как дерево, на небе. Весь этот мир заполнен пурушей».[45] О непревзойденном величии этого космогонического принципа говорит и «Катха упанишада»:

Неявное выше великого,
Пуруша выше неявного,
Выше пуруши нет ничего.
Он – завершение, он – конечный путь.[46]

Поскольку человек представляет собой микрокосмос, познание порождающего и его, и макрокосмос начала неизбежно ведет дух человека к просветлению и освобождению от пут этого мира, от его иллюзий. Исходя из этого, тайноучение упанишад стало трактовать этот всеобщий космогонический принцип как средство инди-

видуального человеческого освобождения. То же сочинение рекомендует:

> Пуруша величиною с перст, внутренний атман,
> всегда пребывает в сердце людей.
> Его должно спокойно извлекать из своего тела,
> как сердцевину из стебля камыша.
> Его должно познать как чистое и бессмертное...[47]

Наконец, в третьем месте «Катха упанишады» говорится:

> Но всепроникающий и неразличимый
> Пуруша поистине выше неявного.
> Познав его, становятся свободными
> И идут к бессмертию.
> Его облик невозможно увидеть,
> Никто не видел его глазами.
> Его воспринимают сердцем, умом и мыслью.
> Тот, кто знает это, становится бессмертным.[48]

Полностью соглашаясь относительно конечного результата, «Мундака упанишада» придерживается иной точки зрения относительно способа постижения всеобщего первоначала: «Когда видящий видит творца золотого цвета, владыку, пурушу, лоно Брахмана, он, будучи знающим, стряхивает (с себя) добро и зло и, незапятнанный, достигает высшего равенства (с творцом)».[49] В конечном итоге в индийской философии утвердилось понимание Пуруши не как отдельного феномена, находящегося вне нас, в неком высшем состоянии, как, например, библейский Бог, а в теле и сердце каждого человека, в любой вещи этого мира. Именно благодаря этому Пуруша поддерживает все существа в их связи друг с другом. Следствием природы Первосущества стали одновременно мир духовный и мир материальный.

Являясь подобием макрокосмоса, человеческое тело и в Индии рассматривалось как образовавшееся из элементов окружающей его природы. «Айтарея упанишада» так описывает процесс собирания в человеческое естество космических явлений: «Огонь, став речью, вошел в рот. Ветер, став дыханием, вошел в обе ноздри. Солнце, став зрением, вошло в оба глаза. Страны света, став слу-

хом, вошли в оба уха. Травы и деревья, став волосами, вошли в кожу. Луна, став мыслью, вошла в сердце. Смерть, став апаной, вошла в пуп. Воды, став семенем, вошли в детородный орган».[50]

Следует отметить, что практически все космогонические представления, воплощенные в композиции Збручского идола, имеют индоевропейское происхождение и, в качестве отдельных образов, присутствуют в древнеиндийской традиции, с которой Русь до Афанасия Никитина не имела никакой связи. Четырехчастная по горизонтали и трехчастная по вертикали организация восточнославянского идола находит себе очень точную аналогию в одном из заговоров «Атхарваведы» (IV.40). Этот памятник, наряду с «Ригведой», входит в число четырех священных вед, хотя, несомненно, носит более поздний характер и в окончательном виде был создан на несколько веков позже РВ. Однако данный памятник далеко не однороден по своему содержанию, и при его датировке следует учитывать следующее обстоятельство: «Большинство исследователей считают, что поздние гимны АВ безусловно моложе поздних гимнов РВ, но древние заговоры АВ не менее – а в отдельных случаях даже более – архаичны, чем древние части РВ».[51] Интересующий нас заговор просит о помощи в отражении враждебного колдовства у различных божеств, соотносимых с той или иной структурой мироздания. Так, Агни заклинают отразить колдовство с восточной стороны, Яму – с юга, Варуну – с запада, Сому – с севера, Землю – снизу, Вайю – из воздушного пространства, Сурью – сверху. Как показали археологические исследования, Збручский идол до своего свержения был установлен таким образом, что грань с Макошью была ориентирована на север, Лада (?) – на восток, Дажьбог – на юг, Перун – на запад. Поскольку на славянском идоле появились два женских божества, сопоставление их с двумя мужскими божествами аналогичных сторон света АВ не представляется возможным. Зато значение двух мужских божеств в каждой религии позволяет предположить, что подобная географическая приуроченность не является случайной и обе картины мира восходят в единому первоисточнику. В Индии Яма почитался как владыка царства мертвых, но при этом он был сыном бога солнца Вивасвата, представляющего собой довольно точную аналогию славянскому богу солнца Дажьбогу. С другой стороны, на Руси трупосожжение было связано с солярным культом и рассматривалось как средство, помогающее душе умершего

попасть в рай. В этих отношениях Яма вполне сопоставим с Дажьбогом. Что же касается индийского Варуны, он, как будет показано в исследовании о вселенском законе, представляет очень точную параллель русскому Перуну. Итак, из четырех божеств, связываемых с организацией мира по горизонтали, двое – южные и западные – вполне сопоставимы в обеих традициях. Вертикальную структуру мира Збручского идола составляют небесный, земной и подземный уровни, а в ведийском заговоре – небесный, воздушный и земной. Несовпадение в локализации одного из уровней объясняется различием в развитии двух традиций (ведийская религия вообще не знает подземного мира, и земля, этот средний ярус мироздания Збручского идола, в РВ образуется из ног Пуруши – последнего и самого низшего элемента тела космического гиганта). На этом фоне тем более показательно то, что при этом и ведийская, и древнерусская религии однозначно исходят из трехуровневой структуры мира по вертикали. Сопоставление показывает, что как Русь, так и Индия в неприкосновенности сохранили изначально заданную жесткую числовую структуру Вселенной и большинство общих составляющих ее единиц (две из четырех горизонтальных и две из трех вертикальных, то есть четыре из семи). Все это свидетельствует об исходном архетипе, общем как для этих, так, очевидно, и для других индоевропейских традиций. Вместе с тем, уже ко времени первой фиксации их представлений о Вселенной оба народа успели внести в нее свои новшества, что говорит о начавшемся процессе переработки исходных образов.

В отличие от Збручского идола, приведенные гимны «Ригведы» и «Атхарваведы» ничего не говорят о фаллическом облике Вселенной, но эта существенная черта в полном виде проявляется в более позднем (по сравнению с ведийской религией) индуизме. В нем лингам – индийское название изображения фаллоса – относится в первую очередь к Шиве, одному из трех высших божеств этого периода. Космогоническое значение этого символа отчетливо проявляется во многих мифах. Так, например, когда Вишну и Брахма, остальные два члена этой божественной триады, заспорили о том, кого из них следует почитать творцом Вселенной, перед ними внезапно возник пылающий фаллос необозримой величины. Стремясь отыскать его начало и конец, Брахма обернулся гусем, а Вишну – кабаном. Гусь взлетел в небо, кабан опустился под землю, но оба верховных божества так и не смогли

определить пределы этого явления, после чего они единодушно признали Шиву величайшим из богов.

Кроме того, Шива был богом космогонического оргиастического танца (ср. фигуры танцующих в хороводе людей на Збручском идоле), что обусловило возникновение другого мифа, который другими способами провозглашает ту же идею. Когда погибла его любимая супруга Сати, Шива, скорбя по ней, как безумный бродил нагим по горам. В этих скитаниях он набрел на обитель мудрецов и на глазах у их добродетельных жен пустился в дикую и бесстыдную пляску. Эта пляска так зачаровала жен мудрецов, что они пошли за ним. Не подозревая, что перед ними бог, разгневанные мудрецы хотели превратить его в осла, но не смогли. Тогда, соединив все свои магические силы, они лишили его мужества, и член Шивы отпал. Вслед за этим немедленно смешалось и изменилось все во Вселенной: померк свет, солнце перестало давать тепло, погасли жертвенные костры, планеты и созвездия сдвинулись со своих извечных мест на небосводе и перепутали свои пути, нарушилась смена времен года, мудрецы поколебались в суждении о священном законе дхармы, ослабли духом и телом и также



*Рис. 25. Шива-Махешамурти. Элефанта. Ок. 700 г.*



*Рис. 26. Шива-Линга с головой Брахмы. Канаудж. VIII–IX вв.*

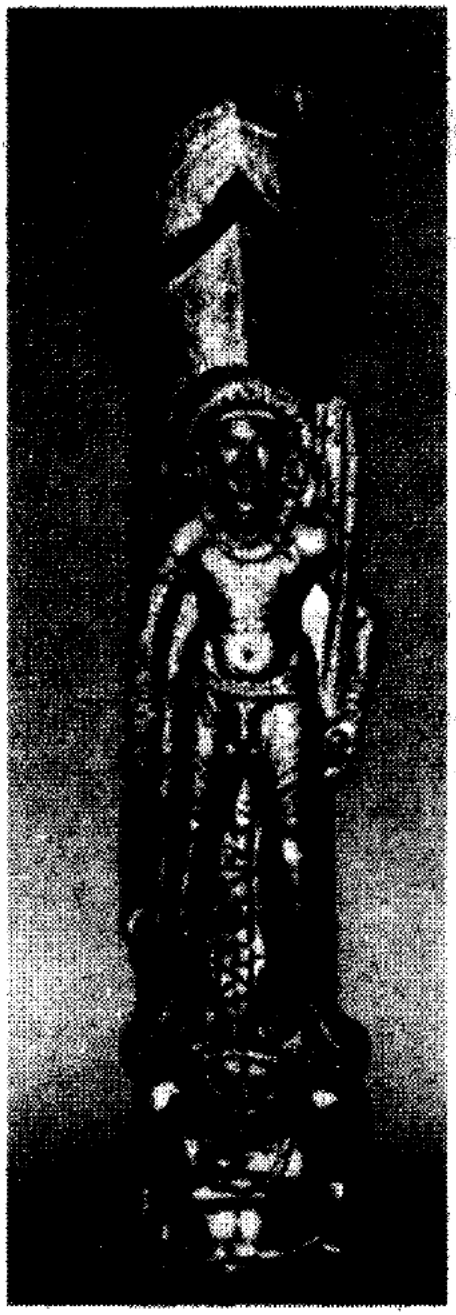
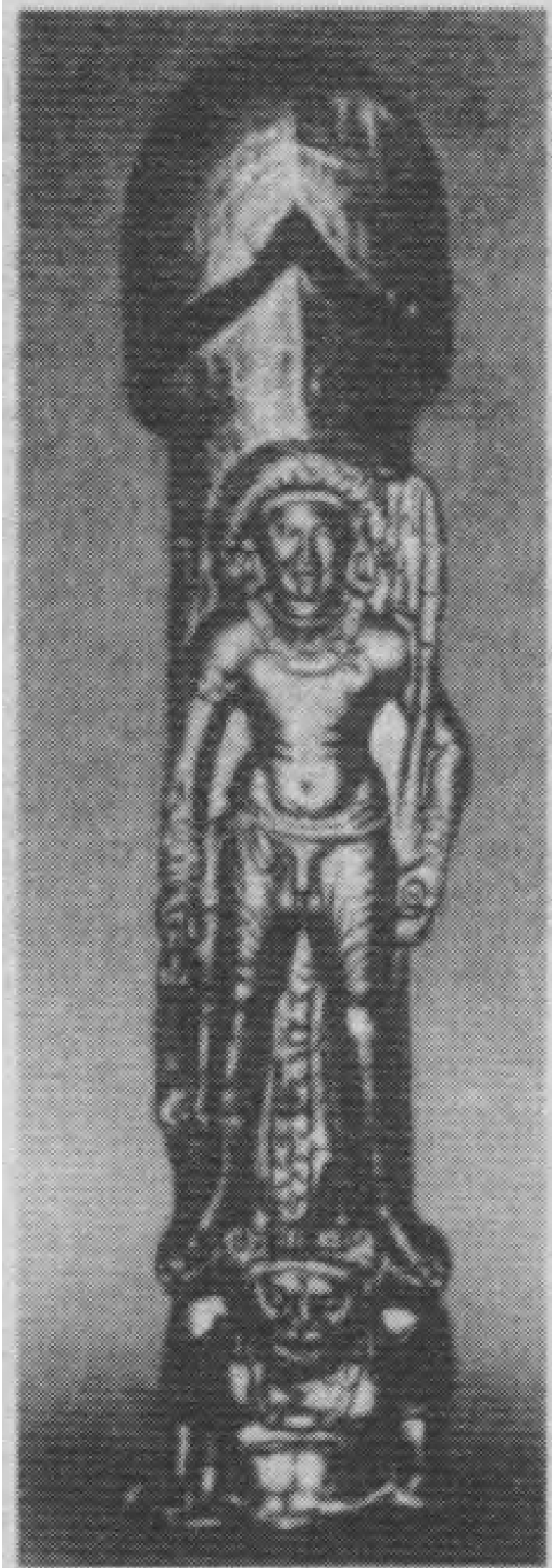


*Рис. 27. Шива-Линга-мурти.*
*Гудималлам. I в. до н.э.*

утратили свою мужскую природу. Как видим, фаллос Шивы, точно так же как и Пуруша, проникает во все элементы материальной и духовной Вселенной, поддерживая ее порядок. Испуганные мудрецы бросились к Брахме, который велел им умилостивить Шиву, изваяв лингам и поклоняясь ему. После того, как мудрецы целый год совершали такое поклонение, природа расцвела и риши признали превосходство Шивы.



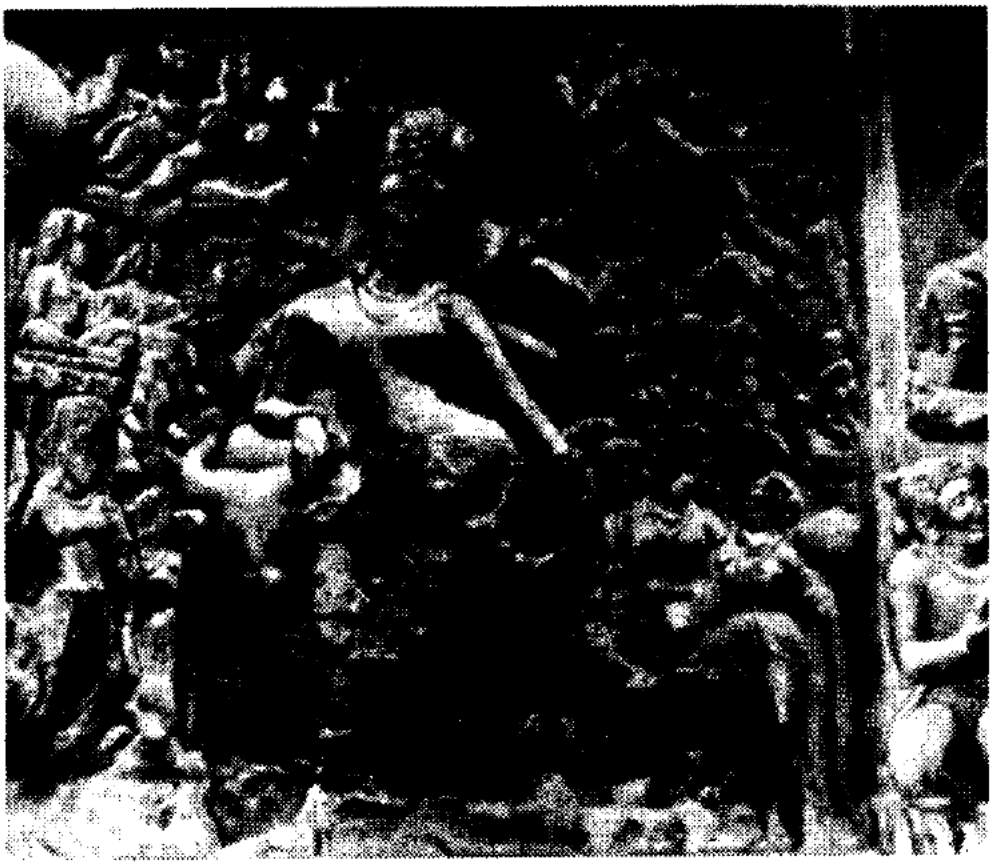


*Рис. 28. Шива-Ардханаришвара. Элефанта. Ок. 700 г.*

Сам Шива в Индии представлялся четырех- или пятиглавым (рис. 25), причем эта многоглавость нередко переносилась и на лингам (рис. 26), усиливая его сходство со Збручским идолом. Подобно тому как на идоле стоящее на коленях божество держит на себе все мироздание, так и на другом фаллическом изображении Шива стоит на плечах согнутого божества (рис. 27). Хотя образ лингама однозначно подчеркивал мужскую сущность Шивы, тем не менее имеются изображения, акцентирующие внимание на смешанной, муже-женской природе этого божества (рис. 28), что опять-таки представляет собой разительную аналогию Збручскому идолу. Как мы могли наблюдать, религиозные идеи, данные в комплексе у славян, обнаруживаются в качестве разрозненных элементов в Индии, и наоборот.

У иранских ариев в результате проведенной Заратуштрой радикальной религиозной реформы первоначальные мифологические представления оказались существенно видоизменены, и древнейший пласт их религии, зафиксированный в «Авесте», дает в этом отношении гораздо меньше материала для сравнения, чем индийская «Ригведа». Тем не менее, и там нам дважды встречается образ неба как одежды высшего божества: «Праведность (избрал)



Дух священный, чье облачение – небесная твердь».[52] Второй раз там говорится о небе,

Которое Мазда носит как одежду,
Украшенную звездами, созданную Духом.[53]

Совершенно очевидно, что последний образ в точности аналогичен следующему фрагменту «Голубиной книги»:

От того зачалисе часты звезды, –
Що от риз его, самого Христа, царя небеснаго...[54]

Однако древние индоевропейские представления, отброшенные Заратуштрой, в ряде случаев все равно появлялись в поздней зороастрийской литературе. Пехлевийский ривайят Дастан-и-Деник гласит: «(1) Относительно способа каким и (субстанции), из которых было создано небо. (2) Был некий инструмент, подобный пламени огня, чистого в свете; он был создан из Бесконечного Света; (3) и из него все творение было создано; и, после того как он был создан, он был помещен в тело; и три тысячи лет он содержался внутри тела, и он постоянно рос и становился лучше. Затем он образовал одну за другой все (вещи) из своего тела. (4) Первым небо было создано из его головы... Ормазд помещался внутри его со своим творением. (5) И земля была создана из его ног... (11) И воды были созданы из его слез... (13) И растения были созданы из его волос... (28) И огонь был сотворен из его духа, и сияние его было создано из Бесконечного Света...»[55] Хоть данный текст и сложен для понимания (так, одни ученые считают, что речь идет об Ормазде, сотворившем Вселенную из своего тела, по мнению других, здесь подразумевается не Ормазд, а изначальное двуполое пребожество), тем не менее он полностью совпадает с индославянской традицией как в отношении происхождения отдельных элементов мироздания, так и относительно демиургической роли света, Святовита западных славян.

Если мы обратимся к Греции, то там образ Зевса, бога богов, в орфических гимнах соединяется с образом космического Первосущества:

Зевс стал первым, и Зевс – последним, яркоперунный.
Зевс – глава, Зевс – середина, все происходит от Зевса.

Зевс мужчиною стал, и Зевс – бессмертною девой.
Зевс – основанье Земли и звездообильного Неба.
(Зевс – дыхание всех, Зевс – пыл огня неустанна.
В Зевсе – корень морей, Зевс – также Солнце с Луною.)
Зевс – владыка и царь, Зевс – всех прародитель единый.
Стала единая власть и бог-мироправец великий,
Царское тело одно, а в нем все это кружится:
Огнь и вода, земля и эфир и Ночь со Денницей,
Метис-первородитель и Эрос многоусладный –
Все это в теле великом покоится ныне Зевеса.
В образе зримы его голова и лик велелепный
Неба, блестящего ярко, окрест же – власы золотые
Звезд в мерцающем свете, дивной красы, воспарили.
Бычьи с обеих сторон воздел он рога золотые –
Запад вкупе с Востоком, богов небесных дороги.
Очи – Солнце с Луной, противугрядущею Солнцу.
Царский же ум неложный его – в нетленном эфире,
Коим слышит он все и коим все замечает:
Речь ли, голос ли, шум иль молва – нет звука, который
Не уловили бы уши Крониона мощного Зевса.
Образ такой обрели голова и разум бессмертный.
Тела же образ таков: осиянно оно, безгранично,
Неуязвимо, бездрожно, с могучими членами, мощно.
Сделались плечи и грудь, и спина широкая бога
Воздухом широкосильным, из плеч же крылья прозябли,
Коими всюду летает. Священным сделались чревом
Гея, всеобщая мать, и гор крутые вершины.
В пахе прибой громыхает морской, тяжелогремящий,
Ноги – корни земли, глубоко залегшие в недрах,
Тартар гнилостно-затхлый и крайние Геи пределы.
Все сокрывши в себе, на свет многорадостный снова
Из нутра произвесть, творя чудеса, собирался.[56]

Данный фрагмент орфической теогонии был приведен не только потому, что в нем оказались собраны воедино весьма многие из рассмотренных выше индоевропейских представлений на эту тему, но также и потому, что описание орфического Зевса способно дать хотя бы приблизительное представление о том, как выглядела изначально вторая часть «Голубиной книги», пока она еще не под-

верглась церковной цензуре. Следует отметить, что классической греческой мифологии подобный облик Зевса был чужд, да и согласно самому учению орфиков, принадлежавший к третьему поколению богов властитель Олимпа лишь потому имел описанный выше облик Первобога, что проглотил его целиком. Именно это имел в виду христианский писатель Афинагор, когда с праведным возмущением писал: «Или же согласиться с тем, что перворожденный бог Фанес – ведь это он первым произошел из яйца – имел тело или облик Змея и был проглочен Зевсом, чтобы Зевс стал неотделим от него?»[57] О Фанесе речь будет идти ниже, а пока отметим, что и у орфиков звезды считались блестками на одежде, правда на этот раз на одежде Ночи.

Тем не менее, ни классическая, ни орфическая мифологии греков ничего не говорят о растерзании Зевса и сотворении из его тела Вселенной, что является обязательной чертой индоевропейского божества. Однако растерзанным оказывается сын Зевса – Дионис-Загрей, выступающий своего рода заместителем правителя Олимпа. Зевс, который и по классической, и по орфической мифологии смертельно боялся утратить верховную власть и ради этого даже проглотил Первобога, на этот раз совершенно добровольно уступает сыну свой престол и провозглашает его царем, заявляя остальным богам:

Слушайте, боги! Его вот я вам царем назначаю!

Современные исследователи греческой мифологии полагают, что первоначально Зевс и Дионис были одним лицом, и лишь на более поздней стадии развития религиозных представлений произошло расщепление этого изначально единого образа: «С созданием мифа о растерзании отрока Загрея произошло отделение от субстанции Критского Зевса той его стороны, которая характеризовалась его периодическим рождением и смертью».[58]

Древние авторы точно так же полагали, что в своей совокупности Зевс и Дионис тождественны Первобогу Фанесу-Фанету: «Поэтому и является Дионис преемником Зевсовых деяний, говорит Орфей, поскольку Зевс – творец цельности. <...> Но он есть уже Дионис, если он есть беспредельно делимое множество. Поэтому и Дионис, и Зевс, и (вообще боги) свершители аналогичны Фанету в смысле беспредельного множества».[59]

Дионис, понимаемый орфиками как мировой ум и мировая душа, очень недолго владел престолом Зевса. По наущению Геры титаны обманом, с помощью игрушек и зеркала (очевидно, отзвук представлений о Первобожестве как о свете), совлекли его с трона и, убив его Тартарийским ножом, расчленили Диониса на семь частей. Семерка, как было показано на примерах индийской и русской традиций, является устойчивым цифровым символом Вселенной. После этого титаны нанизывают части растерзанного тела на вертелы и съедают его, вслед за чем следует справедливое возмездие, ведущее к возникновению материального мира: «Разгневавшись на них, Зевс поразил их молнией, и из копоти испарений, поднявшихся от них (которая стала материей), произошли люди... (По Платону), мы не должны выводить себя сами (из тела), поскольку тело наше дионисийское; мы часть Диониса, коль скоро мы состоим из копоти Титанов, вкусивших его плоти».[60] Миф, тем самым, устанавливает двойственную, дионисийско-титаническую природу человека.

Хотя в данном варианте от Диониса не осталось ничего, кроме копоти, другой вариант этого же мифа, чтобы установить связь музыкальной гармонии с Первобожеством, повествует о том, что Зевс поручает другому своему сыну, Аполлону, похоронить члены Диониса. Прокл следующим образом объясняет необходимость появления здесь Аполлона: «Приходит для душ, и притом от высших причин, это число (семь. – *М.С.*), равно как и тройка, последняя – от причин умопостигаемых, первое же – от умозрительных. Приходит же оно от этих богов для того, чтобы сложенность дионисического ряда и данного в мифах растерзания, с одной стороны, обладала делимостью на семь частей (ведь нужно было, чтобы душа, приобщаясь к дионисийскому уму и, как говорил Орфей, неся на голове своей бога, в соответствии с этим и получала разделение), а с другой стороны, чтобы в этих частях она обладала гармонией в качестве символа аполлонийского ряда. Поэтому этот последний бог и есть тот, кто является в отношении упомянутых частей по воле отца собирающим и единящим разъединенные части Диониса».[61] Современные исследователи отмечают влияние этого мифа на философию Пифагора и его последователей: «Видимо, из мифа о расчленении Диониса на части и воссоединении его в единое целое проистекает особое увлечение орфиков мистикой чисел, в особенности единицей и семеркой, которое в учении пифагорейцев превратилось в своеобразную философию чисел и числовых отношений».[62]

В результате этого мифа Дионис стал пониматься одновременно и как некий всеобъемлющий принцип, и как принцип бесконечно малых дроблений и восстановлений. Дионису как всеобщему проникающему началу противостоит абсолютно непроницаемый титанический мир. Движимый стремлением к всеохватности, Загрей устремляется в титаническое инобытие и с помощью зеркала расщепляется на бесчисленное количество образов. В результате последовавшего растерзания Дионис входит во все бесконечно малые части Вселенной, а Вселенная приобщается к божественному всеединству. С высоты всей классической философии Плутарх это трактует следующим образом: «Утаивая это от толпы, мудрецы называли превращение бога в огонь Аполлоном из-за единства субстанции (имя божества Плутарх здесь понимает букв. как "отсутствие множественности". – *М.С.)* и Фебом (букв. "чистый". – *М.С.)* из-за его незапятнанной чистоты; разнообразнейшие изменения при превращении его в воздух, воду, землю, звезды, в рождающиеся растения и живые существа и его изменения, ведущие к упорядочению космоса, мудрецы выражали в туманных намеках, называя рассеиванием и разрыванием; и тогда они именуют бога Дионисом, Загреем, Никтелием ("ночной". – *М.С.)* и Неодетом ("равномерно распределяющийся". – *М.С.);* и они рассказывают загадочные истории и мифы о каких-то разрушениях и уничтожениях, затем о воскрешении и возрождении, которые соответствуют указанным превращениям бога...»[63] Собранный Аполлоном Загрей возрождается к жизни, и греческая мифология знает целый ряд Дионисов. В соответствии с этим Гермий Александр резонно заключает: «Дионис есть бог, составляющий причину возрождения, восстанавливающий формы воплощения и принуждающий все, что возникает и рождается, выходить наружу из дверей».[64]

Этому последнему аспекту божества как нельзя более соответствовал символ порождающего мужского начала; таким образом, и в Греции мы видим теснейшую связь Первобожества, порождающего Вселенную, и символизирующего последиюю фаллоса: «...Мелампод познакомил эллинов с именем Диониса, с его праздником и фаллическими шествиями. Конечно, он посвятил их не во все подробности культа Диониса, и только мудрецы, прибывшие впоследствии, полнее разъяснили им (значение культа). Впрочем, фаллос, который носят на праздничном шествии в честь Диониса, ввел уже Мелампод, и от него у эллинов пошел этот обычай».[65] В действи-

тельности же Мелампод, как полагают современные исследователи, лишь ограничил дионисийский оргиазм пределами времени и места, чем и способствовал менее конфликтному внедрению этого культа в Греции. Единственное отличие от Индии и Руси состояло лишь в том, что Дионис изображался с фаллосом, а не вписанным в него.

Тот же первообраз встречается нам и в германо-скандинавской мифологии. Исходное состояние мира «Прорицание вельвы» рисует следующим образом:

В начале времен,
Когда жил Имир,
не было в мире
ни песка, ни моря,
земли еще не было
и небосвода,
бездна зияла,
трава не росла.[66]

Само имя Имира означает двойное (то есть двуполое) существо, и в этом плане показательны его индоиранские параллели: «Заслуживает внимания этимологическое тождество имени Имира и древнеиндийского Ямы, иранского Йимы. Последний указывает на связь с представлениями о первопредке, каким Имир фактически является и в скандинавской мифологии, в которой инеистые великаны предшествуют богам».[67] Именно благодаря своей муже-женской природе Первосущество оказывается в состоянии в одиночку породить потомство:

У етуна сильного
дочка и сын
возникли под мышкой,
нога же с ногой
шестиглавого сына
турсу родили.[68]

В конечном итоге боги убили Первосущество и из частей его тела создали упорядоченный космос:

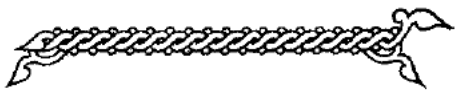
Имира плоть
стала землей,

кровь его – морем,
кости – горами,
череп стал небом,
а волосы – лесом.

Из ресниц его Мидгард
людям был создан
богами благими;
из мозга его
созданы были
темные тучи.[69]

«Старшая Эдда» прямо не говорит о происхождении людей из тела Первосущества, но следы этого мотива легко прослеживаются в германо-скандинавской традиции. Во-первых, первую человеческую пару зовут Аск и Эмбля, что означает соответственно «ясень» и «ива», а деревья, как следует из только что процитированного фрагмента «Речей Гримнира», являются волосами Имира. Во-вторых, явно по аналогии с людьми в «Прорицании вельвы», племя карликов делается людьми «из Бримира крови и кости Блаина» – это два других имени Имира. В-третьих, исследователи отмечают у скандинавов устойчивое антропоморфное восприятие окружающей их природы: «В древнескандинавской поэзии многократно встречается уподобление частей человеческого тела явлениям неживой природы и наоборот: органический и неорганический мир обозначался через элементы человеческого тела. Голову называли "небом", пальцы – "ветвями", воду – "кровью земли", камни и скалы – "костями", траву и лес – "волосами земли". Прежде чем стать условными метафорами, эти уподобления отражали такое понимание мира, при котором отсутствовала четкая противоположность между человеческим телом и остальным миром и переходы от одного к другому представлялись текучими и неопределенными».[70] На примере других индоевропейских традиций мы уже видели, что обусловливает подобные представления. И действительно, в одной средневековой немецкой поэме XII века о сотворении Богом человеческого естества мы читаем:

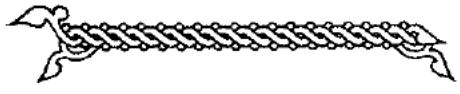
От корней дал он ему жилы,
От травы дал он ему волосы,



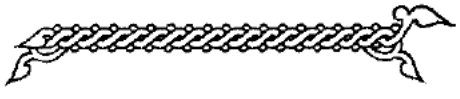
От облаков – дух,
Глаза от солнца.[71]

С незначительными вариациями этот перечень встречается нам в Индии и на Руси, что свидетельствует о его общеиндоевропейском происхождении. Представление о подобии Вселенной человеческому телу было так глубоко укоренено еще на стадии развития общих предков этих народов, что зафиксировалось даже на языковом уровне данной лингвистической семьи: «Человеческое тело – микрокосм, малая Вселенная, в отличие от макрокосма, большой Вселенной. Ср. в этой связи лат. *vir*, гот. *wair* "человек", но др.-англ. *weor* (*old*) "Вселенная"; лат. *homo* "человек", но др.-сев. *heimr* "Вселенная"; лат. *mons* "гора" (символ Вселенной), но англ. *man*, нем. *Mann* "человек"; др.-англ. *feorh* "Вселенная", но др.-англ. *firas* "люди", тох. А *arki* – (*cosi*) "Вселенная", но др.-англ. *rinc* "человек". Ср. также тох. А *cosi* "люди", но греч. κοσ-μος; "Вселенная".»[72]

Однако данные языка свидетельствуют, что Вселенная виделась индоевропейцам не только как человеческое тело, но и как зооморфный объект: «Сама Вселенная мыслилась как огромный космический зверь. Ср. в этой связи: авест. *anghu* – "Вселенная", но др.-инд. *ahi*, лат. *anguis* "змея" (ср. гот. *aha* "разум"); др.-инд. *loka* "Вселенная", но нем. *Schlange* "змея"; русск. *змея*, но др.-сев. *heimr* "Вселенная"; чеш. *had* "змея" (ср. др.-русск. *гад*), но авест. *gaepu* "Вселенная"...»[73] Этим лингвистическим следам соответствуют орфические представления о Первобоге Фанесе, которого Афинагор и называет Змеем. В другом месте христианский писатель конкретизирует облик этого Первосущества эзотерической греческой мифологии: «Ведь, по Орфею, началом всех вещей была вода, из воды возник ил, а из того и другого родилось животное Змей с приросшей головой льва (и быка), а посредине между ними – лик бога по имени Геракл или Хронос. Этот Геракл родил сверхвеликое яйцо, которое – переполняемое силой своего родителя – от трения раскололось надвое. Верхняя его половина стала Небом, нижняя – Землей».[74] Об этом же говорит и Дамаский: «Третье начало, идущее после двух, родилось из них, то есть из воды и земли, и являет собой "Дракона (Змея) с приросшими головами быка и льва, а посреди (них) – лик бога. На плечах у него крылья, имя ему – Нестареющий Хронос (Время), он же Геракл. С ним соединена Ананкэ (Необходимость) – то же самое существо, что







и Адрастея – бестелесная, распростертая по всему космосу и касающаяся его границ"».[75]

Из других орфических фрагментов становятся известны следующие подробности внешнего образа их Первобожества: «Фанес – ключ ума (нуса)», у него четыре глаза, золотые крылья и муже-женская природа – «Женщина и отец-родитель (одновременно), могучий бог Эрикепей».[76] Весьма показательно, что даже и этот змееподобный Первобог оказывается в Греции тесно связан со светом: «Затем, когда этот огромный шар треснул, из него произошел некий человеческий образ с двойным обликом, который они называют мужеженским. Кроме того, его называют также Фанесом от слова "являться", поскольку, когда он явился, тогда, по их словам, просиял свет. От него, говорят они, произошло вещество, разум, движение, соитие, а из них сотворены Небо и Земля».[77] Как видим, несмотря на позднейшие напластования, в религии орфиков отчетливо проступают древнейшие индоевропейские представления о двуполом светоносном Первосуществе, от которого возникает вся наша Вселенная. Гермий приводит следующий фрагмент рапсодической теогонии:

> Перворожденного (Протогона) никто не видел очами,
> Разве лишь одна священная Ночь, а все прочие
> Дивились, созерцая невероятный свет в эфире:
> Так отсверкивало от тела бессмертного Фанеса.[78]

Однако наряду со змееподобным греческим Фанесом в восточной части индоевропейского мира было зафиксировано еще одно представление о зооморфном Пребожестве, исторически предшествовавшем антропоморфному видению Вселенной в облике великана типа Пуруши или Имира. При раскопках хорезмского храма-мавзолея Кой-Крылган-калы были найдены две фляги IV–III веков до н.э. с одним и тем же изображением (рис. 29).

Вверху всей композиции был помещен крылатый дракон, а под ним – фантастическая птица, состоящая из трех элементов: головы серого гуся, спина которого переходит в мужскую голову с усами и бородой, а грудь – в женскую голову. Ближайшую аналогию данному необычному изображению из этого же культурного ареала представляет «павлин» на серебряной чаше (рис. 30), найденный вместе с двумя хорезмийскими сосудами у деревни Бартым в Приуралье.

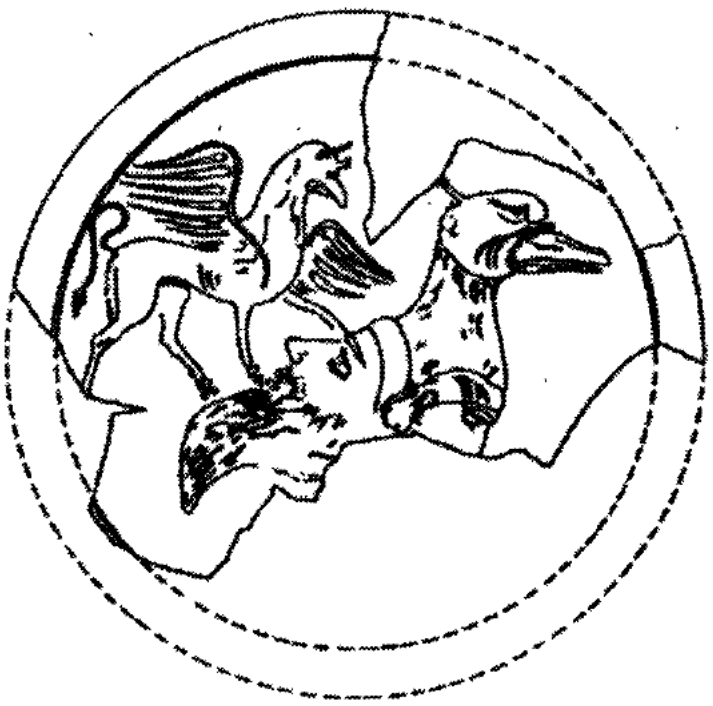


*Рис. 29. Композиция на сосудах из Кой-Крылган-калы, IV–III вв. до н.э. Прорисовка*

На голове «павлина» изображены символы небесных светил, на спине и груди – мужское и женское лица в профиль, верхняя часть правой ноги представлена в виде рыбы, а хвост – в виде чудовища, из раскрытой пасти которого вырывается пламя. В отличие от Греции, основой для изображения Первобожества здесь является водоплавающая птица – гусь. На серебряной чаше он оказался заменен «павлином», природе которого несвойственно это качество, однако и в этом случае связь птицы с водой наглядно обозначена иным способом – посредством рыбообразной ноги. Эта подробность вто-

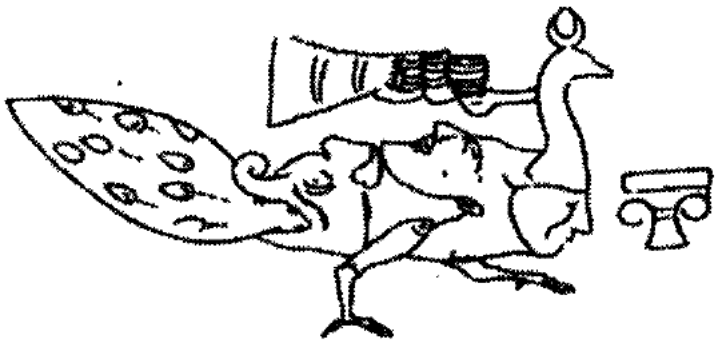


*Рис. 30. «Павлин» с серебряного сосуда, найденного близ дер. Бартым в Приуралье*

рого изображения приводит нас к выводу, что исходным архетипом была все-таки фигура гуся. Достаточно распространенное у древних и кажущееся на первый взгляд странным представление водоплавающей птицы в виде символа Вселенной объясняется весьма легко: из всех живых существ лишь она летает в небе, ходит по земле и плавает по воде, то есть обладает способностью свободно перемещаться во всех трех сферах мироздания.

Ю. А. Рапопорт, посвятивший анализу этих двух изображений специальное исследование, на обширном материале показал исключительно важную космогоническую роль водоплавающих птиц в индоиранской традиции (как ортодоксальной зороастрийской, так и неортодоксальной зерванийской). Весьма показательно, что в отдельных местах упанишад Первосущество Пуруша приравнивается к хансе (лебедю или гусю).[79] О последнем «Шветашватара упанишада» говорит следующее: «Единый "гусь" в середине этого мира, он, поистине, огонь, проникший в океан...»[80] Согласно обоснованному мнению исследователя, на анализируемом им изображении огонь-грифон собирается расчленить гусеобразное Первобожество, в результате чего возникает упорядоченный космос в виде трех миров. Исключительная ценность этой картины заключается в том, что хорезмский художник запечатлел последние мгновения существования изначального космоса, в котором все еще слито воедино — и Небо-отец, изображенное в виде мужской головы, и Мать-земля, символизируемая женской головой на груди, и гусь, представляющий, скорее всего, стихию воздуха. Свое исследование Ю. А. Рапопорт завершает следующим выводом: «Одна из барельефных композиций, украшавших культовые сосуды, найденные на Кой-Крылган-кале, передает космогонический миф, согласно которому изначальный космос представляется как птицеобразное прасущество и прабожество. Посредством его расчленения, осуществляемого олицетворением огненного начала, должны возникнуть части мироздания. Важнейшие из них символизируются антропоморфными образами, включенными в изображение космической птицы. Одновременно это олицетворение вновь рождающихся божеств.

Подобная космогония находит определенные соответствия в древнеиндийской и зороастрийской литературе, хотя койкрылганский барельеф и не является иллюстрацией к какому-нибудь известному тексту. Сцена фиксирует древние в своей основе представления зерванистского типа; однако, разумеется, нельзя утверждать, что

изначальное божество именно Зарван, а не кто-то иной, допустим, пантеистически понимаемый Ахура Мазда».[81]

Следы подобных представлений о полузверином-получеловеческом космическом Первосуществе, явно предшествующих вполне антропоморфному Первобогу «Голубиной книги», можно найти и в русской традиции. Память об изначальном двуполом существе встречается нам в одном заговоре-отвороте: «В темном лесе есть Чермное море, в Чермном море есть плавает Черт да Чертуха, Водяной да Водянуха, в одно место хребтами, порознь лицами; думы не думают, совету не советуют, блуду не творят и блюдных речей не говорят. Черт идет горой, а Водяной идет водой, в одно место сходятся... они бьются, дерутся, царапаются на смерть».[82] Данный текст, к сожалению, не конкретизирует внешний вид данного существа, и мы не можем с уверенностью сказать, было ли оно зооморфным или антропоморфным, хоть способ соединения мужского и женского начал напоминает хорезмийское изображение. Присутствие столь архаического образа в любовном заговоре не должно нас удивлять, поскольку, по подсчетам Б. Н. Миронова, именно связанные с интимными отношениями заклинания в наибольшей степени сохранили языческие элементы и в наименьшей степени, пусть даже и внешне, восприняли христианскую атрибутику.[83] Наибольший интерес в этом плане представляет антская фибула VII века из окрестностей г. Зенькова на Полтавщине (рис. 31), своеобразно объединяющая греческие и индоиранские представления о Прабожестве. В верхней ее части изображен мужчина в широком кафтане, руки которого плавно переходят в шеи двух водоплавающих птиц (уток или лебедей). Тонкие перемычки в середине могут быть приняты за ноги мужчины, соединяющие его с загадочной нижней фигурой, четыре конечности которой также оканчиваются шеями птиц, причем две из них смотрят вверх, а две – вниз. Об истинной сущности нижней фигуры



*Рис. 31. Антская фибула из окрестностей г. Зенькова на Полтавщине. VII в.*

трудно сказать что-либо определенное. Наглядным примером сложности этого образа может служить его толкование Б. А. Рыбаковым, менявшееся в зависимости от эволюции его взглядов. Первоначально исследователь видел в этой фигуре богиню-женщину: «Завершает все голова в остроконечном уборе; обозначены глаза, рот. Руки также оканчиваются утиными головами, внизу утиные спины образуют контуры широкой юбки. В этой фибуле перед нами целый языческий иконостас – и богиня, и представители различных стихий природы: утки, змеи (а на подобных фибулах – кони, петухи, козлы, лоси)».[84] Впоследствии, с возникновением у ученого представлений о боге-Ящере, нижняя фигура была незамедлительно (хоть и с оговоркой, что она «напоминает женскую фигурку в длинной юбке с головой ящера») объявлена этим божеством: «Нижний щиток оформлен такими же четырьмя лебедями и завершается в самом низу головой ящера».[85] С другой стороны, если средний ряд птиц принять за ноги загадочной фигуры, то появляется отдаленное сходство ее с лягушкой, в образе которой,по свидетельству лингвистов, также представлялась Вселенная: «...литов. *varle* "лягушка", но др.-англ. *weorold* "Вселенная"; русск. *лягушка*, но др.-инд. *loka* "Вселенная"».[86]

Данное сравнение отсылает нас к Царевне-Лягушке русских сказок, и оконечность фибулы действительно может изображать какой-то головной убор. Соединительная дужка в таком случае может обозначать фаллос, тем более что параллельные ей тела змей покрыты зигзагообразным узором, означающим, по мнению Б. А. Рыбакова, дождь, который в древности мыслился в виде семени божества. Три пары птичьих голов, последняя из которых смотрит вниз, явно символизируют три уровня мироздания – небо, землю и подземный мир. Все птичьи головы соединены друг с другом телами четырех змей, две нижние из которых двуглавы, в результате чего шести головам птиц точно соответствуют шесть голов змей. В результате в этой антской фибуле оказываются соединены воедино, хоть и в ином соотношении, те же космогонические элементы, которые символизировали цельнокупность еще не разделенного вселенского Первосущества: три уровня мироздания, мужское и женское начала, водоплавающие птицы, змеи и свет (маленькие солярные знаки на ногах мужской фигуры). Перед нами третья оригинальная версия исходного индоевропейского образа. Рассмотренная фибула была не единственной попыткой его изображения в славянской среде. Так, на другой бронзо-

вой фибуле VII века из Пастерского городища близ Чигирина (рис. 32) сверху изображена мужская голова, снизу – женский (?) силуэт, которые в совокупности образуют одно большое лицо с глазами, носом и т. д.

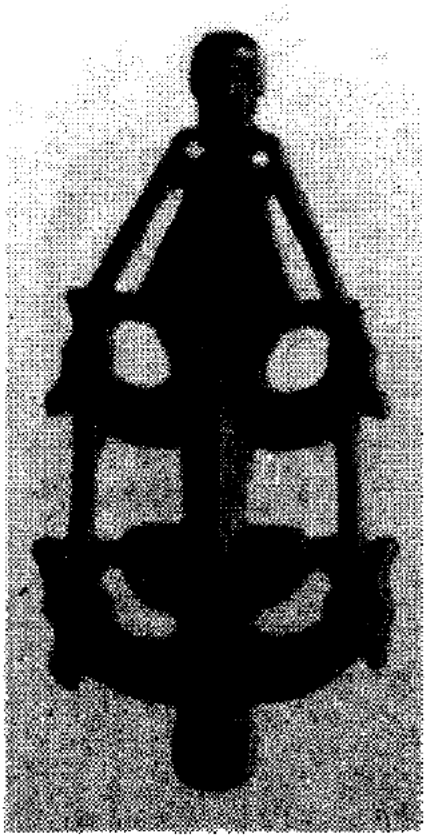


*Рис. 32. Антская фибула из Пастерского городища близ Чигирина. VII в.*

Хотя мы и не знаем, как называлось зооморфное прабожество с хорезмских сосудов, мы со значительной долей вероятности можем восстановить имя славянского Первобога. Бесценное для нас свидетельство оставил Агафий Миринейский, византийский историк VI века. Повествуя об очередной войне Византии и Персии в Закавказье и описывая мелкую стычку в Колхиде, обернувшуюся неприятно для римлян, он замечает, что в решающий момент «некий Сваруна по имени, славянин по происхождению»[87] метнул копье в наступающих персов и тем спас положение. Еще один раз крайне похожее имя (очевидно, имело место легкое искажение) встречается нам в жалованной грамоте баварского герцога Тассило III Кремсмюнстерскому монастырю относительно славянского населения Восточных Альп: «Передаем мы и деканию славян с фискальной повинностью и законной податью, которую они обычно вносили нам прежде, всех этих вышеназванных славян, что состоят под акторами (высокопоставленными лицами в вотчинной администрации. – *М.С.*) по имени Талиуп и Спаруна...»[88] Грамота датируется 777 г. и относится, как показали исследования О. Кронштайнера, к какому-то западнославянскому племени. Весьма ранняя фиксация интересующего нас имени на границах Византии и Германии свидетельствует о его распространенности в славянской среде.

Само имя Сваруна состоит из двух корней, легших в основу имен двух великих славянских богов, с которыми мы уже сталкивались в ходе нашего исследования, – Сварога и Перуна. Как было показано выше, Сварог, отец Дажьбога-Солнца, был связан со светом, небом, зодиаком, музыкой, то есть совершенно отчетливо

соотносился с верхним уровнем мироздания. Перун, также имевший отношение к музыке, был богом-громовержцем и в этом качестве был тесно связан с дождем в частности и мировыми водами в целом, то есть преимущественно соотносился с нижним, подземно-подводным уровнем мироздания. Еще в главе 1 была показана такая специфическая особенность древнего индоевропейского мышления, как тождество верха и низа, небесной высоты и морской глубины. По указанным выше соображениям, Сваруна, «небесная» часть имени которого была явно неслучайно поставлена на первое, верхнее место, должен был символизировать оба полюса Вселенной в их еще не расчлененном единстве. О правильности предложенной реконструкции и о том, что Сваруна действительно был славянским Пробожеством, свидетельствует югославская легенда о мировом дереве: «Ось мира есть святое дерево – ясень. Его высокая вершина превышает горные вершины и шесть небес и поднимается до седьмого неба, на котором в своих светлых палатах пребывает верховный бог Сварун».[89] Здесь мы вновь видим семерку как числовой принцип организации Вселенной и отзвук светоносности бога богов. Далеко не случайно то, что из всех славянских божеств с мировой осью оказался соотнесен именно Сварун, помещенный на самый ее верх. Что касается мирового дерева, то, как неоднократно показывали исследователи, его образ абсолютно взаимозаменяем и в ряде случаев тождественен антропоморфному Первобожеству, поскольку оба они символизируют собой упорядочивающий и организующий мироздание принцип. Подобно тому как Фанес орфиков был неизвестен классической греческой мифологии, а зооморфное Первобожество хорезмийских сосудов – классическим индийской и иранской мифологиям, так и Сваруна ни разу не упоминается в более поздних мифологических представлениях восточных и западных славян, что также указывает на его архаичность. Все эти данные свидетельствуют о том, что Первобог, представления о котором восходят к эпохе индоевропейской общности, был известен у славян под именем Сваруны.

Поскольку вся нынешняя вселенная возникла из тела Первосущества в результате его расчленения, этот основополагающий космогонический акт становится первообразом жертвоприношения как такового. Ни в Индии, ни в Скандинавии, как было отмечено выше, ни разу не фиксируется враждебность созидающих космос богов к Пуруше или Имиру. Эти антропоморфные Первосущества – жерт-

вы, необходимые для возникновения Вселенной, а в Индии – еще и высшее божество, которому и приносится эта жертва. Отголоски этих же представлений прослеживаются и на Руси. В сказке о рождении чудесного ребенка с солнцем, месяцем и звездами на теле завистницы сообщают отсутствующему отцу, что его жена родила козла. Вместе с тем, в русском фольклоре козел – весьма распространенный объект жертвоприношения. Следы этого ритуального акта явственно проступают в сказке об Аленушке и ее братце Иванушке, превращенном в козла («огни горят горючие, котлы кипят кипучие, точат ножи булатные, хотят козла зарезати...»). Причину подобного выбора проясняет один из заговоров Атхарваведы (III.29): «20. Ведь это козел выступил сюда в (самом) начале. Его грудью стала эта (земля), небо – спиной, воздушное пространство – серединой, стороны света – боками, океан – животом; 21. Истина и закон – глазами, вся истина и вера – дыханием, Вирадж – головой. Ведь эта жертва безгранична, когда (приносится) козел вместе с пятью одана (рисовое жертвенное блюдо. – *М.С.*)».[90] Таким образом, мы видим, что козел также мыслился воплощением всей Вселенной и в этом качестве вполне мог выступать эквивалентом Первобожества. Казалось бы, ничем немотивированное сравнение космического ребенка с козлом указывает на то, что и антропоморфное воплощение Вселенной рассматривалось в качестве необходимой жертвы в русской традиции.

Индийская традиция знала пять видов жертв, которые по степени возрастания своей значимости и ценности шли в следующем порядке: безрогий козел, баран, бык, конь и человек. Естественно, наиболее распространенной жертвой был дешевый козел, и под эту практику даже было подведено теоретическое обоснование: «Если жертвуется безрогий козел, сохраняются все внешние признаки остальных видов жертв: нет рогов и есть борода, как у человека, нет рогов и есть грива, как у коня. У него раздвоенные копыта, как у быка, и такие же копыта, как у барана, и все же это по всем признакам козел. Так что, когда приносится в жертву козел, в его лице приносятся все жертвы».[91] Однако из этого перечня следует, что в Индии второй по значимости жертвой после человека являлся конь. По всей видимости, именно это обстоятельство, также восходящее к индоевропейским временам, и обусловило как упоминание коня вместе с человеком в качестве первоисточников возникновения Вселенной в индигирском варианте «Голубиной книги», так и то, что конь – единственное животное, изображенное на Збручском идоле.

Однако расчленение на части имеющего человеческий облик Первобожества стало, в первую очередь, мифологическим прецедентом именно для аналогичных человеческих жертвоприношений. В Индии по имени Первосущества Пуруши обряд человеческих жертвоприношений получил название пурушамедхи. О человеческих жертвоприношениях Шиве, более позднему космическому фаллическому божеству, упоминает индийский эпос «Махабхарата» (II.20). В Греции человеческие жертвы Зевсу Ликейскому приносились на Кипре и Амафунте, о чем сообщают античные писатели. Насколько мы можем судить, в еще больших масштабах они приносились в честь Диониса, – этот ритуал зафиксирован во Фракии и на островах Хиос, Тенедос и Лесбос. В точности как Загрей, на части был растерзан Орфей, и эта особенность явно была, как констатирует Порфирий, отличительной чертой свершавшихся в честь данного божества жертвоприношений: «На Хиосе приносили в жертву Дионису молодого человека, растерзывая его...»[92]

Аналогичную картину мы видим и в славянских землях. Гельмольд и Адам Бременский, представители католической церкви (организации, на протяжении веков вдохновлявшей и санкционировавшей процесс завоевания и порабощения-истребления полабских славян под предлогом обращения их в истинную веру, во время которого рекой лилась кровь многих десятков тысяч людей, не желавших поступиться своей свободой и верой), лицемерно ужасаются следующему случаю: «Епископу Иоанну, старцу, схваченному с другими христианами в Магнополе, то есть Микилинбурге, жизнь была сохранена для торжества (язычников). За свою приверженность Христу он был (сначала) избит палками, потом его водили на поругание по всем славянским городам, а когда невозможно было заставить его отречься от имени Христова, варвары отрубили ему руки и ноги, тело выбросили на дорогу, голову же отсекли и, воткнув на копье, принесли ее в жертву богу своему Редегосту в знак победы. Все это происходило в столице славян, Ретре, в четвертые иды ноября».[93] Збручскому идолу, как свидетельствуют раскопки в его окрестностях, также приносились человеческие жертвы: «На месте длинного дома 8, вероятно после его разрушения, была выкопана жертвенная яма овальной формы (2,10×2,5 м) и глубиной около 30 см, в которой на равной глубине лежали разрозненные кости не менее чем от четырех детских скелетов, в том числе обломки черепов (возраст детей до семи лет), отдельные кости взрослых

людей, частично обожженные кости животных, фрагменты посуды XII–XIII вв. и довольно большое количество вещей...»[94] В одном случае перед нами явно культовое расчленение: «Еще одно культовое сооружение раскопано рядом с предполагаемым капищем 3... У юго-западной стены помещения на каменной вымостке положен расчлененный на две части костяк взрослого человека. Его череп и верхняя часть туловища лежали в анатомическом порядке, а таз и кости ног в том же направлении, но за черепом. Около таза насыпаны обгоревшие зерна и положен серп».[95] Все это подтверждает сентенцию Илариона, что до крещения Руси язычники «закалаемь бѣсомъ другъ друга».[96]

Более подробные примеры жертвоприношений-расчленений будут приведены в книге о вселенском законе, а пока следует отметить мнение В. Н. Топорова о связи этого ритуала с «Голубиной книгой»: «Поскольку нет оснований сомневаться в том, что этот мотив (Первочеловека. – *М.С.*) и соответствующие тексты являются довольно точным отражением ритуальной практики человеческих жертвоприношений, оказывается возможным восстановить по "Голубиной Книге" реальную ситуацию церемонии жертвоприношения: 1) исходное положение – мир распался в Хаосе, задача – интегрировать Космос из составных частей жертвы, зная правила отождествления; 2) жрец произносит текст, содержащий отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба (=дерева); 3) далее следуют космические загадки об элементах Космоса в порядке их возникновения (и, следовательно, важности), на которые отвечает другой жрец (или жрецы); 4) обращение к мировому дереву (или его вариантам) как образцу вновь интегрированного Космоса. Следовательно, и на материале "Голубиной Книги" удается связать мотив *Пуруши* с космическими загадками и установить его место в архетипе».[97] По всей видимости, в роли жертвы вполне мог оказаться и жрец, не сумевший дать правильные ответы на космогонические вопросы.

Насколько позволяет судить имеющийся в распоряжении историков материал, восточные славяне совершали человеческие жертвоприношения в форме расчленения в двух основных случаях: когда Космосу в целом или человеческому обществу угрожала какая-то серьезная опасность или когда приносимый в жертву человек своими действиями нарушал вселенский закон и его смертью возмещался нанесенный им ущерб. В обоих случаях жертвоприношение-расчленение осуществлялось для поддержания глобального порядка ми-

роздания, некогда установленного впервые именно таким способом. Это следование в кризисных ситуациях изначальному мифологическому прецеденту имело свою, также мифологическую, логику: поскольку тело человека возникло из отдельных элементов Вселенной, на которые был расчленен Первобог, то оно, представляя из себя микрокосмос, неразрывно связано с окружающим миром тысячами нитей и живет в том же самом ритме, что и весь остальной космос. В силу этого фундаментального обстоятельства как окружающая природа способна влиять на человека самыми разнообразными способами, так и человек на нее, на чем и основываются всякого рода магические действия. Представляя собой ничтожно малую часть и уменьшенное в бесчисленное количество раз подобие Первобога, человек обладает той же самой природой, что и он. Соответственно с этим, расчленение человека хотя и не способно заново породить всю Вселенную, но вполне способно поддержать в ней раз установленный порядок.

Практическую реализацию подобных представлений, логически вытекающих из «Голубиной книги» и касающихся связи человеческого тела с плодородием земли, дважды фиксирует «Повесть временных лет». Оба случая связаны со стихийным бедствием (голодом) и демонстрируют старания волхвов прекратить его с помощью своих кровавых ритуалов и реакцию на их действия официальных властей. Впервые это произошло в 1024 г., через 36 лет после крещения Руси: «В се же лѣто въсташа волъсви в Суждали, избиваху старую чадь по дьяволю наущенью и бѣсованью, глаголюще, яко си держать гобино. Бѣ мятежь великъ и голодъ по всей той странѣ... Слышав же Ярославъ волхвы, приде Суздалю; изъимавъ волхвы, расточи, а другыя показни, рекъ сице: "Богъ наводить по грѣхомъ на куюждо землю гладом, или моромъ, ли ведромъ, ли иною казнью, а человъкъ не вѣсть ничтоже"».[98] Итак, во время голода в Суздале волхвы принялись избивать старшую чадь, обвиняя ее в том, что она держит запасы. Хоть летопись и не конкретизирует, как служители старого культа расправлялись с виновниками голода, второй подобный случай и указание летописца на то, что волхвы совершали это по дьявольскому наущению и бесовскому действию, убеждают нас в том, что это не были обычные экспроприации и убийства. В то время как волхвы, основываясь на знании космических закономерностей, пытались спасти людей от голода, Ярослав Мудрый занимает весьма показательную образцово-христианскую

позицию. Частично убив и частично изгнав волхвов, князь почувствовал необходимость публично провозгласить официальную церковную точку зрения, согласно которой голод и любое другое стихийное бедствие является божественным наказанием за грехи, а человек об этом ничего не может знать. Перед нами две взаимоисключающие модели поведения: знание законов Вселенной и активные действия на их основе, с одной стороны, и проповедь пассивного смирения и незнания – с другой.

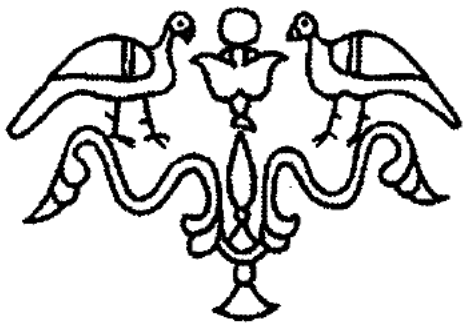
Второй аналогичный случай произошел в 1071 г.: «Бывши бо единою скудости в Ростовьстѣй области, встаста два волъхва от Ярославля, глаголюща, яко "Вѣ свѣвѣ, кто обилье держить". И поидоста по Волзѣ; кдѣ приидуча в погостъ, ту же нарекаста лучьшиѣ жены, глаголюща, яко "Си жито держить, а си медъ, а си рыбы, а си скору (меха. – *М.С.*)". И привожаху к нима сестры своя, матере и жены своя. Она же в мечтѣ прорѣзавше за плечемь, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жены, и имѣнье ихъ отъимашета собѣ. И придоста на Бѣлоозеро, и бѣ у нею людий инѣхъ 300».[99] Как видим, волхвы обвинили виновниками неурожая лучших жен, якобы державших запасы, и, прорезая за плечами, доставали как бы из их тел жито и рыбу. Их действия, судя по всему, полностью соответствовали представлениям местного населения, поскольку на всей огромной территории они ни разу не натолкнулись на его противодействие – наоборот, люди сами вели к ним своих сестер, матерей и жен и соглашались, в случае демонстрации их вины, на конфискацию волхвами их имущества. Поскольку двух волхвов в конечном итоге стало сопровождать триста их последователей, движение явно приняло широкий размах и возникла необходимость пресечь его силой оружия. Представителем официальных властей и ревнителем христианской веры выступает старший дружинник Янь Вышатич. В ответ на его обвинения в убийстве людей волхвы отвечают: «Ти держать обилье, да аще истребивѣ сихъ, будеть гобино; аше ли хощеши, то предъ тобою вынемѣве жито, ли рыбу, ли ино что».[100] Искомой целью волхвов в 1071 г. является возвращение «гобино», как и у волхвов в 1024 г., что и позволяет объединить оба случая и рассматривать их как действие одинаковых мифологических представлений.

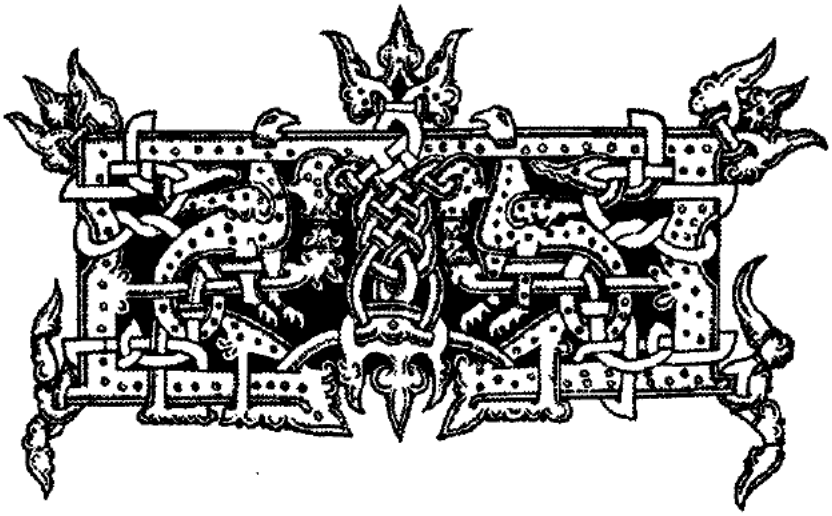
Понятно, что эти представления, равно как и воплощавшие их в жизнь волхвы, не могли возникнуть в христианский период и относятся к языческой эпохе. О возможности отнесения их к пра-

славянской эпохе свидетельствует одна болгарская песня, в которой св. Георгий отрубает ламии (мифическому женскому существу со змеиным телом, похищающему по ночам плоды крестьянского труда) три ее головы. После этого

> то потекли до три реки:
> първа река жълто жито,
> друга река ройно вино,
> трета река мед и масло.[101]

За исключением вина, производство которого в Ростовско-Белоозерском регионе было невозможно по климатическим причинам, перед нами почти полное совпадение со словами волхвов в русской летописи. В обоих случаях важнейшие результаты сельскохозяйственного труда оказываются спрятанными в теле женщин или женского существа и должны вернуться людям после их рассечения. Наличие очень близких мифологических представлений у русских и болгар позволяет предполагать их общеславянский источник. Данный пример в очередной раз показывает, что, как минимум, часть изложенных в «Голубиной книге» идей сформировались еще на стадии праславянской общности.





# ГЛАВА 6

## Небесная загадка славянских волхвов

В предыдущей главе констатировалось, что изображение Первобога «Голубиной книги», во всяком случае верхней части его тела, имеет надежные аналогии в мифологической традиции ряда индоевропейских народов. Находясь всецело в русле общеиндоевропейских представлений, космическое Первосущество русского духовного стиха одновременно находится вне его: ни один миф данной языковой семьи не называет Солнце лицом Пребожества, зори – его глазами, а месяц – его грудью. В Индии глаз Пуруши – Солнце, дух (на материале упанишад можно предположить, что это сердце) – Луна. В других гимнах «Ригведы» Солнце – глаз Митры, Варуны и Агни. В зороастрийской мифологии Солнце – глаз Ахура-Мазды, в скандинавской – Одина. У орфического Зевса очи – Солнце с Луной. Последнее представление, как наиболее логичное (верховное божество днем и ночью надзирает за людьми с помощью своих глаз – основных небесных светил), встречается даже у достаточно большого числа неиндоевропейских народов: так, например, Солнце и Луна – это правый и левый глаза китайского первосущества Паньгу. Подобные представления были столь естественны и распространены в индоевропейскую эпоху, что запечатлелись даже в языке: «Древние считали солнце и луну двумя глазами на челе божества: солнце обычно считалось правым глазом, а луна – левым. Ср. в связи с этим гот. sauil "солнце", но ирл. suil "глаз"; н.-ирл. gealach "луна", но русск. *глаз;* лат. luna "луна" (lux-na), но вал. llygad "глаз"».[1] Не чужд был подобным представлениям и фольклор всех восточнославянских народов, особенно загадки: «Солнцу, как и месяцу, в загадках приписывается функция "смотреть" и объект об-

ладания – один глаз, так, укр. солнце – *одно око мае всюду загляда*е, ср. месяц – *свиня з одним оком*».[2] Чем же объяснить тот факт, что такой «загадочный» в своей основе текст, как «Голубиная книга», пренебрег не только широко распространенным общемировым мифологическим представлением, но и исходным материалом отечественных загадок и составил описание Первобога из столь необычных элементов?

Случайностью это быть не могло, поскольку, как отмечалось выше, данное описание является наиболее устойчивым и часто повторяющимся среди прочих вариантов этого места в различных списках духовного стиха. На то, что перед нами не случайная ошибка, указывает и еще одно обстоятельство. Одной из устойчивых композиционных особенностей построения текста «Голубиной книги» является выделение каждого понятия или смыслового блока с помощью повторяющихся слов в начале и в конце его описания. Например:

Кит рыба всем рыбам мати.
Почему ж Кит рыба всем рыбам мати?
На китах-рыбах земля основана;
Стоит Кит рыба – не сворохнется;
Когда ж Кит рыба поворотится,
Тогда мать-земля вся восколыбнется,
Тогда белый свет наш покончится:
Потому Кит рыба всем рыбам мати.[3]

Обычно каждый смысловой блок открывается утверждением, затем следует разъяснение, и завершается блок практически дословным повторением первоначального утверждения, предваренным словом «потому». По этому же принципу, хотя и в несколько иной форме, выделено в тексте и описание верхней половины Первобога:

Оттого зачался наш белый свет –
От Святаго Духа Сагаофова;
Солнце красное от лица Божья,
Самого Христа царя небеснаго;
Млад-светел месяц от грудей Божьих;
Звезды цястыя от риз Божьих;
Утренняя заря, заря вецерняя

От очей Божьих, Христа царя небеснаго;
Оттого у нас в земле ветры пошли –
От Святаго Духа Сагаофова,
От здыхания от Господняго...

Образ Первобога, хоть и не столь явно, как в приведенном выше фрагменте, совершенно отчетливо выделяется в тексте выражением «от Святаго Духа Сагаофова», которому оба раза предшествует слово «оттого». Помещение этой выделенной линии симметрично в начале и в конце описания не является случайным и явно относит солнце, месяц, звезды, две зари и ветры к одному смысловому блоку. Ради этого создателям текста пришлось вывести два совершенно разных явления – белый свет и земные ветры – из одного первоисточника – случай, не имеющий больше аналогов в «Голубиной книге». Тем не менее, стремление дать указание на то, что все вышеперечисленные явления составляют нечто целое, превысило необходимость допустить при этом явную логическую несообразность. Свидетельством того, что заключенная в этом фрагменте информация имеет первостепенное значение, является использование для обозначения ее границ символа Святого Духа, напрямую соотносящегося с самим названием и сутью «Голубиной книги». Все говорит о том, что перед нами слегка закамуфлированный намек, своего рода загадка в загадке, адресованная славянскими волхвами, посвященным в их знание, и совершенно непонятная профанам.

Поскольку информация, изложенная в самом начале второй части духовного стиха, относится к первоначалу мира и представляет собой скрытое «голубиное-глубинное» знание, следует попытаться расшифровать смысл послания, отправленного создателями «Голубиной книги» своим потомкам из глубины веков. Сделать это удастся лишь в том случае, если нам станут понятны причины, которые заставили славянских волхвов переставить общеиндоевропейские компоненты столь необычным образом, и связь между этими компонентами. Из числа анализируемых соотношений можно сразу исключить представление о звездах как одежде божества. Как было показано в предыдущей главе, аналогичное представление существовало в Иране и Греции, и здесь русский духовный стих строго следует индоевропейской традиции. Следовательно, остается выяснить выбор соответствий для солнца, месяца, зорь и понять связь с ними ветра.

Анализ свой мы начнем с разбора представлений о солнце как лице Первобога. Представление это, судя по всему, весьма древнее, так как оно успело оставить глубокие следы в русском языке. Исследуя значение в нем корня *лик*, М. Фасмер выделил три группы производных от него терминов, внешне никак не связанных друг с другом:

*1) ликовать*, неправильно объясненное языковедом как заимствование из готского языка – *laiks* «танец», *laikan* «скакать, прыгать»: родственными словами являются др.-лит. *laigo* «танцует» и др.-инд. *rejati* «заставлять прыгать, трястись»;

*2) лицо*, а также параллели из других славянских языков этому русскому слову: чеш. *lice* «щека, лицо», польск. lice «щека, лицо», в.-луж. *lice* «щека»;

*3) лик* в значении числа – з.-укр. *лік* «счет», блр. *лік* «счет», польск. *lik* «число, количество», отсюда *личить* «считать».[4]

К этому стоит добавить еще и *лик* в значении передней, особо почитаемой части иконы.

Хотя все перечисленные понятия происходят от одного и того же корня, никакой внутренней смысловой связи между ними М. Фасмер так и не смог установить. Между тем, единственным первоисточником, связывающим все эти три группы значений в единое семантическое целое, является образ Солнца. Во-первых, как отмечают фольклористы, у всех славянских народов есть поверье, что в определенные праздничные дни года солнце на восходе скачет или играет, переливаясь различными цветами. Как отмечают исследователи, эти поверья отличаются большим единством в отношении восприятия и символического истолкования этого явления, но сильно расходятся в приуроченности его к конкретной календарной дате. Очевидно, изначально представление об игре солнца было связано с днем летнего солнцестояния (днем Ивана Купалы), но под влиянием христианства в различных регионах стало соотноситься с различными христианскими праздниками и знаменательными датами: Пасхой, Благовещеньем, Воздвиженьем, Рождеством, Троицей, Розыгры (понедельник троицкой недели), Чистым четвергом, Петровым днем, Вознесением, Ильиным днем, Десятухой (пятница десятой недели после Пасхи). Чаще всего игра солнца связывалась с днем Ивана Купалы, Пасхой и Благовещеньем. Помимо самого распространенного у восточных славян выражения *солнце играет*, это явление обозначалось также следую-

щим образом: солнце купается, меняется, гуляет, дрожит, сдвигается, радуется, веселится, красуется (украшается), цветет, переливается, ходит, бегает, пляшет, таицует, скачет, прыгает, кружится, до венца идет.[5] Большинство этих терминов, обозначающих поведение солнца в праздничный день, вполне соотносится с понятием *ликовать*. Поскольку данное поверье восходит к праславянской эпохе, соответствующее готское слово оказывается лишь родственным термином, но никак не первоисточником для русск. *ликовать*. Следует отметить, что и др.-инд. *rejti*, выделенное М. Фасмером в качестве родственного, явно соотносится с русск. *реять*, применяемым в отношении предметов, находящихся в воздухе.

Пример восприятия солнца в качестве лика божества дает нам «Голубиная книга» (отсюда, вероятно, идет православная традиция обозначения этим словом изображения на иконе – сакральном предмете, вызывавшем поклонение, почитание и молитвенное обращение), а лик в значении счета легко объясняется отсчетом времени по дневному светилу. Солнце, таким образом, является объединяющим началом по отношению ко всем трем значениям корня *лик*, зафиксированным в русском языке. А тот факт, что былая связь как между нами, так и между каждым из них и их первоисточником успела основательно забыться, свидетельствует о значительной древности этого образа.

Появление месяца в качестве части тела Первобожества не вызывает удивления, – удивление вызывает его соотнесенность с грудью. Грудь находится прямо под лицом и должна быть видна одновременно с ним, поскольку в противном случае восприятие космической фигуры Первобожества в качестве единого целого попросту невозможно и сравнение теряет всякий смысл. При обычных условиях месяц в принципе не может быть виден днем под солнцем – на близком расстоянии он совершенно незаметен в лучах дневного светила. Этого элементарного соображения славянские волхвы, составляя пары своих соответствий, не могли не принять во внимание. Единственным случаем, когда с Земли возможно одновременно наблюдать одно небесное светило под другим, является частное солнечное затмение, при котором Луна в виде черного круга закрывает часть диска Солнца (рис. 33). Только при этом небесном явлении, неизменно приковывавшем к себе внимание людей в древности вне зависимости от того, в какой стране они жили, и можно говорить о солнце как лице, а луне – как груди какого-то космического божества.

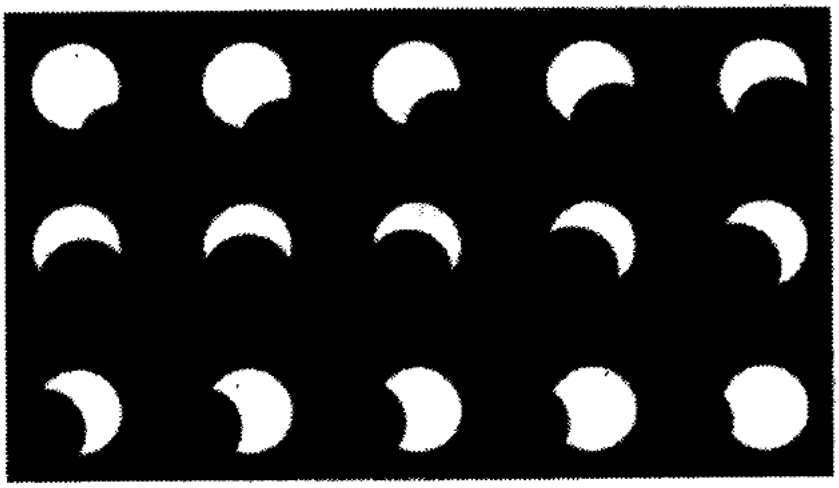


*Рис. 33. Фотографии частного солнечного затмения с интервалом 5 мин.*

Однако чтобы установить эти соответствия, создателям «Голубиной книги» необходимо было четко знать, что зловещий черный круг, закрывающий собой солнце, это на самом деле привычная нам луна, столь часто наблюдаемая на небе в качестве освещающего землю ночного светила. К тому же следует иметь в виду, что духовный стих практически во всех своих вариантах говорит именно о месяце, а не о луне. Чтобы разрешить все эти вопросы и сомнения, нам следует предпринять небольшой экскурс в историю развития астрономических знаний Древней Руси. В летописях истинная причина затмений впервые четко и однозначно называется лишь в XVI веке. Под 1563 г. Псковская I летопись гласит: «Того же лѣта іюня въ 20, передъ вечеромъ была гибель солнцу, таки мѣсяцъ подошолъ подъ солнце, и бысть мрачно не много, въ начале рожденія мѣсяца».[6] Комментируя это сообщение, Д. Святский констатирует: «Эта запись любопытна в том отношении, что в ней впервые определенно указывается на действительную причину затмения: "таки мѣсяцъ подошел подъ солнце". Возможно, что это было даже самостоятельное открытие нашего летописца...»[7] В другой своей работе исследователь обратил внимание на то, что летописец особо подчеркнул взаимосвязь затмения и рождения месяца, соотнеся это с народной приметой, зафиксированной в очерке В. Г. Короленко, что если «месяц по зорям ходит, – непременно к затмению»: «Как показывает эта примета, народные наблюдения установили, что близость месяца около новолуния

к Солнцу является причиной солнечного затмения».[8] Хотя Короленко зафиксировал эту народную примету лишь в начале XX века, оговорка псковского летописца показывает, что она была известна как минимум уже в XVI веке. Неразрывная связь народившегося месяца с солнечным затмением дает ответ на второй вопрос и объясняет, почему «Голубиная книга» неизменно говорит о груди Первобога как о месяце, а не как о луне.

Вместе с тем, есть все основания утверждать, что подлинная причина затмений была известна на Руси задолго до упомянутой записи в псковской летописи. В конце XV века в Новгороде возникает ересь «жидовствующих», распространившаяся впоследствии в Москве среди части образованного общества того времени. Из переводной еврейской литературы еретики знали природу затмений и имели таблицы для их расчета. Однако, как показывают данные, русские знали о подлинной причине затмений и без иудейских влияний. Д. Святский приводит несколько летописных свидетельств, подтверждающих данное утверждение. Лаврентьевская летопись так описывает солнечное затмение 1230 г.: «Того же мѣсяца (мая) въ 14 день... солнце нача погыбати, зрящимъ всѣмъ людемь, мало остася его и бысть аки мѣсяць 3 дні, и нача опять полнитіся, и мнози мняху мѣсяць идуще чресъ небо, зане бяшеть межимѣсячье то, а друзии мняхуть солнце идуще въспять...»[9] Особое внимание обращается на положение месяца перед затмением, и это, возможно, указывает на ту же народную примету, зафиксированную для XX и XVI веков. Если данный текст еще допускает различные толкования, то описание Новгородской I летописью солнечного затмения 1124 г. не оставляет места для разночтений: «Мѣсяця августа въ 11 день, передъ вечернею, почя убывати солнця, и погыбе всѣ; о великъ страхъ, и тьма бысть, и звѣзды быша и мѣсяць и пакы начя прибывати, и въборзѣ напълнися, и ради быша вси по граду».[10] Поскольку месяц при солнечном затмении в принципе не может быть виден в своем обычном облике, то Д. Святский осторожно заключает: «Возможно, однако, что летописец знал истинную причину затмения — присутствие темного месяца на небе, который прикрывал собою солнце».[11] Для нас не менее важно то обстоятельство, что древние русы воспринимали солнечное затмение очень близко к тому образу, который рисует «Голубиная книга», одновременно видя на небе оба светила и звезды. Стоит отметить еще и то, что, за исключе-

нием сообщения Лаврентьевской летописи, допускающего двойное толкование, все остальные летописные известия, содержащие указания на истинную причину затмений, сделаны в Новгороде и Пскове, то есть севернорусском регионе распространения «Голубиной книги».

Тем не менее, закономерно возникает вопрос о том, насколько оправдан перенос знаний христианских летописцев XII и XVI веков на языческую эпоху, когда, как неоднократно показывалось выше, была создана основа «Голубиной книги». По общепринятым взглядам, православие, перенесенное на Русь из Византии и благодаря этому связанное с античной образованностью, представляло качественно более высокую, по сравнению с язычеством, ступень развития культуры. Не вдаваясь в дискуссию относительно глобального соотношения этих двух форм религии, отметим в плане нашего исследования лишь то, что в области астрономии православие по сравнению с русским язычеством представляло полную и безусловную деградацию человеческого знания. Подобный результат был целиком и полностью обусловлен исходными концептуальными предпосылками обеих религий. Ветхозаветный Бог находится по ту сторону тварного мира, в том числе и солнца с луной, и, в силу этого, довольно слабо с ними связан. Подобная особенность наблюдается и у Иисуса Христа, который, несмотря на отдельные элементы (вифлеемская звезда во время рождения и неподтвержденное солнечное затмение в момент кончины), непосредственно ни с одним из небесных светил не связан. Лишь несколько веков спустя, в ходе ожесточенной борьбы с распространенным в Римской империи митраизмом, праздновавшим рождение своего божества, «Непобедимого солнца», 25 декабря, христианство «позаимствовало» эту особенность у своих конкурентов и задним числом приурочило Рождество Христово к зимнему солнцестоянию. Однако из-за неточностей юлианского календаря уже к Никейскому собору 325 г. реальное солнцестояние приходилось на 20 декабря и на целых пять дней расходилось с соотнесенным с ним Рождеством. Соответствующим образом сдвигались и все остальные приуроченные к астрономическим явлениям праздники. Христианство стремилось лишь к победе над всеми прочими вероисповеданиями, и, в отличие от язычества, его совершенно не заботило то, что его официальные праздники не совпадают с космическими ритмами, общими для Вселенной и человека.

Совершенно противоположная картина наблюдается в язычестве. На Руси Дажьбог-Солнце почитался как прародитель князей и всего народа, и в своем стремлении гармонично вписать человеческое общество в окружающую его природу язычники стремились как можно точнее соотнести собственные праздники с ритмом божественного светила-предка. Значительным почтением Солнце пользовалось и у других славянских народов. Когда же всем им было навязано христианство, славяне стали приурочивать свои прежние языческие праздники к реальному положению солнца, а не к официальным данным юлианского календаря. На Рюгене прежний праздник Святовита, приуроченный к летнему солнцестоянию, должен был совпасть с христианским праздником рождества Иоанна Предтечи. По юлианскому календарю, весьма далекому от совершенства, последний приходился на 24 июня, однако славяне, заметив расхождение, стали праздновать свой древний праздник в Арконе уже 15 июня, руководствуясь не официальным церковным праздником, а истинным положением солнца. Аналогичная точность в измерении времени отмечается в средневековье и на севере Руси. Под 1143 г. новгородская летопись впервые упоминает загадочный Корочюн. «Не есть ли, однако, "Корочюн", – задается вопросом Д. Святский, – день зимнего солнцестояния, фактически укорачивающего день до крайнего предела (для XII в. – 15 декабря), после чего начиналось его приращение. Такое понимание позволяло бы перевести текст 1-й Новгородской летописи следующим образом: "Стояла вся осень дождливой, от 15 августа (Успение) до 15 декабря (Корочюн – день зимнего солнцеворота)".

Несколько позже, впрочем, возник уже и новый религиозный праздник зимнего солнцеворота, связанный с именем святого Спиридона – 12 декабря ст. ст. Любопытно, что и все колядные обычаи огня передвинулись с даты 25 декабря на 12 декабря».[12] Этимологические соображения подтверждают предположения историка астрономии, и М. Фасмер так пишет о корочуне: «Славянское слово, скорее всего, связано с сербохорв. *крачати* "шагать", чеш. *kraceti*, польск. *kroczyc*, в.-луж. *krocic*, то есть "шагающий, переходной день, день солнцеворота"...».[13] Его данные дополняет указание А. Г. Преображенского на белорусский *корочун* – корчи, злой дух, сокращающий жизнь, нечаянную смерть.[14]

Различные стороны жизнедеятельности своего общества славяне старались согласовывать с небесными явлениями. Служив-

ший в XVII веке на Украине французский инженер Боплан отмечал, что казаки выходили в свои походы после летнего солнцестояния. Согласно расчетам Я. Е. Боровского, в первый свой морской поход на Константинополь в 626 г. в качестве союзников аварского кагана восточные славяне из Приднепровья отправились также после этой чрезвычайно важной для язычников даты.[15] Тысячелетний промежуток времени свидетельствует о чрезвычайной устойчивости данной воинской традиции. Насколько мы можем судить по отрывочным сведениям, русы-язычники внимательно следили не только за своим божеством-солнцем, но и за другими небесными явлениями, ища в них указаний для своей земной деятельности. Христиане, как известно, рассматривали все эти знамения как проявление божьей воли, своего рода предупреждение о событиях, «казни божьей», которые нельзя ни предотвратить, ни избежать, и летописец констатирует: «Знаменья бо въ небеси, или звѣздах, ли солнци, ли птицами, ли етеромь чимъ, не на благо бывають; но знаменья сиця на зло бывають, ли проявленье рати, ли гладу, ли смерть проявляють».[16] Совершенно иной была реакция Вещего Олега в начале X века на полярное сияние: «Сея же зимы погорѣ небо, и столбы огненные ходили отъ Руси ко Греціи сражающеся. Олегъ же принесе жертвы многи умилостивляя боговъ своихъ нечистыхъ».[17]

Другой знаменитый русский князь-язычник Всеслав Полоцкий начал активные действия в 1065 г. после появления на небосводе сразу двух впечатляющих явлений: «В си же времена бысть знаменье на западѣ, звѣзда превелика, лучѣ имущи акы кровавы, въсходящи с вечера по заходѣ солнечнѣмь, и пребысть за 7 дний. Си же проявляше не на добро, посемь бо быша усобицѣ многы и нашествие поганыхъ на Русьскую землю... Пред симь же временемь и солнце премѣнися, и не бысть свѣтло, но акы мѣсяць бысть, его же невѣгласи глаголють снѣдаему сущю. Се же бывають сица знаменья не на добро...»[18] Именно вслед за этими двумя знамениями «Всеславъ рать почалъ» и с многочисленным войском осадил Псков. В 1091 г. опять было солнечное затмение, и летопись говорит о падении с неба какого-то «превеликъ змий», вслед за чем следует немедленное появление волхва в Ростове. Ко всему этому следует добавить и приведенные в предыдущей главе древнерусские поучения против язычества, указывающие на поклонение восточных славян солнцу, месяцу и звездам. Последний обычай в рамках язычес-

кого единобожия держался весьма долго, и еще в 1534 г. новгородский архиепископ Макарий с негодованием писал Ивану Грозному, что «во многих русских местах до сего времени обычая держахуся от древних прародителей... Суть же скверные мольбища их лес и каменне, и реки и блата, источники и горы и холмы, солнце и месяц и звезды, и озера и просто рещи – всей твари поклоняхуся, ако богу».[19] Как видим, древние языческие представления «Голубиной книги», несмотря на все старания христианства, еще жили на севере Руси даже в XVI веке.

О пристальном интересе славян к небу свидетельствуют не только письменные, но и археологические источники. В распоряжении исследователей имеются два украшения, образованные изображениями месяца и креста (рис. 34). Крест в данном случае не имеет к христианству никакого отношения, символизируя огонь, а относительно второго элемента композиции известно определение Георгия Митрополита: «аще кто целует месяц, да будет проклят».[20] Символ всей этой композиции В. П. Даркевич объясняет следующим образом: «Иногда между рогов лунницы помещался крест – символ солнца. Вся композиция воспринимается как единый солярно-лунарный символ. Вместе с тем она может иметь более широкий смысл, нести двоякую символику. В языческих религиях почитание солнца и месяца как божеств – покровителей брака представляет очень распространенное явление. Месяц обычно является началом мужским, женихом, солнце – невестой. Эти небесные светила являются божественной брачной парой, брак которой служит прототипом человеческих браков».[21] Данные украшения однозначно свидетельствуют об интересе населения Древней Руси к моментам соединения солнца и месяца, а связанный с этой парой брачный символизм, взятый в контексте «Голубиной книги», может указывать на обоеполость Первобога, восстанавливаемую по другим источникам.

Весьма интересна и еще одна подвеска (рис. 35), где крест помещен внутрь лунницы, находящейся в круге из 12 лучей. Судя по всему, она представляет собой воплощение целого комплекса космических верований славян и схематично изображает весь небесный мир со всеми основными его элементами: «Итак, рассматриваемая композиция представляет собой символическое изображение солнца с его двенадцатью чертогами (месяцами) и луны (то есть всего небесного семейства), заключенных в круглый ободок, вероятно, символизирующий небо, небесный круг, по которому совершают свой

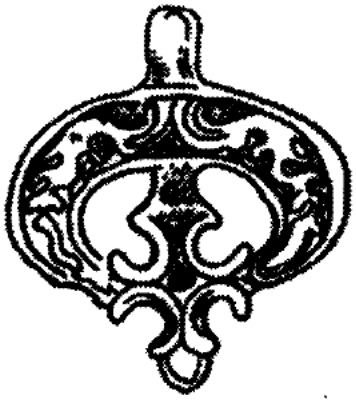


*Рис. 34. Две древнерусские привески-лунницы из курганов*





*Рис. 35. Небесная композиция на древнерусской привеске*

путь солнце и луна».[22] С учетом того, что женские украшения явно не предназначались на роль наглядных пособий по астрономии, перед нами доказательство достаточно высокого развития знаний в этой области на Руси. Весьма показательно и то, что степень развития этих знаний обратно пропорциональна распространению христианства: «Основная масса предметов с "небесными" символами (главным образом подвесок к ожерельям) бытует в границах X–XIII веков. Она найдена в составе деревенских курганных инвентарей в землях наиболее замкнутых в культурном отношении племен – вятичей, радимичей, а также кривичей, новгородских словен, где и после проникновения христианства язычество в деревне оставалось слабо затронутым».[23] В тех землях, куда новая религия успела проникнуть более основательно, украшения с «небесным» орнаментом отсутствуют.

Все это плохо согласуется с хрестоматийным и широко распространенным мнением о весьма низком уровне развития культуры Древней Руси, основывающемся на знаменитых словах Нестора, сказанных им об одном из восточнославянских племен: «А древляне жили звериным обычаем, жили по-скотски...»[24] При оценке этого свидетельства летописца следует иметь в виду, что оно было обусловлено двойным предрассудком – племенным и религиозным. С одной стороны, звероподобные древляне противопоставлялись «мудрым и смысленым полянам». Однако гораздо страшнее племенного был религиозный национализм. Истинное отношение христианских летописцев к языческой Руси наиболее отчетливо проявля-

ется в прославлении ими Ольги, первой христианки среди неверных-язычников: «Си бо сьяше аки луна в нощи, тако и си в невѣрныхъ человѣцехъ свѣтящеся, аки бисеръ в калѣ: кальни бо бѣша грѣхомъ, неомовени крещеньемь святымь».[25] Бисер и кал – таково подлинное соотношение христианства и язычества в глазах приверженцев первого вероучения. Могут ли в принципе быть у кала какие-либо достоинства, а даже если они вдруг есть, то заслуживают ли они упоминания? Отрицательный ответ на оба эти вопроса со стороны апологетов православия очевиден. К счастью, у нас есть независимые свидетельства незаинтересованных и потому более объективных восточных авторов об истинном развитии данной отрасли знания у славян. Так, анонимный автор «Ахбар аз-Заман» сначала отмечает, что славяне «исповедуют религию огнепоклонников и поклоняются солнцу», а затем конкретизирует: «Они исповедуют религию сабиев (язычество. – *М.С.)*, и они поклоняются звездам, и они обладают большим умом и тонкостью в каждой отрасли искусства, и они воюют с ас-Сакалаба (другими славянскими племенами. – *М.С.)*, ал-Бурджан (дунайскими болгарами. – *М.С.)* и ат-Турк (тюрками. – *М.С.)*, и у них имеется семь праздников в году, которые именуются по названиям звезд (очевидно, пяти планет и солнца с луной. – *М.С.)*, и самый главный из них – это праздник солнца».[26]

Еще более важно в этом плане сообщение арабского историка Масуди, прозванного за свою ученость «Геродотом Востока». В одной из своих книг он пишет: «В славянских краях были здания, почитаемые ими. Между другими было у них одно здание на горе, о которой писали философы, что она одна из высоких гор в мире. Об этом здании существует рассказ о качестве его постройки, о расположении разнородных его камней и различных их цветах, об отверстиях, сделанных в верхней его части, о том, что построено в этих отверстиях для наблюдения над восходом солнца, о положенных туда драгоценных камнях и знаках, отмеченных в нем, которые указывают на будущие события и предостерегают от происшествий пред их осуществлением, о раздающихся в верхней его части звуках и о том, что постигает их при слушании этих звуков».[27] Сам Масуди умер в 956 или 957 г., и сведения об удивительном храме-обсерватории однозначно относятся к языческой эпохе. Историк не конкретизировал, где находился этот храм, однако строительство такого масштабного культового сооружения, систематические наблюде-

ния за солнцем и сделанные, по всей видимости, на основании небесных наблюдений предсказания о будущем предполагают, как показывает мировой опыт, наличие профессионального жреческого сословия, что опять-таки отсылает нас к полабским славянам или Руси. Наиболее близкую аналогию мы видим даже не в Индии или Иране, достигших расцвета своих величественных культур уже в период создания государственности, а у не достигших уровня государственности кельтов. Живя разрозненными племенами, они обладали сословием могущественных жрецов-друидов, об учении которых Юлий Цезарь писал: «Кроме того, они много говорят своим молодым ученикам о светилах и их движении, о величии мира и земли, о природе и о могуществе и власти бессмертных богов».[28] В том же регионе известны памятники, доказывающие высочайший уровень развития астрономических знаний в гораздо более ранний период. Для определения солнечных и лунных затмений и, очевидно, для иных целей еще докельтское население Британии между 1900 и 1600 гг. до н.э. воздвигло грандиозный комплекс Стоунхенджа, эту уникальную вычислительную машину каменного века. По подсчетам специалистов, на его возведение было затрачено полтора миллиона человеко-дней физического труда, не говоря уже о сложнейшей умственной работе.[29] Данный пример доказывает возможность достижения очень высокого уровня астрономических знаний в глубокой древности и сооружения внушительных храмов-обсерваторий задолго до создания государственности. Поэтому вряд ли стоит удивляться наличию подобных явлений у славян в I тысячелетии н.э. Хотя археологи до сих пор не нашли описанный Масуди храм и его конкретное местоположение неизвестно, мы можем с абсолютной точностью определить его дальнейшую судьбу: после насильственной христианизации он был разрушен католиками или православными как языческое капище.

С введением на Руси новой веры наблюдение за небом не прервалось окончательно. С одной стороны, судя по поучениям и другим изложенным выше фактам, оставшиеся язычники продолжали поклоняться небесным светилам и, следовательно, наблюдать их. С другой стороны, и представители нового культа заносили на страницы летописей известия о наиболее поражавших их внимание знамениях. В первую очередь к ним, естественно, относились солнечные и лунные затмения, однако соответствующие расчеты астрономов вскрыли интересный факт: в летописях упоминается лишь 33%

солнечных и всего лишь 6,3% лунных затмений, которые можно было видеть с территории Руси. Понятно, что часть затмений не было видно из-за плохой погоды, часть летописей не дошла до нас, но не эти причины были главными. Главным было другое: систематических наблюдений за небом служители нового культа не вели. Понятны и причины подобного равнодушия: исследуя небо, астрономия в древности теснее любой другой науки соприкасалась с религией, и именно поэтому истинные знания в этой области, способные разоблачить ошибки Священного писания, казались церкви наиболее опасными. История гонений на представителей этой науки со стороны католической церкви в Западной Европе известна каждому образованному человеку, однако и православие, несколько отличаясь от католичества в конкретных формах деятельности, исходило из единых с ним идеологических предпосылок. В одном древнерусском поучении, обличающем астрономию вкупе с астрологией и прочей «еретической прелестью», мы читаем: «Богомерзостен пред богом всяк любяй геометрию, а се душевнии греси учитися астрологии и еллинским книгам... <...> проклинаю прелесть тех, иже зрят на круг небесный: своему разуму верующий, удобь впадает в прелести различныя; люби простыню (простоту) паче мудрости».[30]

Установив истинное соотношение развития астрономических знаний на Руси до и после принятия христианства, постараемся определить, как же именно язычники представляли себе природу солнечных затмений. Выше, при описании событий 1065 г., летописцем было приведено мнение по этому поводу простых людей – «невѣгласи глаголють снѣдаему сущю», то есть невежды говорили, что солнце объедено. Нестор, к сожалению, не сообщает, кем же именно было объедено солнце. Пробел по недошедшим до нас летописям восполняет В. Н. Татищев. То же самое затмение у него описывается следующим образом: «Пред сим же временем и солнце пременися, и бысть аки луна темна; его же, невегласи глаголют, снедаему сущу от змиа».[31] Представление о солнце, съедаемом во время затмений драконом, – это общемировой мифологический сюжет, известный многим народам. На этом основании Д. О. Святский отклоняет данное уточнение, считая его добавлением самого В. Н. Татищева. Однако о силе подобных представлений свидетельствует тот факт, что даже в астрономическом сочинении «жидовствующих» XV века, точно знавших подлинную причину зат-

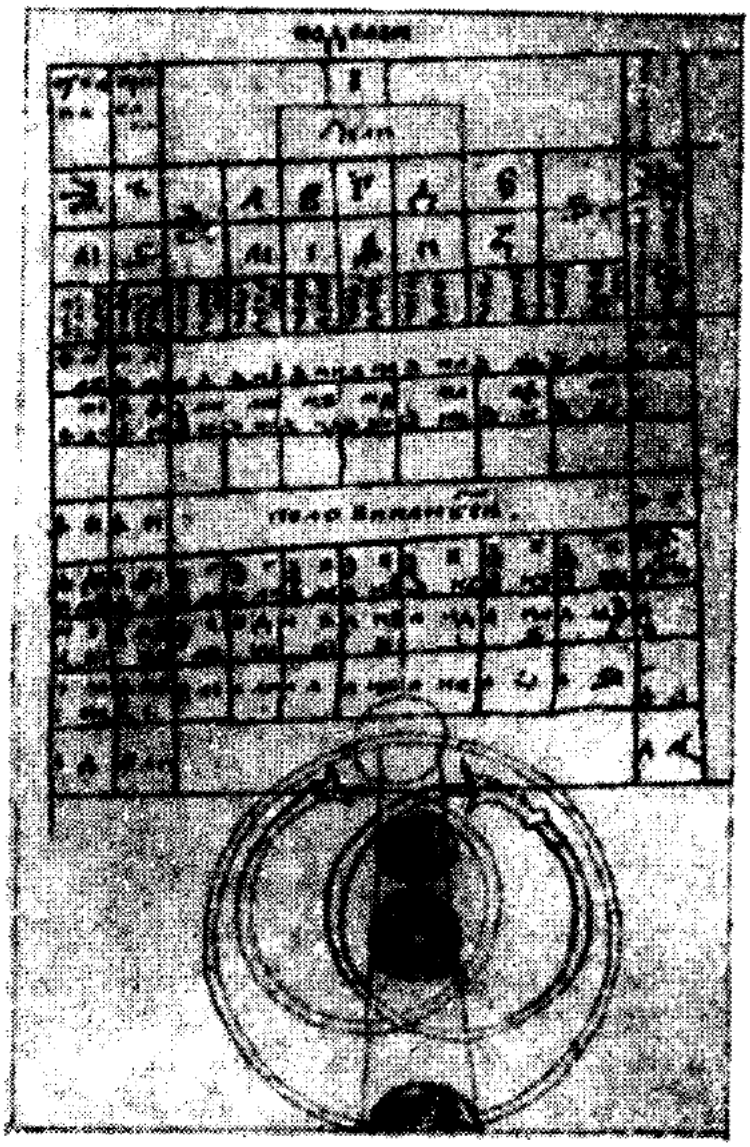
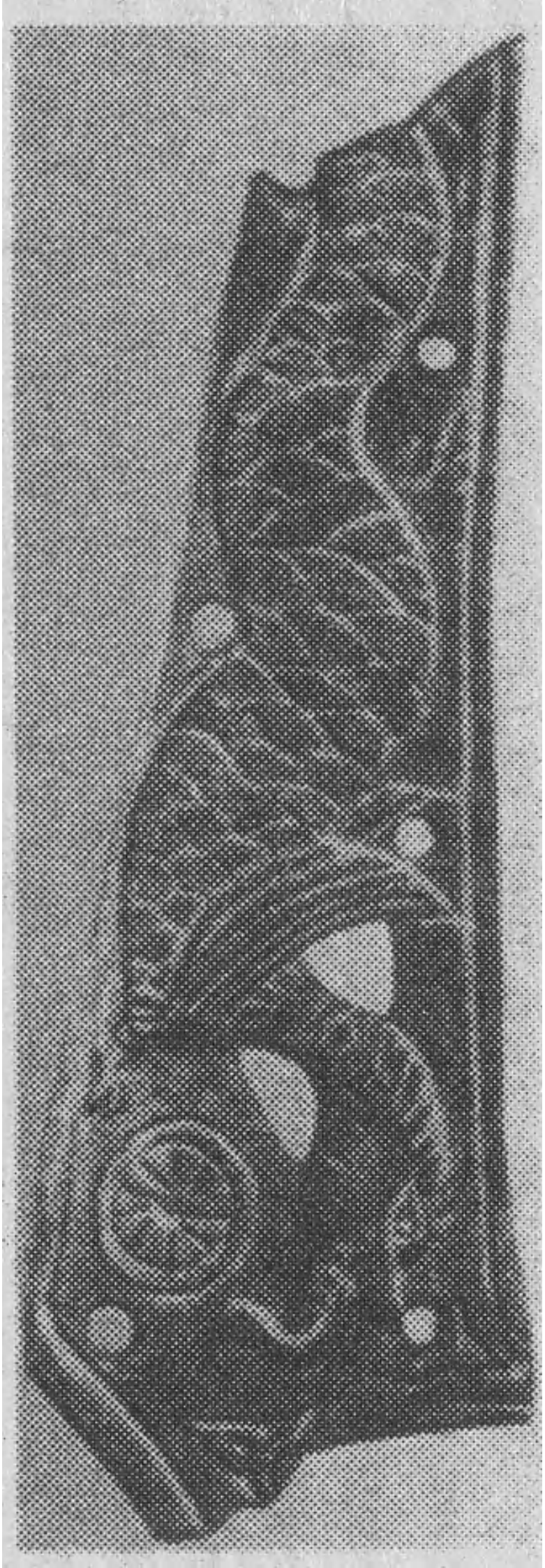


*Рис. 36. Страница из «Шестокрыла» «жидовствующих». XV в.*



*Рис. 37. Накладная пластинка из Новгорода с изображением дракона и Солнца. XIV в.*



мений, рисунок этого явления сопровождается изображением двух змеев (рис. 36). Теоретически, поскольку научные представления «жидовствующих» развивались под еврейским влиянием, и этот факт может быть поставлен под сомнение. Однако все колебания в наличии данного представления у древнерусского населения исчезают при виде новгородской пластинки (рис. 37). В. П. Даркевич так определяет нанесенный на нее сюжет: «К середине XIV в. относится накладная пластинка из Новгорода с изображением дракона, возле морды которого – изображение солнца в виде колеса. Это иллюстрация к повсеместно распространенной на Руси легенде о пожирании драконом солнца».[32] В данном случае не приходится говорить ни о произвольных дополнениях позднейших историков, ни об инородных влияниях – перед нами бесспорное историческое свидетельство, абсолютно точно отражающее представления средневековых жителей Новгорода.

Однако это незамедлительно ставит перед нами новый вопрос: кто был этот дракон, какие силы мироздания он собой олицетворял? Один раз по ходу нашего исследования этот образ уже встречался нам – на гуслях XII века, причем тоже из Новгорода (см. главу 3, рис. 9). Там кусающий свой хвост дракон явно соотносился со стихией подводного мира. Следует сразу отметить такой важный факт, что у новгородских славян, в отличие от большинства других народов мира, дракон олицетворял не отрицательное, а положительное начало. Этот вывод с необходимостью следует из того обстоятельства, что головы драконов в этом городе достаточно часто украшают собой ручки ковшей, кровли домов и ритуальные жезлы (рис. 38). Касаясь причин помещения этого символа на сосуды для воды, В. М. Василенко отмечает: «Мы не знаем точно значения змия-дракона, но можем догадываться о том, что оно было положительным, иначе не стали бы держать его в своем доме новгородцы, не стали бы украшать его изображениями предметы своего быта – ковши, сосуды для воды, браги и меда. <...> Изображение змиев-драконов не сразу ушло из быта новгородцев, где они, конечно, были не только украшением, но и своеобразным оберегом: охраняли от зла, способствовали благополучию».[33] С данным выводом трудно не согласиться. Этот символ представляет собой явное наследие языческой эпохи. По крайней мере, часть украшенных им ковшей носили культовый характер, являясь сосудами для ритуальных языческих пиров. Об этом же говорит и увенчан-

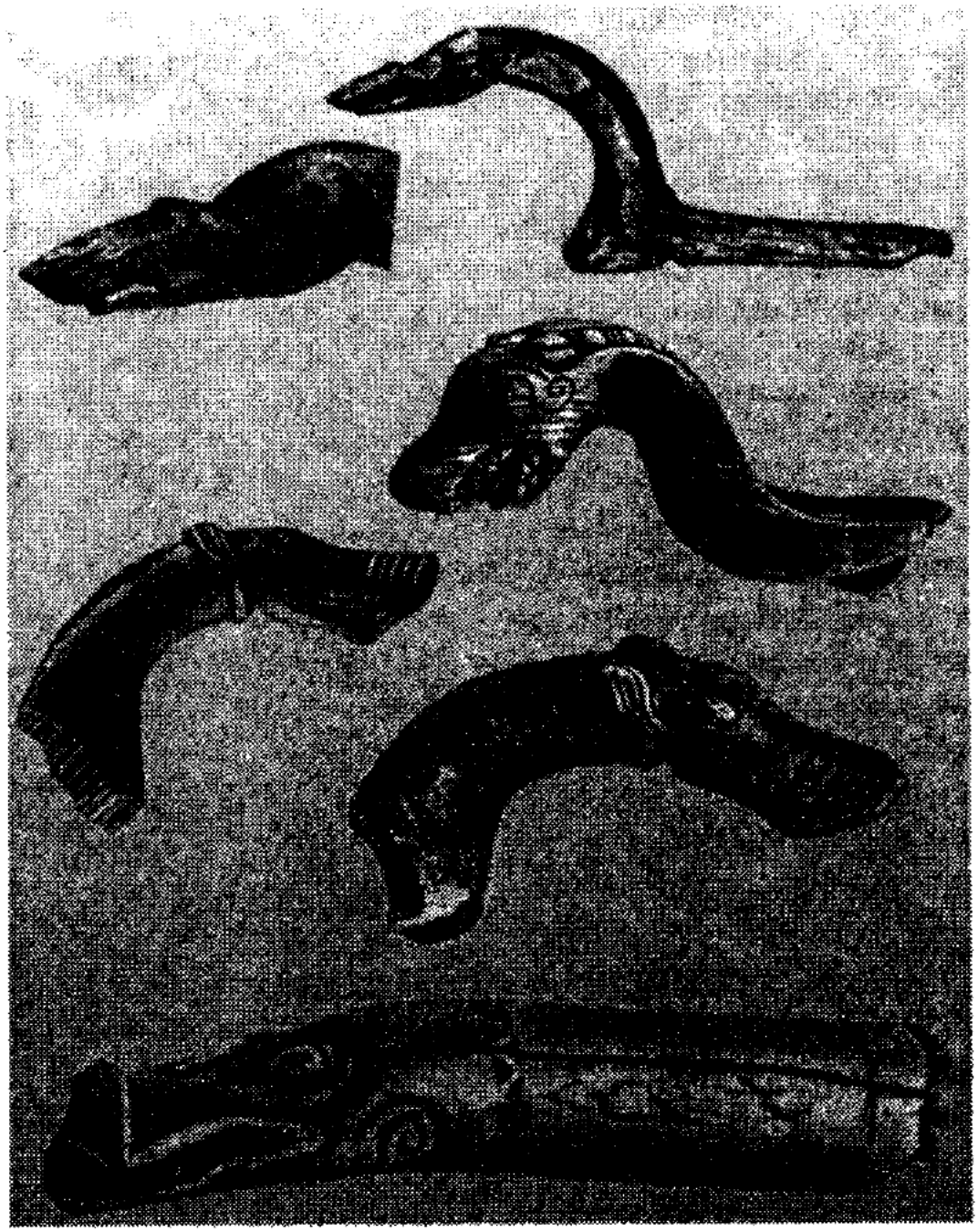


*Рис. 38. Головы драконов с кровель домов и ручек ковшей в Новгороде. X–XI вв.*

ный головой дракона ритуальный жезл. Полностью подтверждает этот вывод и сама хронология археологических находок в Новгороде. Б. А. Рыбаков (упорно именующий дракона, исходя из своей концепции, ящером) пишет: «Главная масса ковшей с мордами ящеров относится или к языческому времени (середина X в. и вторая половина его) или же к полуязыческому XI столетию».[34] Поскольку

в глазах церкви языческий змий-дракон явно соотносился с библейским образом сатаны, новгородцам пришлось отказаться от этой излюбленной черты своего быта, и под влиянием христианства происходит деградация и в этой сфере культуры, – к началу XII века ковши с фигурными резными ручками в массе своей исчезают и на смену им приходят простые ковши с прямыми ручками. Впрочем, древние представления были достаточно устойчивы, и единичные ковши с ручками в виде головы дракона встречаются археологам в слоях XIII века.

Однако кого же конкретно олицетворял этот новгородский дракон? Судя по тому, что в других случаях в своем быту славяне использовали в качестве оберега символику солнца, это должно было быть очень могущественное божество, поскольку в противном случае не было никакого смысла отдавать под его покровительство ковши и дома, как это делалось в Новгороде, и притом в достаточно массовом порядке. Кроме того, археологические данные не дают ответа и на вопрос, какое отношение этот символ, однозначно соотносящийся с низом, с подводным миром, имеет к верху, небесному ярусу мироздания, к периодическим исчезновениям дневного светила. Разгадку дают данные новгородского же фольклора. Как уже говорилось, отголоски древних представлений могут храниться в народной среде весьма долго, и еще в 1859 г. П. Якушкин записал от одного старика легенду о происхождении Перынского скита: «А вот видишь ты, какое дело было, – начал рассказчик, – был зверь-змияка, этот зверь-змияка жил на этом самом месте, вот где теперь скит святой стоит, Перюньский. Кажинную ночь этот зверь-змияка ходил спать в Ильмень озеро с Волховскою коровницею. Перешел змияка жить в самый Новгород; а на ту пору и народился Володимир-князь в Киеве; тот самый Володимир князь, что привел Руссею в веру крещенную. Сказал Володимир князь: "всей земле Русской – креститься". Ну и Новгород – тожь. Новгород окрестился. Черту с Богом не жить: Новый-Город схватил змияку Перюна, да и бросил его в Волхов. Черт силен: поплыл не вниз по реке, а в гору – к Ильмень-озеру; подплыл к самому своему жилью, да и на берег! Володимир князь велел на том месте церковь рубить, а дьявола опять в воду. Срубили церковь: Перюну и ходу нет! От того эта церковь назвалась Перюньскою; да и сам скит тоже Перюньский».[35] Как уже отмечалось, в Перыни действительно стояло капище Перуна, впоследствии раз-

рушенное христианами, возведшими на этом месте церковь. Обстоятельства изгнания Перюна в рассказе весьма сходны с летописным известием о свержении идола Перуна; принципиально новой чертой является изображение громовержца в виде «зверя-змияки» и его связь в этом облике с женщиной.

К последней подробности мы вернемся чуть ниже, а пока отметим, что изображение Перуна подобным образом является не фантазией рассказчика, а устойчивой чертой фольклора данного края. Почти за двести лет до ее пересказа П. Якушкину данная легенда была записана в новгородском «Цветнике» 1665 г. Там она была приурочена к сыну Словена Волхову, по имени которого якобы и была названа река. Этот Волхов был «бесоугодный чародей; лют в людях; бесовскими ухищрениями и мечтами претворялся в различные образы и в лютого зверя крокодила; и залегал в той реке Волхове водный путь тем, которые ему не поклонялись: одних пожирал, других потоплял. А невежественный народ – будто бы – тогда почитал его за бога и называл его Громом или Перуном. И поставил этот окаянный чародей, ночных ради мечтаний и собрания бесовского, городок малый на некотором месте, зовомом Перыня, где и кумир Перуна стоял. И баснословят о нем невежды, говоря (вероятно, пословицею): *в боги сел*. И был этот окаянный чародей удавлен от бесов в реке Волхов; и мечтаниями бесовскими несено было окаянное тело его вверх по той реке и извержено на берег против Волховного его городка, что ныне зовется Перыня».[36] Понятно, что крокодил «Цветника» – это плод книжной учености, заменивший собой образ более древнего змия-дракона. О значительной древности этого образа Перуна говорит также и то обстоятельство, что вряд ли волхвы, определявшие духовную жизнь Новгорода, допустили бы столь массовое изображение своего бога в неправильном с их точки зрения виде. «Цветник» называет Волхова-Перуна «лютым в людях», и не исключено, что здесь мы имеем дело не только со стереотипным образом «лютого зверя» русских былин, но и с отмеченной выше связью с велетами-лютичами. Возможно, что отзвуки их фольклора дает нам германская сага о Тидреке Бернском. В ней рассказывается, что после смерти правителя волотов-велетов Вильтина его земли подчинил себе Гертнит, властитель Руси. Однако на подвластные ему западнославянские земли нападает коалиция из трех германских конунгов. Для отражения смертельной угрозы правитель волотов и русов мобилизует все свои силы: «Затем

собралось к конунгу Гертниду большое войско. А его супруга Остация вышла и возбудила своих духов, так мы называем то, что она пошла колдовать... Так много совершила она своим чарами и колдовством, что наворожила к себе разных зверей, львов и медведей, и больших летучих драконов. Она укротила их всех до того, что они ее слушались, и она могла направить их против своих врагов. Так говорится в немецких песнях, что ее войско походило на самого дьявола, а сама она стала на подобие летучего дракона».[37] В решающей битве жена славянского князя в облике дракона убивает Изунга, одного из трех вражеских конунгов, но и сама гибнет от руки его сына: «Дракон видит, как это большое копье летит на него, отлетает прочь, копье пронеслось мимо него; а дракон бросается сверху на короля, хватает его своей пастью и когтями, и проглатывает его. Видит то его старший сын, что был всех их сильнее, и своим копьем пронзает дракона сквозь лапу вверх до живота».[38] Данная черта, относящаяся, скорее всего, к мифологии именно волотов-велетов, вполне согласуется с легендой «Цветника» о том, что чародей Волхов мог принимать различные облики, в том числе и крокодила. Может быть, данная подробность имеет отношения и к неясному намеку Гельмольда о том, что все соседи боялись ран по причине особого расположения к ним богов.

Если загадочным благожелательным драконом оказывается бог Перун, все встает на свои места. Выше уже было показано, что образ этого бога олицетворял единство подводной глубины и небесной высоты. Эта же связь с двумя крайними сферами мироздания характерна и для летающего дракона. По ходу нашего исследования неоднократно отмечалось, что Перун был богом луны. Это обстоятельство подтверждается той характерной особенностью, что данный бог соотносился не с небом вообще, а только с ночным небом и, следовательно, с его главным светилом. Нерасторжимая связь всего этого комплекса представлений еще более усиливалась и закреплялась тем многократно наблюдаемым фактом, что во время полных солнечных затмений, когда, по мифологическим представлениям, дракон глотал дневное светило, люди постоянно видели картину темного ночного неба со звездами, внезапно появлявшегося среди ясного дня. Итак, мы установили, что в сознании древнерусского язычества могучий Перун был одновременно и луной, и драконом, периодически глотающим солнце. Произведя простейшую логическую операцию, славянские волхвы, к тому же периоди-

чески наблюдавшие небесные светила, могли с легкостью установить, что затмения солнца происходят от поглощения его луной, или змием-драконом, облик которого принимал бог-громовержец. Определив для себя истинную причину этого основополагающего и сильно действующего на умы людей факта небесной механики, для простого народа волхвы создали миф о глотающем солнце драконе, в котором, тем не менее, содержится намек на подлинное положение дел.

Однако дракон был не единственным мифологическим персонажем, грозившим погибелью солнцу. «Кормчая книга» фиксирует еще одно представление древнерусского язычества: «Облакы-гонелите и отъ селянъ влъкодлаци нарицаються; егда убо погыбнетъ луна или слънце – глаголють: влъкодлаци лоуну изъѣдоша или слнъце; си же вся басня и лъжа суть».[39] Колдуны, силой своих чар принимавшие облик волка, упоминаются в качестве виновников затмений и другими источниками: «да нека ожда в Врколак хоче да прогута сунце» или «крылатые вовкулаки хотят сонце зъісти».[40] Однако на примере знаменитого князя-колдуна, былинного Волха Всеславьевича – реального Всеслава Полоцкого, становится очевидной генетическая связь и этого мифопоэтического объяснения затмений с Перуном-драконом и истинным положением дел на небосводе.

О рождении Всеслава в Полоцке «Повесть временных лет» сообщает одну удивительную подробность. Под 1044 г. Нестор делает следующую беспрецедентную запись: «В тот же год умер Брячислав, сын Изяслава, внук Владимира, отец Всеслава, и Всеслав, сын его, сел на столе его, мать же родила его от волхования».[41] Для христианской Руси подобное событие было из ряда вон выходящим, и ни о чем подобном летописи никогда больше не сообщают. Однако православный летописец не объясняет, в чем состояло это таинственное волхование, имевшее целью рождение ребенка. Тем не менее, молчание официальных источников прекрасно восполняется данными народного эпоса, который, по сравнению с летописями, был гораздо меньше скован религиозными и политическими соображениями. Былина о Волхе Всеславьевиче (летописном Всеславе) так описывает это уникальное событие:

По саду, саду по зеленому,
Ходила-гуляла молода княжна

Марфа Всеславьевна,
Она с камени скочила на лютого на змея –
Обвивается лютый змей
Около чебота зелен сафьян,
Около чулочика шелкова,
Хоботом бьет по белу стегну.
А в та поры княгиня понос понесла,
А понос понесла и дитя родила.
А и на небе просветя свет'ел месяц,
А и в Киеве родился могуч богатырь,
Как бы молоды Волх Всеславьевич:
Подрожала сыра земля,
Стряслося славно царство Индейское,
А и синее море сколебалося
Для-ради рожденья богатырского
Молода Волха Всеславьевича;
Рыба пошла в морскую глубину,
Птица полетела высоко в небеса,
Туры да олени за горы пошли...[42]

Далее былина описывает обучение родившегося от волхования богатыря волшебному искусству оборотничества:

А и будет Волх десяти годов,
В та поры поучился Волх ко премудростям:
А и первой мудрости учился
Обвертываться ясным соколом;
Ко другой-та мудрости учился он, Волх,
Обвертываться серым волком;
Ко третьей-та мудрости учился Волх,
Обвертываться гнедым туром – золотые рога.[43]

Как мы можем убедиться, данная былина вобрала в себя целый комплекс мифологических представлений. Прежде всего, это уже знакомое нам по новгородскому преданию представление о том, что в образе «зверя-змияки» Перун летает к смертным женщинам. Данный сюжет имел в языческой Руси весьма широкое распространение, судя по тому, что, помимо Новгорода и Полоцка, он фиксируется еще и в Муроме, на противоположном конце

страны. Там он относится Ермолаем-Еразмом к местному князю Петру, правившему в городе с 1175 по 1203 г.: «Дьявол же, искони ненавидящий род человеческий, сделал так, что злой на самом деле, а приходящим людям представлялось, будто крылатый змей стал летать к жене того князя на блуд. И, волшебством своим, перед ней он являлся таким, каким был это сам князь сидит со своей женой. Долго продолжалось такое наваждение. Жена же этого не скрывала и рассказала о всем, что с ней произошло, князю, мужу своему. А злой змей силой овладел ею».[44] Данные факты вполне подтверждают высказанное выше предположение о происхождении княжеского рода Рюриковичей от славянских языческих божеств, чем и объясняется гробовое молчание по этому поводу христианских летописцев.

Судя по всему, сюжет о рождении от бога-дракона, носящего безусловно положительный характер, другого бога или героя восходит ко временам индоевропейской общности. В Греции, например, рождению уже известного нам Диониса-Загрея, олицетворявшего собой Вселенную, предшествовало сочетание его отца Зевса, причем именно в облике дракона, со своей дочерью Персефоной:

> Персефона его (Диониса. – *М.С.*) родила на ложе змеином
> Зевса, жена царя подземного в черной одежде.
> Как только Зевс премногоизвивший в образе ложном,
> В виде дракона вращаясь своим сладострастным извивом,
> Девство снял с Персефоны безбрачной и девичью тайну.
> <...>
> О Персефона-дева, не можешь ты брака избегнуть:
> Замуж тебя выдают – и справляешь ты свадьбу с драконом,
> Ибо лицо изменив, сам Зевс, в переменах искусный,
> Мужем проник, извиваясь как змей по любовному следу,
> В самые недра девичьей пещеры, окутанной мраком.[45]

Хотя греческие цари и так происходили от Зевса, однако периодически властитель Олимпа сочетался со смертными царицами, чтобы произвести на свет героя-полубога, обладавшего исключительной отвагой и мужеством и резко выделявшегося своими дарованиями не только среди простых людей, но и среди царей. Как правило, он являлся женам в облике их мужей, в точности как и змей-Перун в повести Ермолая-Еразма, однако изредка принимал и свой древний

образ змея-дракона. Последний раз эта мифологема была зафиксирована в сравнительно поздний исторический период, оказавшись приуроченной к рождению Александра Македонского. По преданию, Филипп, земной отец великого завоевателя, был жестоко наказан за то, что вздумал подглядывать за своей женой Олимпиадой в самый неподходящий момент: «Говорят также, что Филипп потерял тот глаз, которым он, подглядывая сквозь щель в двери, увидел бога, спавшего в образе змея с его женой».[46]

Похожее предание встречается и у германского племени франков. Когда жена короля Клодио, будучи уже беременной, пошла купаться в море, там ее соблазнил и похитил «зверь Нептунов, на Квинотавра похожий».[47] В результате, когда у королевы родился ребенок, в нем текла кровь германских королей и загадочного морского чудовища. Это был легендарный Меровей, основатель первой королевской династии у франков, представители которой до крещения Хлодвига соединяли в своем лице высшую светскую и духовную власть у этого могущественного племени. Как в действительности франки представляли себе мифического отца Меровея, нам трудно судить, но едва ли это был греческий Кентавр – скорее всего, здесь хронист хотел указать на смешанную, человеко-звериную природу чудовища. Соотнесение его с водной стихией (само имя Меровея созвучно словам «мать» и «море») указывает как на наиболее вероятный змеино-драконий облик его отца. След этого представления отчетливо прослеживается и у кельтов. Отцом короля Артура, верховного правителя Британии и самого прославленного ее героя до эпохи англо-саксонского завоевания острова, был обыкновенный смертный человек. Ни один источник не сообщает о каких-либо его сверхъестественных качествах, однако его имя – Утер Пендрагон – означает буквально «Ужасный Главный Дракон» и однозначно указывает на изначальную сущность родителя Артура. Согласно всем легендам, своего сына Утер зачинает не в законном браке, а соблазнив Игрейну, жену герцога Тинтагильского. В этой истории мы видим еще одну характерную черту индоевропейского мифа, согласно которой бог-дракон является жене в облике ее супруга. Утер, как уже говорилось, начисто лишен божественного могущества, и поэтому его облик меняет помогающий ему волшебник Мерлин. В исходный индоевропейский сюжет кельтский эпос добавляет лишь одну существенную деталь: настоящий муж герцогини гибнет в стычке еще до того, как к его жене проникает король-дракон: «Так, уже после кончины герцо-

га, возлежал король Утер с Игрейной, три с лишним часа спустя после его кончины, и зачал король в ту ночь Артура; а утром, еще до света, вошел к королю Мерлин и возвестил, что настал срок, и король поцеловал прекрасную Игрейну и с великой поспешностью удалился. Когда же услышала леди Игрейна весть о кончине герцога, ее супруга, – что был он, по всем рассказам, убит еще прежде, чем возлег с нею король Утер, подивилась она тому, кто бы это мог быть, взошедший к ней в обличий ее господина?»[48] Причина этого нововведения легко понятна; будущий верховный правитель Британии не мог быть плодом прелюбодеяния.

Кроме того, былина о Волхе Всеславьевиче прекрасно иллюстрирует нерасторжимую связь микрокосмоса с макрокосмосом, о которой говорилось выше. Все мироздание, все части тела Первобога настолько тесно связаны между собой узами взаимозависимости, что существенное изменение в одной части Вселенной, как бы мала эта часть ни была, немедленно вело к соответствующей реакции остальных ее частей. Стоило на земле родиться могучему герою-полубогу – событие, казалось бы, имеющее отношение лишь к человеческому обществу, да и то в масштабах Руси и ее соседей, – как это незамедлительно оказывает мощное воздействие на всю окружающую природу: земля дрожит, сине море колеблется. Появление на Руси носителя божественного начала влечет за собой незамедлительный резонанс во всем мироздании, являющийся как бы знаком рождения великого богатыря. Если не люди, то, во всяком случае, звери, птицы и рыбы великолепно чувствуют этот знак и пытаются избежать грядущей опасности. Существенное изменение обычного порядка вещей в одной лишь точке – рождение среди людей необычного ребенка – ощущается и живой, и неживой природой, и дрожь от этого события пронизывает все и вся, от небесной высоты до морской глубины. В конечном итоге лишь благодаря этой всеобщей взаимозависимости и оказывается принципиально возможен у Волха его чудесный дар оборотничества: если бы у человека и диких животных не было ничего общего и их ничего бы не связывало, то переход из одного состояния в другое был бы попросту невозможен.

И наконец, в контексте нашего исследования бросается в глаза ничем не скрытое в былине соотнесение волка-оборотня Волха Всеславьевича со «светлым месяцем»: рождению на земле князя-волхва соответствует появление на небе второго элемента этой пары. Это

космическое уравнение тем более знаменательно, что относящееся к его эпохе «Слово о полку Игореве» прямо упоминает Всеслава именно в качестве волка-оборотня рядом с дневным светилом:

> Всеславъ князь людемъ судяше,
> княземъ грады рядяше,
> а самъ въ ночь влъкомъ рыскаше:
> изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя,
> великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше.[49]

Хорс был еще одним божеством солнца в Древней Руси, вероятно иранского происхождения, и именно ему «путь перерыскивал» в облике волка Волх Всеславьевич. Соединение в одном предложении этих двух образов – бога и полубога – было не случайным. Солнечное затмение 19 апреля 1064 г., во время которого дневное светило, по мнению народа, было «объедено», произошло всего за один-два года до нашествия Всеслава на Псков и Новгород, и для народного сознания той поры вполне закономерно было связать небесное явление со сверхъестественной природой полоцкого князя, «заратившегося» вскоре после этого. В свое время Д. О. Святский, сопоставивший эти политические и астрономические явления, пришел к совершенно справедливому выводу, «что Всеслав обладал, по мысли автора "Слова", способностью превращаться в волка или делаться волкодлаком и "перерыскивать" путь богу солнца – Хорсу, иначе говоря, производить солнечные затмения».[50] Однако и в данном случае стоило лишь волхвам заменить волка-Всеслава на «светел месяц», с которым князь был соотнесен в былине, и они получали истинное описание причины затмений: луна пересекала орбиту солнца – путь Хорса. При всем желании вряд ли можно было точнее описать механизм этого явления в мифопоэтических терминах.

Совершенно очевидно, что эту уникальную способность волк-оборотень Всеслав унаследовал от своего божественного отца дракона-Перуна. Хотя по своему содержанию мифы о Перуне и Всеславе разные и кроме родства персонажей и поглощения ими обоими солнца их ничто связывает, тем не менее по своей астрономической сути они абсолютно одинаковы. Весьма показательно, что в обоих мифах волхвы давали понятную посвященным подсказку, с помощью которой можно было понять подлинную природу солнечных затмений, совершив элементарную логическую операцию. Судя по

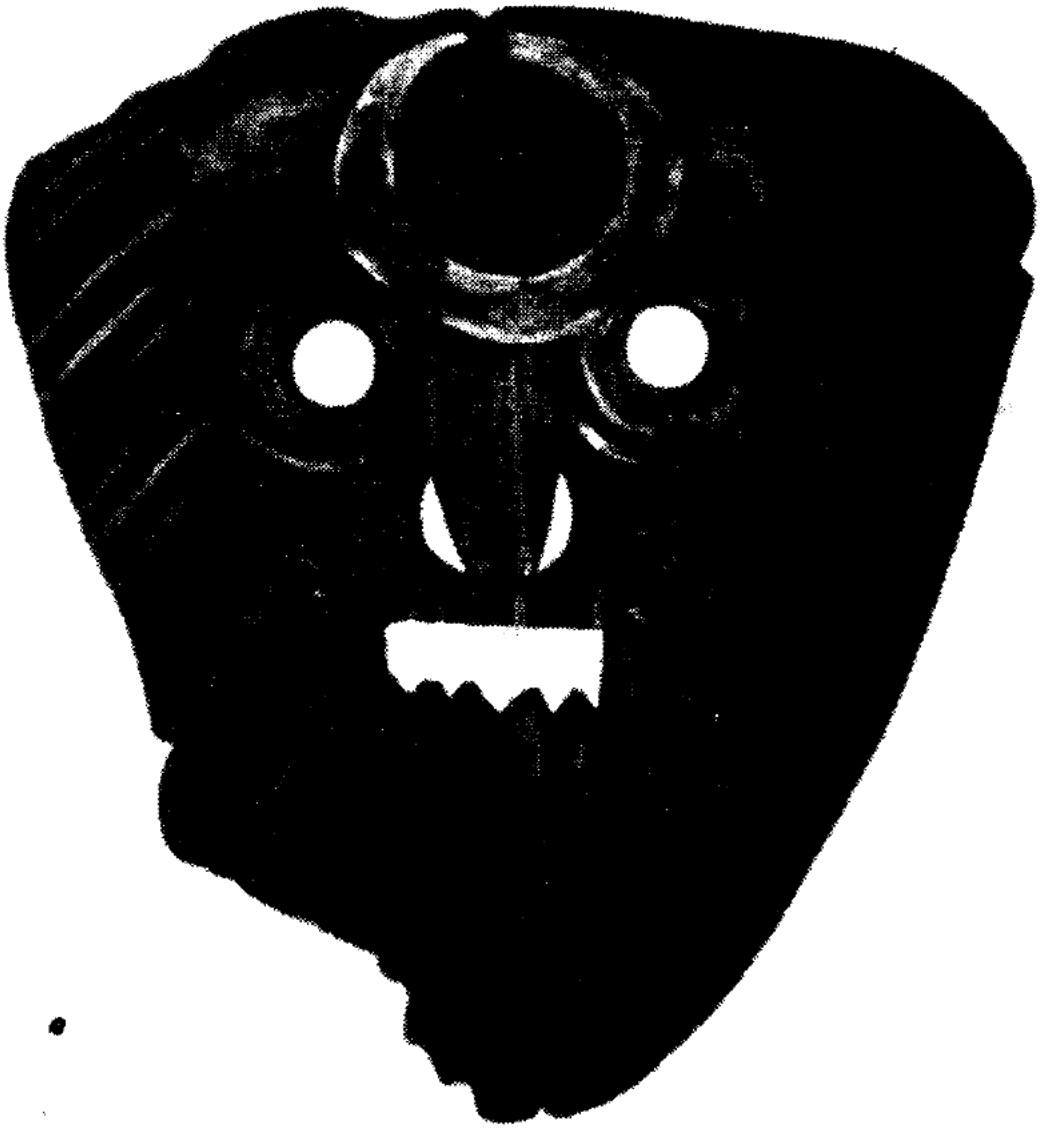


*Рис. 39. Новгородская маска скомороха. Конец XII в.*

тому, что в сербском эпосе присутствует образ подобного героя — волка-оборотня, сына Огненного Змея, а последний известен также и западным славянам, данный мифологический сюжет бытовал у наших предков еще в праславянскую языческую эпоху. Единая лунная природа вызывающих затмение отца и сына вряд ли является случайным совпадением, и замена мифических образов волкодлака и дракона на месяц была чрезвычайно возможна, она вытекала из всего хода логических рассуждений, подводившего думающего слушателя к этому последнему шагу. Но, однако, она не фиксируется в памятниках (что, впрочем, и неудивительно, поскольку волхвы явно были заинтересованы сохранить столь важную тайну для себя), и поэтому, будучи почти убеждены на основании ма-

териалов фольклора, что языческие жрецы знали секрет солнечных затмений, мы не можем утверждать этого со стопроцентной уверенностью.

К счастью, на настоящий момент наука располагает бесспорным материальным доказательством того, что новгородские волхвы все-таки знали подлинный механизм интересующего нас и чрезвычайно важного для древних небесного явления. Речь идет о расписанной красками маске скомороха, найденной в 1957 г. в Новгороде в слое конца XII века. К концу 80-х годов археологами в этом городе было обнаружено 11 кожаных масок скоморохов XII–XIV веков, но лишь одна из них содержит изображение астральных символов (рис. 39; см. также цветное фото данной маски). Необходимо сразу отметить, что ношение масок во время праздненств было бесспорно языческой традицией, неукоснительно осуждавшейся православной церковью, которая тщетно пыталась то просьбами, то проклятиями отвадить свою паству от этого богомерзкого (с ее точки зрения) обычая. В первой половине XI века новгородский же епископ Лука Жидята писал: «Москолудство вам, братие, не лепо имети».[51] Призыв остался неуслышанным, и Пролог XV века в очередной раз рисует уже знакомую нам картину: «бьяху в бубны, друзии же в сопели сопяху, инии же возложиша на лица скураты и деяху на глумленье человеком. И мнозии оставившие церковь, на позор течаху и нарекоша игры те – русальи».[52] Ношение масок-скурат не ограничивалось одной Русью и было хорошо известно другим славянским народам. В Болгарии этот обычай удержался до XX века, а Козьма Пражский в своей хронике всячески прославляет деятельность чешского князя Бржетислава Младшего (конец XI века), ревностного радетеля христианства: «Он запретил погребения, совершаемые ими (язычниками. – *М.С.*) в лесу или в поле, и игры, которые, согласно языческому обычаю, они устраивали на перекрестках улиц и распутьях дорог, как бы для заклинания духов, и нечестивые шутки над мертвыми, когда, тщетно стараясь вызвать души (усопших), они надевали на лицо маски и пировали».[53] Только так, при поддержке светской власти и опираясь на всю мощь репрессивного государственного аппарата, христианская церковь могла подавить народную культуру и навязать обществу угодные ей порядки.

Судя по сообщению чешского автора, маски использовались язычниками-славянами для вступления в контакт с потусторон-

ним миром, а многочисленные исторические и этнографические параллели говорят о том, что надевавший маску человек на время преображался в то существо, которое эта маска изображала. Исходя из этого, изображения на маске явно не могли быть случайными. Сделав это необходимое отступление, приступим к анализу интересующей нас новгородской маски XII века. Она изображает мужское лицо, на лбу его красной краской нарисовано солнце, нижнюю часть диска которого закрывает нарисованный желтой краской месяц. Первым описавший эту маску А. В. Арциховский полагал, что на лбу помещено одно солнце, а желтый цвет обозначает его края, но уже два года спустя В. П. Даркевич идентифицировал это изображение как два небесных светила.[54] Действительно, краями солнца это вряд ли может быть не только из-за отсутствия аналогов, но и потому, что сверху солнца желтого цвета нет, а нанесенная по бокам и снизу красного круга желтая краска явно имеет форму серпа месяца. Весьма показательно, что по своим размерам ночное светило оказывается точно равно дневному, как это бывает при полном солнечном затмении. Видимую в момент затмений, но невидимую в обычных условиях неосвещенную часть луны художник не стал изображать, чтобы как можно более наглядно показать, что затмения солнца происходят из-за закрытия его диска луной, и это бывает именно во время новолуний. По обе стороны от небесных светил черной краской были изображены звери, интерпретированные в более поздней работе В. П. Даркевича как драконы.[55] Если это так, то перед нами бесспорное доказательство того, что последний логический шаг славянскими волхвами был все-таки сделан и в одном изображении были совмещены естественнонаучное и мифологическое объяснения этого явления небесной механики. Следует отметить и еще одну важную деталь маски, на которую обратил внимание еще А. В. Арциховский: «Во все стороны от солнца идут лучи красные, желтые и белые, доходящие до подбородка».[56] С одной стороны, это полностью подтверждает определение В. П. Даркевичем желтой фигуры как месяца, поскольку ночное светило действительно способно испускать лучи, отличные по цвету от солнечного, но лучи от края дневного светила художник явно не стал бы выделять отдельным цветом. С другой стороны, это автоматически рождает вопрос: если на лбу маски скомороха изображено два небесных светила, то почему от них идут три вида лучей, различных по цвету?

Ответ на этот закономерный вопрос мы отложим до момента окончательной разгадки космической загадки славянских волхвов, а пока отметим другие особенности этой примечательной маски, мимо которых почему-то прошли оба исследователя. Изображения на ней не исчерпываются совмещенными двумя светилами во лбу и идущими от них лучами. Красными кругами на маске обозначены щеки, а дырочки для глаз обведены желтым цветом. В принципе, в этом нет ничего необычного, но поскольку композиция всей маски носит подчеркнуто астральный характер, это обстоятельство придает иной смысл привычным элементам. Вместе с частично прикрытым месяцем диском солнца над переносицей оба красных круга на щеках образуют треугольную схему – чрезвычайно широко распространенный в русском искусстве сюжет, символизирующий движение солнца по небосводу на восходе, в полдень (в наиболее высокой над землей точке) и на закате. Данный сюжет был подробно разработан Б. А. Рыбаковым при анализе вщижских арок XII века: «Широкий бронзовый полукруг в качестве главного элемента содержит три больших круга: два у оснований полуокружности и один на самом верху. Эти круги отмечают три позиции солнца на небосводе. Внутри нижних кругов изображены птицы... Знакомясь с русской этнографией, мы увидим большое количество примеров применения такой системы трех позиций солнца, символизирующей одновременно и солнечное светлое начало, и ход времени, и предустановленную размеренность движения».[57] Действительно, существовавшая в средневековье традиция доживает до XIX века. Тот же солнечный треугольник мы видим на нижегородском декоративном теремке (рис. 40), где дневной ход солнца от восхода до заката дополнительно обозначен пунктиром. О том, что перед нами небесный ярус мироздания, а не что-либо иное, убедительно свидетельствуют помещенные под тремя солнцами фигуры птиц, в то время как нижний мир обозначен внизу фигурой русалки.

Такая традиция триединого восприятия дневного светила явно зародилась еще в языческую эпоху, поскольку в «Слове о полку Игореве» жена главного героя так заклинает это светило:

Ярославна рано плачетъ
въ Путивлѣ на забралѣ, аркучи:
«Свѣтлое и тресвѣтлое слънце!»,[58] –

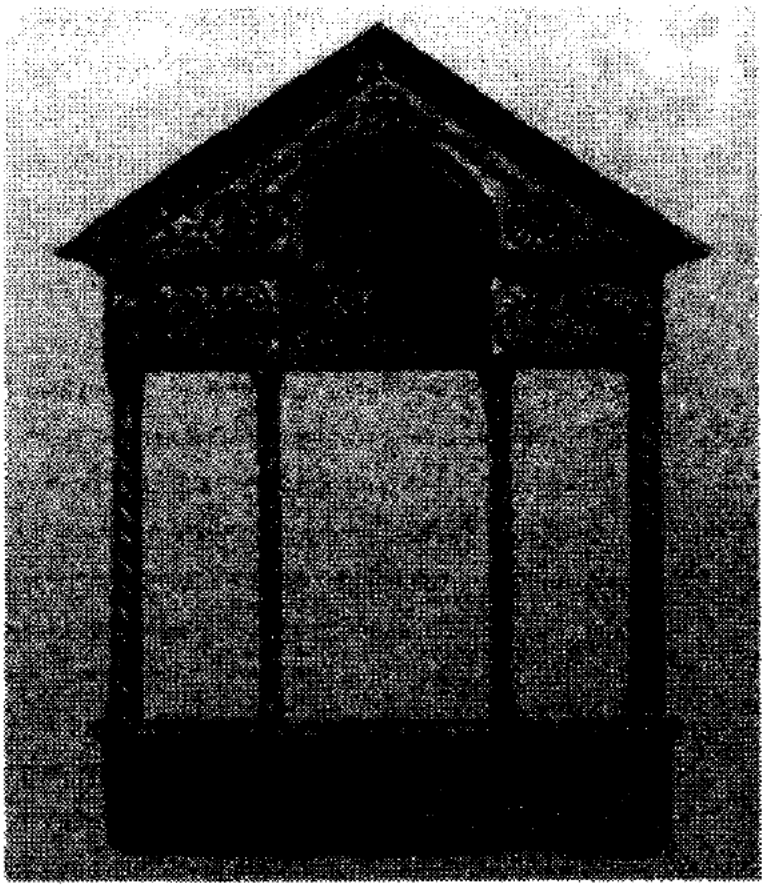
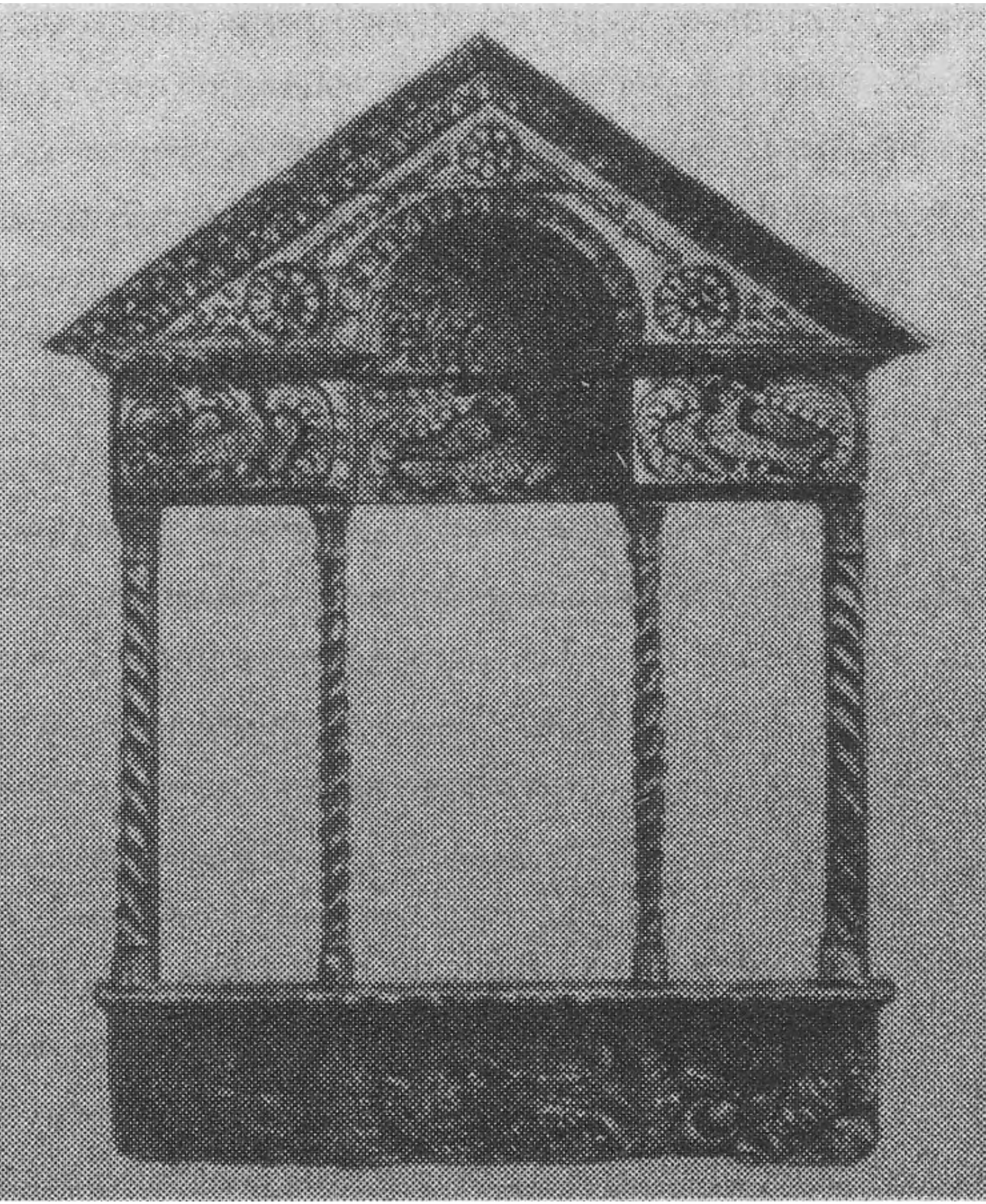


*Рис. 40. Нижегородский декоративный теремок. XIX в.*

а записавший древнюю муромскую легенду о Перуне-драконе Ермолай-Еразм накладывает на образ христианского Бога предшествовавшие новой религии представления: «И на земли же древле созда человека по своему образу и от своего трисолнечьнаго божества подобие тричислено дарова ему: умъ, и слово, и дух животен».[59] Эта устойчивая – как минимум, тысячелетняя – традиция позволяет нам интерпретировать красные круги на щеках новгородской маски не только как румянец, но также и как восходящее и заходящее солнце. Однако в таком случае желтые круги вокруг глаз вместе с желтым же месяцем во лбу образуют точно такую же трехчастную композицию, символизирующую убывание луны от полнолуния к новолунию и рост обратно к полнолунию. Если данное заключение верно, то отмеченное выше наблюдение о связи солнечных затмений с новолуниями было известно на Руси не позднее XII века. Благодаря уникальной новгородской маске наше предположение о знании славянскими волхвами истинной причины солнечных затмений превращается в уверенность. Это окончательно позволяет ин-



терпретировать описание лица и груди Первобожества в «Голубиной книге» как солнца и месяца в качестве мифопоэтического образа частного затмения дневного светила.

Тем не менее, связь обеих зорь с очами божьими, не говоря уже про ветры, как-то тоже связанные со всем этим комплексом астрономических представлений, остается по-прежнему загадочной. Вряд ли создатели духовного стиха имели здесь в виду собственно зарю, то есть рассвет и закат при восходе и заходе солнца. Солнце у многих народов воспринималось как небесный глаз, но предшествующая ему заря с трудом могла быть соотнесена с этим органом человеческого тела из-за отсутствия у нее четких границ. Русские заговоры также отчетливо отличают зарю от собственно рассвета: «Встану я, раб Божий (имярек), благословясь, пойду я, перекрестясь, на восход красна солнышка, на закат светла месяца, на тихую зарю утреннюю и вечернюю. И портевщику, и колдовщику бы краснаго солнышка в руки не забирывать, светлаго месяца с неба не спихивать, чистых звезд с неба не сбирывать, а меня, раба Божия (имя рек), веки вечныя не испорчивать...»[60] Как видим, утренняя и вечерняя заря не только отличаются от восхода солнца, но и соотносятся во второй части заговора от порчи с небесными звездами.

Недоразумение рассеется, если мы примем во внимание, что по XIX век включительно утренняя и вечерняя заря в русском языке означали не только рассвет и закат, но и планету Венеру: «Утренняя, вечерняя звезда, зорница, одна и та же планета Венера...»[61] Вывод В. И. Даля на фольклорном материале подтверждает и А. Н. Афанасьев: «зо(а)рница (зирныця, зараянка) – утренняя или вечерняя звезда, планета Венера».[62] Венера – это ярчайшее после Солнца и Луны светило земного неба и единственный объект, который при определенных условиях может быть виден даже днем. Эта особенность не осталась незамеченной даже христианскими авторами Древней Руси: «Звѣзда свѣтлѣиши инѣх дн҃ьница пр҃ѣд зорями въсходяща».[63] Действительно, Венера видна и после захода Солнца, и незадолго до его восхода, что и обусловило двойное ее название – вечерней и утренней звезды. В славянском переводе книги Иоанна Дамаскина говорится: «Венеру же оную овогда денницею, овогда вечерницею нарицают».[64] Данное обстоятельство вполне объясняет применение к одному небесному объекту в русском духовном стихе двойного названия – утренней зари и зари вечерней.

Древнее славянское название Венеры Денница, постоянно используемое даже средневековыми христианскими авторами, было обусловлено возможностью видеть ее днем, в отличие от всех прочих звезд. Это качество было подмечено славянами, и в одной сербской песне девица молит Денницу:

И даницу вјерну моли:
«О данице, о сестрице!
Подај мене свјетлост твоју,
Да наресим младост моју».[65]

Выше уже отмечалось поклонение славян-язычников звездам, и, естественно, в самую первую очередь объектом культа должна была стать самая яркая звезда ночного и дневного неба. В одном русском заговоре говорится: «встахомъ заутра и помолихся Господу Богу и дьнницѣ».[66] В белорусском заговоре читаем: «Раньня зоря зараница, божжа помошница, утихаетца зоранька раньня, утихнися примовка и уроки...»[67] Поскольку только Денница могла сиять на небе вместе с Солнцем, славяне в своем фольклоре начали особо подчеркивать связь Венеры с дневным светилом. В русской песне эта связь осмысляется в категориях кровного родства:

Зоря-ль, моя Зоринька,
Зоря, солнцева сестрица![68]

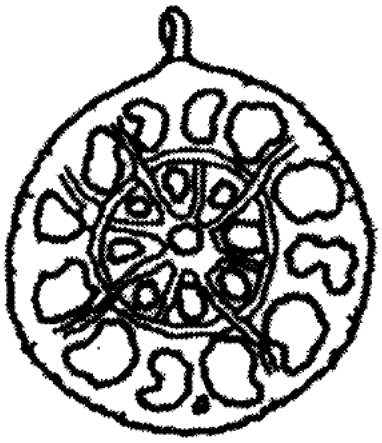


*Рис. 41. Древнерусская подвеска, совмещающая циклы Солнца и Венеры. Новгород. 1234 г.*

У южных славян ей дается название, которое самой своей формой подчеркивает ее связь с Дажьбогом-Солнцем: «В Каринтии утреннюю звезду называют дъжница – слово, тождественное с именем звезды денницы или утренницы и родственное с древним названием солнца Дажьбогом...»[69] На эту связь указывает и одна древнерусская подвеска (рис.41). Ее композиция представляет собой два вписанных один в другой круга. По краю внешнего сделано двенадцать больших отвер-

стий. Число 12 соотносится, в первую очередь, с двенадцатью месяцами солнечного года и обозначает дневное светило. Во внутреннем круге одно отверстиеявляется центральным, а вокруг него расположено еще восемь маленьких отверстий. Однако почти у всех народов древности, интересовавшихся небесной механикой, восьмерка является числовым символом Венеры. Это объясняется тем, что при помощи этого числа оказывается возможным гармонично совместить ее циклы с солнечными. Действительно, пять периодов обращения Венеры по 584 суток составляют 2920 суток, что соответствует их количеству в восьми солнечных годах по 365 дней.

Вместе с тем имеются данные о включении Венеры в небесную семью в более широком составе. В одной русской песне девица говорит:

Мне матушка – красно Солнушка,
А батюшка – светел Месяц,
Братцы у меня – часты Звездушки,
А сестрицы – белы Зорюшки.[70]

Аналогичный образ встречается и в сербском фольклоре.

Естественно, что при столь широком почитании Венера, скорее всего, была персонифицирована в славянской языческой мифологии, а с учетом общеевропейских и, беря шире, общемировых аналогий можно со значительной долей уверенности предположить, что эта планета олицетворялась женским божеством. Судя по данным летописей и поучений, древнерусское язычество знало лишь одно персонифицированное женское божество – богиню Макошь, или Мокошь. Естественно, что именно на нее в первую очередь падает подозрение в том, что под этим именем скрывается Венера-Денница. Данных о характере этой богини чрезвычайно мало, и, не считая упоминания ее имени в перечислении языческих божеств, во всех древнерусских поучениях содержится лишь один фрагмент, хоть как-то индивидуализирующий ее: «Богыню сию же двоу творять и мокошь чтоуть и кылоу и малакыя иже есть роучьный блоудъ».[71] Из этого отрывка, как кажется, вытекает двойной характер Мокоши, вполне согласующийся с двойственностью утренней и вечерней звезды, и связь ее с блудом, что явно соотносится с общеантичными представлениями о Венере, богине и планете, как покровительнице любви. Вместе с тем, Мокошь

имела общеславянский характер и, помимо восточных славян, была известна словенцам, у которых сохранилась сказка о колдунье Mokoska, и западным славянам, у которых зафиксированы топонимы типа «Мокошин верх». О чрезвычайно высоком былом статусе Мокоши свидетельствует то, что она была единственным женским божеством, чей идол Владимир поставил в Киеве рядом с изображениями других верховных богов, а на Збручском идоле она была одним из двух женских божеств, занимая на нем главенствующее, как будет показано ниже, положение. Еще в XVI веке в «Худыхъ сельскихъ номоконунцахъ» содержится вопрос «не ходила ли еси къ Мокоше?», что, по мнению Е. В. Аничкова, означало *мокшить*, то есть выпрашивать, заклинать, ворожить. Вплоть до XIX века на Руси бытовало представление о Мокоши как «домовом в образе женщины с большой головой и длинными руками», прядущим по ночам в избе, и поверье запрещало оставлять неубранной кудель, а то «Мокоша опрядет». Возможно, отголоски ее связи с любовью отразились в поговорке, записанной тогда же В. И. Далем: «Бог не Макешь, чем-нибудь да потешит».

Имя этой богини Б. А. Рыбаков трактует как *ма-кошь*, то есть «мать урожая», но гораздо более обоснованной представляется точка зрения историка Л . Нидерле и филологов В. И. Даля и М. Фасмера, выводивших его от корня *мок*, *мочить*, *мокрый*. В качестве родственных слов Фасмер называет др.-инд. *makhas* – «богатый, благородный», также «демон» (от себя добавим, что одна из книг индийского эпоса «Махабхарата» называется «Мокшадхарма», то есть «основа освобождения»), и греч. μαχλος – «похотливый, буйный».[72] О связи этого божества с водой свидетельствуют и западнославянские данные: «Чехи почитали Мокошь божеством дождя и сырости и к нему прибегали с молитвами и жертвоприношениями во время большой засухи».[73] С принятием христианства многие черты Макоши перешли на «бабью святую» Параскеву Пятницу, которой еще в XIX веке приносили жертвы в виде бросаемой в колодец кудели. Сам этот обряд назывался «мокрида» и происходил от того же корня, что и имя древнерусской богини. В. И. Даль производил Мокошь от слова *макать*, то есть опускать в жидкость и вынимать, и эта этимология находит себе полную аналогию в одном из вариантов «Голубиной книги», связывающем Богородицу с церковью св. Климента на Буяне-Руяне:

Из той из церкви из соборной,
Из соборной, из богомольной,
Выходила Царица небесная;
Из Океана-моря она омывалася;
На собор-церковь она Богу молилася...[74]

То, что православная Богородица стала еще одним женским персонажем новой религии, воспринявшим многие черты языческой Мокоши, а через нее и планеты Венеры, прослеживается и на независимых от духовного стиха источниках. В другом белорусском заговоре говорится: «Помолимся, поклонимся святой зорочцы раньняй, святой зорочцы повдзенной, святой зорочцы вячерняй. Говору, говору уроки, суроки... Пресвятая Богородзица, стань на помочь».[75] Параллелизм между святой зарей в начале заговора и Богородицей в конце его очевиден, а на некоторых иконах, как отмечал Ф. И. Буслаев, на голове матери Иисуса Христа изображены три звезды. Характер Венеры как утренней и вечерней звезды приводит к вообще небывалому явлению – раздваиванию образа Богородицы: «На море на окияне, на востром на Буяне, стоит храм Божий, святая церковь золоченая, озолоченая, священная, моленная, апостольская. В той же церкви стоит злат пристол, на злате пристоле сидят две матушки Божьи Богородицы: Тифиньская и Владимирьская».[76] Высший женский персонаж христианства наследует от языческой богини и ее функцию прядения: «На том на святом акиан-Море стоит свят злат престол. На том на святом на злате престоле сидит сама Мати Пречистая Богородица, Мати Божия, Государыня многомилостивая; в руках Она держит золотую пряленку и золотое веретенцо, и прядет она нити белаго и краснаго, и чернаго шолку...»[77] Обращаясь к индоевропейским параллелям, в первую очередь следует отметить греческий миф о рождении олицетворяющей планету Венеру богини Афродиты из морской пены; богиней вод является и иранская Ардвисура Анахита, также соотносимая с этим светилом.

Поскольку с введением христианства и Параскева Пятница, и Богородица в народном сознании восприняли черты Мокоши, между обоими православными образами также должна существовать какая-то связь. И действительно, такая связь существует. Как будет показано ниже, и к Богородице, и к Пятнице на Руси относили одно и то же народное поверье. На древних севернорусских иконах

Параскева Пятница иногда изображалась на обороте образа Богоматери. Еще дальше идут заговоры, прямо объявляющие их одним персонажем: «...Тифинская, Казанская и Смоленская Божья Матерь, во святом крещенье Пятница Парасковья...»[78] Поскольку образ небесной покровительницы любви явно не подходил Богоматери, эта черта языческой Мокоши оказалась перенесенной на Пятницу, и на праздник Покрова Богородицы девушки молили матушку Параскеву Пятницу покрыть их поскорее женихами. Дело не ограничивалось одним человеческим плодородием: «По народному убеждению, от Пятницы зависят обильные роды земли; ее молили об отвращении засухи, проливных дождей, неурожаев; в дар ей приносили земные плоды».[79] О былом почитании этого божества свидетельствует не только запрещаемый церковью календарь двенадцати пятниц, освящаемый авторитетом св. Климента, но и владимирская песня-колядка:

Пятница, Пятница,
Святая нареченная,
Мы тебя, Пятницу,
Ждали-дожидали
Неделю всю
Весну-красну
Все лето-то тепло,
Всю зиму холодну,
Всю осень богату
Едва дождалися.
Глаза охвостали.[80]

Параскева Пятница, христианский эквивалент Мокоши, подтверждает правильность отождествления древнерусской богини с Венерой, поскольку находится в русле соотнесения данного дня с этой конкретной планетой. До принятия христианства римляне прямо называли пятницу «днем Венеры», а в германских языках она до сих пор именуется Friday – «день Фрейи», языческой богини любви, также соотносимой с морем (она сестра-любовница Фрейра, обладателя чудесного корабля, всегда имеющего попутный ветер) и с планетой Венерой. Русский материал также показывает, что это соотношение не было простой случайностью. Подчеркивая связь с водой, идущей от изначального архетипа, на колодцах на севере

Руси ставили деревянные изображения Параскевы Пятницы. На одном из них (рис. 42) над нимбом святой помещено восемь дырочек (две крайние надколоты), представляющих из себя продолжение древней традиции, зафиксированной еще на рассмотренной выше подвеске.

Отношение христианства к планете Венера было далеко не однозначным. С одной стороны, в Новом Завете Иисус Христос так говорит о себе: «Я есмь корень и потомок Давида, звезда светлая и утренняя» (Откр. 22.16). Во II–III веках Ориген относит этот образ к Иоанну Крестителю, который предвозвещал Иисуса Христа, как утренняя звезда предвозвещает солнце. Наконец, византийский «Акафист богородицы» VI–VII веков уподобляет деву Марию «звезде, являющей солнце». С другой стороны, Ветхий Завет отождествляет Венеру с низверженным с неба сатаной: «Как упал ты с неба, денница, сын зари! Разбился о землю, попи-



*Рис. 42. Деревянное изображение Параскевы Пятницы. Вологда, XVI в.*

равший народы. А говорил в сердце своем: "взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14.12–15). Данный образ был прекрасно знаком древнерусским книжникам: «Прежде же деньница ангелъ, нынѣ же темныи діаволъ... равенъ быти Богу пыцевавъ».[81] В конечном итоге в христианстве явно возобладала вторая тенденция: в официальной церковной литературе ни одного из славянских народов ни Иисус Христос, ни Богородица никогда не называются Денницей, несмотря на имеющиеся прецеденты; безобидное имя Люцифер (в переводе с латинского всего лишь «носитель света», прежнее название Венеры) становится распространенным обозначением сатаны, низверженного за гордость с небес, а средневековые богословы с удовольствием пускались в рассуждения о том, что само астрономическое обозначение Венеры (круг с помещенным под ним крестом) однозначно указывает на нее как на сатанинскую планету, попирающую символ истинной веры.

Однако несмотря на это, в древнерусской литературе, особенно в ее древнейший период, образ планеты Венера используется для прославления наиболее выдающихся, причем с точки зрения новой религии, лиц. С ней сравниваются первоучителя славян и создатели современной грамоты Кирилл и Мефодий: «въсиявъша яко оутрьняя звѣзда.от(ъ) с(ъ)лн(ь)ца свѣтъ приемлющи. свѣтьлѣиши вьсѣх являеть ся».[82] Восхваляя княгиню Ольгу, первую христианку на Руси, Нестор пишет: «Си бысть предътекущия крестьяньстѣй земли, аки деньница предъ солнцемь и аки зоря предъ свѣтомъ»[83] — «Была она предвозвестницей христианской земле, как денница перед солнцем, как заря перед светом». Этот же летописец так обращается к Борису и Глебу, первым русским святым князьям-мученикам: «Радуйтася, свѣтлѣи звѣздѣ, заутра въсходящии».[84] Сей лучезарный образ использует и митрополит Никифор при обращении к Владимиру Мономаху: «Въсиялъ еси, яко звѣзда дньнична... дшвьною доблестью».[85] Автор «Повести об убиении Андрея Боголюбского» так образно характеризует гибель этого князя: «омрачнымъ звѣзду свѣтоносну помрачаему».[86] Изредка символ утренней звезды соотносился не только со светскими правителями, но и с видными церковными деятелями. Так, в Житии Феодосия Печерского он охарактеризован как «деньница пресвѣтла».[87] Подобная

устойчивая традиция, существовавшая несмотря на явную двусмысленность этого образа в Библии, может быть обусловлена влиянием славян-ского язычества и является косвенным доказательством широкой распространенности культа Венеры-Мокоши в дохристианский период.

Если брать собственно астрономический аспект фиксации этой планеты в отечественных летописях, то первый раз она упоминается 25 августа 1331 г. во время поставления уже знакомого нам новгородского архиепископа Василия Калики. Как отмечает летописец, в тот знаменательный день «явися на небеси знамение, звѣзда свѣтла над церковью».[88] Вторая новгородская летопись добавляет, что эта звезда светилась весь день, а астрономические расчеты показывают, что это была интересующая нас планета. Несколько раз летописи, правда довольно поздние, упоминают утреннюю звезду в момент солнечных затмений: «При полном затмении Солнца 24 января 1544 г. наблюдатели заметили, что Солнце во время полной фазы оставалось видимо только "на ножовое тыльце", и на небе появились две звезды – "одна бела, другая червоная". <...> Двумя звездами возле затмившегося Солнца, как показывают вычисления, были Меркурий и Венера».[89] Двинская летопись так описывает затмение в 1706 г.: «Въ то же лѣто, маія 1-го... солнце затмилось и было черно, а въ то время было зѣло темно, аки въ ночи; край солнца было знать свѣтлаго, яко серпъ на(да?) двѣ звѣзды по край солнца...»[90] На основании соответствующих вычислений Д. О. Святский констатирует: «По-видимому, упоминавшимися в Двинской летописи звездами "по край солнца" могли быть Венера и Сатурн».[91]

Однако помимо двух рассмотренных названий, Венера обладала в славянских языках еще и третьим, самым загадочным именем: «Бъ имена полагаеть свѣтиломь якоже се: денница или прѣходница...»;[92] «Кое ес(ть) зорница и кое ли прѣходница; Кое есть дьньница, кое ли прѣходьня (при переводе с греческого двух названий Венеры – Фосфорос, утренней звезды, и Гесперос, вечерней звезды. – *М.С.*)».[93] При переводе стиха Иова 9.9 русские переводчики Библии не стали буквально воспроизводить древнееврейские названия звезд, а воспользовались отечественной терминологией: «Творяи власожелца и проходню».[94] Термин этот явно имел глубокие корни в разговорной речи, поскольку когда в 1517 г. белорусский просветитель Ф. Скорина самостоятельно перевел это

место из Иова, он воспользовался именно им: «Онъ же сътворилъ звѣзды рекомыя... власожелци и проходню».[95] Данное название использовалось не только восточными, но и южными славянами. Вновь обращаясь к образу небесной семьи, одна сербская песня называет Солнце сыном Бога, Месяц – братом Солнца, а сестрой дневного светила – Звезду-преходницу.[96] Понятно, что последнее название Венеры возникло от глагола *проходить* или *переходить*, однако сразу возникает вопрос: а что именно? Предположение о том, что она проходит небо, отпадает сразу же, – то же самое делают и все остальные звезды и планеты, к которым можно было бы применить этот же эпитет. Однако данное название относилось только к одной Венере, явно подчеркивая какую-то ее исключительную особенность, отсутствовавшую у всех других небесных тел.

Весьма показательно и то, что последнее название Венеры не имеет аналогий ни в одном другом индоевропейском языке. Единственная зафиксированная во всем мире параллель – это древнеегипетское название утренней звезды «пересекатель». Но почему столь далекие друг от друга египтяне и праславяне дали этой планете такое странное имя? Обративший внимание на это совпадение М.Ф. Мурьянов дал ему следующее объяснение: «Наша гипотеза состоит в том, что выбор слова был мотивирован знанием астрономического феномена – видимого невооруженным глазом прохождения Венеры по диску Солнца. Событие это происходит с интервалами 8–105,5–8–121,5–8–105,5–8–121,5 лет... Египетское D;j "пересекатель" и старославянское ПРОХОДНЯ, ПРѢХОДНЯ своим буквальным значением наводят на мысль о том, что творцам этих слов было известно о способности Венеры проходить по диску Солнца, пересекать его».[97] Действительно, Венера вместе с Меркурием принадлежат к числу тех внутренних планет, прохождение которых по диску Солнца может быть замечено с Земли. Но если прохождение Меркурия из-за его малых размеров не может наблюдаться без специальной техники, то в отношении второй планеты астрономы свидетельствуют: «Благодаря большим угловым размерам диска при наименьшем расстоянии от Земли Венеру во время прохождения можно видеть даже невооруженным глазом в виде черной точки».[98] О том, как выглядело последнее прохождение Венеры по диску Солнца, случившееся 8 июня 2004 г., читатель может самостоятельно составить себе представление по помещенной в этой книге цветной фотографии. По своим размерам Венера в этот

момент примерно равна пятнам на Солнце, наблюдение которых в 1371 г., то есть до появления каких-либо астрономических приборов, фиксирует на Руси Никоновская летопись: «Того же лѣта бысть знаменіе въ солнцѣ, мѣста чърны по солнцу аки гвозди...»[99]

Долгое время считалось, что первым увидел и описал прохождение Венеры по солнечному диску англичанин Д. Хоррокс 4 декабря 1639 г. Однако великий арабский ученый Ибн Сина, известный на Западе как Авиценна, 24 мая 1032 г., по его словам, «видел Венеру как пятнышко на поверхности Солнца»,[100] а сама планета ползла по дневному светилу как «черный муравей».[101] Предшествующее прохождение 23 ноября 910 г. наблюдал другой арабский философ Аль-Фараби, который видел Венеру на лице Солнца как «маленькую родинку».[102] Наконец, М. Ф. Мурьянов высказал предположение, что сообщение Никоновской летописи под 1283 г. о том, что «бысть знаменіе страшно на небеси» также подразумевает прохождение Венеры, бывшее в том году 23 мая.[103] Однако и до этих письменно зафиксированных наблюдений люди явно обращали внимание на это уникальное небесное явление. Об этом свидетельствуют не только рассмотренные выше данные лингвистики, но и изобразительное искусство: «В этой связи заслуживает рассмотрения общепринятый в астрономии символ Солнца – кружок с точкой внутри. Он берет начало в египетской письменности, но его интерпретации в египтологической литературе нет. Точка в кружке, поначалу необязательная, могла возникнуть как образ прохождения Венеры по диску Солнца. Возражение, что здесь может подразумеваться зрачок глаза как Солнце, отпадает при просмотре иероглифических словарей».[104] М. Ф. Мурьянов привел пример такого изображения в древнеегипетском искусстве, однако и в средневековой Руси, отделенной от страны фараонов внушительным расстоянием и временным промежутком, мы также видим подобное явление. Как уже отмечалось, круг с двенадцатью лучами, символизирующими двенадцать месяцев, однозначно изображает солнце, и самый типичный пример этого мы видим на древнерусской подвеске (рис. 43). Однако на другом украшении русской женщины помещено точно такое же изображение Солнца, но уже с черной точкой в центре, являющейся, очевидно, символом Венеры (рис. 44). Стоит вспомнить и описанную выше подвеску с изображениями временных циклов Солнца и Венеры (см. рис. 41). Если предположение о том, что восемь отверстий во внутреннем круге там обозначают восьмилет-



*Рис. 43. Древнерусская подвеска из владимирского кургана, изображающая Солнце*

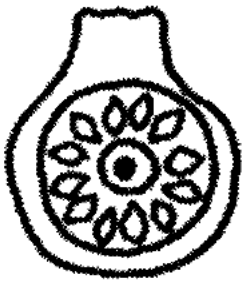


*Рис. 44. Древнерусская подвеска из владимирского кургана, изображающая Солнце с точкой-Венерой*

ний цикл этой планеты, то тогда центральное отверстие однозначно обозначает утреннюю звезду, которая одновременно находится в центре как своего восьмилетнего, так и солнечного двенадцатимесячного цикла, то есть несет ту же самую смысловую нагрузку, что и только что рассмотренная композиция на рис. 44, подтверждая правильность ее интерпретации.

Еще одним важным древним свидетельством того, что славяне знали о прохождении Венеры по диску Солнца и придавали этому событию большое значение, является композиция Збручского идола. Археологические раскопки святилища открыли основание идола и позволили установить точную географическую ориентацию его граней, определив, какая из них была главной, обращенной к входу в святилище, который находился на севере (рис. 45). «В 1968 г. я предположил, – пишет Б. А. Рыбаков, – что главной лицевой гранью збручского идола является грань с Макошью. Данные раскопок 1984 г. подтверждают эту гипотезу: лицевая грань обращена к входящим в это "святая святых" всего ритуального комплекса».[105] Выше уже отмечалось, что мы не можем точно установить, кого

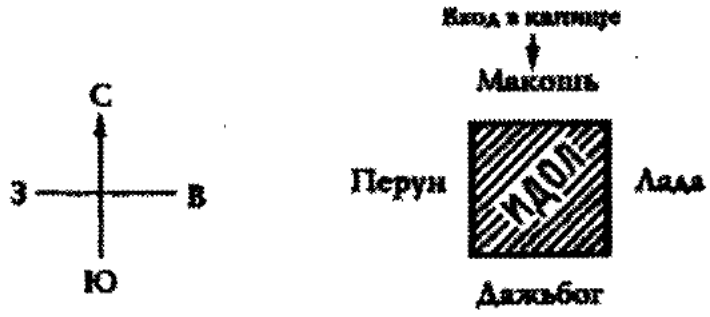



*Рис. 45. Схема географической ориентации Збручского идола*

представляет вторая богиня, изображенная на Збручском идоле. Поскольку это был небесный ярус, где Дажьбог олицетворял собой Солнце, Перун – Месяц, а Макошь – Венеру, следовательно, и последняя богиня должна была представлять какую-либо звезду или планету. Сведениями о подобном персонаже в древнерусском языческом пантеоне мы не располагаем. Б. А. Рыбаков высказал предположение, что перед нами Лада, однако ее имя отсутствует не только в летописном перечне богов Владимира, но и во всех древнерусских поучениях против язычества. Напротив, последний источник, как будет показано ниже, дает устойчивое сочетание имен Перуна, Хорса (эквивалента Дажьбога в качестве солнечного божества) и Макоши, но не содержит в связи с ними имени какой-либо другой богини. Хотя ту возможность, что на последнем изображении помещена какая-то неизвестная богиня, окончательно исключить нельзя, но наиболее вероятным будет предположение, что обе женские фигуры небесного яруса представляют одну и ту же богиню – Макошь-Венеру в ее двойном аспекте утренней и вечерней звезды. В этом случае они абсолютно точно соответствуют двум глазам космического Первобога «Голубиной книги», которого в своей совокупности, как было показано выше, в общем и целом представляет Збручский идол. Если данное предположение верно, то нам опять бросается в глаза некоторая несообразность композиции идола, аналогичная небесному мифу «Голубиной книги». Поскольку Дажьбог олицетворял на нем Солнце и, следовательно, день, а Перун, соответственно, Луну и ночь, оба изображения Венеры-Макоши, соответствующие утру и вечеру, должны были бы быть помещены между обоими мужскими божествами, обозначая границу между светлой и темной половиной суток. Это было бы наиболее логично, наглядно иллюстрировало бы последовательность хода времени и соответствующие ему основные небесные светила и притом нисколько не нарушало бы муже-женской композиции всего Збручского идола.

Однако его создатели сознательно отказались от этой возможности для того, чтобы поместить Венеру-Макошь прямо напротив Солнца-Дажьбога и тем самым наглядно показать наложение самой яркой небесной звезды на дневное светило. В принципе, текст «Голубиной книги», данные языка о славянском названии Венеры, символика женских украшений и композиция Збручского идола, взятые по отдельности, могли оказаться слу-

чайными совпадениями, но, взятые в своей совокупности, они демонстрируют стойкую закономерность в выражении славянами-язычниками разными способами своих религиозно-астральных представлений, при которой простая случайность явно исключается.

Тесную связь Венеры с Солнцем в отечественном фольклоре мы рассмотрели. Теперь нам остается установить, рассматривалась ли эта планета нашими предками в качестве глаза. На возможность и даже закономерность подобной ассоциации указывает женское украшение на рис. 44. Вспомним, что и Аль-Фараби Венера показалась «маленькой родинкой» на лице Солнца. Отсюда до восприятия ее в качестве глаза на лице небесного светила всего один шаг. У нас нет данных об отождествлении в какой-либо форме Макоши с глазом, но это легко объясняется общим плачевным состоянием источников по древнерусскому язычеству. Однако в последующий период источники фиксируют устойчивую связь с глазом Параскевы Пятницы и Богородицы. Приведенная выше владимирская песня-колядка говорит о том, что люди так ждали Пятницу, что «глаза охвостали» – подробность, явно не мотивированная предыдущим ее содержанием. Попутно отметим, что из этого вытекает восприятие Пятницы не просто как дня недели, но и как некоего объекта, который можно увидеть. А. Н. Афанасьев указывает на возникновение одного ритуального запрета, который чрезвычайно распространен у всех восточных славян: «По народному объяснению по пятницам не прядут и не пашут, чтобы не запылить матушку-Пятницу и не засорить ей кострикою и пылью глаз».[106] По легенде, бабе, которая пряла в пятницу, явилась св. Пятница и запорошила ей очи, но затем смилостивилась и вернула ей зрение. Весьма показательно, что это объяснение табу, генетически восходящего к Мокоши, относилось и к Богородице, свидетельствуя о теснейшей связи и взаимозаменяемости в этом плане обоих женских христианских персонажей: «В других местностях поверье, соединяемое с матушкой Пятницею, относят к Пречистой Деве; так бабы не прядут по пятницам, чтобы не запылить Богородицы...»[107] Нечего и говорить, что само представление о том, что люди своей земной работой могут запылить и засорить глаза божеству, имеет не христианскую, а откровенно языческую природу и исходит из идеи тотального присутствия божества во всех явлениях материального мира. Данный запрет так старательно соблюдался, что константинопольский патриарх окружной грамотой 1589 г. к литовско-рус-

ским епископам специально запрещал праздновать день пятницы наравне с воскресеньем (в который, по христианским представлениям, работа является грехом). О существовании табу напоминалось, и «Стоглав» констатирует, что по русским деревням ходят лживые пророки, утверждающие, что им явились св. Пятница и св. Анастасия (по-гречески «воскресенье») и велели им заповедовать крестьянам в среду и пятницу ручного труда не делать. Как видим, несмотря на всю христианскую символику, церковь воспринимала данный обычай как языческий и активно с ним боролась.

Связь с глазами фиксируется у обоих персонажей и вне их взаимосвязи друг с другом. Д. К. Зеленин отмечает: «У всех восточных славян можно встретить почитаемые камни. На некоторых из них – след ног святой Параскевы или других святых, и водой, которая скапливается в этом углублении, лечат глазные болезни».[108] С другой стороны, в одной утренней народной молитве поется:

Печать Христова, Духа
Святого, Спас на руках,
Богородица пред глазах...[109]

Поскольку связь с глазами ни Богородицы, ни Параскевы Пятницы не вытекает из собственно христианского материала, а на складывание народных представлений о них оказал заметное влияние образ языческой Макоши, мы вправе заключить, что и их связь с глазами восходит к единому архетипу древнерусской богини планеты Венеры. Это обстоятельство окончательно позволяет нам интерпретировать утреннюю и вечернюю зарю в качестве очей на Солнце – лице Первобожества как образ прохождения Венеры по диску дневного светила.

Предпринятый анализ древнерусских астрономических представлений языческого периода приводит нас к выводу о том, что в описании внешнего вида Первобога «Голубиной книги» славянские волхвы дали намек (достаточно ясный для всех знакомых с истинными правилами мифолого-астрономических отождествлений) на реальное астрономическое явление – прохождение Венеры по диску Солнца в момент частного солнечного затмения. Утренняя и вечерняя звезда была при этом отождествлена с очами божества, Солнце – с его лицом, а месяц – с грудью. Очевидно, что сошедшиеся вместе наиболее почитаемые небесные светила пред-

ставились славянам-язычникам в качестве верхней части тела Первобога, отдельные элементы которого они наблюдали чуть ли не каждые сутки. Судя по всему, это чрезвычайно редкое астрономическое явление имело для наших далеких предков такое огромное значение, что было включено ими в священный текст о происхождении Вселенной в качестве исходной точки отсчета. Схождение трех небесных светил в одном месте знаменовало собой тот уникальный миг, когда Первобог существовал еще в нерасчлененном единстве, а расхождение в разные стороны отдельных элементов его тела или, иначе говоря, его расчленение, положило начало бытию уже дифференцированного космоса. Передавая древнейший космогонический миф индоевропейцев и действуя всецело в рамках данной традиции, авторы «Голубиной книги» при этом с помощью перестановки входящих в нее символов зашифровали чрезвычайно важную с их точки зрения религиозную и астрономическую константу. Это и стало небесной частью загадки славянских волхвов, стремившихся любой ценой сберечь память о Великом Начале. Ее разгадка как раз и объясняет странность маски новгородского скомороха XII века, на которой от двух соединившихся светил идут лучи трех цветов. Если красные лучи идут от Солнца, а желтые – от частично закрывшего его Месяца, то белые в таком случае с необходимостью идут от Венеры. Эта уникальная маска не является изображением какого-либо сказочного или былинного персонажа, описания которых были приведены в предыдущей главе, поскольку у них, как правило, Солнце и Месяц помещаются на лбу и затылке. В силу того, что все три светила даны на ней в соединении, следует признать, что перед нами лицо Первобога «Голубиной книги» именно в том виде, в каком его представляли наши средневековые предки. В связи с предложенной расшифровкой «небесной загадки» «Голубиной книги» закономерно возникает ряд вопросов: происходило ли описанное астрономическое явление в действительности, и если происходило, то когда именно, а также могли ли его наблюдать наши далекие предки, если это случилось в эпоху, отделенную от нашей многими тысячелетиями? Сопоставление таблицы прохождения Венеры по диску Солнца[110] с каноном солнечных затмений[111] показывает, что оба интересующих нас явления в историческую эпоху дважды происходили в течение одного дня: 22 мая 427 г. до н.э. и 4 июня 1769 г. н.э. Правда, абсолютно точного совпадения солнечного затмения с прохождением Венеры по диску дневного светила не было – в одном

случае разница между ними составила треть суток, в другом – две трети суток. Тем не менее, оба эти случая указывают на весьма высокую вероятность того, что рано или поздно оба события небесной механики происходят полностью одновременно. Сказать что-либо более определенное, к сожалению, на настоящий момент не представляется возможным в силу того, что прохождение Венеры по диску Солнца рассчитано современной наукой всего лишь на шесть тысяч лет (с 3000 г. до н.э. по 3000 г. н.э.), а солнечные затмения – на еще меньший период, четыре тысячи лет (с 2000 г. до н.э. по 2000 г. н.э.). Поскольку реконструируемое астрономическое событие произошло в эпоху индоевропейской общности, данный период (который, согласно еще недавно господствовавшим в науке взглядам, вообще не мог оставить никаких свидетельств об астрономических наблюдениях) оказался вне сферы интересов профессиональных астрономов. Вместе с тем, точный расчет описанного в «Голубиной книге» астрономического явления чрезвычайно расширил бы знание о наших далеких предках, сыграв в этом поистине революционную роль. Во-первых, у нас в руках оказалась бы абсолютно точная дата выделения собственно славянской духовной традиции из общеиндоевропейской. Во-вторых, сам факт наблюдения подобного небесного явления, перекодировки общеиндоевропейских мифологических представлений с целью его фиксации, а также бережное хранение его в рамках священного текста на протяжении множества поколений убедительно свидетельствует о существовании в тот момент у протославян уже сложившегося жреческого сословия, время появления которого мы также не можем пока точно датировать. В-третьих, мы сможем установить абсолютную хронологию если не самой «Голубиной книги», то, во всяком случае, появления в ее тексте «небесной загадки» и через это хотя бы приблизительно оценить подлинный возраст этого уникального памятника.

И, наконец, в-четвертых, поскольку каждое солнечное затмение может наблюдаться лишь с ограниченной полосы поверхности Земли, благодаря этому мы сможем достаточно точно локализовать предполагаемую прародину предков славян, а поскольку к тому моменту они, судя по всему, еще не выделились из индоевропейской общности, то данное обстоятельство откроет нам путь к определению территории и самой индоевропейской прародины, что до сих пор остается одной из крупнейших исторических загадок. Приведенные соображения свидетельствуют о насущной необходимости

определения точной даты прохождения Венеры по диску Солнца в момент частного солнечного затмения.

Что касается последнего вопроса, то до недавнего времени почти всеми специалистами предполагалось, что возникновение астрономии произошло лишь после становления древнейших государств и что регулярных наблюдений за небом человек каменного века вести в принципе не мог. Достижения палеоастрономии за последнее столетие продемонстрировали полную несостоятельность этого псевдонаучного предрассудка. Наиболее известным примером является британский Стоунхендж, возведенный во II тысячелетии до н.э., задолго до возникновения на острове какой бы то ни было государственности. Однако и на территории нашей страны были обнаружены хоть и не столь масштабные, но зато гораздо более древние свидетельства достаточно высокого уровня развития астрономических знаний древнего человека. В ходе изучения неолитической стоянки на берегу Бологовского озера было обнаружено два камня, на одном из которых было выбито изображение созвездия Большой Медведицы, а на другом – созвездия Плеяд.[112] Еще больший интерес представляет находка, сделанная при раскопках сибирского верхнепалеолитического памятника Мальта, расположенного в долине р. Ангары. В захоронении каменного века там была положена пластинка, являвшаяся, как было установлено в ходе расшифровки нанесенных на нее символов, уникальным календарем, учитывающим перемещение по небу не только Солнца и Луны, но также и Венеры, Марса, Сатурна, Юпитера и Меркурия. Анализ заключенных в нем соответствий позволил определить, что ключевым для создателей мальтинской культуры являлся временной отрезок в 486 лет, установление которого требовало тысячелетних астрономических наблюдений в предшествующий период. Возраст этого уникального календаря из Мальты – более 24 тысяч лет.[113] Эта находка убедительно доказывает наличие весьма развитых астрономических представлений у человечества в период, даже предшествующий индоевропейской общности, равно как и принципиальную возможность древнего человека наблюдать, осмыслять и фиксировать разнообразные небесные явления. Все эти факты свидетельствуют в пользу правильности предложенной расшифровки «небесной загадки» из «Голубиной книги».

Поскольку мифологическое мышление исходило из цикличного восприятия времени, в ходе которого Космос возникал, существовал, погибал, а затем вновь возникал и так далее, то в принципе

возможна осторожная постановка этой проблемы применительно и к славянской традиции. Хотя однозначных доказательств этому нет, однако сам астрономический характер выбранной точки отсчета возникновения существующей Вселенной в «Голубиной книге» косвенно свидетельствует в пользу этого предположения. Если расхождение небесных светил означало для славянских волхвов момент рождения Вселенной из частей принесенного в жертву Первобога, то их новое схождение должно было символизировать возрождение «бога богов» и возвращение священного времени Первотворения. Промежуток же между двумя различными схождениями Солнца, Луны и Венеры в данном контексте означал время существования нашего мира. На современном уровне развития наших знаний мы, разумеется, не можем утверждать, что славянские жрецы астрономически высчитали этот период или же вели непрерывные наблюдения за небом в течение всего этого времени, однако периодичность затмений Солнца и пересечения Венерой его диска вполне могла натолкнуть волхвов на мысль о цикличности и сочетании обоих этих явлений. Этот период явно измерялся многими тысячами лет, однако подобными же масштабами времени мыслили существование мира и другие индоевропейские народы. В Греции оценки продолжительности Великого года колебались от 120 лет у Орфея до 1 800 000 лет у Кассандра, а в Индии время только современной эпохи (кали-юги) оценивалось в 432 000 лет, а более продолжительная махаюга – в 4 320 000 земных лет. Наличие подобных календарных циклов (также имеющих астрономическую привязку) у некоторых индоевропейских народов делает возможным существование подобных представлений и у славян. Независимо от того, проводились ли по этому поводу какие-либо астрономические расчеты, мы можем утверждать, что основывающаяся на объективных космических законах «Голубиная книга» несет в себе, по сути дела, идею вечного возвращения. Если определенному сочетанию Солнца, Луны и Венеры на небе соответствовало состояние сакральности как во всей Вселенной, так и на Земле как ее неотъемлемой части, то постепенно, с течением времени эта сакральность начинает убывать и в конечном итоге (соотнесенном в окончательной редакции с христианскими представлениями о конце света) Правда уходит на небо из нашего мира и в нем воцаряется Кривда. Однако в силу цикличности времени, обусловливаемой движением небесных светил, торжество Кривды в принципе не может быть

окончательным, поскольку после возрождения и омоложения Вселенной благодаря новому рождению и расчленению Первобога мир вновь неизбежно окажется в исходном состоянии святости и на Землю опять вернется Правда. Именно эта убежденность в вечном торжестве Правды, несмотря на отдельные поражения, и составляет одну из наиболее сильных этических черт «Голубиной книги».

После установления истинной астральной символики этого фрагмента «Голубиной книги» нам остается понять, почему в него наряду с зашифрованным описанием трех небесных светил оказался включен и ветер. Ответ на этот последний компонент «небесной загадки» мы находим в быте и верованиях беломорских поморов: «Хозяйкой ветров, по представлениям поморов, являлась Пятница. Поморы верили, что на пятницу ветер сменяется. Соотнесенность Пятницы с ветром раскрывает глубинные мифологические коннотации морской технологии».[114] В этом месте нам необходимо сделать очередное важное отступление. Как отечественные, так и иностранные источники говорят о военных походах и торговых плаваньях древних русов по Черному, Каспийскому, Балтийскому и Белому морям. Однако в силу хорошо известных превратностей исторической судьбы Русь была отрезана от первых трех морей, в результате чего исконная непрерывная традиция мореходства сохранилась у русских лишь на Белом море. Приход славян на его берега исследователи относят к довольно раннему периоду: «Первыми проникли на Север ладожане. Об этом говорят и русские летописи, и скандинавские саги (сага о Гальфдане, сыне Эйстена). Появление здесь русских относится, по-видимому, к X веку, а первые поселения основываются не позднее сороковых-шестидесятых годов XI века...»[115] Весьма важным в контексте нашего исследования представляется то обстоятельство, что Белое море осваивалось выходцами из Новгородской земли, теснейшая связь которой с западными славянами была уже показана выше. Последние же, в свою очередь, славились как искусные и отважные мореплаватели: «После вагров ране были, между славянами, первые морские витязи... Бодричи и лютичи также были славные мореходцы; в особенности лютичи любили дальние плаванья; не раз ходили они в Англию, уже в самое древнее время, в VIII столетии...»[116] Жившие на острове Руяне-Буяне русы-ране уже в силу одного своего географического положения должны были хорошо разбираться в морском деле.

Их потомки на Белом море проявили не меньшее мастерство. Уже в 1032 г. летопись фиксирует плавание новгородского посадника на Северной Двине Улеба на восток к Железным (Карским?) воротам. «На Печере, Югре и Кольском полуострове ушкуйники появляются в XI–XII веках. Уже тогда местное карело-лопское и ненецкое население подчинилось новгородской власти».[117] В середине XIV века для торговли с далекими северными землями в Новгороде создается специальная купеческая организация «Югорщина». Не менее активны новгородцы были и на другом направлении. Написанная в 1200 г. «Гулатингская правда» при описании Халогаланда, самой северной окраины Норвегии, отмечает участившиеся случаи нападения на него русских, что в силу природных условий было возможно только по морю. Память о морском противоборстве с потомками викингов попала в архангельский фольклор, отразивший, может быть, и более ранние новгородские или западнославянские пласты этого процесса:

Струбила Русь в серебрян рог
грозно, и звонко, и жалобно.
Ударила Русь на норвежаны;
сгремела копья долгомерные
о булатные доспехи норвецкие.
Молода дружина корабельная
твердо стоит о норвежине.
Они телом толсты, а умом просты.
Западали норвежаны труп на труп.
А разбойна та дружина натодельная,
от роду доспеху с плеч не складывали,
оприче копья забавы не задеивали.[118]

Заключенный в 1326 г. норвежско-новгородский договор разрешил свободное передвижение русских и норвежских купцов от устья Северной Двины до Норвегии и обратно.

Можно предположить, что все эти плавания совершались русскими, как и подавляющим большинством других мореходов древности, вдоль берегов. Однако неожиданные обстоятельства или коммерческие соображения заставляли русские корабли, порой, пускаться в плавание по открытому морю. «Бойкий торг продуктами северного морского промысла, столь характерный для Новгорода

того времени (XI–XII века – *М.С.*), в первую очередь свидетельствует о том, что новгородцы не боялись на своих судах устремляться по холодным водам Белого моря далеко на север. Более того, русские поморы уже и в те времена постоянно и регулярно, по-видимому ежегодно, пересекали Белое море с юга на север и с севера на юг».[119]

Новая Земля была открыта поморами не позднее второй половины XV века, а уже в следующем столетии холмогорцы ездили туда ежегодно. Имеются косвенные свидетельства о посещении русскими не только Шпицбергена, но и Гренландии. Так, в XVI веке датский король Фридерик II, хотевший восстановить связь с Гренландией, старательно искал по всему Северу человека, знавшего туда дорогу. Им оказался русский кормщик Павел Нищец (Никитич) из Колы, бравшийся, согласно письму купца Людвига Мунка королю, провести датские корабли к этому острову. Уже одно плаванье по Белому морю, не говоря даже о более дальних морских походах, требовало от поморов умения ориентироваться в открытом море. До изобретения компаса единственным способом сделать это, не потерявшим своего значения и впоследствии, было определение собственного местоположения по солнцу, луне и звездам.

Для этих целей наблюдения одного светила явно недостаточно, их требуется как минимум два. Несмотря на все развитие техники к первой трети XX века, наставление по мореходной астрономии утверждает: «Штурман не должен упускать случая наблюдения Солнца и Луны одновременно. Бывают иногда случаи, что можно наблюдать Венеру около меридиана, а Солнце около одного W-го вертикала, такими обстоятельствами осторожный штурман всегда должен пользоваться».[120] Как показывают расчеты, подобные случаи не так уж редки: сама по себе Венера видна днем в среднем от 7 до 11 месяцев в году. Насколько одновременное наблюдение двух светил предпочтительнее наблюдения одного, настолько же одновременное наблюдение трех светил лучше наблюдения двух, поскольку с гораздо большей точностью позволяет определить местоположение корабля и не зависит от ошибок счисления. Оказывается, самыми идеальными с этой точки зрения являются именно те светила, которые составляют тело Первобога в «Голубиной книге», и курс мореходной астрономии уже конца XX века особо подчеркивает, что «надо использовать любую возможность наблюдать днем в дополнение к Солнцу Луну, Венеру или навигационную линию».[121] Для одновременного наблюдения этих трех небесных тел необходи-

мо, чтобы разность азимутов Венеры и Луны была больше 30°, что, в зависимости от восьмилетнего цикла утренней звезды, бывает от 2,2 до 4,5 месяцев в году. Подобный метод имеет неоспоримые преимущества, поскольку обработка наблюдений «при трех светилах дает заметную экономию труда и времени. Место, определенное по трем светилам днем, по точности дает лучший результат, чем определенное по трем звездам».[122]

Если ориентация в море по Солнцу, Луне и Венере оказывается так важна в XX веке, вооруженном точнейшими картами и новейшей навигационной техникой, то неизмеримо важнее она была для раннего средневековья, лишенного всех этих благ технического прогресса. Данное обстоятельство позволяет понять не только связь трех светил с ветрами, но и то, почему славянские волхвы при обработке текста «Голубиной книги» сделали выбор в пользу редчайшего астрономического события, случившегося много веков тому назад, а не традиционных общеиндоевропейских представлений о космическом Прабожестве, гораздо более логичных и естественных. Оказавшись на Балтике и связав свою жизнь с мореходством, безопасность которого многократно возрастала благодаря одновременному наблюдению Солнца, Луны и Венеры, западнославянское жречество выделило эти три светила в их взаимосвязи, освятив их авторитетом священного текста. Именно потребности мореплавания, от которого зависела вся жизнь островных ран, и способствовали выдвижению на первый план описанного выше астрономического явления, память о котором, очевидно, бережно хранилась на протяжении столетий. Сам образ жизни Буяна-Руяна привел к тому, что этот небесный образ, на который, судя по данным языка, обратили внимание лишь предки славян, оттеснил на второй план общеиндоевропейские представления. Закрепленная в священном тексте, эта особенность была, однако, понятна лишь посвященным, которые, надо думать, тщательно скрывали от непосвященных секреты своего умения находить в море правильную дорогу по трем элементам тела Первобога «Голубиной книги».

Аналогичную картину мы наблюдаем у северных соседей Руси, образ главного эпического героя которых сформировался при значительном славянском культурном влиянии. Как было показано в предыдущей главе, карело-финский Вяйиямейнен унаследовал некоторые черты Первобога «Голубиной книги», что нашло свое отражение и в мореходной астрономии. Так, Орион назывался у фин-

нов «Косой Вяйнямейнена», а Плеяды – «Туфлей Вяйнямейнена». Понятно, что занимавшимся прибрежным рыболовствам племенам не нужны были ориентиры для дальних морских плаваний, как славянам, и они перенесли черты главного героя «Калевалы» на более актуальные для них небесные созвездия. Почитаемые светила у славян и финно-угров были разные, но строй мифолого-навигационного мышления в данном случае один. Сохранившиеся на Белом море севернорусские мореходные традиции наглядно показывают, кто именно был обладателем небесных знаний: «"Поэт как носитель обожествленной памяти" (В. Н. Топоров) являлся хранителем морского знания. Поэтому на корабле он исполняет роль кормщика, лоцмана ("вожа"), а сама былина может рассматриваться как своеобразная "мифопоэтическая лоция"... По воспоминаниям Б. Шергина, во время морского похода сказитель-баюн, имевшийся в каждой морской артели, демонстрировал свой поэтический дар, сидя у подножия середовой мачты. Образ морского Бояна, сидящего у мачты корабля, имеет несомненные мифопоэтические истоки и воспроизводит мифологему Поэта у корней мирового древа, где сокрыт источник поэзии».[123] Очевидно, не будет слишком большой смелостью предположить, что в конкретных исторических условиях языческого Новгорода и полабских славян, мореходные традиции которых унаследовали беломорские поморы, непосредственным предшественником сказителя являлся волхв-гусляр, который не только был способен своей игрой воздействовать на окружающую природу, но и знал сакральную карту мира, тем или иным способом привязанную к географическим реалиям, а также хранил секрет одновременной ориентации по трем небесным светилам – частям тела Первобога, указывающим в открытом море путь своим потомкам.

Как показывает мировой опыт древнего мореплавания, секреты навигаторского искусства тщательно хранились от непосвященных, передавались лишь из уст в уста, в результате чего мы крайне мало знаем о конкретных приемах кораблевождения древних. К этому надо прибавить усилия христианства, стремившегося полностью уничтожить все языческие знания (в случае полабских славян – вместе с народом). Усилия ревнителей истинной веры увенчались несомненным успехом: традиция истинного знания была уничтожена ими почти полностью. Если славянские волхвы водили корабли, ориентируясь по Солнцу, Луне и Венере, и зафиксировали в своем священном космогоническом тексте их связь с ветрами, то христиан-

ские летописцы за семьсот лет лишь один раз обратили внимание на одновременное появление этих трех светил на небе. В 1703 г. случайно заметивший это явление монах Троицкого монастыря в Чернигове с немалым изумлением записал свое наблюдение: «Новолуние произошло 5 июня в пятнице "книжного" (календарного) месяца, когда родился июльский "небесный" месяц, и сразу же, в воскресенье, в полдень 7 июня, месяц стал виденным (на небе недалеко от Солнца), и две звезды были около него, а потом, перед заходом Солнца, месяц был не виден ("утерян из поля зрения") вплоть до своего обычного времени, когда он вновь стал быть виден (после захода Солнца) вечером до петухов (около полуночи месяц уже скрылся за горизонтом)».[124] Разбирая это известие, Д. О. Святский отмечает: «Значит, в воскресенье 6 июня летописец видел соединение Луны с какими-то яркими звездами, видимыми даже в полдень недалеко от Солнца. Естественно было допустить, что по крайней мере одна из этих звезд была Венера... Оказалось, что в воскресенье 6 июня действительно имело место соединение Венеры с Луною около 4 часов вечера для Чернигова, причем Луна прошла на расстоянии 2° от Венеры. Никакой другой яркой звезды в это время не было... Таким образом, остается думать, что наблюдатель был просто введен в заблуждение и принял одну и ту же Венеру в разных ее положениях относительно молодого серпа месяца в полдень и вечером, после захода Солнца, за две разные звезды».[125] Уничтожение старых языческих знаний и отсутствие практической потребности привело к тому, что это знакомое славянским волхвам явление повторно наблюдают и с удивлением фиксируют (да и то с ошибками) лишь в петровское (!) время.

Хоть католическая и православная церкви совместными усилиями и сокрушили славянское язычество, духовная борьба была столь напряженной, что некоторые черты ненавистного противника периодически упоминаются с обличительными целями как западными, так и восточными христианскими авторами. Как уже отмечалось выше, католические описания язычества полабских славян по сути дают исследователям не очень много, и в результате мы не знаем ни взаимоотношений внутри западнославянского пантеона, ни того, говорят ли западные летописи о нескольких славянских божествах или же об одном боге, но под разными именами. Тем ценнее для нас известие англо-норманского хрониста Ордерика Виталия, который под 1068 г. записал: «Лютичи не знали истинного

Бога, но, опутанные сетями невежества, поклонялись Гводену, Туру и Фрее и другим ложным богам или скорее бесам».[126] Тем самым автор выделил трех главных богов велетов-волотов, обозначив их именами более привычных ему скандинавских богов. Гводен – это Один, верховный бог языческого пантеона викингов. Ему явно соответствует славянский «бог богов» Святовит, день которого праздновался в Арконе во время летнего солнцестояния и который, следовательно, соотносился с дневным светилом. Тур – это громовержец Тор. Хоть мы и не можем с абсолютной точностью определить его западнославянский аналог, но у восточных славян им явно был связанный с Луной громовержец Перун, известный также и полабским славянам. Фрея была богиней любви, которой посвящалась пятница, и это однозначно указывает на Макошь-Венеру, также почитаемую как восточными, так и западными славянами (у последних зафиксирована еще богиня Жива, но неизвестно, соотносилась ли она с Макошью или была совершенно отличным от нее божеством). Связь двух последних божеств прослеживается у западных славян довольно отчетливо: если пятница, как было показано выше, была днем Макоши, то четверг назывался полабскими славянами днем Перуна, а палеолингвист Э. Айхлер отметил у них два соседних урочища Prohn и Muuks, носящие искаженные имена Перуна и Мокоши.[127] Вся проанализированная система связей свидетельствует о том, что скандинавскими именами здесь названы божества Солнца, Луны и Венеры, привлекшие к себе внимание потомка искусных в мореходстве викингов.

Возможно, что к западным славянам имеет отношение еще одно название Венеры: «Эпитеты *волчий* и *вечерний* употреблялись иногда как равносильные; так *Вечерницу* (Hesperus – планету Венера) называют *Волчею звездою;* у литовцев она известна под именем Zwerinne – от zweris – волк, у чехов Zwiretnice, Zwerenice, в одном из старинных западнорусских периодов Иова – Зверяница; в областных говорах слово *зверь* означает волка».[128] Однако если днем Венера единственная из всех планет и звезд видна на небосклоне, то вечером она отнюдь не единственная звезда, которую можно видеть. Не отвергая полностью этого объяснения, нельзя не отметить, что волоты-велеты были известны и под именем вильцев, то есть волков, в результате чего контактировавшие с ними народы могли перенести их племенное название на ту звезду, по которой ориентировались корабли волотов-вильцев.

От мореходных знаний языческой Руси также остались лишь жалкие фрагменты, однако одно древнерусское поучение против язычества упоминает об использовании в этих целях ночного светила: «Лоуна по морю, по рекамъ, по езерамъ поуть водящимъ...»[129] Другое поучение в качестве особо тяжких грехов называет следующие: «И къ иной върѣ поганой приступати.и по кривѣмь прю дѣяти.и учитися астрономии.и вѣровати в метание... и в мокошь».[130] Итак, изучение астрономии соотносилось в глазах православия с верой в Венеру-Мокошь, и оба эти страшных проступка приравнивались к переходу в иную веру. Если в отношении языческой богини это хоть как-то оправдано, то в отношении изучения астрономии это уравнение свидетельствует лишь о крайнем невежестве автора «Слова от Святого Евангелия».

Не менее показательно наблюдение над перечнями языческих богов Руси, фиксируемыми в поучениях против них. «Слово св. Григория о том, како первое погани суще языци кланялись идоломъ» констатирует: «тѣмъ же бг҃мъ требоу кладоуть и творять.и словеньскыи языкъ.виламъ и мокошьи.дивѣ.пероуноу.хърсоу.родоу и рожаници.оупиремь и берегынямъ.и переплутоу и верьтячеся пьютъ емоу въ розѣхъ».[131] Далее «Слово» с горечью описывает современное ему положение дел: «нъ и ныня по оукраинамъ ихъ молятся проклятому богоу ихъ пероуноу хърсоу и мокоши и виламъ.нъ то творять акы отай.сего же не могутся лишити наченше въ поганьствѣ.даже и доселѣ».[132] Еще более непримирим создатель «Слова некоего христолюбца и ревнителя по правой вере»: «И се крстыянинъ не мога терпѣти крстыянъ двоевѣрно живущих вѣроюще в перуна и хорса и въ мокошь и в Сима и въ Рыла и въ волы (вилы) их же числом 30 сестрѣниць».[133] Аналогично определяет основных славянских богов «Слово св. Иоанна Златоуста»: «а друзии перену.хоурсу. виласъ и мокоши.оупиремъ и берегынямь».[134] Согласно «Исповедным вопросам», священники должны были спрашивать прихожан, не поклоняются ли те старым богом, и если таковой случай имел место, назначать наказание: «Ли сплутила еси з бабами богомерьскыя блуды, ли молилася еси виламъ, ли роду и роженицамъ и Перуну, и Хорьсу, и Мокоши, пила и ела; 3 лета постъ съ поклон(ы)».[135] Как мы можем убедиться, во всех случаях совместного упоминания мужских и женских божеств русского язычества христианские авторы однозначно выделяют одну лишь Мокошь, в то время как все остальные жен-

ские божества называются ими всегда во множественном числе и недифференцированно (вилы, рожаницы, берегини). Из всех мужских божеств она устойчиво упоминается вместе с Перуном и Хорсом. Аналогичную картину мы видим и в ПВЛ, описывающей под 980 г. пантеон Владимира в составе Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши. Хорс и Дажьбог, как уже говорилось, это солнечные божества, ветры в «Слове о полку Игореве» названы Стрибожьими внуками, и этот бог явно имеет к ним отношение, а Симаргл, как установили исследователи, это отражение в славянской мифологии образа иранской вещей птицы Симурга, заимствованной от ираноязычных кочевников населением южной Руси. Итак, если вычленить из варяжского пантеона Владимира явно нетипичных для северной Руси Хорса и Симарла, свидетельствующих о заметном иранском влиянии на южную часть восточного славянства, то у нас остаются Перун, Дажьбог, Стрибог и Мокошь – божества Луны, Солнца, ветров и Венеры, представленные все вместе в разобранном фрагменте «Голубиной книги». Летопись также сообщает, что в 977 г., перед своей первой религиозной реформой, Владимир бежал от брата за море, откуда через три года вернулся с варяжской дружиной. Исследователи уже неоднократно высказывали мнение, что учреждение в Киеве языческого пантеона было явным следствием трехлетнего пребывания Владимира в варяжской среде. Приведенный анализ не только показывает истоки этих новых для южной Руси религиозных воззрений, но и является еще одним доказательством как западнославянского происхождения «Голубиной книги», так и тождества этих племен с летописными варягами.

Рассмотренные к настоящему моменту данные позволяют высказать предположение о том, что же в действительности представляла собой «Голубиная книга». Выше уже отмечалось, что она явно не была книгой в современном понимании этого слова. В печати А. А. Архипов отметил ее связь с камнем, что вполне подтверждается текстом духовного стиха. Обстоятельства явления «Голубиной книги» описываются в нем следующим образом:

> На славную она выпадала Фавор-гору,
> ко чудну кресту к животворящему,
> ко тому ко камню ко белатырю,
> ко честной главе ко адамовой.[136]

Или:

Ай на той горы на Фагорския
К цюдну кресту животворящему,
Ко Латырю белу каменю,
Ко святой главы ко Адамовой
Выпадала Книга Голубиная...[137]

Единственный языческий элемент во всей этой внешне христианской обстановке чуда явления «Голубиной книги» – Алатырь-камень. Это обстоятельство заставляет подозревать, что камень – изначальный объект, связанный с выпадением с небес сокровищницы божественной мудрости.

Кроме того, различные варианты стиха так или иначе связывают написание «Голубиной книги» с камнем. Один из них так говорит о происхождении человеческого естества:

Ай гореця-та кровь из моря Чернаго,
Ай в целовеки крепки косьти все от каменя, –
Ай на том камню ведь преобразился наш Исус Христос,
Ай Исус все Христос, да все небесной царь,
Утьвердил-то он тут да косьти крепкия,
Написал-то на камню всю книгу Голубинную,
Он спускал-то эту книгу на сыру землю...[138]

Другой вариант, уже вне связи с человеческим естеством, уточняет, какой именно это был камень:

На том камне-белатыре,
на нем беседовал сам Иисус Христос
со двум-на-десять со апостолам.
Утверждали веру христианскую;
роспущали книгу голубиную
по всей земли подселенныя:
потому белатырь каменям мать.[139]

Данное утверждение можно понимать двояко: либо Иисус Христос писал «Голубиную книгу», положив ее на камень, либо он написал ее содержание на самом камне. В пользу второй возможности

свидетельствует и подмеченный А. А. Архиповым параллелизм между выпадением «Голубиной книги» и обретением Моисеем каменных скрижалей. Весьма примечательно, что Алатырь-камень фигурирует в духовном стихе как при ее написании, так и при падении ее с неба. Еще одним совпадением оказываются огромные размеры и книги, и камня. Заговоры так рисуют внешний облик Алатыря: «И в том море-окияне есть белой камень Латырь, высота его шестьдесят сажен, долгота его шестьдесят сажен».[140] Размеры небесной книги хоть и не такие гигантские, но тоже весьма внушительные и в целом вполне сопоставимые с Алатырем:

Велика книга голубиная!
Вдолину книга сорок локот,
поперек книга тридцати локот,
в толщину книга десяти локот.[141]

В другом варианте читаем:

Ино эта книга не малая,
Высока книга сороку́ сажень,
Ширины книга двадцати сажень...[142]

Необходимо отметить, что́ русский фольклор знает еще один образ упавшего с неба камня, содержащего в себе рукописное послание Иисуса Христа:

Во святом граде Ерусалимове,
В третьим году воскресению Христову,
Из седьмого неба выпадеше камень,
Камень ни огнян, ни стюден,
Ширины об аршине,
Тяготы яму не споведать никому.
Съезжалися к камню цари и патриархи,
Игумны, попы, священники,
Християне православные.
Служили над камнем
Три дни и три нощи.
Камень распадехом на две половины.
В том же камне есть Свиток,

Ирусалимский Список.
Хто ж яго писал?
Ни патриарх и ни ангел Божий,
Во прети Бог написал.
Господа нашего Исуса Христа,
Яго рукописание Духом святым напечатано.[143]

Легенда о «Свитке Иерусалимском» известна и в прозаическом изложении: «Список (вместо: списан) сей свиток с Иерусалимского знаменья от Господа нашего Иисуса Христа. Бысть во святом граде Иерусалиме явление предивно, во святей Божией церкви глас глаголет невидимо к людям: спадет с небеси камень мал, бел, студен, тяготы его никто же поведать не может. Спаде тот камень в одном часу нощи. Патриарх Иерусалимский со всем освященским собором над оным камнем пели молебны по три дни и по три нощи, а в четвертый день тот камень распадеся по Божьему повелению надвое и обрете в нем тот список, писанный рукою самого Иисуса Христа».[144] Далее в обоих вариантах следует перечисление христианских заповедей. Поскольку два предания о двух упавших с неба собственноручных посланиях Иисуса Христа, связанных с камнями, вряд ли могли возникнуть независимо друг от друга, логично предположить, что оба образа восходят к единому первоисточнику.

Совокупность всех этих данных говорит о том, что первоначально «Голубиная книга» представляла собой камень, упавший с неба, то есть метеорит. Это наиболее естественно объясняет не только ее падение с неба, но и такие ее особенности, как невозможность прочесть, держать в руках или положить на налой. Почитание метеоритов у различных народов встречается нам в античности и в средневековье. Так, например, в образе камня, упавшего с неба, Зевс (имя которого означает «светлое небо») почитался в Дельфах и Гитиуме, а когда Крон хотел поглотить его, мать подменила Зевса именно камнем. Фригийская Кибела также изображалась в своем храме черным камнем небесного происхождения. Почитание этих небесных тел фиксируется на Руси даже в христианский период. Летописи так рассказывают о падении метеоритов в Устюге в середине XIII века: «Найде на градъ облакъ теменъ и помрачися свѣтъ дневной, яко нощь темная... тоже возсташа великія тучи съ молниями непрестанными на градъ

нисходящія, и быху громы страшны... и тучи страшныя съ блистаніями и громами отьидоша на пустынная мѣста, отстоящая оть града за двадесять поприщь, и тамо одождиша каменіе веліе, разжиженное, многія лѣса сокрушиша и пожгоша».[145] Подобранные впоследствии на этом месте камни пользовались у местных жителей большим уважением как «милость Божия», которую нельзя употреблять в домашнем быту, чтобы не прогневить Господа. Шесть метеоритов из Устюга были даже положены в Успенском соборе во Владимире и стали там объектами поклонения. Более чем вероятно, что видевшие падение метеорита славяне-язычники тем более посчитали упавший с неба камень чудесным и божественным.

История мировой культуры дает нам примеры мифологемы падения с неба именно книги или какого-либо божественного послания. Например, в написанном в XIV–XV веках Ши Най-анем романе «Речные заводи» говорится о появлении в небе золотого блюдца, от которого отделился огненный шар, опустившийся прямо на место жертвоприношения. Когда в том месте выкопали яму, в ней нашли каменную плиту, покрытую иероглифами в стиле Кэдоу – небесными письменами. Сверху плиты было изображение Северного и Южного созвездий; на лицевой стороне было высечено 36 строк из Небесной книги – название «могущественных и доблестных небесных звезд», а на обратной стороне – названия еще 72 звезд.[146] Типологически похожий сюжет был зафиксирован для Руси времен Ивана Грозного. В своем сочинении Оберброн пишет, что около Москвы «из воздуха упала на землю в снег большая мраморная глыба, подобная тем, которые у немцев и других народов употребляются для надгробных камней, и падение ее сопровождалось ударом молнии, при чем глыба ударилась не с большою силою, а легла так, как будто бы нарочно была кем-то положена. На этой глыбе было начертано неизвестными и неотчетливыми письменами какое-то изречение или скорее надгробная надпись, которая, без сомнения, означала, что Московское государство обречено погибели».[147] Царь, естественно, начал расследование этого чуда. Когда таинственную надпись не смог прочесть митрополит, были позваны два пленных пастора из Лифляндии. Они также не смогли прочесть «неизвестные письмена» и наудачу перевели их как предзнаменование погибели страны, после чего Иван Грозный приказал телохранителям разбить камень. Поскольку русские летописи молчат об

этом событии, Д. О. Святский считает данный рассказ заимствованием из китайских хроник, которые под 211 г. до н.э. содержат похожую историю о конце правления тирана Чи-Коанг-Ти. Легенды действительно похожи, хотя между ними и имеются некоторые расхождения, однако в данном случае следует установить, был ли Оберброн знаком с китайскими летописями.

В ходе прохождения земной атмосферы и последующего остывания на метеорите вполне могли образоваться трещины, похожие на какие-то неясные письмена. Однако скорее всего славянские волхвы сами нанесли на небесный камень наиболее значимую для них информацию, после чего он стал для язычников священным вдвойне. Причем эта информация вряд ли была письменной в нашем понимании этого слова. Исходя из содержания «Голубиной книги» можно предположить, что это было изображение описанных выше небесных светил и сакральная карта мира наподобие тех, которые встречаются у соседей славян. Так, например, на о. Готланд был обнаружен камень, на котором изображена скандинавская картина мира, датируемая специалистами V–VI веками (рис. 46). Небесный уровень на нем изображен солярными знаками, земной мир – линией и одиноким деревом, а водно-нижний мир – морским чудовищем и погребальной ладьей. Отражающий традиции финно-угорских народов саамский шаманский бубен также дает трехчастную карту мира с изображениями людей, зверей и, может быть, каких-то светил (рис. 47). В культуре Древней Руси также засвидетельствованы некоторые следы

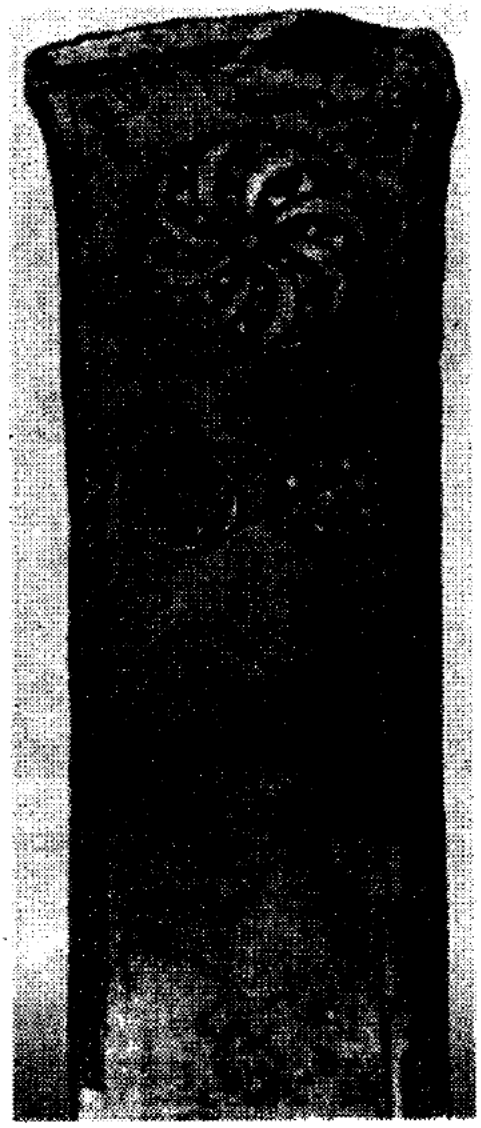
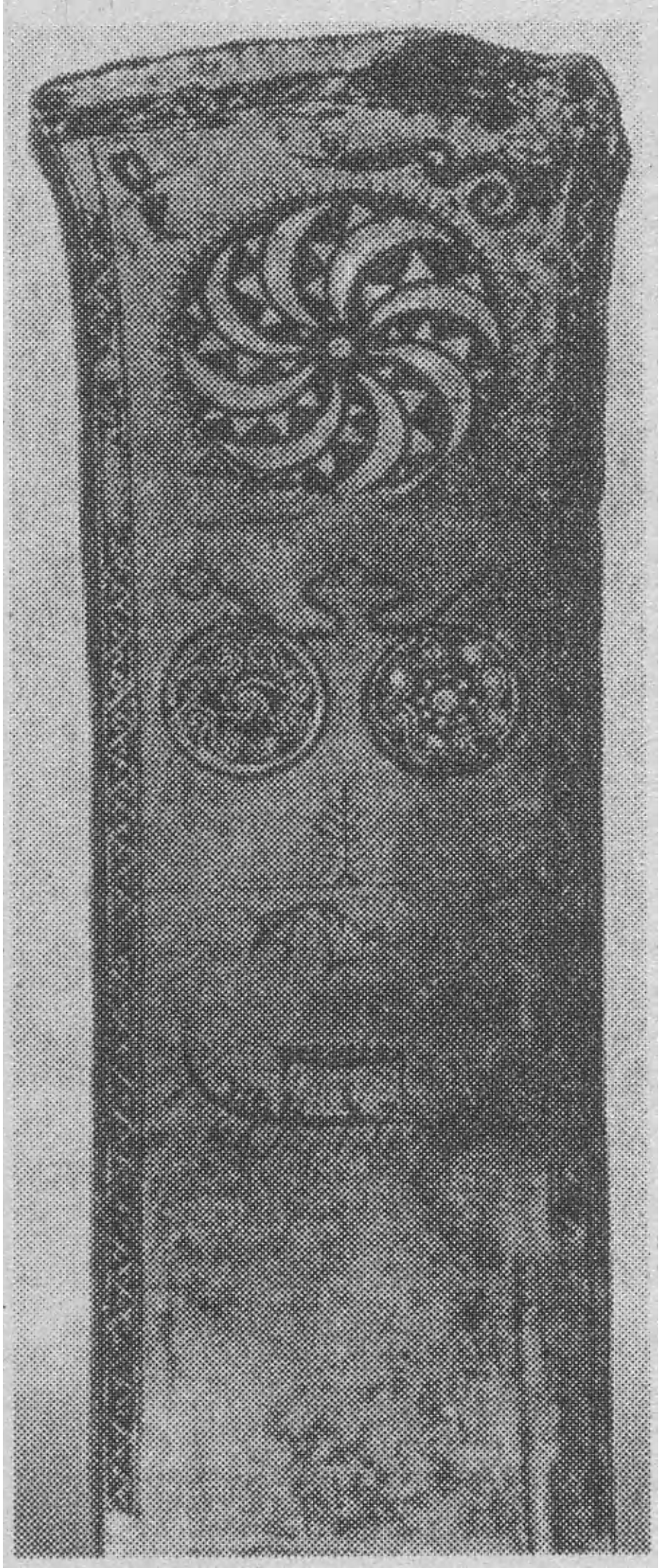


*Рис. 46. Скандинавская картина мира на камне с острова Готланд. V–VI вв.*



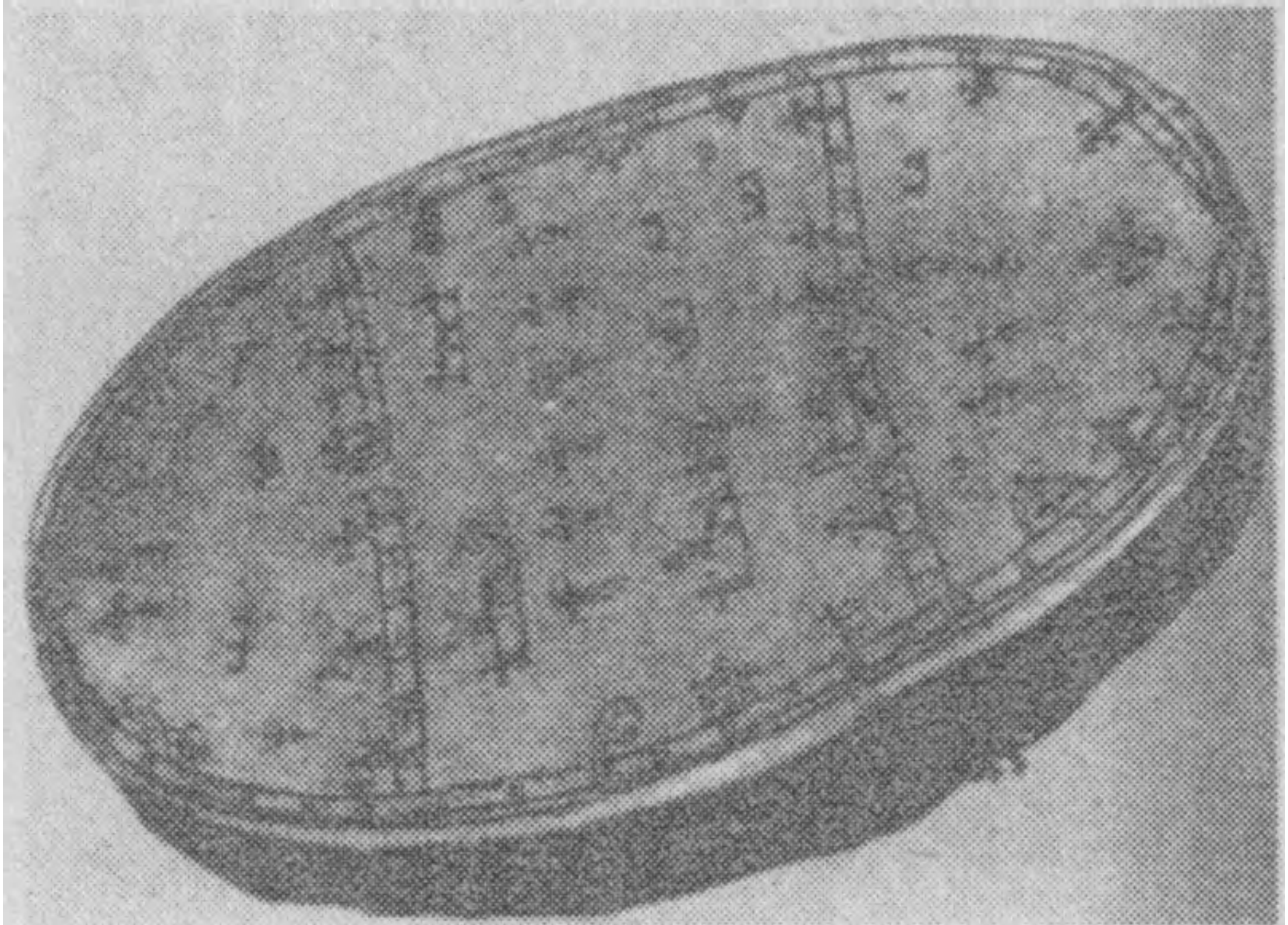
былой традиции обозначения на камнях географических представлений. В первую очередь, это хорошо известный сюжет былины о трех поездках Ильи Муромца:

Да едет-де старый чистым полем
Да большой-то дорогою Латынскою,
Да наехал на дороге горюч камень.
Да на камешке подпись подписана:
«Старому-де казаку да Илье Муромцу
Три пути пришло дорожки широкие:
А во дороженьку ту ехать, убиту быть,
Во другую-ту ехать, женату быть,
Да во третью-ту ехать, богату быть».[148]

Образ этой своеобразной карты-указателя возник в былине не случайно – археологическим подтверждением существования подобной практики служит знаменитый Тмутараканский камень (рис. 48). Установленный в 1068 г. князем Глебом, он указывает расстояние в саженях от Тмутараканя до Корчева. Кроме того, в различных местах Руси на камнях неоднократно находили знак из трех вписанных друг в друга прямоугольников (рис. 49). Этот загадочный знак, называемый специалистами «вавилоном», встречается также в Болгарии, Дагестане, Азербайджане и на Северном Кавказе. Назначение этого символа вызвало к жизни немало гипотез. Так, например, Б. А. Рыбаков предположил, что его использовали для математических расчетов зодчие средневековой Руси, но эта гипотеза была раскритикована Р. Гаряевым. В своем



*Рис. 47. Саамский шаманский бубен*



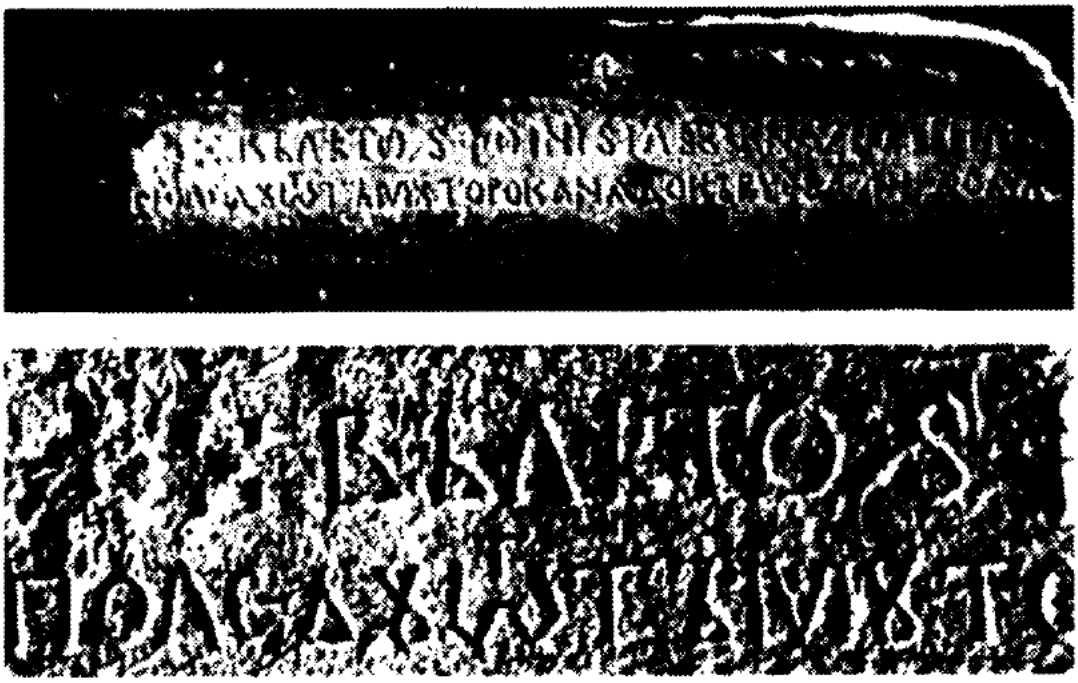


*Рис. 48. Тмутараканский камень, 1068 г.*

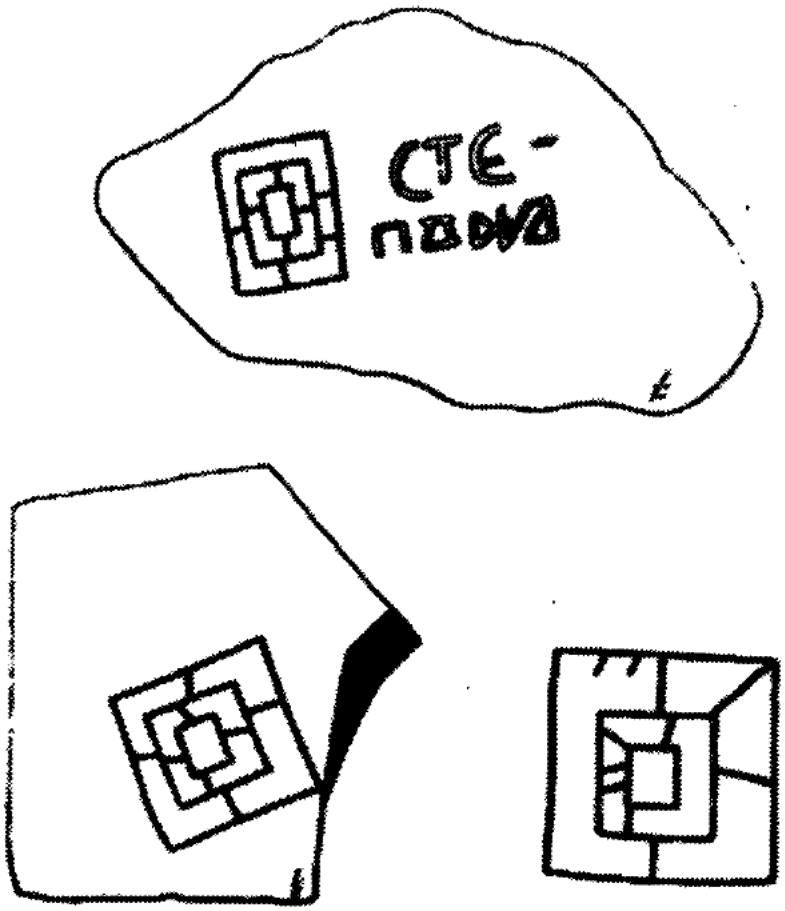



*Рис. 49. Древнерусские камни с вписанными друг в друга прямоугольниками. Около XIII–XIVв.*

исследовании о древнейших символах А. Голан утверждал, что «знак в виде нескольких вписанных друг в друга прямоугольников это план «священной горы», олицетворяющей середину земли, и что этот знак был одним из символов земли».[149] Со своей стороны, автор этих строк несколько лет тому назад отмечал, что, поскольку четверка была числовым символом земли, горизонтальной плоскости, а по вертикали мир делился на три части, то, возможно, перед нами символическое изображение мира. В принципе, на священном камне могли быть и какие-то знаки письменности, традиция нанесения которых на камни также берет начало в дохристианском периоде. Надпись из двух предложений на Пневищинском камне, речь о котором пойдет в книге о вселенском законе, связывает небесный порядок с земным. А Масуди говорит о знаках, очевидно письменности, отмеченных в славянском храме-обсерватории, «которые указывают на будущие события и предостерегают от происшествий перед их осуществлением», то есть речь идет о каких-то пророчествах, связанных, по всей видимости, с астрономическими наблюдениями. Однако эти знаки письменности, если они там были, составляли явное меньшинство по сравнению с другими способами передачи информации. Суммируя все это, можно предположить, что первоначально «Голубиная книга» представляла собой метеорит с изображением небесных светил, сакральной карты мира и, может быть, какого-то небольшого текста. Это наиболее правдоподобно объясняет как гигантские размеры «Голубиной книги», так и то, что ее нельзя читать, а можно только рассказывать по памяти. С принятием христианства на реальную основу наложился символ гигантской книги из Апокалипсиса, в результате чего и возник загадочный образ, дошедший до нас в духовном стихе. Разумеется, все это лишь предположение, хоть и наиболее правдоподобное, которое может быть окончательно подтверждено или опровергнуто лишь после открытия материального первообраза «Голубиной книги», если он, конечно, когда-нибудь будет найден.

Где же хранился этот священный камень, заключавший в себе вселенскую мудрость? Один сказитель говорил П. Безсонову, что сама «Голубиная книга» «бережется в Старом Ерусалиме».[150] Поскольку это место явно противопоставлялось собственно Иерусалиму, символизирующему собой пуп земли, логично предположить, что под «Старым Ерусалимом» понимался старый сакральный центр мира, уже известный нам «пуп морской». Подобное понимание под-

крепляется тем, что в другом варианте духовного стиха дается следующее объяснение главенства океана:

Окиян моря ысем морям мати, –
Что выходит из ней церковь соборная,
Сааборная, богомольная;
Во святой во церкви во соборныя
Почивают книги самого Христа,
Самого Христа, царя небеснаго:
Потому Окиян моря морям мати.[151]

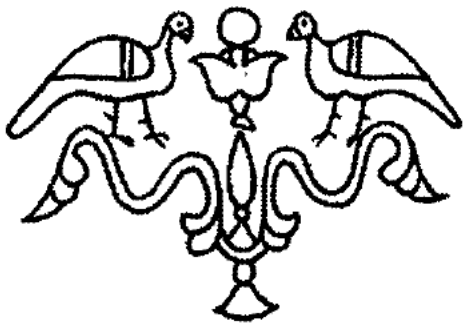
Как видим, морская церковь св. Климента прямо называется здесь местом хранения книг Иисуса Христа, неоднократно называвшегося автором «Голубиной книги», что указывает на нахождение последней в храме Святовита на Рюгене-Буяне. То, что данная деталь была не случайной, показывает совершенно неожиданное для православной традиции утверждение одного белорусского варианта стиха о том, что Рым-папа всем попам отец, поскольку

К яму писемцы идуц от самого Христа,
Царя небеснаго.
И ен их получаець,
По бялу свету разсылаець –
Самого Христа, царя небеснаго.[152]

Данный фрагмент одноэначно отсылает нас к образу «Свитка Иерусалимского», божественного письма, упавшего на землю в каменной оболочке, и подтверждает высказанную выше мысль о его генетической связи с «Голубиной книгой». Римский папа, под которым понимается все тот же Климент, оповещает здесь весь мир о божественной воле, что точно согласуется с исторической ролью жречества ранского Святовита, по словам Гельмольда, самого убедительного в ответах.

Так или иначе связанные с образом Волота другие восточнославянские источники также сохранили глухие воспоминания о его особых знаниях. Когда в прозаической «Беседе Иерусалимской» исчезает прежняя основа испытания знаний ученика и весь диалог превращается во взаимный обмен вопросами, роли распределяются следующим образом: «...Волот разрешает космогонические вопро-

сы, Давид – вопросы, касающиеся бытовых вещей и житейской мудрости».[153] В некоторых вариантах духовного стиха говорится о будущем браке сына Давида Соломона с дочерью Волота Саломонидой. Этот довольно редкий сюжет имеет продолжение, прослеживающееся по другим источникам: «Предания сообщают, что Саломонидия бежит от своего мужа к царю, который уготовил ей место "на ветренном обводе царствовати и звезды на небе считати и месяц переводити в нашем царстве". Здесь начинается чудесная область превращений. Образ Саломонидии приобретает сверхъестественно-странные формы, протянувшиеся по облачному небу».[154] Очевидно, что некоторые качества Волота здесь переносятся на его дочь, указывая на тесную связь всего их рода с наблюдением и даже властью над небесными явлениями.





# ГЛАВА 7

## Три сословия у славян и индоевропейцев, или Социальный космос

Описав происхождение небесных светил из тела Первобога, «Голубиная книга» сразу же вслед за этим, безо всякого перехода, начинает повествование о происхождении социальной организации русского общества:

Оттого у нас в земле цари пошли –
От святой главы от Адамовой;
Оттого зачались князья-бояры –
От святых мощей от Адамовых;
От того крестьяны православные –
От свята колена от Адамова.[1]

Как мы увидим из сравнения с древнеиндийской традицией, на самом деле в духовном стихе все три сословия также происходят из тела Первобога, замененного в условиях христианства, во избежание обвинения в святотатстве и богохульстве, на библейского первочеловека Адама. Помещение на верхнюю ступеньку социальной лестницы царей также говорит о позже внесенном в текст изменении для приспособления его к новым историческим реалиям. Однако сама традиция деления общества на три основные функциональные части присуща подавляющему большинству индоевропейских народов и, как было показано в многочисленных трудах Ж. Дюмезиля и его последователей, имеет чрезвычайно древнее происхождение, восходя непосредственно ко времени индоевропейской общности.

Для лучшего понимания сути этой традиции следует предпринять краткий экскурс в историю изначальной социальной организации индоевропейских народов, фиксируемой памятниками письменности. В Индии самое первое упоминание о ней встречается в изложенном в «Ригведе» (X.90.12) мифе о расчленении Пуруши:

Его рот стал брахманом,
(Его) руки сделались раджанья,
(То,) что бедра его, – это вайшья,
Из ног родился шудра.

Брахманы в ведийском обществе занимались священнослужением и хранением священного знания Вед, раджанья (чаще называемые впоследствии кшатриями) обладали светской властью и вели войны, вайшьи занимались земледелием, скотоводством и торговлей. Первые три сословия объединялись в ариаварну и в этом качестве противопоставлялись четвертому – шудрам. Наличие четвертого сословия было спецификой Древней Индии, обусловленной тем, что сравнительно немногочисленные арийские пришельцы завоевали и поработили гораздо более многочисленное темнокожее население этой страны, отнесенное к разряду шудр. Более поздние «Законы Ману» так формулируют обязанности каждой из варн:

«87. А для сохранения всей этой Вселенной он, пресветлый (Брахма-Пуруша. – *М.С.*), для рожденных от уст, рук, бедр и ступней установил особые занятия.

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

89. Охрану подданных, раздачу (милостыни), жертвоприношение, изучение (Веды) и неприверженность к мирским утехам он указал для кшатрия.

90. Пастьбу скота и также раздачу (милостыни), жертвоприношение, изучение (Веды), торговлю, ростовщичество и земледелие – для вайшья.

91. Но только одно занятие Владыка указал для шудры – служение этим варнам со смирением».[2]

Итак, все эти варны вместе с небесными светилами произошли из тела космического Первосущества Пуруши, и это обстоятельство убедительно свидетельствует в пользу того, что и в изначальном

русском космогоническом тексте три сословия выводились прямо из тела Первобожества. Отметим и то, что, по древнеиндийским представлениям, правильное функционирование всех этих сословий человеческого общества явно имеет космическое значение, способствуя «сохранению всей этой вселенной».

В иранской «Авесте» также говорится о сословиях создавшего ее общества. Правда, следует отметить некоторые противоречия в тексте священного писания зороастризма, упоминающего то три, то четыре сословия. С одной стороны, «Фравардин-яшт» однозначно говорит о самом Заратуштре как о «первом жреце, первом воине, первом скотоводе».[3] Исходя из этого три сына пророка, Исад-вастру, Хвара-читру и знакомый уже нам Урватат-нара, становятся прародителями жрецов, воинов и скотоводов-земледельцев. С другой стороны, «Замйад-яшт» утверждает:

И поднялось их столько,
Всех этих гор высоких,
Сколько долей получат
От жертвенного хлеба
Священник, и воитель,
И пахарь, и пастух.[4]

Однако выделение в качестве самостоятельных групп скотоводов и земледельцев – это результат простого разделения надвое сословия производителей материальных благ. «Большой Бундахишн», восходящий к несохранившимся частям «Авесты», упоминает в связи с символикой гор лишь три сословия: «Как сказано, они (горы) существовали, (дабы) служить подножьем для жрецов, воинов, земледельцев».[5] Хотя упоминание о четырех сословиях встречается в «Авесте» еще раз, все же представляется бесспорным, что традиция, связанная с фигурой самого Заратуштры, наделенного здесь чертами Первочеловека, была несомненно гораздо более авторитетной и, по-видимому, отражала более архаичные представления. Весьма важно то, что и иранская традиция связывает человеческие сословия с вселенским законом и миропорядком: «Какие это сословия? Жрец, воин, скотовод, ремесленник, (которые) сопутствуют артовскому человеку и днем и ночью мыслями, речами и деяниями, согласными с Артой, отмеченные Рату и понимающие Религию, (сопутствуют человеку), который вместе с Артой споспе-

шествует и дому и дворцу».[6] О значении Рату уже говорилось в главе 2, а об Арте – всемирном законе – речь пойдет в книге о вселенском законе.

У обитавших в Северном Причерноморье ираноязычных кочевников-скифов также зафиксированы подобные представления, приуроченные к детям родоначальника их народа Таргитая. Записанная Геродотом скифская легенда гласит: «Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и самый младший – Колоксаис. В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но, когда подошел третий, младший, брат, пламя погасло и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему».[7]

Во-первых, следует отметить, что, по мнению многих исследователей, имена трех братьев обозначают небо, горы и воды, то есть три уровня Вселенной в ее совокупности. Во-вторых, чудесные предметы явно соотносятся с занятиями основных сословий общества: плуг с ярмом – принадлежность земледельцев, секира – воинов, а чаша – жрецов. Надежность сообщения «отца истории» полностью подтверждается находкой золотой секиры в кургане Гелермес, а также записанным уже римскими авторами аналогичным мифом среднеазиатских ираноязычных кочевников-саков. В свете небесного происхождения «Голубиной книги» для нашего исследования представляет несомненный интерес и мотив падения с неба божественных предметов, бытовавший в Восточной Европе уже в I тысячелетии до н.э. В-четвертых, скифский миф тем более показателен, что, по мнению Ж. Дюмезиля, античные историки ничего (во всяком случае ясно и однозначно) не говорят о реальном делении скифского общества на три части. В-пятых, довольно точная аналогия ему зафиксирована в кельтском обычном праве Уэльса. Там, по традиции, при дележе отцовского имения между братьями младший из них получает дом, 8 акров земли, а также топор, котел и сошник – три предмета, которые отец не вправе передавать никому, кроме младшего сына. В совокупности они олицетворяют единство трех основополагающих функций жизнедеятельности общества, и хранителем этого единства должен быть младший сын (характер-

но, что и в рассказе Геродота божественные предметы не делятся между братьями, а забираются младшим братом в свой дом). Последние два обстоятельства свидетельствуют об индоевропейских истоках этого мифа.

У самих кельтов мы также можем наблюдать три исходных сословия. Вот как Юлий Цезарь описывает их положение ко времени римского завоевания Галлии: «Во всей Галлии существуют вообще только два класса людей, которые пользуются известным значением и почетом, ибо простой народ там держат на положении рабов: сам по себе он ни на что не решается и не допускается ни на какое собрание. Большинство, страдая от долгов, больших налогов и обид со стороны сильных, добровольно отдается в рабство знатным, которые имеют над ними все права господ над рабами. Но вышеупомянутые два класса – это друиды и всадники. Друиды принимают деятельное участие в делах богопочитания, наблюдают за правильностью общественных жертвоприношений, истолковывают все вопросы, относящиеся к религии; к ним же поступает много молодежи для обучения наукам... Другой класс – это всадники. Они все выступают в поход, когда это необходимо и когда наступает война (а до прихода Цезаря им приходилось почти ежегодно вести или наступательные, или оборонительные войны)».[8] Понятно, что простой народ, отделенный от духовной и военной аристократии и сильно закабаленный последней, занимался у кельтов производством материальных благ.

Стремительное (по сравнению с варварским миром) развитие Греции и Рима, особенно в сфере товарно-денежных отношений, привело к тому, что традиционное для индоевропейцев трехчастное деление общества исчезает у этих народов уже на довольно раннем этапе. Тем не менее, следы этого исконного деления прослеживаются как в греческой, так и в римской традиции, и это позволяет предполагать, что первоначально оно было присуще и им. Рисуя картину идеального государства, великий греческий философ Платон обосновывает это древнейшее подразделение его соответствием трем основополагающим началам человеческой души, то есть микрокосмоса: «Раз государство подразделяется на три сословия, то и в душе каждого отдельного человека можно различить три начала. <...> Мы говорили, что одно начало – это то, посредством которого человек познает, другое – посредством которого он распаляется, третьему же, из-за его многообразия, мы не смогли подыскать ка-

кого-нибудь одного, присущего ему обозначения и потому назвали его по тому признаку, который в нем выражен наиболее резко: мы нарекли его вожделеющим – из-за необычайной силы вожделений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. Сюда относится и сребролюбие, потому что для удовлетворения таких вожделений очень нужны деньги. <...> Поэтому давай прежде всего скажем, что есть три рода людей: одни – философы, другие – честолюбцы, третьи – сребролюбцы».[9] Честолюбцы, у которых доминирует яростное начало души, должны быть воинами, а сребролюбцы – ремесленниками. Власть, естественно, должна находиться в руках философов, заменяющих, в соответствии с модой того времени и личными пристрастиями самого Платона, древних жрецов. За исключением последнего нововведения, перед нами все та же индоевропейская схема. В римской мифологии Ж. Дюмезиль выделяет триаду верховных божеств (Юпитер, Марс и Квирин), олицетворяющих сакральную, военную и хозяйственную функции.

Насколько мы можем судить, германские племена, так же как греки и римляне, но, очевидно, совершенно по другой причине, также чрезвычайно рано утратили профессиональное жреческое сословие. О том, что прежде оно у германцев существовало, свидетельствуют упомянутые выше «Речи Вафтруднира» в «Старшей Эдде», однако уже Юлий Цезарь, весьма интересовавшийся бытом и обычаями своих противников, ничего не говорит о наличии у них жречества. Скандинавская мифология называет людей детьми аса Хеймдалля и сохранила даже миф о происхождении от него трех основных сословий общества. Согласно «Песне о Риге», Хеймдалль, называемый здесь Ригом, по очереди посещает три дома с живущими там человеческими парами.

Риг им советы
умел преподать;
лег он потом
посредине постели,
с обеих сторон
улеглись хозяева.[10]

Через девять месяцев женщины соответственно рожают детей: Трэла (букв. «раб»), Карла (букв. «мужчина») и Ярла (собствен-

но титул высшего представителя родовой знати). Эти три ребенка становятся родоначальниками трех основных сословий скандинавского общества – рабов, свободных крестьян-бондов и военной аристократии. Поскольку рабство как социальное явление появляется в обществе гораздо позднее, чем жречество, перед нами относительно поздняя трансформация исходного сюжета, сохраняющая, несмотря на частичное изменение содержания, жесткую трехчленную структуру общества. У саксов, другого германского племени, дифференциация общества зашла еще дальше, и в IX веке Рудольф рисует следующую структуру: «Этот народ состоит из четырех категорий людей: благородных, свободных, отпущенников и сервов. По установлениям закона, никому из людей из этих четырех сословий не дано нарушать границы между ними путем бракосочетаний, но благородные должны сочетаться с благородными, свободные – со свободными, отпущенники – с отпущенницами, а рабы – со служанками. Если кто-то из них возьмет жену из другого или более высокого сословия, он должен искупить свой проступок ценой жизни».[11] Доминирование принципа чистоты крови мы встречаем и у завоевавших Британию англосаксов. Как и у всех остальных германцев, их короли должны были доказать свое происхождение от верховных языческих богов. Как отмечал еще Тацит, германцы считали своим родоначальником Манна, сына бога Туиско. Соответственно, все, кто мог проследить свое происхождение напрямую от Манна, составляли сословие эрлов – правящий слой островных англосаксонских племен. Те, чья генеалогия была не так чиста, но ее основу составляла германская ветвь, относились к прослойке свободного крестьянства – фрименов. К низшему классу зависимых крестьян-керлов причислялись потомки порабощенных негерманских (небожественных) племен.[12]

Принятие христианства и появление профессионального сословия священнослужителей приводит к возрождению в Западной Европе изначальных индоевропейских представлений о трехчастном делении общества. Уже король Уэссекса Альфред (ок. 849 – ок. 900) в своем переводе трактата Боэция «Об утешении философией» с латинского языка на древнеанглийский включает в него текст, отсутствующий в оригинале. Изображая идеальное государство, английский король пишет, что средством и материалом, необходимым для успешного осуществления монархической миссии, являются три сословия: «те, кто молятся» «те, кто воюют» и

«те, кто работают».[13] В конце X века Аббон из Флери утверждал, что общество состоит из двух «орденов» – клириков и мирян, причем последние, в свою очередь, делятся на воинов и землевладельцев. В 1024 г. Жерар, епископ Камбре, утверждал, что Бог установил три сословия: люди, которые молятся, те, кто обрабатывает землю, и воины, защищающие первые две группы. Чуть позже эту идею поддержал и Адальберон, епископ Лана, совместивший ее с принципом двоичности социальной структуры. Этот северофранцузский епископ полагал, что в соответствии с «человеческим законом» общество делится на свободных и несвободных, и одновременно заявлял: «Божий дом тройственен, веруют же во единого. Поэтому одни молятся, другие воюют, третьи трудятся, а вместе их – три разряда, и их обособление непереносимо».[14] Церковные теоретики особо подчеркивали органический характер строения общества, каждый член которого образует необходимую часть целого и, в соответствии с божественным замыслом, должен выполнять возложенные на него обязанности. Немецкая поэма «Похвала женщинам» провозглашает: «С самого начала люди разделены натрое, как я читал: крестьяне, рыцари и священники. <...> Священник, рыцарь и крестьянин должны быть товарищами. Крестьянин должен обрабатывать землю для священника и рыцаря, священник должен спасать крестьянина и рыцаря от ада, а благородный рыцарь должен защищать священника и крестьянина от угрожающих им злодеев».[15] Другим способом обоснования закономерности деления общества, правда в его «светском», специфически германском варианте, стало возведение его к библейскому прототипу: рыцари объявлялись потомками Яфета, свободные – Сима, а зависимые – Хама. Наконец, в середине XII века Иоанн, епископ английского города Солсбери, уподобил общество человеческому телу, внеся необходимые коррективы в соответствии с реальным положением дел. Церковный теоретик утверждал, что крестьяне и горожане являются ногами общественного организма и, хоть и служат его опорой, все равно составляют низший слой. Как мы видим, христианская церковь, когда это отвечало ее интересам, с готовностью использовала древние индоевропейские построения, выдавая за новейшие достижения своей теоретической мысли то, что было известно много тысячелетий тому назад. Если «Голубиная книга» или, во всяком случае, ее основа существовала у полабских славян, то и у них обязательно должно было присутствовать трехчленное деление обще-

ства, засвидетельствованное как духовным стихом, так и индоевропейской традицией. Объективная сложность анализа заключается в том, что подробные описания их социальной структуры относятся ко времени после немецкого завоевания этих земель, которое самым существенным образом деформировало первоначальную структуру славянского общества. Тем не менее, определенную информацию способны дать и эти источники. Договор маркграфа Оттона Мейсенского с Дитрихом, маркграфом Восточной (лужицкой) марки, 1181 г. упоминает следующие категории исконного славянского населения и устанавливает, что «сеньоры владений, которые называются на их языке жупанами, обязанные нести конную службу, то есть витязи, должны, как установлено и приказано, являться на окружные судебные собрания, именуемые ландтагами, а остальные – литы, то есть обязанные нести повседневную службу смерды и те, кто являются чиншевиками церкви или собственные, пусть остаются дома».[16] Итак, мы видим, что зависимое от немецких феодалов славянское население делится на две группы. К первой относятся жупаны и витязи, обязанные являться на судебные собрания, а литы-смерды и чиншевики подобного права-обязанности не имеют и составляют низший слой. Западнославянские жупаны этим источником приравниваются к сеньорам – этот термин обозначал в Западной Европе крупных и средних феодалов. Под их началом, очевидно, находились обязанные нести военную конную службу витязи, составлявшие самую низшую часть привилегированного слоя. Термин «смерды», как часть зависимого крестьянского населения, был хорошо известен также и на Руси, а упомянутые в договоре чиншевики явно представляют нововведение, ставшее результатом насильственной христианизации.

Устойчивость подобного деления подтверждается дарственной грамотой гальберштадтскому епископу Рейнгарду от 1122 г., перечисляющей пять категорий западнославянского населения на подаренной земле в зависимости от их прав: *eldesten* (старшие), *knechte* (военные слуги), *zmurde* (смерды), *lazze* (лацци) и *heyen* (гейен). Обращает внимание то, что, хотя область Кальтенбрунн, в которой располагалось дарение, имела к тому времени сплошь славянское население, четыре из пяти социальных групп названы немецкими терминами, что наглядно свидетельствует о стремительно шедшем процессе германизации. Легко заметить, что старшие, которые, как гласит грамота 1122 г., пользуются особыми

правами «соответственно своему происхождению», полностью тождественны жупанам-сеньорам договора 1181 г., а кнехты – витязям. Лацци – это другое обозначение чиншевиков, немногочисленной группы зависимого крестьянства, а гейенами называются дворовые крепостные, не имевшие ни земли, ни орудий производства. Поскольку смерды в обоих документах выступают не как самая низшая группа зависимого крестьянства, представляется вполне обоснованным следующее заключение Б. Рыськина: «Смерды же, то есть основная масса свободных до завоевания немцами славян, стала отныне представлять массу закрепощенного славянского крестьянства...»[17]

Все факты свидетельствуют о том, что деление общества на жупанов, витязей и смердов существовало у западных славян задолго до немецкого завоевания. Может показаться, что эти три сословия довольно точно соответствуют царям, князьям-боярам и крестьянам «Голубиной книги», но это не совсем так. Во-первых, многочисленные источники говорят о существовании у западных славян профессионального жречества – сословия, полностью уничтоженного немецким завоеванием и насильственной христианизацией. Из приведенных выше данных однозначно следует, что именно языческое жречество занимало господствующее положение у полабских славян – обстоятельство, которое должно было неизбежно отразиться в «Голубиной книге», если она была составлена и обработана жрецами. Во-вторых, германский «Дранг нах Остен» уничтожил у западных славян не только жрецов, но и князей, обладавших светской властью и занимавших верхнюю ступеньку в политической организации второго сословия индоевропейской традиции. Жупаны же занимали вторую ступеньку, примерно соответствуя по власти и положению русским боярам. С учетом засвидетельствованного многочисленными источниками жречества, мы видим у западных славян трехчленную индоевропейскую организацию общества в его чистом виде, где второе сословие образовывали в совокупности князья, жупаны и витязи, а третье – смерды. Числовая структура общества была так устойчива и ее освященный религией и традицией авторитет был так велик, что даже лишившись той или иной своей части, общество все равно стремилось достроить себя до трех сословий жизненно необходимой константы, требующейся для его выживания и гармоничного развития в соответствии с глобальным порядком Космоса.

Поскольку это имеет отношение к происхождению Руси, следует немного упомянуть о жупанах. Этот титул, равно как и связанная с ним административно-территориальная система жуп, был отлично известен как западным, так и южным славянам, но ни разу не упоминается ни в одном древнерусском источнике. Происхождение этого термина, впервые засвидетельствованного уже упоминавшейся в главе 5 грамотой 777 г. Тассило III, говорившей о «жупане, именуемом Фиссо»,[18] до сих пор остается дискуссионным. Современные немецкие исследователи предлагают аварскую этимологию данного слова, однако А. Гильфердинг в свое время предлагал другое объяснение: «..*Жупа*, по нашему мнению, значит собственно *связь*, *союз* и находится в родстве со словацким *жуп* (связка соломы) и с санскритским корнем *guph* (связывать, соединять)».[19] Хотя отечественные источники ни разу не используют этот титул, он все-таки был известен на Руси. В Новгородской области в конце XV века засвидетельствована деревня Жупаново, а в Белоруссии – фамилия Жупан. Однако наиболее интересным является известие Ибн Руста, чье сочинение датируется 903–923 гг., о киевских русах: «Вооружение их состоит из дротиков, щитов и копий; другого оружия не имеют. Глава их зовется супанеч (жупан). Ему они повинуются, и от приказаний его не отступают. Жилище его находится в середине земли Славян. Помянутое выше лицо, которого титулуют они "главою глав" (великим князем), зовется у них Святопълк. Это лицо стоит выше супанеча (жупана), который считается лишь его наместником».[20] Судя по хронологическим данным, «главою глав» у русов в этот момент однозначно являлся Игорь (формально правивший с 879 г., а реально – со смерти Олега в 912 г. вплоть до своей гибели в 945 г.). Жупаном при нем был, скорее всего, Свенельд, а не Олег, расцениваемый русской летописью в качестве самостоятельного князя. Судя по тому, что на Руси этот титул не прижился и вскоре исчез, почти не оставив после себя следов, он был занесен к восточным славянам извне. Тот факт, что в первых двух случаях он встречается на севере Древней Руси, а в последнем случае – в варяжском окружении сына Рюрика, однозначно указывает на то, что он был занесен на Русь именно западными, а не южными славянами. Являясь еще одним доказательством западнославянского происхождения летописных варягов, этот термин указывает, что в их число входили не только ране-русы, у которых из-за небольших размеров острова и силь-

ных позиций жреческой власти жуп не было, но и другие полабские славяне.

Установив исходное трехчленное индоевропейское деление общества, полностью сохранявшееся у западных славян, приступим теперь к более подробному анализу данного фрагмента «Голубиной книги». В первую очередь здесь необходимо помнить, что окончательная редакция духовного стиха создавалась уже в христианский период, когда сословие волхвов было ликвидировано и открытое упоминание о нем было невозможно. Как было показано выше, профессиональное жречество не только существовало в языческой Руси, но и играло в ее жизни заметную роль: подчас ее влияние превышало влияние светской власти. Отголоски этой былой значимости волхвов, к советам которых прибегал правитель Киевской Руси, сохранились в единичных образцах восточнославянского фольклора. В одной сказке отмечается: «Царь собрал волхвов, стал у них выспрашивать: не знают ли, где его дочери?».[21] Былина более конкретна:

То Владимир князь-то стольне-киевской
Он по горенке да и похаживает,
Пословечно государь он выговаривал:
– Ай, же вы мои, да князи-бояра,
Сильни русские могучие богатыря,
Еще вси волхи бы все волшебники![22]

Здесь мы видим волхвов в ближайшем великокняжеском окружении наряду с представителями военной аристократии – князьями-боярами и богатырями, соотносившимися между собой, очевидно, примерно так же, как жупаны и витязи у полабских славян.

Материалы, приведенные в 5 главе, не только однозначно свидетельствуют о наличии на Руси волхвов как самостоятельного сословия, но и говорят о том, что оно, в полном соответствии с индоевропейской традицией, занимало доминирующее положение в обществе, во всяком случае на севере страны. Эта особенность неизбежно должна была быть отражена в «Голубиной книге» языческого периода, но так же неизбежно должна была исчезнуть в христианский период. Однако в высшей степени показательно то обстоятельство, что в последней редакции космогонического текста языческие жрецы оказались заменены на царей. Эта особенность

присуща всем без исключения вариантам «Голубиной книги», где присутствует описание структуры общества. Поскольку после крещения место волхвов заняло опять-таки профессиональное сословие христианских священнослужителей, совершенно естественным было бы их упоминание во внешне христианском духовном стихе. Именно по этому пути пошла Западная Европа. Именно по этому пути пошел и русский героический эпос, независимо от «Голубиной книги» сохранивший память об индоевропейской традиции. Три его главных героя являются представителями трех основных сословий восточнославянского общества. Илья Муромец, как известно, «крестьянский сын». Его соратник и побратим Добрыня Никитич – выходец из семьи профессионального военного. Былина так описывает отца Добрыни:

Еще жил-то Никита шестьдесят годов,
Снес-де Никита шестьдесят боев,
Еще срывочных, урывочных числа-смету нет.[23]

Самый младший их товарищ Алеша Попович, как видно из самого его имени, происходит из семьи православного священнослужителя:

Во славном было во городе во Ростове,
У того попа ростовского
Едино было чадо милое,
Удал добрый молодец на возрасте
По имени Алешенька млад.[24]

Благодаря тому, что в теоретической схеме общества, в отличие от жизни, замена жрецов одной религии на жрецов другой религии происходила легко и безболезненно, мы видим примеры этого как на Востоке, так и на Западе Европы. Если бы создателем «Голубиной книги» был простой народ, то эта формально ничего не меняющая замена вслед за былинами произошла бы и в ней. То, что православные попы в качестве одного из трех сословий не встречаются нам ни в одном из вариантов духовного стиха, красноречиво свидетельствует о явной неприязни к ним создателей его последней редакции. Волхвы и их духовные наследники лучше чем кто-либо понимали органическую несовместимость узурпировавших их место

христианских попов и монахов с телом языческого Первобога и отказали носителям чужеземной веры в праве быть частью святого языческого мироздания.

Тем не менее, образовавшуюся пустую ячейку для сохранения трехчленной структуры необходимо было заполнить, и вместо языческих жрецов там появились цари. Хотя первым этот титул, формально и фактически приравниваемый к императорскому, официально принял Иван Грозный, на Руси он был известен задолго до этого, в том числе и применительно к ее верховным правителям. Впервые в этом качестве он был дан Ярославу Мудрому, о смерти которого в 1054 г. каким-то прихожанином на стене Софийского собора в Киеве была сделана следующая надпись: «В (лето) 6562 месяца февраля 20-го кончина царя нашего...»[25] До этого верховный правитель Киевской Руси носил титул кагана, также приравнивавшийся к императорскому. Целью этих заимствований было показать равнозначность и независимость правителя русов по отношению к двум ближайшим могущественным государствам того времени – Хазарскому каганату и Византийской империи. В данном контексте становится понятно, что царь в «Голубиной книге» соответствует летописному великому князю в качестве верховного правителя всей Древней Руси, подчеркивая в обоих случаях более высокое положение обладателя этих синонимичных титулов по отношению ко всем прочим князьям-боярам.

Выбор волхвами великого князя на роль своего заместителя в соответствующей вселенскому миропорядку структуре общества, естественно, не был случайным. Как уже отмечалось выше, Рюриковичи были потомками языческого бога и, по крайней мере в случае Игоря, их власть носила явно сакрально-ритуальный характер. Следы подобных представлений прослеживаются и в русском героическом эпосе. Крестивший Русь Владимир изображен там 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. Ф. И. Буслаев, проанализировавший ближайшие к нему родственные фигуры, пришел к довольно неожиданному выводу: «Таким образом, Владимир Красно Солнышко окружен в народном эпосе таинственной сетью мифических чарований. И племянница его, и сестра, и племянник, и даже супруга – в связи с миром сверхъестественным, с существами мифическими».[26] Отсюда напрашивается закономерный вывод, что и сам Вла-

димир как былинный архетип киевского великого князя мыслился также принадлежавшим потустороннему миру в не меньшей степени, чем миру земному. К сожалению, мы располагаем довольно незначительным материалом о языческих русских князьях, но и он позволяет говорить о тесной связи с волхвами по крайней мере двух из них. Первый – это упоминавшийся уже Всеслав Полоцкий, обладавший не только «вещей душой» в храбром теле, но и сверхъестественной способностью оборачиваться различными животными и даже вызывать солнечные затмения. Одно его наименование в былинах – Волх Всеславьевич – говорит о тесном переплетении в его лице жреческих и княжеских функций. Точно таким же вещим является и легендарный гусляр Боян, оборачивающийся различными животными и путешествующий в таком облике по двум сферам мироздания. Наконец, третьим вещим персонажем в русской истории является сподвижник Рюрика и предшественник Игоря великий князь Олег, фактический основатель древнерусского государства. В древнерусском языке слово «вещий» имело следующие значения:

1) сведущий, мудрый;
2) предвидящий, предсказывающий;
3) наделенный сверхъестественной силой, волшебный;
4) красноречивый, наделенный даром слова.[27]

Христианский летописец так объясняет прозвище киевского князя:

«И прозваша Олга – вѣщий: бяху бо людье погани и невѣгласи»[28] – «И прозвали Олега Вещим, так как были люди язычниками и непросвещенными». Из этого объяснения следует, что слово «вещий» Нестор употребил именно в предпоследнем смысле, однозначно связывая его с языческими верованиями современников Олега. Об этом же говорит и восприятие Олега греками в качестве святого Дмитрия (по словам ПВЛ), и обширная вставка в летописи, помещенная сразу после известия о его смерти, про знаменитого античного волхва-чудотворца Аполлония Тианского. В. Л. Комарович остроумно подметил, что в летописях языческие волхвы постоянно претендуют на обладание знанием о будущем и все эти претензии неукоснительно и последовательно разоблачаются как лживые христианскими авторами. Единственное исключение из общего правила – пророчество волхва Вещему Олегу о его грядущей смерти от собственного коня, оказавшееся правдой. Однако из этого следует, что Вещий Олег представлялся христианским летописцам еще более

опасной и неприемлемой фигурой даже по сравнению с их прямыми антагонистами – языческими жрецами. Приведенное в предыдущей главе сообщение о принесенных Олегом жертвах для отвращения опасных небесных знамений также показывает, что великому князю не были чужды жреческие функции. Оценивая с этой точки зрения первых Рюриковичей, мы имеем следующую картину. О самом Рюрике мы не знаем почти ничего. Правивший после него Олег представляет собой яркий образец «вещего» князя, как впоследствии и Всеслав Полоцкий. Игорь, равно как и Владимир, унаследовавший в эпосе некоторые его черты в ослабленном виде, – неподвижная сакрально-ритуальная фигура. Святослав – типичный воин, всей душой преданный язычеству, но, судя по всему, не связанный с функциями жреца. Владимир, его внебрачный сын, до своего крещения проводит в Киеве в 980 г. языческую реформу. Итак, о самом Рюрике мы ничего не можем сказать, Святослав всю свою прославленную жизнь посвятил войне, но зато три остальных правителя Руси явно не ограничивались светской стороной своей власти. Можно предположить, что связи Рюриковичей с миром богов, потомками которых они являлись, были довольно тесными и большинство из них в той или иной степени не были чужды жреческому богослужению.

Данные, вытекающие из письменных и устных источников, подкрепляются археологией. Еще в XIX веке Д. Я. Самоквасов раскопал княжеское захоронение Черная Могила под Черниговом. На основании обнаруженных там вещей курган датируется 960-ми годами, то есть языческой эпохой князя Святослава. Хотя захоронение принадлежит не Рюриковичу, а какому-то местному князю, тем не менее его инвентарь красноречиво свидетельствует о том, что покойный обладал не только светской, но и духовной властью: «Здесь мы видим и два турьих рога, обязательные атрибуты славянских божеств, два жертвенных ножа и, наконец, бронзового идола. Современники покойных дали нам понять, что под насыпью Черной Могилы лежат люди, облеченные правами не только военачальников, но и жрецов, люди, которым могут понадобиться на том свете и ножи для заклания жертв, и священные ритоны для провозглашения благоденствия соплеменникам».[29] Наконец, и данные языка, причем опять-таки на западнославянском материале, свидетельствуют о совмещении светской и духовной власти в лице их носителя: польск. *ksiaze* – князь и *ksiadz* – священник, ксендз,

первоначально жрец; чеш. *knez* – и князь, и жрец, *predni knez* – епископ, *knezstwo* – духовенство; луж. *knez* – поп.

Традиция двуединого характера верховной власти у славян также восходит ко временам индоевропейской общности. Резюмируя многочисленные западные исследования на эту тему, В. Н. Топоров отмечает: «К числу несомненных выводов из этих 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 ее 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 осуществиться в центре мира, определяемом местом, где проходит axis mundi. Этот центр и был наиболее *сакральной* точкой пространства; в ней совершалось царем-жрецом жертвоприношение, также рассматривавшееся как акт установления связи (проверки соответствия) между космическим и социальным началами. Жертвоприношение совершалось не только в максимально сакральном месте, но и в максимально сакральной *временной* точке – на стыке старого и нового года (если говорить о *главном* жертвоприношении), когда Хаос одолевал Космос. Понятно, что благополучие данного социума зависело от умения царя-жреца найти эту сакральную точку в пространстве и времени. Лишь найдя ее, 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. Собственно, царь-жрец и определял пространственные границы поселения, устанавливал временные ориентиры и создавал свод правил поведения морально-юридического характера».[30] Блестящим примером подобного единства является царь Волот из «Голубиной книги», определяющий своими вопросами последовательность повествования о происхождении мира и, судя по всему, тесно связанных с ним периодических жертвоприношений. Благодаря причастности великих князей жреческим функциям, обеспечивающим встроенность общества в глобальную структуру Вселенной и через

это его сохранение и процветание, становится окончательно понятно, почему с наступлением христианства языческие волхвы уступили свое место в космическо-телесной структуре общества именно генетически связанным с ними царям, а не кому-либо другому.

Древнерусская литература дает различные примеры соотнесения представителей трех сословий с частями человеческого тела. «Слово о полку Игореве», со ссылкой на легендарного Бояна, сравнивает самого князя с головой, а подвластную ему землю – с телом:

Сказали Боян и Ходына,
Святославовы песнетворцы
старого времени Ярослава,
Олега-князя любимцы:
«Тяжко голове без плеч,
беда телу без головы» –
так и Русской земле без Игоря.[31]

Тот же образ всплывает и у Даниила Заточника: «Видих: великъ звѣрь, а главы не имѣеть; тако и многи полки без добра князя».[32] Используя этот эпитет, митрополит Никифор обращается к князю Владимиру Мономаху: «К тебѣ, добляя глава наша, и всеи христолюбивѣи земли слово се есть».[33] Ссылаясь на летописную статью 1015 г., некоторые исследователи предполагают книжное происхождение этой метафоры: «Аще бо князи правьдиви бывають в земли, то многа отдаются согрѣшенья земли, аще ли эли и лукави бывають, то болше зло наводить Богъ на землю, понеже то глава есть земли. Тако бо Исайя рече: "Согрѣшиша от главы и до ногу, еже есть от цесаря и до простыхъ людий"».[34] Однако сравнение головы с цесарем, а ног с простонародьем является добавлением летописца, отсутствующим в самом ветхозаветном тексте. Упоминание этих частей тела используется Исайей не для обозначения социальной стратификации общества, а для показа тотальной пораженности своего греховного народа: «Увы, народ грешный, народ обремененный беззакониями, племя злодеев, сыны погибельные! Оставили Господа, презрели Святаго Израилева, – не вернулись назад. Во что вас бить еще, продолжающие свое упорство? Вся голова в язвах, и все сердце исчахло. От подошвы ноги до темени головы нет у него здорового места...» (Ис. 1.4–6). У ветхозаветного пророка несколько раз действительно встречается устойчивый об-

раз соотнесения представителей различных сословий с частями тела, но в своей совокупности он явно не имеет ничего общего с древнерусским: «И отсечет Господь у Израиля голову и хвост, пальму и трость, в один день: старец и знатный – это голова; а пророк-лжеучитель есть хвост» (Ис. 9.14–15). Приведенное выше сообщение Ибн Руста, согласно которому правителя языческой Руси славяне называли «главою глав», окончательно убеждает нас в дохристианских истоках этого образа.

Как следует из сравнения с гимном РВ, первоначальный вариант «Голубиной книги» говорил о происхождении и небесных светил, и трех сословий древнерусского общества из одного тела Первобожества. Поскольку великие князья-цари произошли от головы, они по необходимости должны были соотноситься с Солнцем как ликом божьим. Вытекающую отсюда солярную символику мы рассмотрим чуть позже, а пока отметим другую цепочку – отождествление «голова – небо», возникшее еще в индоевропейский период. О тесной связи обоих предметов свидетельствует сравнительное языкознание: др.-англ. *heafod* – «голова», но др.-англ. *heofon* – «небо»; лат. *caput* – «голова», но русск. *купол* (неба). Благодаря соотнесенности головы с высшим уровнем мироздания эта часть человеческого тела становится и символом святости: «Ср. и.-е. *ker* – «голова», но арм. *surb* (< ker-b) «святой»; кельт. *cennd* «голова», но и.-е. *kuent* – «святой»; русс. *голова*, но др.-англ. *halig* «святой»; лат. *caput* «голова», но др.-русск. *капь* «идол, объект поклонения и святости».[35] Семантика всего этого комплекса представлений объясняет нам, почему уже в православной Руси прежние представления были перенесены именно на голову, а не на какую-либо другую часть тела св. Климента, которая стала восприниматься как источник высшей духовной и светской власти одновременно.

За исключением великих князей-царей все прочие, рядовые князья вместе с боярами производятся духовным стихом «от святых мощей от Адамовых». Очевидно, что в данном конкретном случае слово «мощи» взято не в его традиционном христианском значении, в смысле нетленных останков того или иного святого, а в значении, производном от ст.-слав. *мощь* – «сила»,[36] в значении того конкретного органа человеческого тела, в котором эта физическая мощь наиболее явно проявляется. Очевидно, что почти у всех народов этими органами тела бойца считались грудь, плечи или руки. Сделать выбор между ними помогает предше-

ствующий фрагмент «Голубиной книги». Если происходящим от головы великим князьям-царям соответствует Солнце как лик божий, то уровню князей-бояр должен соответствовать Месяц как грудь божия. Действительно, грудь в сознании русского народа связывалась с физической силой, и В. И. Даль приводит народную пословицу: «У силача грудь высокая, крутая». По-древнерусски грудь называлась *перси*, и интересно отметить, что у происходящих от западных славян кривичей это слово обозначало не только часть тела, но и оборонительные укрепления города: «Солога посадникъ съ Псковичи починиша персей у дѣтинца. Псковская 1 лет., 6845 г.; Заложиша Псковичи перши у крому, стѣну каменую. т. ж., 6901 г.»[37] Следует отметить, что подобная крепостная терминология совершенно неизвестна на юге Руси и является следствием представления города по аналогии с человеческим или божественным телом. Правильность подобного предположения подтверждает современный пакистанский город Пешавар. В I веке н.э. он был столицей Кушанской империи и назывался изначально Пурушапура, неся уже в самом своем имени прозрачный намек на космического Первочеловека Пурушу, которому центр государства и был уподоблен. Примерно из того же региона происходит другой пример, показывающий древние, еще индоевропейские истоки связи понятия «богатырь» с «грудью-персью». Как известно, иранцы в древности имели еще одно название – персы. Современные исследователи так объясняют этимологию этого слова: «Древние иранские личные имена типа Parsu и прочие показывают, что по своему происхождению соответствующие образования не могли иметь значение "край", "окраина". И другие иранские и индийские параллели к Parsu, Parsava, Parsa свидетельствуют, что такие слова относились к людям и племенам (а не к территориям). Эти данные позволяют также объяснить эти имена как "(широко)грудый", "человек крепкого телосложения", "богатырь", "могучий воин"».[38] Так эта произошедшая от части тела характеристика стала самоиазванием одного из великих индоевропейских народов, который своими обширными завоеваниями доказал, что не зря носит это гордое имя.

Низшее, последнее сословие закономерно соотносится с коленом, поскольку с низом традиционно соотносилась и земля, которую крестьяне обрабатывали. Связь эта также возникает в индоевропейский период, ср. индийского вайшью, «поднятого» до уровня

бедер в связи с появлением в ведийском обществе шудр, а также данные лингвистики: «Нога символизирует землю, нижний мир: ср. лат. crux "нога", но др.-англ. hruse "земля"; греч. σκελος "нога", но лидийск. qela "земля"; и.-е. ped – "нога", но тох. A pats "земля", итал. gamba "нога" < лат. gamba "копыто", но русск. *земля*».[39] Однако в старославянском языке слово «колено» означало не только часть ноги, но также «род, поколение»: «Сложный узел отношений слов, форм и значений, чересполосица еще и.-е. kel- и kuel- "вращать(ся)", "происходить, становиться, рождаться" с вычленением отсюда как разнообразных частей тела (в том числе – koleno "колено"), так и названий рода (ср. лит. kiltis, лтш. cilts) и члена рода, индивида (celovekъ), но также и со случаями обратного семантического хода вроде "колено" >"поколение, род", хорошо типологически контролируется...»[40] Идея плодовитости в названиях низшего слоя общества, перекликающаяся с идеей плодородия земли, с которой он был непосредственно связан, фиксируется и у некоторых других индоевропейских народов: лат. *populus, plebs* – «плебеи», но *plenus* – «полный»; русск. *люди*, но готск. *liudan* – «расти»; литов. *tauta* – «народ», но и.-е. *teu-/tou*– «тучнеть». Производители материальных благ должны были не только обеспечить изобилие продуктов питания, в первую очередь за счет земледелия и скотоводства, но и добиться собственного расширенного воспроизводства для укрепления материальной основы всего общества.

Уникальность «Голубиной книги» в русской традиции состоит в том, что это единственный источник, с минимальными искажениями целостно дающий древнюю индоевропейскую схему трехчленного деления общества в привязке к телу Первосущества. Тот же принцип присутствует и в отечественном героическом эпосе, но дается там, во-первых, не в комплексе, а разбросанным по отдельным былинам, и во-вторых, вне связи с элементами тела. Как единое целое эта идея, правда уже в достаточно искаженном виде, встречается нам еще один раз – в апокрифической сказке о Соломоне. Давид, сквозь околобиблейский образ которого в очередной раз проглядывают черты Великого Гусляра, задает приезжим гостям загадку: «Поконецъ моего царства стоить древо злато, вѣтвіе самоцвѣтныя, каменья на томъ древе драгія, мѣсяцъ сіяетъ; вкругь древа пшеница бѣлоярая, а около пшеницы нива ржаная сильна». Эту мудреную загадку отгадывает не узнанный отцом

Соломон: «Поконецъ твоего царства стоитъ древо злато – то есть твое государство; вѣтви самоцвѣтны – то есть окольнія царства подъ твоею державою; каменье – то есть твои царевы ближнія пріятели и многія князи и бояря, а сверхъ того древа мѣсяцъ сіяетъ – то ты государь царь; вкругъ того древа пшеница бѣлояра – то твое воинство; вкругъ пшеницы нива ржаная сильна – то православныя христіяне».[41] Поскольку запись довольно поздняя, изначальная трехчленная структура оказывается уже достаточно размыта, зато здесь мы видим другую древнюю черту – замену антропоморфного Первобога на мировое дерево. Это подтверждает сделанный на индийском материале вывод исследователей о том, что в некоторых случаях Пуруша оказывается тождественен мировому дереву как другому символу Вселенной во всей ее целостности.

Наряду с явным выведением трех сословий древнерусского общества из различных частей человеческого тела, исходя из их функционального назначения, «Голубиная книга» содержит их неявное отождествление с астральной символикой, оставившей, тем не менее, глубокий след в русской культуре. О соотношении через тело Первобога великого князя-царя с солнцем и других князей-бояр с месяцем было сказано выше, а теперь рассмотрим эти связи в русской традиции. Уже сын Рюрика Игорь зовется, согласно Ибн Русту, не только «главою глав», но Святопълком, а его сын носит имя Святослав. Мы видим, что следующие за основателем династии два великих князя всячески подчеркивают свою связь со светом – деталь, явно не являющаяся случайной и генетически восходящая к имени западнославянского «бога богов» Святовита. К этому же времени относится и возникновение института полюдья, во время которого великий князь посолонь объезжал все подвластные ему земли, собирая дань и творя суд. Хоть сын Святослава Владимир и крестил Русь, он, став архетипом верховного правителя, навсегда остался в народной памяти не как святой или равноапостольный – эпитеты, которыми щедро наградила его церковь, – а как Владимир Красно Солнышко. Данная характеристика однозначно подчеркивает неразрывную связь киевского великого князя с дневным светилом.

Традиция эта оказывается исключительно устойчива и надолго переживает языческую эпоху. Все «Слово о полку Игореве», основывающееся на параллелизме между князем и солнцем, за-

вершается их открытым сопоставлением после освобождения главного героя из плена:

Солнце свѣтится на небесѣ, –
Игорь князь въ Руской земли...[42]

Смерть князя сравнивается с заходом солнца. Митрополит Кирилл так возвещает окружающим о смерти Александра Невского: «"Чада моя, разумѣйте, яко уже заиде солнце земли Суздальской!" Иерѣи и диакони, черноризци, нищий и богатии и вси людне глаголааху: "Уже погыбаемь!"»[43] Исходя из того, что буквально та же формула («Уже бо солнце наше зайды ны») была применена при плаче по умершему в 1178 г. Мстиславу Ростиславичу, можно предположить ее устойчивый ритуальный характер. В очередной раз этот традиционный образ всплывает в Житии Дмитрия Донского, которого именно в этом месте автор произведения называет царем: «Дмитрий же доблестен был и добр нравом, велик в своем величии, решителен в добродетельных деяниях, пока не почил в покое; в силе своей все обходит вокруг, словно солнце, лучи испуская и всех согревая, кого лучи его достигнут – таков и он. Без колебаний скажу о нем, что по всей земле пронеслась слава его и в концы вселенной – величие его. Кому уподоблю этого великого князя, русского царя?»[44] В Житии мы видим и древние представления о неразрывной связи князя-солнце и окружающей его Вселенной: «Когда же уснул вечным сном великий царь земли Русской – Дмитрий, воздух взмутился, и земля тряслась, и люди пришли в смятение».[45] Хотя сравнение князя с солнцем звучало даже из уст высшего представителя русской церкви, его языческая суть была настолько очевидна современникам, что один христианский автор, невзирая на возможные последствия, негодующе заявил: «Не нарицайте друг друга праведным солнцем, ниже самого царя земного, никогожь от властей земных не мозете нарицати праведным солнцем, то бо есть божие имя».[46] Тем не менее, протест не подействовал, и старое миросозерцание бытовало в среде русского народа вплоть до XIX века, отразившись в следующих пословицах: «Солнце князь земли, луна – княгиня»; «Одно красно солнце на небе, один царь на Руси».[47]

Сравнение рядовых князей с месяцем начинается уже на уровне языка: польс. *ksiaze* – «князь» и *ksiezyc* – «месяц». Очевидно, что

и эти носители светской власти были как-то связаны с потусторонним миром – это следует не только из археологических данных Черной Могилы, но и из следующего русского заговора от зубной боли, обращаемого к молодому месяцу: «Князь молодой, рог золотой, был ли ты на том свете?» – «Был». – «Видал ли ты мертвых?» – «Видал». – «Болят ли у них зубы?» – «Нет, не болят». – «Дай Бог, чтобы и у меня, раба Божия (имярек), никогда не болели».[48] Выше уже приводилось сравнение рождения Волха Всеславьевича с месяцем в былине. Хотя Всеслав несколько месяцев правил в Киеве, произошло это лишь благодаря счастливой случайности, поскольку никаких реальных прав на великокняжеский стол согласно принятой в среде Рюриковичей традиции полоцкий князь не имел. В силу этого отождествление его не с дневным, а с ночным светилом было со стороны авторов былины не только оправдано астрономически, но и вполне закономерно исходя из господствовавших на Руси порядков. Проникнутое языческим мировоззрением «Слово о полку Игореве» так повествует о разгроме русских войск:

Темно было в третий день:
два солнца померкли,
оба багряные столпа погасли,
и с ними два молодых месяца –
Олег и Святослав –
тьмою заволоклись
и в море погрузились...[49]

Если двумя солнцами здесь именуются оба старших князя, возглавлявших поход, – сам Игорь и его брат Буй Тур Всеволод, то двумя месяцами «Слово» именует принявших в нем участие молодых княжичей – Владимира Игоревича и Святослава Рыльского, занимавших явно подчиненное положение во всем этом предприятии. С месяцем «Голубиная книга» соотносит не только подвластных верховному правителю Руси князей, но также и бояр, то есть всю военную аристократию в широком смысле слова. Именно из этого соотношения исходит и героический эпос, так повествуя о рождении Добрыни Никитича:

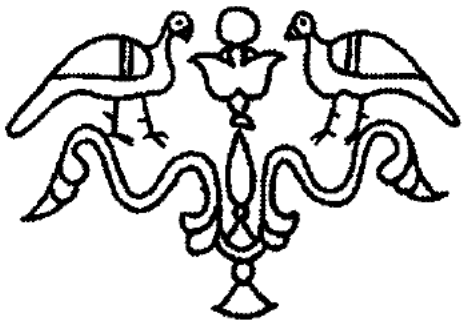
Уж как на небе родился светел месяц, –
На земле-то народился могуч богатырь.[50]

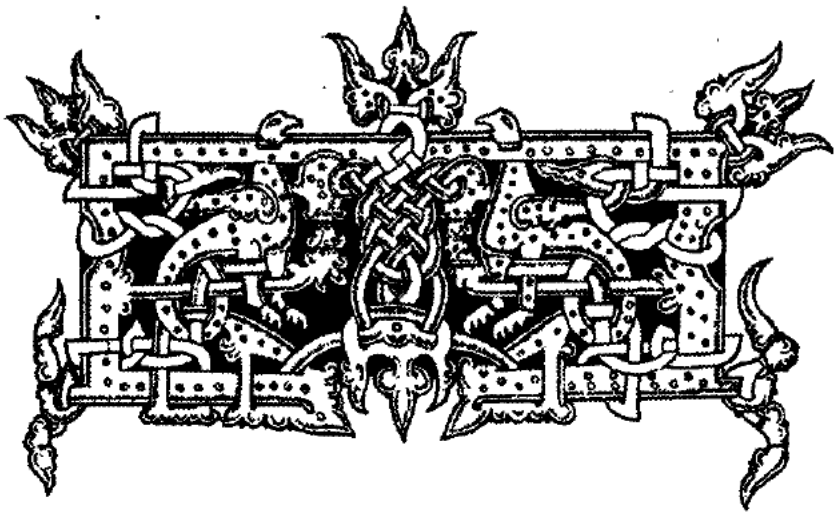
Определить астральное соотношение для третьего, производящего сословия также не представляет особого труда. В русском фольклоре весьма широко распространена загадка о звездном небе «по синему пологу золотое просо рассыпано», с возможной заменой проса на горох, зерна и т. п. В другом случае о ночном небе с месяцем и звездами загадка говорит: «поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат». Совершенно очевидно, что как в силу своей многочисленности, так и в силу своей связи в загадках с продуктами сельскохозяйственного труда звезды в мифопоэтическом сознании Древней Руси соотносились с крестьянским сословием.

Таким образом, в самих небесах русы видели незыблемое, наглядное и установленное самими богами трехчастное деление общества, проецирующееся на земные отношения. Лишь после рассмотрения этого неявного астрального подтекста становится понятна внешняя нелогичность «Голубиной книги», относящей установление социальной структуры общества к космогонической части. Только потому, что сами эти сословия имели астральные соответствия, рассказ об их сотворении из тела Первобожества был помещен в священном тексте непосредственно сразу за рассказом о возникновении из его же тела небесных светил. Второй рассказ является почти буквальным (за исключением образов ветра и зари-Венеры) повторением первого, но уже не на небесном, а на земном уровне. Три человеческие сословия были связаны с небесными светилами, выступающими как бы гарантами прочности и незыблемости социального космоса, устроенного по их образу и подобию. С другой стороны, вся Вселенная была пронизана сложнейшей сетью взаимных связей и взаимной зависимости, и положение дел на Земле, судя по всему, могло оказать какое-то влияние на положение дел в небесах (так, например, одно предание утверждает, что Млечный Путь образовался после нашествия на Русь Батыя, выжегшего и истребившего все живое на своем пути). В силу этого нарушение порядка на каком-то одном уровне неизбежно должно было сказаться и на всех остальных уровнях мироздания. Только в свете этого становится понятной встречающаяся в индоевропейской традиции идея о том, что правильный порядок внутри трех сословий человеческого общества имеет космическое значение, способствуя, говоря словами «Законов Ману», «сохранению всей этой вселенной». Социальный космос оказывается во всех отношениях подобен космосу внешнему, основываясь на его непреложных законах.

Миф о происхождении трех сословий оказывается чрезвычайно важным для правильной датировки «Голубиной книги» и определения ее истинного значения. Если образ космического антропоморфного Первосущества, из тела которого происходит Вселенная, не является исключительной монополией индоевропейской традиции (из территориально более всего близких к ней инородных мифологических образов можно назвать иудейского Адама Кадмона и китайского Паньгу), то миф о происхождении из его тела трех сословий человеческого общества является специфически индоевропейской чертой и не встречается за пределами ареала расселения индоевропейцев. Следовательно, если образ космического Первосущества теоретически еще мог быть заимствован духовным стихом откуда-то со стороны, то идею происхождения из него трех сословий ниоткуда, кроме общеиндоевропейского духовного наследия, он заимствовать не мог. Имеющиеся факты позволяют утверждать, что этот миф был включен в «Голубиную книгу» только во время индоевропейской общности и не мог быть заимствован из других источников после ее распада. В историческое время праславяне не могли его заимствовать от своих ближайших соседей – германцев и ираноязычных скифов – по той простой причине, что представление о происхождении трех сословий из тела Первобога у них исчезло весьма рано (у германцев вообще исчезло целое жреческое сословие) и не фиксируется источниками. В Библии, официальной христианской литературе и апокрифах этот сюжет также полностью отсутствует и не мог быть почерпнут оттуда духовным стихом. В остальной русской традиции, в целом исходившей из трехчастного деления общества, миф о происхождении сословий из тела Прабожества также больше нигде не встречается. Следовательно, по меньшей мере эта часть «Голубиной книги» напрямую (если не считать неизбежную ее деформацию в христианский период – замену волхвов на царей и тела Первобога на тело Адама) восходит к периоду индоевропейской общности, то есть как минимум к III тысячелетию до н.э. Сравнение этого места с остальной индоевропейской традицией приводит нас к выводу, что в данном конкретном вопросе русская «Голубиная книга» наряду с индийской «Ригведой» стоит в наибольшей близости к первоисточнику, в то время как у всех остальных индоевропейских народов в историческое время данный миф был существенно искажен или почти полностью утрачен. Все это указывает на чрезвычайную древность нашего памятника, передававшегося

из уст в уста, по крайней мере в данном месте, самое меньшее пять тысячелетий, с III тысячелетия до н.э. по конец II тысячелетия н.э. Причина этого легко объяснима: данное место священного сказания как в явной, так и в скрытой форме содержало секрет правильного устройства общества в соответствии с общим миропорядком Вселенной. Поскольку этот секрет обеспечивал само выживание и нормальное существование общества, он бережно передавался из поколения в поколение даже в тех условиях, когда не мог быть реализован на практике.





# ГЛАВА 8

## Индра-бог и Индра-зверь

В «Голубиной книге» есть еще один образ, который сразу же бросается в глаза всем исследователям, хоть немного знакомым с индийской мифологией. Речь идет об Индре, которого при перечислении основополагающих предметов («мати»-рату) материального мира духовный стих объявляет главой всех зверей. Хотя в различных вариантах его имя может более или менее значительно варьироваться (Индрик, Вындрик, Белояндрих, Кондрык, Авандрий, Андруг, Единорог, Единор), тем не менее исходным для большинства его обозначений является корень *индра*, а обозначение царя зверей в качестве единорога является результатом проникновения на Русь более поздних представлений об этом мифическом существе. Подавляющее большинство вариантов русского стиха рисуют Индру в качестве подземного зверя, тесно связанного с водами:

Ходит он по подземелью,
Пропущает реки, кладязи студеные.
Живет он во святой горе,
Пьет и ест во святой горе.
Куды хочет идет по подземелью,
Как солнушко по поднебесью.
Потому же у нас Индрик зверь всем зверям отец.[1]

Тот же самый образ воспроизводится и с именем Единорога:

Живет Единорог – во Святой горы,
он проход имеет по подземелью;

прочищает все ключи неточные.
Когда единорог-зверь поворотится,
воскипят ключи все подземельные:
потаму единорог-зверь всем зверям зверь.[2]

Иногда данный сюжет дополняется картиной поклонения зверей:

Единорог звирь над звирями звирь.
Как живет тот звирь во Фаор-горы,
Проходит он по подземелью,
Прочищает ручьи и проточины;
Куда звирь пройдет,
Тута ключь кипит,
Куда звирь тот поворотится,
Вси звири звирю поклоняются:
Потому тот звирь над звирями звирь.[3]

В некоторых случаях Индра не связан ни с горами, ни с подземельем, но выступает как спаситель людей от засухи, благодаря которому в реках и озерах появляется вода:

Авандрий-зверь всим звярям ацец:
Ион хадзил па всяму свету беламу,
Была на сем свеци засушейца (засуха),
Ня была добрым людзям васпитанийца,
Васпитанийца, абмыванийца;
Ион капал рагом сыру маць зямлю,
Выкапал ключи все глыбокии
Даставал воды все кипучий,
Ион пускал па быстрым рякам,
И па малинькам ручьявиначкам,
Па глыбокам бальшим азярам,
Ион давал людзям васпитанийца,
Васпитанийца, абмыванийца:
Патаму ж Авандрий зверь всим звярям ацец![4]

Наконец, в некоторых вариантах он предстает перед нами как могущественное существо, способное сотрясать землю:

Потому Вындрик зверь всем зверям зверь,
Когда он возъиграется,
Весь белый свет воскачается...[5]

Хотя эта черта могла быть перенесена на Индру с мифического кита, о котором также идет речь в «Голубиной книге», существует вариант, совмещающий основные характеристики зверя:

Куда хочет (зверь) – идет по подземелью,
Аки солнце по поднебесью,
Он происходит все горы белокаменныя,
Прочищает ручьи и проточины,
Пропущает реки, кладези студеные:
Куда зверь пройдет – тута ключ кипит.
Когда этот зверь возыграется,
Словно облацы по поднебесью,
Вся вселенная (мать-земля под ним) всколыбается.[6]

Еще одной чертой, впрочем, встречаемой достаточно редко, является то, что Индра «Богу молится за святую гору».[7]

В Индии имя Индры носил бог-громовержец, центральный персонаж «Ригведы», чей подвиг – убийство гигантского змея Вритры и освобождение удерживаемых им рек – был воспет в священном сборнике гимнов на разные лады сотни раз. Один гимн особо подчеркивает, что ни один из богов, кроме Индры, не отважился выйти на единоборство с чудовищем, и прославляет деяния того, кто решился на это:

Боги отпали, как старики.
Ты оказался, о Индра, вседержителем, чье место истинно.
Ты убил змея, перекрывшего поток.
Ты пробуравил всенасыщающие русла (рек).

Ненасытного раскинувшегося змея,
Которого нельзя будить, беспробудно спавшего, о Индра,
Разлегшегося через семь потоков,
Ты разбил ваджрой (палицей. – *М.С.*) по бессуставью.

Он сотряс мощно землю, основание,
Словно ветер – воду, Индра (своими) силами.

Твердыни сдавил он, играя силой.
Он отсек вершины гор.

Словно женщины (в родах), они раскрыли (свою) утробу,
Словно колесницы, сразу двинулись скалы.
Ты утишил текущие сквозь (горы воды), удержал (их) волны.
Ты пустил течь, о Индра, замкнутые реки.
<...>
Много прославленных зорь и осеней
Он пустил течь реки, убив Вритру.
Перекрытые, сдавленные струи
Отворил Индра, чтобы текли по земле.
*(РВ.IV.19.2–5,8)*

Другой гимн более подробно описывает ход битвы, определившей все будущее мира:

Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить:
Те первые, что совершил громовержец.
Он убил змея, он просверлил (русла) вод,
Он рассек недра гор.

Он убил змея, покоившегося на горе.
Тваштар ему выточил шумную дубину.
Как мычащие коровы, устремились (к телятам),
Прямо к морю сбегают воды.

Разъяренный, как бык, он выбрал себе сому
(опьяняющий напиток. – *М.С.*),
Он напился (сомы), выжатого в трех сосудах.
Щедрый схватил метательный снаряд – ваджру.
Он убил его, перворожденного из змеев.

Когда ты, Индра, убил перворожденного из змеев
И перехитрил хитрости хитрецов,
И породил солнце, небо, утреннюю зарю,
С тех пор ты уже в самом деле не находил противника.

Он убил Вритру, самого (страшного) врага, бесплечего,

Индра – дубиной, великим оружием.
Как ветви топором обрубленные,
Змей лежит, прильнув к земле.

Как плохой боец в пьяном угаре, он вызвал
Великого героя, покоряющего силой, пьющего выжимки сомы.
Он не выдержал натиска его оружия:
Безликий от пролома, он раздавлен – тот, кому Индра враг.

Безногий, безрукий боролся он против Индры.
Тот ударил его дубиной по спине.
Вол, хотевший стать противником быка,
Вритра лежал, разбросанный по разным местам.

Через (него), безжизненно лежащего, как раскрошенный тростник,
Текут, вздымаясь, воды Ману.
(Те), кого Вритра (некогда) с силой сковывал,
У их ног лежит теперь змей.

Поникла жизненная сила у той, чей сын – Вритра.
Индра сбросил на нее смертельное оружие.
Сверху – родительница, внизу был сын.
Дану лежит, как корова с теленком.

Среди неостанавливающихся, неуспокаивающихся
Водяных дорожек скрыто тело.
Воды текут через тайное место Вритры.
В долгий мрак погрузился тот, кому Индра враг.

Жены Дасы, охраняемые змеем, – воды
Стояли скованные, как коровы (, спрятанные) Пани.
Проход для вод, который был заткнут, –
Он открыл ему, убив Вритру.

В конский волос превратился ты, о Индра, в тот миг,
Когда он дал тебе по клыку. Единый бог,
Ты завоевал коров, ты завоевал сому, о герой!
Ты выпустил для бега семь потоков.
*(РВ.I.32.1–12)*

Из приведенных примеров становятся очевидными как сходства, так и различия в русском и индийском мифах. Общим у обоих персонажей является лишь имя и основная совершаемая ими функция – освобождение скрытых мировых вод. Однако все остальные существенные детали повествования являются абсолютно различными: если в «Голубиной книге» Индра – зверь, то в «Ригведе» он самый антропоморфный из всех богов (рис. 50); если в индийской мифологии он освобождает воды лишь после ожесточенной борьбы с чудовищным змием Вритрой, то ни в одном варианте русского духовного стиха не встречается ни одного намека на подобную борьбу. В результате столь существенных расхождений подавляющее большинство исследователей считали совпадение имени зверя из «Голубиной книги» с именем Индры, главы ведийского пантеона, случайным и не придавали ему особого значения. Только Н. Р. Гусева, опираясь на то, что русское население Сибири давало имя Индры-зверя ископаемым мамонтам, попыталась сблизить оба сюжета: «Видимо, древнейшие представления о боге, или культурном герое, Индре, снабжавшем людей водою рек и источников, смешались в народной памяти, как нам представляется, со слухами о находимых в земле мамонтах, которых обнаруживали чаще всего в обвалах крутых берегов рек. Ре-



*Рис. 50. Статуя бога Индры в храме Кайласанатха. Около 800 г.*

зультатом явилось наслоение полусказочных сведений о подземно-речном звере на забытые мифологические сказания об Индре, чье имя, видимо, и было присвоено этому зверю».[8] Хотя подобный ход эволюции мифа был возможен, он не объясняет ни исчезновения из сюжета противника Индры, ни закрепления представлений о подземно-речном звере в европейской части страны, где мамонтов, как правило, не находили.

В настоящий момент значительный прогресс, достигнутый мировой наукой в изучении ведийской мифологии, а также сам факт полного издания «Ригведы» на русском языке открывают исследователям возможность проанализировать это странное совпадение на новом уровне наших знаний. Прежде всего, в последнем из приведенных гимнов РВ обращает на себя внимание такая подробность: когда Вритра нанес Индре удар, тот превратился «в конский волос» (I.32.12). Эта деталь появляется в индийском гимне не случайно, поскольку наряду с громадной физической силой бог-громовержец обладал еще и силой колдовской. Один гимн говорит об Индре: «Колдовскими силами ты сдул прочь колдунов...» (I.51.5), а другой (I.80.7) приводит весьма редкий вариант мифа, когда бог вместо ваджры-палицы одолевает Вритру с помощью сверхъестественных сил:

Когда (напал) ты на этого колдовского зверя,
Его-то и убил ты колдовством.

Колдовские способности Индры предполагают его возможность изменять облик по своему желанию, и гимны неоднократно отмечают эту его особенность:

Индра зажал Вритру, пуская в ход силу.
Он перехитрил (хитрости) хитрецов,
пуская в ход способности превращения.
*(III.34.3)*

Имея все облики, он достиг бессмертных (сущностей).
*(III.38.4)*

Этого Индру, который найден, я славлю...
Чье величие огромностью превосходит

Небо (и) землю, у (него) богатого чудесными превращениями.
*(VI.21.2)*

Он уподобляет свой облик любому (другому) облику.
Этот его облик (предназначен) для восприятия.
Благодаря волшебным способностям Индра ходит
во многих обликах –
Ведь запряжено для него десять сотен буланых коней.
*(VI.47.18)*

Какие же конкретно образы принимал Индра в РВ? Самый распространенный животный образ, применяемый ведийскими риши к этому богу как в прямом, так и в переносном смысле, – это бык: «ярый бык» (I.10.10); «мужественный бык» (I.54.2); «он точит ваджру, как бык (рога), – для остроты» (I.55.1); «отважный, как бык» (I.63.4); «бык, находящий коров» (I.82.4); «тот, кто бык, обладающий бычьими силами» (I.100.1); «вот этот гимн, о Индра, для тебя, быка» (I.100.17); «кто страшен, словно остророгий бык» (VII.19.1);

Пусть привезут тебя буланые кони,
Быка – для питья сомы,
О Индра, тебя – светлые, как солнце!
*(I.16.1)*

Телка породила могучего, яростно рвущегося,
Неодолимого, крепкого быка Индру.
*(IV.18.10)*

Бык, о Индра, эта твоя колесница,
А также быки – пара твоих буланых коней,
Бык ты (сам), о стоумный, бык – призыв (тебя).
*(VIII.13.31)*

Следующий зооморфный образ Индры – это баран. Он восходит к мифу о том, что именно в этом облике громовержец пришел к риши Медхатитхи и выпил его сому:

Этого барана – много раз призванного, прославленного

Индру опьяняйте хвалебными песнями...
*(I.51.1)*

Я хочу прекрасно возвеличить этого барана, находящего солнце...
*(I.52.1)*

Другой миф повествует о том, что, для того чтобы незамеченным пробраться в крепость враждебного демона, все возраставшего в своем объеме, Индра принял образ муравья:

Пронзая с помощью союзников тех, кто не союзники, Индра,
Прославляемый, (в виде) муравья преодолел насыпи
Стремящегося к небу, возросшего уже и растущего (еще врага).
*(I.51.9)*

Убив Вритру и выпустив на свободу воды, испытывающие отвращение к своему поработителю, Индра в виде лебедя стал восприниматься как спутник этих божественных рек:

Говорят, что спутник (этих) испытывающих отвращение – лебедь,
Движущийся в обществе небесных вод.
Поэты распознали с помощью размышления Индру,
Движущегося туда-сюда вслед за ануштубхом.
*(X.124.9)*

В послеведийских мифах Индра принимает образы сокола, змеи, обезьяны, но в свете данного исследования для нас наибольшее значение имеет последний образ Индры, зафиксированный «Ригведой» в гимне, авторство которого приписывается Джае, самому сыну бога громовержца: «Страшный, как зверь, бродящий (неизвестно) где, живущий в горах...» (X.180.2). Так бог, имеющий самый антропоморфный облик по сравнению со всеми богами ведийского пантеона, внезапно оказывается страшным зверем, живущим в горах, что предельно сближает эту его ипостась с Индрой-зверем из «Голубиной книги». С учетом русских параллелей этот зооморфный образ громовержца следует признать древнейшим. Хотя в РВ он больше не упоминается, другой ее гимн намекает на его причастность в равной мере как небесному, так и подземному миру:

Землею Индра прикрыл себя как оградой.
Самосущий, он несет небо, словно корону.
*(I.173.6)*

Однако тождество имени, основной функции (освобождения вод) и, как выяснилось, даже внешнего облика и места обитания не снимает вопроса об отсутствии змеевидного противника у Индры-зверя в русском духовном стихе. Тем не менее, хотя Вритра и является противником индийского Индры во множестве гимнов, блестящее исследование Ф.Б.Я. Кейпера позволяет понять причину подобного несоответствия. Проанализировав различные варианты мифов о возникновении мира в индийской традиции, ученый пришел к выводу, что изначально никакого дракона в качестве противника Индры вообще не существовало. Первоначальный миф, искаженный и затемненный последующими многочисленными напластованиями, выглядел, согласно его реконструкции, следующим образом: «В начале был только маленький холмик, дрейфовавший по поверхности вод. Из него земля стала *расширяться во все стороны*. Пронзив эту "гору", заключавшую в себе зачатки всей жизни, Индра одновременно прочно приковал ее основу ко дну вод. Так как гора находилась в центре космоса, в центральной точке земли, вся земля тем самым стала *крепкой и устойчивой*. Таким образом, космическая гора не только была местом, откуда произошла земля, но также стала функционировать в качестве "колышка", обеспечивающего земле твердую опору».[9] Откуда же в таком случае в этом мифе взялся змей Вритра? Ф.Б.Я. Кейпер дает ответ и на этот вопрос: «Холм, который все еще плавает на изначальных водах, должен быть расколот до основания и вскрыт. Однако в нем заключена значительная сила сопротивления, и героическая борьба Индры, хотя она иногда описывается как направленная против холма, чаще направлена против этой силы, обозначаемой словом vrtra. Vrtra означает *препятствие, сопротивление*. В мифе сила сопротивления олицетворяется драконом, и Индра должен, подобно святому Георгию и другим мифологическим персонажам, убить дракона. Не следует забывать, однако, что этот дракон, также названный Вритрой, представляет собой лишь один особый аспект изначального холма – сопротивление, которое должен преодолеть Индра, чтобы расколоть холм».[10]

Таким образом, змей Вритра представляет собой всего лишь персоннфикацню силы сопротивления самого холма – обстоятель-

ство, основательно забытое уже ко времени создания «Ригведы», которая последовательно отделяет Вритру от холма. Стоит в связи с этим напомнить, что традиция обозначения силы в образе змеи была в Индии чрезвычайно устойчивой: йога, например, учит о мистической силе Кундалини, которая у обычных людей спит, свернувшись у основания позвоночника, а пробудившись, восходит, «подобно змее», к макушке головы. В главе 1 уже говорилось, что космогонический подвиг Индры, совершенный на макрокосмическом уровне, имеет точное соответствие и проекцию на микрокосмическом, человеческом уровне: «Когда Индра сокрушает силу противодействия (vrtraturya-, vrtrahatya-), то он не только выводит на свет жизненные блага, раскалывая изначальный холм, но также – притом одновременно – пробивает силу внутреннего сопротивления в человеке и дает ему вдохновение».[11] Именно подобным образом, приобщаясь к изначальным водам в сердце человека и постигая скрытые в их глубинах божественные знания, индивид из обычного человека становится вдохновенным певцом-риши.

Наблюдение Ф.Б.Я. Кейпера, показывающее первоначальное отсутствие у Индры одушевленного противника, устраняет последнее существенное противоречие на пути полного отождествления Индры-бога РВ и Индры-зверя «Голубиной книги». В свете всего сказанного наиболее близкой изначальному индоевропейскому варианту мифа следует признать следующую белорусскую версию духовного стиха:

А вот почаму андруг-зверь
Усим зверям оцец:
Было тое сухомлецийко,
Усяму миру православному заморенийко:
Не было воды на бялым святу –
Самого Христа, царя небеснаго.
Возбегав андруг-зверь на крутые горы
И раскидывав жовтым пяски,
Пропускав ен реки быстрыи,
Реки быстрый, беряжистыи,
Понапоив души грешныи –
Потому андруг-зверь усим зверям оцец...[12]

Тенденция превращать преодоление сопротивления инертной материи в борьбу с живым и опасным противником-драконом обусловлена общемировыми тенденциями развития сюжета и проявляется (с многовековым, если даже не с многотысячелетним, по сравнению с РВ, опозданием) также и на русском материале. «Беседа Иерусалимская», дающая прозаический и подчас искаженный пересказ многих мотивов «Голубиной книги», фиксирует следующее закономерное развитие исходного образа: «А зверь зверям мать единорохъ, коли на земли была засуха и в те поры дождя на землю не было, тогда в реках и озерах воды не было толко во едином езере вода была, и лежал великой змии, и не давал людем воды пить, и никакому потекучему зверю, ни птице полетучей; а коли побежит единорог воды пить, и змии люты заслышит и побежит от зверя того за три дни, и в ту пору запасаются водою люди».[13] Самой битвы между двумя противниками здесь еще нет, но сила сопротивления горы уже персонифицирована в образе змея, стерегущего мировые воды и находящегося в неприязненных отношениях с единорогом. Очевидно, что следующим логическим шагом в развитии сюжета должна была бы стать прямая схватка двух животных, а заключительным – превращение противника змия в антропоморфное божество. Таким образом, мы видим, что Н. Р. Гусева, совершенно правильно указавшая на генетическую связь русского и индийского образов, ошиблась только в направлении эволюции начального сюжета: не на Руси на представления о боге или герое наложился животный образ, а в Индии бог-зверь обрел человеческие черты.

Что касается единорога, выступающего в некоторых вариантах духовного стиха и в «Беседе Иерусалимской» эквивалентом Индры-зверя, то его образ (рис. 51) появляется на Руси сравнительно поздно, проникая в нашу страну то ли из Западной Европы, то ли из византийско-южнославянского региона. В силу этого тем более удивительно, что он на некоторое время становится одним из символов русской государственности. Например, единорог присутствует на золотых монетах Ивана III, Ивана Грозного, Федора Иоанновича, на золотых и серебряных монетах Лже-Дмитрия, монетах Алексея Михайловича. Заменяя двуглавого орла, этот зверь появляется на государственной печати Ивана Грозного 1571 г. (рис. 52), печати Красноярского острога 1644 г. (рис. 53), эмблеме Московского печатного двора, печати Боль-



*Рис. 51. Единорог. Миниатюра из «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова. 1496 г.*

шого дворца при Михаиле Федоровиче и печати Алексея Михайловича. На знамени легендарного Ермака, с которым он отправился покорять Сибирь, был также изображен единорог и лев. Данное обстоятельство может быть объяснено либо присутствием этого образа в европейской геральдике, где он, правда, в данный отрезок времени не входил в состав гербов знатных или правящих

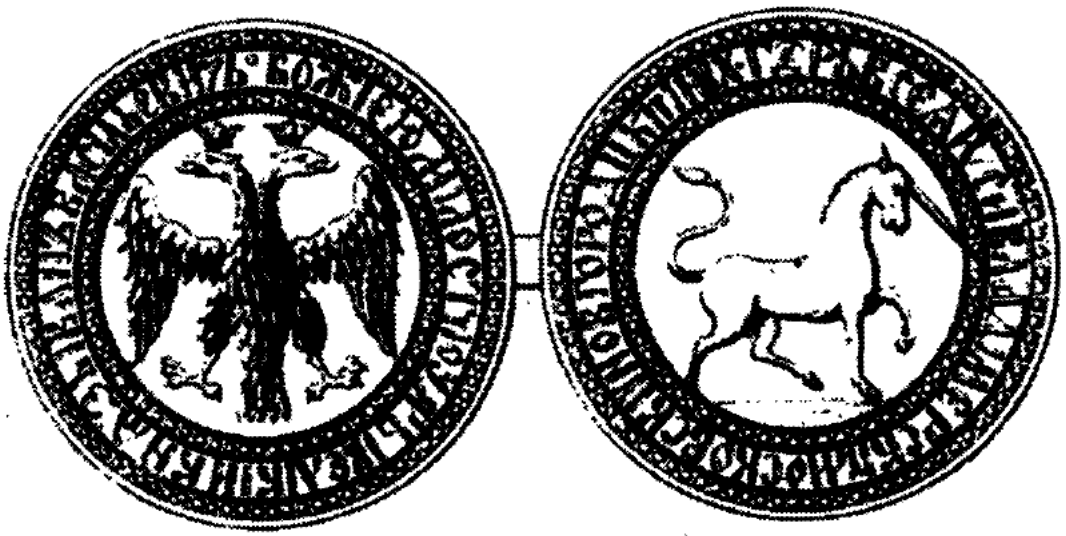


*Рис. 52. Печать Ивана Грозного. 1571 г.*





*Рис. 53. Печать Красноярского острога. 1644 г.*

родов, либо его тождеством с Индрой-зверем. На последнее указывает и двойственность восприятия этого образа в культуре православной Руси. С одной стороны, единорог становится символом Иисуса Христа, помогающего падшему человеку: «Единорогъ и бл҃гоуготовань гь҃ наричется. рогъ҃ цр҃кыи тькоуіется гь҃ нашь іс҃ хс҃ь»[14]. С другой стороны, единорог – это бес, одолевающий человека: «исьблюди себе от іединорогь. сирѣчь от бѣса».[15] Подобная двойственность и расщепление первоначально единого образа на божественную и сатанинскую части свойственны именно христианскому восприятию древних языческих сущностей.

Установив принципиальное тождество русского и индийского персонажей, мы без труда обнаруживаем в РВ соответствия и другим второстепенным чертам Индры-зверя. Последний в духовном стихе совершает свой космогонический подвиг для людей; но для их же блага старается и ведийский громовержец:

> О собравшийся с силой духа Индра,
> убив с помощью буланых (коней)
> Вритру, (и) создавая для человека выход водам...
> *(I.52.8)*

Индра-зверь колеблет землю; но такое же действие производит и индийский бог. Само его появление на свет весьма похоже на рассмотренное выше рождение Волха Всеславьевича:

Это в страхе перед его рождением
Дрожат твердые горы, небо и земля.
*(I.61.14)*

В другом месте РВ особо подчеркивает это проявление божественной мощи:

Кто в одиночку сотрясает землю,
Индра, многопризывный царь народов...
*(IV.17.5)*

Белояндрих, одно из названий Индры в «Голубиной книге», равно как и указание на то, что он ходит по подземелью «аки солнце по поднебесью», свидетельствует о его связи со светом – черта, отлично известная ведийским риши:

Сверкающую твою ярость усиливая,
Сверкающую ваджру вкладывая в руки...
Сверкающий, ты усилен, о Индра,
Одолей для нас племена дасов с помощью солнца!
*(II.11.4)*

Та жертва, совершив которую, Индра
Стал сверкающим, самым высшим...
*(X.174.4)*

Указание на то, что по подземелью Индра-зверь ходит «аки солнце», предполагает его ритмичные передвижения из одной стороны в другую. Этому соответствует как приведенный выше ведийский образ Индры, «движущегося туда-сюда» вслед за стихотворным размером (X.124.9), так и русское слово *инде*, означающее «в другом месте, тут и там».[16] Даже черта Индры-зверя, который «Богу молится за святую гору», навеянная, казалось бы, уже христианскими представлениями, находит свою аналогию в РВ. Там Индра-бог – «поэт» (I.175.4), который не только «усилил небо высокими (военными) песиями» (II.11.15), но и подобным же образом покровительствует ариям, певцы которых молят: «Да будет Индра все дни защищать нас словом!» (I.102.11).

Поскольку произведенный анализ показал генетическое родство Индры «Голубиной книги» и Индры РВ как в важнейших подробностях, так и в мелочах, рассмотрим следы этого образа в славянской традиции, а также использование данного названия другими индоевропейскими народами. Как личное имя, Индра встречается только у западных славян, а именно у чехов. Для Руси в этом качестве оно совершенно нехарактерно и за все время встречается в источниках только один-единственный раз – в челобитной слуги боярина Шереметева Индрика на царского дьяка Василья Семенова от 26 октября 1609 г.: «Царю Государю и Великому Князю Василью Ивановичу всеа Русіи бьетъ челомъ и являетъ Федора Ивановича Шереметева человѣкъ Индринко...».[17] В свое время В. Б. Вилинбахов и Н. Б. Энговатов в статье о географии русских былин высказали предположение, что под термином Индия, путь в которую лежал через Корелу и в которой находился город Волын, отечественный героический эпос подразумевает землю полабских славян с важнейшим торговым центром Волином. Их общее обозначение латиноязычными источниками в качестве венедов или венетов они считали достаточно поздним и предполагали их первичное имя в форме «винды». На основании этого оба исследователя утверждали: «Слово Индия (азиатская) заимствовано в русском языке из греческого "ινδεα". Название же "Индия" (Виндия) восходит к племенному имени славян-виндов, до сих пор сохраняющемуся в немецком языке (Wenden, Winden)».[18] Если предположение историков о первоначальном названии западных славян в форме «винды» вызывает более чем серьезные сомнения в силу того, что корень *вен* зафиксирован не только западными хронистами, но и независимо от них финно-угорскими языками, то предпринятый ими анализ былинной географии выглядит гораздо более убедительным и не позволяет с ходу отвергнуть выдвинутую гипотезу.

В качестве топонимов, а еще чаще гидронимов, интересующий нас корень время от времени встречается на территории бывшего СССР. В Гродненской области Белоруссии известно городище XI–XIII веков Индура и река Индурка. В Латвии, в районе Даугавпилса, неподалеку от белорусской территории, есть село Индра. В Псковской области следует отметить реку Идрица – приток реки Великой, упоминаемую в писцовых книгах Полоцкого повета XVI века в форме Выдрица. Гораздо чаще данный корень встречается нам в

районах новгородской колонизации. Так, в Архангельской области известна река и одноименное село Индига, к востоку от которых расположены Индиеские озера, а в Баренцевом море – Индигская губа.

Особый интерес в свете нашего исследования представляет река Индигирка в Якутии. Открытие ее обычно относят к 1639 г., когда ее достигла экспедиция казаков под руководством Ивана Реброва, что и было отражено в официальных документах. Однако предания русских старожилов Индигирки, потомки которых проживают в селе Русское Устье, утверждают, что их предки появились в этом регионе гораздо раньше. Ядро первых русских переселенцев в Якутии, согласно местным преданиям, составили новгородцы, бежавшие в 1570 г. от страшного разгрома их родного города Иваном Грозным сначала в Архангельск, а оттуда, купив кочи, – на далекую якутскую реку. Проанализировав этнографические особенности русскоустьинцев – небольшой (в 1912 г. их численность составляла 464 человека, а в 1947 г. – 312 человек), но очень хорошо сохранившейся в якутском окружении этнической группы, – Т. А. Шуб пришел к следующему выводу: «Все это дает нам основание утверждать, что "досельные русские" – первые насельники этого безлюдного, огромного края – появились у берегов Восточно-Сибирского моря гораздо ранее официальной даты упоминания Русского Устья, по всей вероятности в XVII веке, в самом начале и в первой половине его».[19] Лингвисты, со своей стороны, отметили среди потомков новгородцев западнославянские языковые черты: на Индигирке и Пясине была зафиксирована древняя польская форма глагола *ехать* – *яхать*, исчезнувшая в самом польском языке в XVI веке.[20] Надо ли говорить, что у русского населения Индигирки было записано два варианта «Голубиной книги», правда в весьма деформированном и сокращенном виде, но зато сохранившем архаичную черту возникновения Вселенной из жертвоприношения человека и коня.

Следует отметить, что почти такое же название встречается и на краю другого великого индоевропейского колонизационного потока. В самом начале нашей эры династия Паллавов, правившая на юге Индии, организует крупномасштабную торгово-политическую экспансию, охватившую часть Индокитая, Малаккский полуостров и Индонезию. На Суматре, одном из индонезийских островов, возникла индуистская монархия Шривиджая, просуществовавшая до XIV века и простиравшаяся, в период своего наибольшего могу-

щества, до Цейлона и Китая. За много веков индийская культура успела пустить глубокие корни в центре этой островной империи, в результате чего одна из крупных рек на Суматре получила название Индрагири. Как видим, память о боге-освободителе вод оказалась у части индоевропейцев чрезвычайно стойкой, и в ходе своей последующей колонизации, подчас довольно поздней, они называли в его честь некоторые реки – от Индигирки на севере до Индрагири на юге.

На территории Казахстана известно Индерское озеро и город Индерборский, но эти названия могут быть связаны не с русской колонизацией, а с тем обстоятельством, что, по мнению некоторых исследователей, в этом регионе располагалась вторичная прародина индоиранских племен, покинув которую, они переселились на территорию Индии и Ирана. По пути на свою новую родину создатели будущей великой индийской цивилизации дали самой великой из встретившихся им на новом месте рек имя Инд. Рассмотренные факты (практически полное отсутствие личного имени Индра на Руси и его наличие у чехов; вероятное наименование былинами земель полабских славян Индией; наличие производных от этого имени географических названий только в среде генетически связанного с западными славянами севернорусского населения или в областях его позднейшей колонизации) говорят скорее о западно-, чем восточнославянских, в строгом смысле этого слова, корнях образа Индры-зверя в «Голубиной книге», что вполне соответствует сделанным выше выводам относительно генезиса этого религиозного памятника.

Чтобы по достоинству оценить значение сохранения этого образа славянской традицией, рассмотрим его следы у других индоевропейских народов. В иранской мифологии, как известно, многие индийские демоны стали восприниматься как боги, и наоборот. Не избежал этой общей участи и Индра. На иранской почве его образ расщепился надвое. Собственно Индра стал в зороастрийской религии мелким демоном мрака, но как благой бог войны в «Авесте" начал фигурировать Веретрагна, имя которого представляет собой один из эпитетов индийского Индры и означает буквально «убийца Вритры». Следует отметить, что иранская мифология подтверждает сделанный выше вывод о том, что первоначально Индра мыслился в виде божественного животного и лишь позднее приобрел человеческий облик. В Яште XIV Веретрагна последовательно опи-



*Рис. 54. Веретрагна в облике вепря. Сасанидская гемма. V–VI вв.*

сывается как ветер, бык, конь, верблюд, вепрь, коршун (или сокол), баран, козел и лишь в самом конце как прекрасный воин. На его конкретные инкарнации, безусловно, повлияла местная фауна, но, например, в облике свирепого вепря (рис. 54) он вполне мог восприниматься как «всем зверям зверь».

В греческой мифологии имя Индры и его образ неизвестны абсолютно, и единственное, что, возможно, напоминает о нем в этой культуре, это слово *синдик*, которым в Древней Греции называли защитника в суде. Во времена античности в Северном Причерноморье, в районе Азовского моря жило племя синдов, назвавшееся так по имени реки Синд (Танаис). Изучив связанную с ними топонимику, О. Н. Трубачев пришел к выводу о необходимости «констатации индоарийской, то есть собственно индийской принадлежности синдов и меотов».[21] Ввиду того, что из всех причерноморских племен синды оказались наиболее эллинизированы, об их первоначальной мифологии мы имеем весьма приблизительные представления. Однако показательно, что у этого осколка великого индоарийского племени интересующее нас имя фиксируется памятниками всего лишь раз: «Только в Горгиппии (Анапе) засвидетельствовано личное имя Σνδος, не встречающееся больше нигде и имеющее индоарийскую этимологию – sindava – "речной" или "обитатель Синда"».[22] Подобное положение дел заставляет предположить, что даже если Индра и входил в пантеон этих причерноморских индоарийцев, то явно не занимал там ведущего места, как это было у ведийских ариев.

В римской мифологии гипотетическим отзвуком имени индийского громовержца можно считать обозначение группы богов термином Индигетов, то есть Родоначальников. Их характер был неясен даже самим римлянам, толковавшим их то как богов, входящих в совет Юпитера, то как хранителей отдельных городов, то как «оте-

чественных богов» – хранителей Рима. Именно в последнем качестве воспринимает их Вергилий, восклицающий:

Боги родимой земли! Индигеты, Ромул, мать Веста![23]

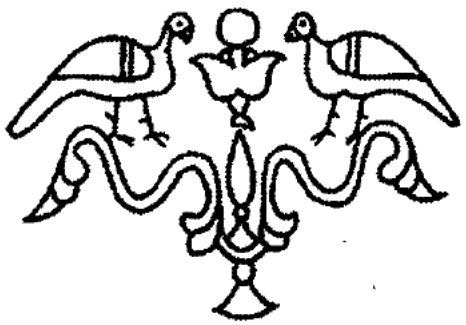
Здесь поэт объединяет их с Ромулом, обожествленным основателем римского государства, и богиней домашнего очага Вестой, его хранительницей. В Риме и Италии фиксируется древний культ Солнца Индигета, напоминающий нам о блеске ведийского Индры и русском Индре-звере, ходящем «аки солнце по поднебесью». По мнению современных исследователей, Индигеты являлись местными богами, культ которых достаточно рано слился с культом обожествленных предков, в первую очередь Энея, под предводительством которого остатки троянцев прибыли в Италию. Сообщение Тита Ливия красноречиво свидетельствует о слиянии культа Энея с более древним культом Юпитера Индигета: «Сражение было удачным для латинов, для Энея же оно стало последним из земных дел. Похоронен он (человеком ли надлежит именовать его или богом) над рекою Нумиком; его называют Юпитером Родоначальником».[24] В «Энеиде» Юпитер, обращаясь к Юноне, предсказывает грядущее обожествление Энея:

«Знаешь ведь ты, и не споришь сама, что знаешь: на небе
Будет Эней Индигент, судьбою до звезд вознесенный».[25]

Однако, помимо корня, никаких других представлений об этом образе римская мифология также не сохранила. В мифологии же кельтских и германских народов полностью отсутствует как имя этого божества, так и связанные с ним представления.

Подводя итог сделанному обзору, следует подчеркнуть, что образ освобождающего воды Индры вместе с идеей происхождения человеческих сословий непосредственно из тела Первобога представляют два чрезвычайно важных мифологических сюжета, в историческое время из всех индоевропейских народов зафиксированных только в Индии и на Руси. Этот факт говорит не только о глубине памяти славянских волхвов, но также и о том, что в рамках индоевропейской общности между далекими предками славян и ведийских ариев существовал особо тесный контакт в сфере религиозных идей. Поскольку в «Ригведе», самой старшей из четырех

Вед, Индра уже имеет вполне антропоморфный облик, из-под которого лишь слегка проглядывают его былые животные черты, следует отметить, что русский духовный стих сохранил гораздо более древний, доведийский облик Индры как божественного животного. Следовательно, данный фрагмент «Голубиной книги» по необходимости должен был возникнуть как минимум на несколько веков раньше «Ригведы», сложение которой, как уже отмечалось выше, различными специалистами датируется в промежутке от 6000 до 500 г. до н. э. При этом сюжет об Индре-звере был не только литературно оформлен, но и включен в состав сакрального космогонического текста, который законсервировал этот архаичный образ и препятствовал его произвольному изменению, поскольку в противном случае за такой огромный промежуток времени эта мифологема неизбежно эволюционировала бы в том же направлении, что и ведийская. Стоило священному сказанию оказаться нарушенным, и в «Беседе Иерусалимской» немедленно появляется образ змея как антагониста Индры. Таким образом, фрагмент об Индре-звере в сочетании с мифом о происхождении трех сословий человеческого общества из тела Первобога и уже переделанный в соответствии с астрономическими реалиями образ последнего в своей совокупности неопровержимо свидетельствуют о том, что ядро «Голубиной книги» восходит непосредственно ко временам индоевропейской общности, а ее оформление в качестве священного текста, не подлежащего изменению, было произведено праславянскими волхвами даже раньше, чем подобное в отношении «Ригведы» предприняли риши ведийских ариев.





# ГЛАВА 9

## Правда и Кривда

Откуда берется в мире зло, особенно если этот мир весь создан из светоносного тела Первобога? Понятно, что произведение, содержащее в себе «все мудрости повселенныя» и описывающее происхождение и Вселенной, и человеческого общества, не могло пройти мимо такого болезненного и столь значимого для людей вопроса. Что касается внешнего зла, приходившего на Русь в обличии иноплеменников, то с ним все обстояло достаточно просто: оно мыслилось в виде противостоящей свету тьмы, и «Слово о полку Игореве» так описывает поражение русских войск от кочевников:

> На реке на Каяле тьма свет покрыла –
> по Русской земле простерлись половцы,
> точно выводок гепардов.
> Уже пал позор на славу;
> уже ударило насилие на свободу...[1]

Гораздо сложнее дело обстояло с внутренним злом, исходящим изнутри общества, которое изначально является носителем света и святости. Как тьма-зло может появиться в коллективе, устроенном согласно вселенским законам мироздания? И «Голубиная книга» дает ответ на этот животрепещущий вопрос. Завершив перечисление «мати» – важнейших предметов материального мира, духовный стих в своей четвертой части обращается к истокам происхождения зла и несправедливости в этом мире. В большинстве вариантов этот сюжет дается с помощью сна Волота:

Испроговорил ему Волотоман царь:
«Ты премудрый царь, Давыд Осиевичь!
Ты еще, сударь, да мне про то скажи,
Царю сон поразсуди.
Кабы мне царю да Волотоману
Мало снилось, грозно виделось:
Кабы далече было во цистом поли
Два заяцька вместо сходилися,
Один беленькой, да другой серенькой,
Промежу собой оны подиралися:
Кабы белый сераго преодолел,
Кабы бел пошел с земли на небо,
А сер пошел да по чисту полю.
Ужь ты можешь ли проповедати?»

Давид, естественно, легко объясняет значение сна:

«В Голубиной Книге есть написано:
Не два заюшка вместо сходилося,
Сходилася Правда со Кривдою;
Кой гди бел заяц, тут Правда была,
Кой гди сер заяц, тут Кривда была.
Кабы Правда Кривду преодолела:
При последнем будет при времени,
При восьмой будет при тысяци,
Правда будет взята Богом с земли на небо,
А Кривда пойдет она по всей земли...»[2]

Встречаются, однако, варианты, где данный сюжет дается безо всякого сна и аллегорий и описывается как произошедшее событие, а не как пророчество о будущем:

Ише правда-та с кривдой заборолисе;
Кривда-та правду изобидела.
Оставаитьце кривда на сьвятой Руси
У тово-ли у народа православного,
Да уходит-то правда как на небо,
К самому Христу она, к царю небесному.[3]

Как видим, исход схватки двух противоположных начал мог пониматься то как победа Правды, то как победа Кривды, но конечный, значимый для людей результат от этого не зависел – Правда возносилась на небо, а Кривда оставалась с ними:

Нонче кривда правду приобидела:
пошла правда она на вышния небеса,
а кривда оставалась на сырой земли,
по всему народу православному.
Она пала нам всем на ретиво сердце:
оттого у нас в мире стало правды нет;
стали беззакония великия.[4]

Некоторые варианты «Голубиной книги» конкретизируют действие Кривды на людей:

Правда кривду переспорила.
Правда пошла на небеса,
К самому Христу, Царю Небесному;
А кривда пошла у нас вся по всей земле,
По всей земле по свет-Руской,
По всему народу христианскому.
От кривды земля восколебалася.
От того народ весь возмущается;
От кривды стал народ неправильный,
Неправильный стал, злопамятный:
Они друг друга обмануть хотят;
Друг друга поесть хотят.
Кто будет кривдой жить,
Тот отчаянный от Господа;
Та душа да не наследует
Себе царства небеснаго;
А кто будет правдой жить,
Тот причаянный ко Господу;
Та душа и наследует
Себе царство небесное.[5]

Многочисленные свидетельства убеждают нас в том, что еще в глубочайшей древности индоевропейцы почитали Правду, неразрывно связанную с вселенским законом, как один из основопола-

гающих принципов всей своей жизни. Память об этом драгоценнейшем достоянии они свято хранили и после ухода со своей общей прародины и прихода на новые земли. Индийская «Рамаяна» (II.109.10–13) возвещает:

Ибо царство зиждется на правде, и этот мир основан на правде.
Риши и небожители чтут только правду;
Лишь говорящий в этом мире правду достигает освобождения.
Человека, говорящего ложь, страшатся словно змеи;
В этом мире высшая добродетель – правда, на коей, как сказано,
все зиждется.
В этом мире правда – владыка, на правде покоится Лакшми,
Корень всего – правда, нет ничего выше правды...[6]

В Греции Гесиод видит в наличии Правды важнейшее отличие человека от животного и так призывает своего брата Перса следовать ей:

Ибо такой для людей установлен закон Громовержцем:
Звери, крылатые птицы и рыбы, пощады не зная,
Пусть поедают друг друга: сердца их не ведают правды.
Людям же правду Кронид даровал – высочайшее благо.
Если кто, истину зная, правдиво дает показанья –
Счастье тому посылает Кронид широкоглядящий.
Кто ж в показаньях с намереньем лжет и неправо клянется,
Тот, справедливость разя, самого себя ранит жестоко.
Жалким, ничтожным у мужа такого бывает потомство;
А доброклятвенный муж и потомков оставит хороших.[7]

На старые представления неумолимо накладывается новая историческая реальность – бесконечные судебные тяжбы с неизбежными лжесвидетельствами; но наказание нарушителям Правды идет еще из старого родового общества, где самым главным считался вред, наносящий ущерб не отдельным индивидам, а всему роду в целом. Однако ни лжесвидетели, ни неправедные подкупленные судьи все равно не способны поколебать Правду:

Правды же путь неизменен, куда бы ее ни старались
Неправосудьем своим своротить дароядные люди.[8]

Весьма важное значение имела Правда и в мировосприятии древних славян. Этимология позволяет нам понять, какой исходный смысл вкладывался славянами в это понятие: «Само соотнесение, с одной стороны, pravъ, с другой – krivъ, levъ убеждает в необходимости выделения древнего корневого элемента pra-, который, по всей видимости, связан с и.-е. per-/por- как указание некоей границы, предела (ср. др.-греч. περας), эталона, а отсюда, согласно Л. Р. Пальмеру, и судьбы, доли... Если приведенные сопоставления верны, то оказывается возможным понимание права, правды как некоей опоры».[9] Если реконструкция на индоевропейском уровне неизбежно носит в определенной степени гипотетический характер, то по мере приближения к нашему времени точность заключений лингвистов возрастает. В старославянских рукописях зафиксировано использование сорока трех слов с корнем *прав*, которые Р. М. Цейтлин подразделил на пять групп в соответствии с их значениями:

1) «прямой, ровный», «выпрямить, разровнять»;

2) «направить по прямому, правильному пути», «проводник, наставник, руководитель»;

3) «правильный, правдивый, справедливый», «то, что правильно, правда, справедливость»;

4) «правильное установление, правильный, справедливый порядок, закон, правило»;

5) «православный, отвечающий православию, исполняющий предписания православия».

Если пятая группа значений возникает в славянских языках лишь после принятия православия, то первые четыре, очевидно, возникли еще в языческую эпоху. Касаясь основного и наиболее часто встречающегося значения этого корня, исследователь отмечает: «Так, существительное ПРАВЬДА употребляется в одиннадцати старославянских рукописях около двухсот раз в значении "справедливость"... Значение "правильный, справедливый" скорее всего развилось из значения "не отклоняющийся от прямого (пути), прямой"...»[10] Земная правда воспринималась славянами как неразрывно связанная с небесной, божественной Правдой, как ее непосредственное продолжение или проекция на человеческом уровне. Подготовленный при непосредственном участии самого Мефодия «Закон Судный людям», ставший одним из древнейших письменных памятников славянского права эпохи начавшейся

христианизации, провозглашает: «Преже всякая правды достойно есть о бо̀ии правдѣ гл҃ти»[11]. В международном договоре с Ригой 1284 г. мы читаем: «Аже иметь жялобитися васъ кто на Рижяны или Гѣлмино или кто иныи, и вышлите к намъ, а мы правду дамы по божьи правдѣ»:[12] Хотя оба эти памятника и были составлены уже в христианскую эпоху, тем не менее, как будет показано в книге о вселенском законе, представления об универсальном вселенском законе, частным случаем которого был человеческий закон, восходят к глубочайшей индоевропейской древности и были обусловлены язычеством, а не новой религией. Согласно широко распространенному у индоевропейских народов убеждению, мир действительно стоит на Правде. О древности подобного представления говорит тот факт, что у славян оно нашло отражение даже на языковом уровне: окружающая их Вселенная, упорядоченный космос назывался ими *миром*, и этим же словом назывался базовый социальный организм, мир-община, являвшийся подобием мира-Вселенной. Однако человеческий мир возникал и существовал лишь благодаря царящему внутри него *миру* в смысле договора, основывающегося, как мы видели, на разделении общества на три сословия и их взаимосотрудничестве. Последний мир-договор относится уже к сфере права и является одним из частных проявлений всеобщей Правды. Помимо внутреннего мира, община-мир может заключать внешний мир-договор с соседними социальными группами, географически расширяя сферу действия Правды.

Исследователи связывают русское слово *мир* с именем иранского божества Митры (буквально «договор», «согласие»). Примеры подобной персонификации и обожествления понятий, так или иначе восходящих к Правде, встречаются и у других индоевропейских народов. В Греции это богиня правосудия Фемида и родившаяся от ее брака с Зевсом дочь Дике. В данном контексте для нас чрезвычайно интересно сообщение Гельмольда об одном из западнославянских божеств: «И случилось, что по дороге пришли мы в рощу, единственную в этом краю, которая целиком расположена на равнине. Здесь среди очень старых деревьев мы увидали священные дубы, посвященные богу этой земли, Прове. Их окружал дворик, обнесенный деревянной, искусно сделанной оградой, имевшей двое ворот. Все города изобиловали пенатами и идолами, но это место было святыней всей земли. Здесь был и жрец, и свои празднества, и разные обряды жертвоприношений. Сюда каждый второй день недели

имел обыкновение собираться весь народ с князем или жрецом на суд. Вход во дворик разрешался только жрецу и желающим принести жертву или тем, кому угрожала смертельная опасность, ибо таким здесь никогда не отказывали в приюте».[13] В другом месте немецкий хронист отмечал такую особенность Прове, бога старградской земли, как отсутствие у него идола: «Одни прикрывают невообразимые изваяния своих идолов храмами, как, например, идол в Плуне, имя которому Подага; у других божества населяют леса и рощи, как Прове, бог альденбургской земли, – они не имеют никаких идолов».[14]

То, что католический писатель неправильно передал имя этого славянского бога, заподозрили еще в XIX веке: «У Гельмольда мы читаем имя его двояко: Prone и Prove (Proven); в первом случае представляется искаженное немцами слово *Перун;* во втором имя бога было бы *Прав, Право,* что-то в роде литовского Prowe (то есть право и божество права). Но последнее чтение, хотя и чаще попадающееся в тексте Гельмольда, мы считаем совершенно ложным».[15] А. Гильфердинг решительно отвергает понимание Прове как Права из-за излишней абстрактности последнего понятия, однако современные исследователи не разделяют его категоричности, допуская совмещение обоих возможных вариантов. Так, В. Пизани полагает, что имя Прове изначально у полабских славян звучало как *prav* – «правый, справедливый», являясь одним из эпитетов громовержца Перуна.[16] В пользу связи Прове с Правом и Правдой говорит регулярное осуществление суда в его святилище, а также то, что посвященная ему роща единственная в этой земле располагалась на равнине; это непосредственно перекликается с первой группой значения корня *прав* в смысле «прямой, ровный». Отсутствие изображений Прове при том, что посвященное ему место считалось самым священным во всей старградской земле, также красноречиво говорит о достаточно абстрактном характере этого божества, что как нельзя лучше соотносится с понятием Правды. Наличие у полабских славян персонифицированного божества Права или Правды вполне вписывается в предложенную выше концепцию о западнославянском происхождении ядра «Голубиной книги».

Относительно персонификации Кривды, противника Правды в русском духовном стихе, у западных славян мы не имеем указаний в источниках, однако для объяснения названия племени кривичей, имевшего западнославянские корни, исследователи допускают имя

Крив. В целом же для мифологии полабских славян был свойственен весьма ярко выраженный дуализм. Исследователи достаточно надежно реконструируют существование у них Белбога и Чернобога, а Саксон Грамматик так описывает почитание белого коня «бога богов» в Арконе: «На нем, по верованию ран, Святовит выезжал на войну... Перед самым началом похода жрец, произнося торжественную молитву, выводил коня за узду из сеней храма и вел на скрещенные копья: если конь, перешагивая каждое поперечное копье, поднимал сначала правую ногу, а потом левую, то видели в этом счастливое знамение и были уверены в успехе войны; если же он хоть один раз выступал левой ногою, то отменялось задуманное предприятие. Также морское плавание не иначе почиталось надежным, как если три раза сряду шаги коня предсказывали успех».[17] Соответственно с этим, исследователи констатируют наличие «общей картины мира у древних славян, определяемой двоичными оппозициями типа pravъ: ne-pravъ, pravъ: levъ, pravъ: krivъ, pravьda: krivьda. Все вторые члены этих оппозиций (ne-pravъ, levъ, krivъ и т. п.) синонимичны друг другу. Все они обозначают уклонение от порядка, нормы, закона, имеющих универсальное применение, тогда как pravъ имеет отношение к сфере упорядоченного, законосообразного, определяющего функционирование и самого мира (природный аспект), и отношений в обществе (социально-правовой аспект). Специфика славянской традиции по сравнению с другими близкородственными как раз и заключается в архаичной нерасчлененности понятий права, справедливости и закона... Право, правда, справедливость, как и воплощающий их закон, имеют божественное происхождение, исходят от Бога, ср.: *божья правда* (ср. формулу: а тот став скажет как право пред Богом. Пск. Судн. грам. 20, стр. 55 и др.), *божий суд*».[18]

Название антагониста Правды засвидетельствовано практически во всех славянских языках, что говорит о праславянском происхождении этого термина: церк.-слав. *кривьда* – «зло, подлость, несправедливость», болг. *кривда* – «несправедливость, неправда, вина», словен. *krivda* – «несправедливость, вина», чеш. *krivda* – «несправедливость», в.-луж. *kriwda* – «несправедливость, неприятность, проступок», ст.-польск. *krzywda* – «ущерб, урон, неправда, ложь, клевета», а также южнославянские правовые термины *крив* – «виноватый», *кривац* – «преступник», *кривина* – «вина, преступление», *криво* – «несправедливо». Как полагают лингвис-

ты, в праславянском языке слово *кривда* первоначально означало не «свойство кривого», а «искривление», понимаемое в самом широком смысле: «Производное (первоначально имя действия) с суффиксом -ьda от глагола kriviti с характерной семантикой последнего – "искривлять, делать, поступать неправильно, несправедливо"».[19] Противопоставление Правды и Кривды фиксируется на Руси весьма рано, свидетельствуя о его существовании в языческую эпоху. Прославляя Изяслава (1024–1078), старшего сына Ярослава Мудрого, Нестор особо подчеркивает: «Бѣ же Изяславъ... криваго ненавидѣ, любя правду».[20] В грамоте рижан к витебскому князю Михаилу Константиновичу около 1300 г. читаем: «Кто правду любить, а кривду ненавидить».[21] На Руси была известна и сказка о двух братьях – Правде и Кривде, олицетворявших различные жизненные начала. Сначала Кривда ослепляет своего брата, но тот, по божьему совету, отыскивает чудодейственный ключ, возвращающий зрение. Поднявшись на стоявший рядом дуб, около которого собиралась нечистая сила, Правда услышал, как избавить царевну от мучившего ее беса. Освободив царевну от этой напасти, он женится на ней и, по своему прямодушию, открывает Кривде причину своего успеха. Последний, позавидовав удаче брата, решает повторить его действия: «Залез на дуб, знаешь, и дождался ночи. Дождался ночи и слышит, как со всех сторон слетались на токовище нечистые духи. Вот как слетелись – и услыхали по духу его на дубу. Услыхали, знаешь, по духу и растерзали его на мелкие части».[22] Если сказка о добром и злом братьях является общемировым фольклорным сюжетом, впервые записанным еще в Древнем Египте, то определение дуба как места сбора нечистой силы и растерзание ею на части представителя злого начала составляет восточнославянскую специфику. Дуб был священным деревом не только русского Перуна, но и западнославянского бога Прове, отождествленных с принятием христианства с нечистой силой, а расчленение преступника с целью восстановления ущерба, нанесенного им вселенскому миропорядку, генетически восходит к разобранному выше мифу о расчленении Первобога. Поскольку Кривда искривляет изначальную Правду в человеческих отношениях, ее, в конечном итоге, настигает неизбежное справедливое возмездие, имеющее явные черты языческого жертвоприношения.

Ключевые моменты четвертой части русского духовного стиха – поединок Правды с противоположным началом и ее последующий

уход на небо – имеют соответствия в других индоевропейских традициях. Если мы обратимся к античному миру, то уже на ларце коринфского тирана Кипсела, правившего в VII веке до н. э., была изображена Дике, душащая и избивающая несправедливость. Исчезновение из человеческой жизни этого основополагающего принципа неизменно воспринималось людьми как ужасная катастрофа. Гесиод в «Работе и днях» рисует современное ему положение такими красками:

> Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью.
> <...>
> К вечным богам вознесутся тогда, отлетевши от смертных,
> Совесть и Стыд. Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды
> Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет.[23]

В Италии Вергилий завидует крестьянам и их простой, окончательно еще не испорченной жизни:

> Трижды блаженны – когда б они счастье свое сознавали! –
> Жители сел. <...> Меж них Справедливость,
> Прочь с земли уходя, оставила след свой последний.[24]

Исследователи, однако, отмечают еще более близкие параллели в восточной части индоевропейского мира: «Известный фрагмент из "Голубиной книги" о поединке Правды с Кривдой, коренящийся в соответствующих индоиранских (и глубже – индоевропейских) истоках, вместе с тем поддержан многими собственно славянскими свидетельствами».[25] Действительно, с наибольшей последовательностью тотальный дуализм бытия проводился именно в иранской мифологии, где мы находим одну весьма любопытную, если не генетическую, то, во всяком случае, типологическую, параллель противоборства положительного и отрицательного начал.

В большинстве вариантов духовного стиха Правда и Кривда ведут борьбу в виде зайцев. Однако ряд вариантов представляют эти антагонистические принципы в виде лютых зверей либо в антропоморфном облике:

> Тут два юноши рубилися,
> Кривда с правдой сходилася;

Кривда правду одолеть хочет.
Кривда правду переспорила:
Кривда осталась на сырой земле,
А правда пошла по поднебесью.[26]

Фигуры двух борцов на стене Дмитриевского собора (рис. 55) Г. К. Вагнер как раз и считает человеческим воплощением Кривды и Правды.[27] Подобную тройственность воплощений мы видим лишь в «Тиштр-яште» иранской «Авесты», описывающем Тиштрию, олицетворение звезды Сириуса:



*Рис. 55. Правда и Кривда (?) в облике борцов. Рельеф Дмитриевского собора во Владимире*

13 Сперва ночей десяток,
Спитама-Заратуштра,
Блестящий, славный Тиштрия,
В сияниях летящий,
Вид принимает Мужа
Пятнадцати годов...
16 Потом ночей десяток,
Спитама-Заратуштра,
Блестящий, славный Тиштрия,
В сияниях летящий,
Быка вид принимает
С рогами золотыми...
18 Еще ночей десяток,
Спитама-Заратуштра,
Блестящий, славный Тиштрия,
В сияниях летящий,
Коня вид принимает
Прекрасного и белого
С ушами золотыми
И с золотой уздой...[28]

Примечательно, что и здесь мы видим одно антропоморфное и два зооморфных воплощения божества. Центральный эпизод мифа составляет рассказ о том, как Тиштрия, эта «блестящая, сверкающая звезда, таящая в себе семена вод», в конском облике вступает в схватку с демоном засухи Апаошей (букв. «высушивающий» или «отвращающий воды»), также принимающим аналогичный облик:

21 И вот ему навстречу
Несется дэв Апаоша
Конем паршивым, черным,
Облезлым, корноухим,
Безгривым и бесхвостым,
Ужасным и престрашным.[29]

Схватка двух сверхъестественных коней у озера Ворукаша происходит три дня и три ночи, после чего верх берет Апаоша, отгоняющий Тиштрию от мировых вод. Последний обращается за помо-

щью к Ахура-Мазде и, усиленный молитвой, возвращается и побеждает дэва засухи.

Если обратиться к глубинным истокам этого мифа, то обнаружится, что в иранской мифологии прообразом и непосредственной причиной борьбы двух одинаковых существ, олицетворяющих собой диаметрально противоположные начала, в конечном итоге является модель противоборства положительного Ахура-Мазда с отрицательным Ангро-Манью. В «Младшей Авесте» последний именуется «князем тьмы» и последовательно противопоставляет каждому полезному творению бога добра свое отрицательное, тем самым деля весь мир на две противостоящих друг другу части. В «Гатах» самого Заратуштры, стремившегося к последовательному единобожию, Ангро-Манью под своим именем ни разу не упоминается, но зато там один-единственный раз говорится о духе добра и духе зла:

Первоначально оба духа, которые в сновидении явились
как близнецы,
(Суть) в мыслях, словах и делах Добро и Зло.
Из них обоих благомыслящие правильный выбор сделали,
но не зломыслящие.
Когда же оба духа встретились, они положили начало
Жизни и тленности и тому, чтобы к скончанию всего
Было бы уделом лживых – наихудшее, а праведных – наилучшее.
Из этих двух духов избрал Лживый – наихудшие дела,
Праведность – (избрал) Дух священный,
чье облачение – небесная твердь.[30]

Это интереснейшее место в «Авесте» является одним из наиболее трудных для понимания и, соответственно, для перевода на современные языки. Несмотря на различные нюансы в других вариантах перевода данного фрагмента, все исследователи сходятся на том, что пророк говорил об олицетворяющих добро и зло духах-близнецах, явившихся (обнаружившихся, открывшихся) в сновидении либо же, по Х. Хумбаху, «ставших известны как два сна». Поскольку, как уже говорилось выше, небесная твердь является облачением Ахура-Мазды, то именно он является духом добра. Из этого следует, что духом зла должен быть Ангро-Манью, оказывающийся, таким образом, братом-близнецом доброго бога. Поскольку Заратуштра не расшифровывает своим слушателям содержания близнечного мифа, а

только указывает на него, предполагается, что его современникам данный миф был хорошо знаком и, следовательно, не являлся индивидуальным творчеством пророка. Специалисты также отмечают, что Заратуштра, в соответствии со своим учением о свободе выбора каждого человека между добром и злом, придал древнему мифу несвойственную ему прежде моральную интерпретацию, приурочив свободу выбора к изначальным духам.

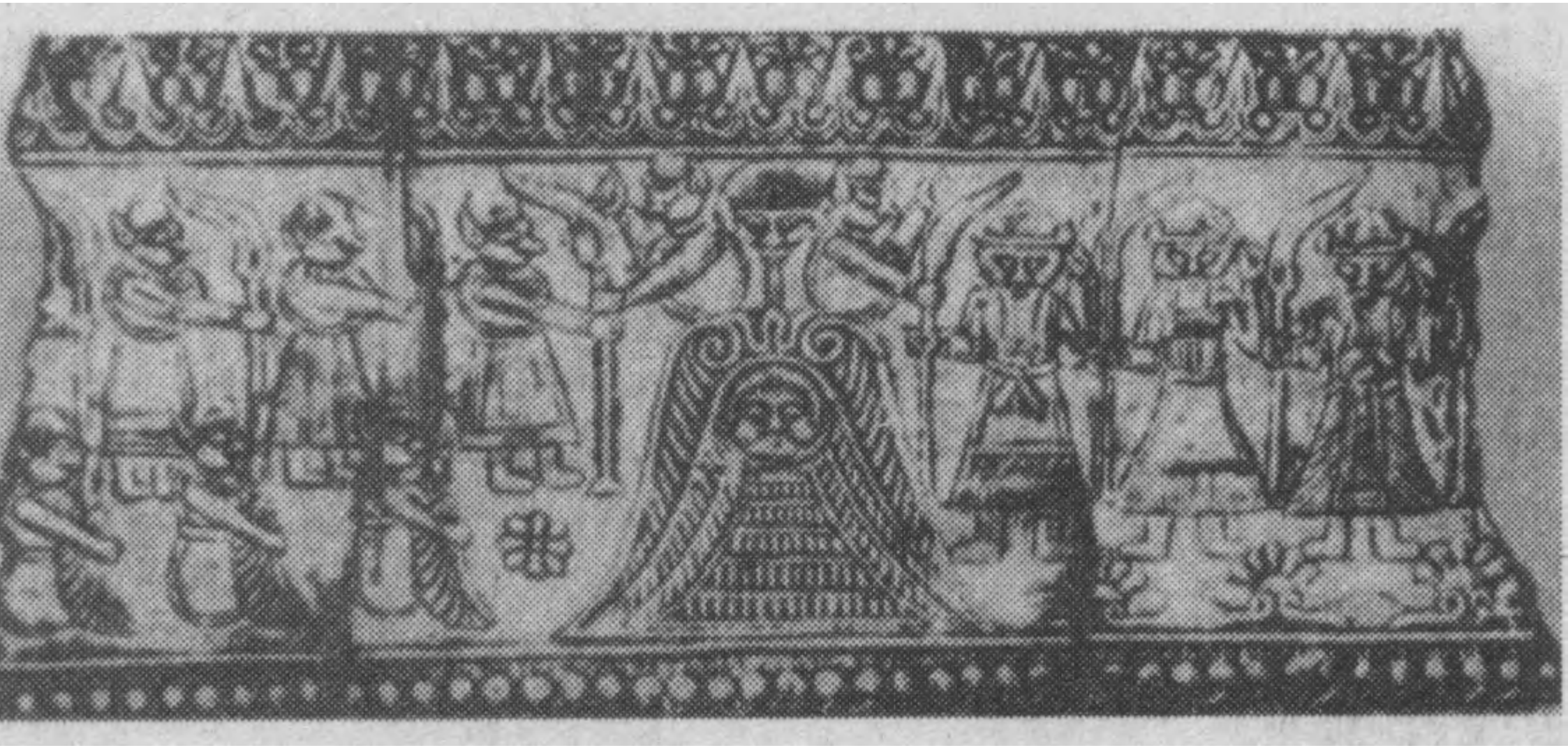
Весьма показательно, что «Авеста» хранит гробовое молчание о происхождении не только Ангро-Манью, но и самого высшего бога Ахура-Мазды. Данный существенный пробел восполняется зерванизмом – древнейшим иранским религиозным учением, оппозиционным официальному зороастризму. Первое из дошедших до нас письменных изложений этого учения принадлежит Евдему, ученику Аристотеля. Повествуя о верованиях персидских магов, он упоминает о существе, «которое некоторые называют местом, а некоторые временем и которое объединяет в себе все воспринимаемые сознанием вещи». От этого первосущества «произошли добрый бог и злой демон или, как некоторые говорят, свет и тьма».[31] Из самих иранских источников известно, что данное существо называлось Зерван Акарана, то есть Бесконечное Время. Он в точности соответствует Первобогу индоевропейской традиции, тело которого образуют небесные светила, одновременно определяющие и течение времени, измеряемого по ним, и границы пространства, которое они пересекают. Следовательно, Первобог символизирует собой единство пространства и времени, что совпадает с характеристикой Зевана как места и времени. Армянский монах Езник и сирийский автор Феодор Бар Конаи передают основное содержание связанного с ним мифа, ошибочно приписывая его Заратуштре. Согласно им, для обретения сына Зерван тысячу лет совершал жертвоприношения, испытывая при этом сомнения в конечном результате. В итоге у него родилось два сына – Ормизд (Ахура-Мазда) как результат жертвоприношений и Ахриман (Ангро-Манью) как результат сомнений. Как отмечают исследователи, данная часть мифа весьма древняя и восходит, как минимум, к индоиранскому периоду, поскольку аналогичный мотив обнаруживается и в индийской легенде о боге-творце Праджапати. Братья-близнецы рождаются в одной утробе. Езник полагал, что у них имелась еще и мать, однако другая, более древняя версия мифа гласит, что Зерван был «муже-женским» божеством и зачал близнецов в собственной утробе. Данная

подробность встречается и в «Деяниях персидских мучеников», где мученики-христиане следующим образом обличают ошибочность верований персов: «...Так Зурван показал также свою удаленность от божественных качеств, поскольку он не знал даже, что образуется в его утробе».[32] Наглядным доказательством изначальности последней версии мифа является бронзовая пластина из Луристана (южной области Мидии), датируемая VIII–VII веками до н. э. (рис. 56). В центре ее изображено крылатое божество с мужским лицом наверху и женским лицом на груди. Из плеч его выходят два близнеца с ветвями, что перекликается с сообщением Езника о том, что Зерван дал своему сыну Ормизду жертвенную ветвь. Помимо этого, на пластине изображены три группы по три человека из юношей, зрелых мужчин и стариков, что указывает на центральную фигуру как на Бога Времени. Родившись, добрый и злой духи немедленно начинают борьбу за господство над миром, однако в качестве их родителя сам Зерван, согласно гимну Вечному времени в «Бундахишне», куда попали дозороастрийские представления, оказывается «могущественнее обоих творений – добра и зла». Это обстоятельство великолепно объясняет молчание о нем Заратуштры, который в стремлении сделать Ахура-Маэду высшим и единственным богом был вынужден тщательно обходить щекотливый момент рождения своего излюбленного божества, равно как и его брата-близнеца Ангро-Манью, и существование у них общего родителя – Зервана.

Явление Добра и Зла в образе духов-близнецов в сновидении (по «Авесте») находит свою параллель в том, что в «Голубиной книге» Волот именно во сне видит борьбу Правды и Кривды в оди-



*Рис. 56. Луристанская бронзовая пластина. VIII–VII вв. до н.э.*



наковом заячьем облике. Вариациям внешнего облика двух противостоящих друг другу начал русского духовного стиха (заяц, лютый зверь, юноша) довольно точно соответствуют три воплощения Тиштрия в коня, быка и юношу. Тем не менее, отсутствие в «Голубиной книге» мотива рождения Правды и Кривды от одного первосущества и указания на последовательность принятия ими трех обликов, равно как и различие в двух зооморфных воплощениях по сравнению с Тиштрией, не позволяют нам говорить о развитии русских и иранских представлений непосредственно из одного источника или о прямом заимствовании нашими предками этих иранских мифологических представлений. При несомненных ирано-славянских контактах в области мифологии наиболее вероятным представляется общее влияние иранского дуализма на соответствующие представления «Голубиной книги», обусловившее появление Правды и Кривды именно во сне, равно как их зооморфные и человеческий облики. Хотя число этих обликов, возможно, и обусловливалось мифом о Тиштрии, выбор конкретных образов был, несомненно, продиктован славянскими мифологическими представлениями. Если представление действующих среди людей Правды и Кривды в человеческом виде было довольно естественно (хоть и не свойственно полабским славянам), а о внешнем облике лютых зверей трудно сказать что-то конкретное, то восприятие этих двух могущественнейших начал в виде зайцев не может не показаться странным.

Вместе с тем, связь зайца с этими началами была достаточно устойчива, и средневековая Палея фиксирует приуроченную к сыну Давида загадку об этом, не связанную непосредственно с данным сюжетом «Голубиной книги»: «Въ тоже время Дарей царь перскій присла къ Соломону царю загаткоу, написавъ: стоитъ щитѣ, а на щитѣ заець, и прилетѣвъ соколъ взялъ заець, и тоу седѣ сова. И рече: сия отгонеши, дамъ ти три кади серебра. Соломонъ же прочте писаніе и съзва бѣсы, иже емоу служахоу, и рече имъ: аще кто отгонетъ сию загадкоу, дамъ емоу третиноу сребра, иже ми обѣща царь Дарей. И рече бѣсъ объ одномъ оцѣ: щитъ – земля, а на щите заець – правда, а иже взя соколъ заець, то взялъ ангелъ правдоу на небо, и тоу седѣ сова, сиречь кривда, правда же бысть взята на небо, а на земле осталася кривда».[33] Соломон отправил правильный ответ Дарию, но когда получил от него обещанное серебро, решил обмануть беса, подсказавшего ему разгадку: «И рече бѣсъ царю: Чемоу криво дѣлаешь, а правды не

держишь? И рече царь: кривый бѣсь, самъ собе осудилъ еси: правда взята бысть на небо, а здѣ осталася кривда».[34] Как видим, аллегории вновь говорят о Правде и Кривде, которых здесь, правда, олицетворяют заяц и сова в загадке, а по ходу действия кривой бес говорит царю правильный ответ, а тот в благодарность за это поступает с ним «криво». Подобная устойчивая связь заставляет нас внимательнее присмотреться к этому образу в русском фольклоре.

Исследователи уже давно отмечают двойственность и противоречивость образа зайца. С одной стороны, он явно связан с миром духов и нечистой силы. Украинцы считают, что заяц был создан чертом и находится у него в услужении. Гуцулы полагают, что зайцы, олени и медведи – это скот лешего. Чешская быличка рассказывает о черте, обернувшемся зайцем, в болгарской сказке дьявол верхом на зайце едет к богу на свадьбу Солнца, у сербов он приносит несчастье охотнику. Образ зайца может принимать душа умершего или домовой. Непосредственно из этого вытекают многие связанные с ним приметы и поверья, самым распространенным из которых является то, что перебегающий дорогу заяц обязательно приносит несчастье. Заяц, появившийся близ жилища, служит предвестником смерти или пожара; заяц, пробежавший под окном, – к покойнику, а бегающий по селению – к пожару. Эти и многие другие примеры привели Н. Ф. Сумцова к выводу: «Итак, за зайцем в народных поверьях скрывается чорт; заяц служит зооморфическим образом чорта».[35] Связь зайца с нечистой силой могла быть обусловлена наличием у него косых глаз, что отразилось в его шуточном названии «косой». Эта «косость» зайца в совокупности с его скачкообразным способом передвижения, отличным от прямого бега (само его название в русском языке происходит от и.-е. *ghai* – «прыгать»), безусловно могли повлиять на его выбор в качестве олицетворения Кривды. Подобная ассоциативная связь подтверждается и псковским диалектным названием зайца *кривень*.[36]

Однако наряду с представлением о зайце как зооморфном образе черта существовало прямо противоположное представление о его способности отпугивать нечистую силу, что и отразилось в другом его названии – «чертогон». Русская загадка о зайце фиксирует и другой круг связанных с ним ассоциаций: «Чертогон, чертогон, // Он и бегает, как огонь».[37] Древность функции «чертогона» подтверждается тем, что образ зайца встречается нам на древнерусских привесках-амулетах XI–XII веков, призванных

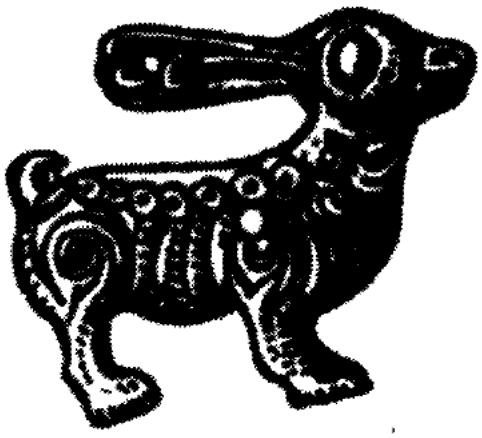


*Рис. 57. Древнерусский амулет-привеска в форме зайца. XI–XII вв.*

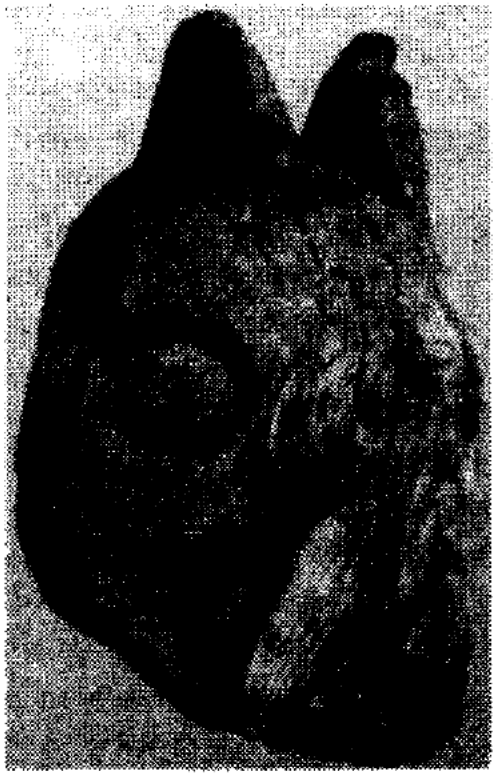


*Рис. 58. Скульптурное изображение головы зайца из дерева. Новгород, XIII в.*

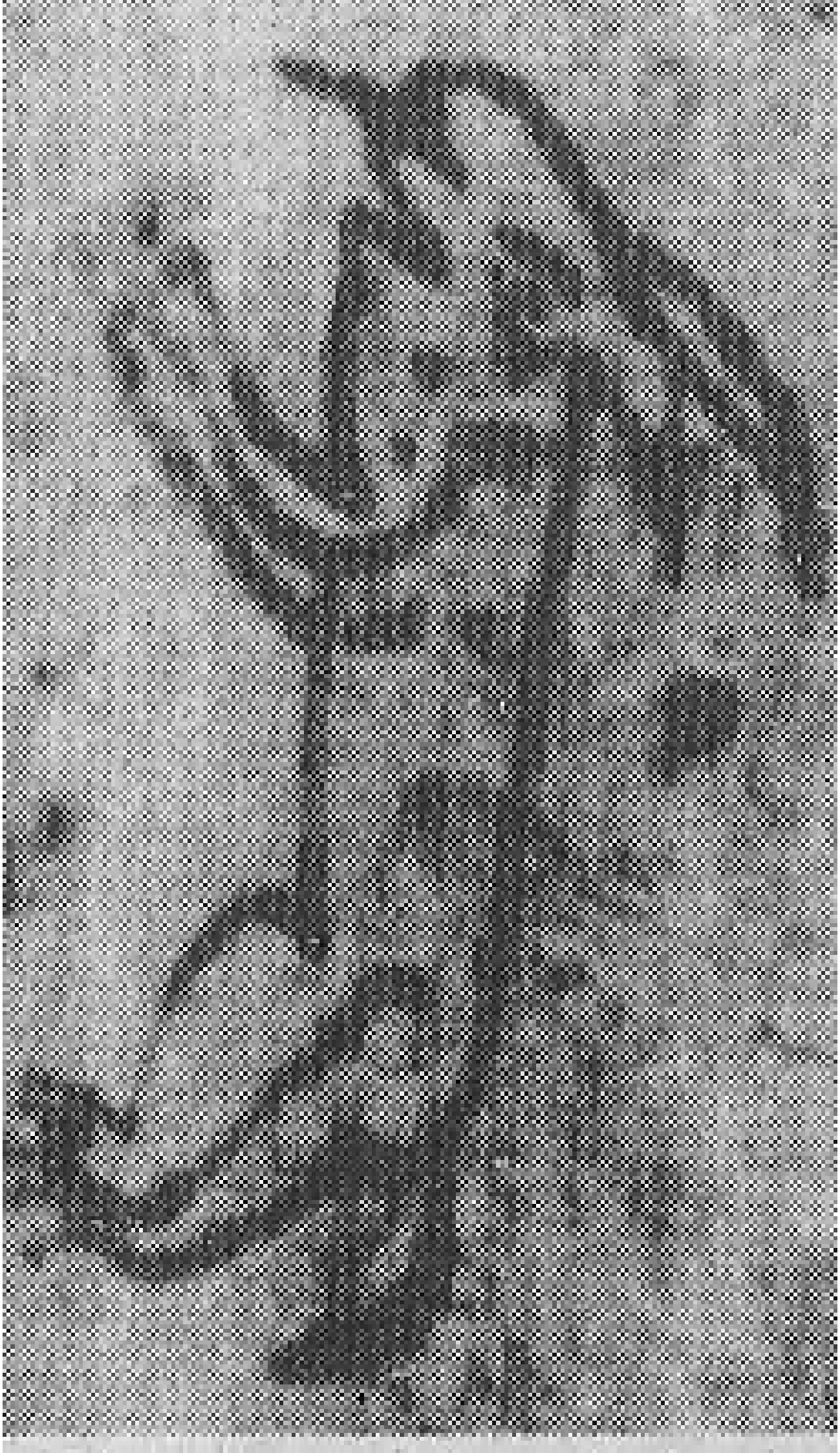
защитить своих обладателей от воздействия нечистой силы (рис. 57). При раскопках в Новгороде нашли скульптурное изображение головы зайца из дерева (рис. 58), что также говорит о позитивном его восприятии, поскольку его владелец вряд ли стал бы держать дома изображение нечистой силы. Та же новгородская летопись под 1528 г. упоминает об игумене Иоане, «зовемыи Заяць».[38] Один из вариантов «Беседы трех святителей» при толковании псалма 103.18 вообще объявляет христиан зайцами: «Что есть камень прибѣжище заяцем. Отвѣт. Камень цр҃кви хр҃ства, а заяцы християне иже прибѣгаютъ в цр҃кви бж҃ию о(т) врагов».[39] О явном интересе христианских авторов и переписчиков к этому образу свидетельствуют различные изображения этого зверька, неоднократно встречающиеся в древнейших памятниках русской письменности. Так, например, в древнерусских дополнениях конца XI–начала XII века к «Саввиной книге» на полях чернилами был нарисован заяц (рис. 59).

Вторая половина загадки соотносит зайца с огнем, что в своем негативном выражении сказалось в понимании его косого взгляда как причины пожара, равно как и в поверье, что беганье этого животного по деревне предвеща-



*Рис. 59. Заяц. Рисунок чернилами из древнерусских дополнений к «Саввиной книге». XI–XII вв.*

ет пожар. В русских диалектах *зайцем* называется мелькучая искорка, беглый огонек по пеплу или углям; синее пламя, пробегающее по жару, угарный огонь, что вызвало к жизни следующее поучение: «Покуда зайка по жару (в печи) бегает, трубы не кутай».[40] *Зайчиком* повсюду называется отсвет от воды или зеркала, беглый отблеск, а в детском языке зафиксировано обозначение огня словами «заенька», «зай», «зайка». По всей видимости, именно продолжением этой огненной символики стала ассоциация зайца с мужской сексуальной силой, неоднократно встречающаяся в песнях: «Предположение о том, что образ зайца в фольклоре, соотнесенном с темой брака, служит брачным, а еще точнее – эротическим символом, подтверждается конкретным анализом текстов».[41] Кроме того, в севернорусских заговорах о зайцах упоминается месяц, а в одной детской игре Харьковской области фигурирует «заяць-мисяць».[42] Однако эти данные слишком малочисленны, и остается лишь согласиться с А. В. Гурой, отмечавшим по этому поводу: «На основании этих данных трудно сделать вывод о лунарной природе зайца. Из них можно лишь заключить, что мифологические свойства зайца в народных славянских представлениях ставятся в определенную зависимость от смены лунных фаз. Новолуние, в частности, выполняет в этом отношении роль своеобразного катализатора. Именно в первое воскресенье после него заячья кость получает свои целебные магические свойства и именно на новолуние, по полесским поверьям, особенно проявляется связь зайца с нечистой силой: "На маладзіку і чорт зайцом стане"».[43] Можно предположить, что именно эта связь зайца с Луной могла повлиять на отождествление его с



Правдой. С ночным светилом был тесно связан Перун, один из двух хранителей вселенского закона, а по мнению М. Маковского, с русск. *правдой (per-/pel-)* соотносится тох. А *pallent* – «луна».

Из всех многочисленных фольклорных сюжетов, так или иначе связанных с образом зайца, наибольшего внимания заслуживают те, где говорится о борьбе между собой двух зайцев. Независимо от «Голубиной книги» это заячье противоборство встречается нам в сказке о Кощеевой смерти. Там смерть Кощея Бессмертного оказывается спрятанной в сундуке, повешенном на вершину огромного дуба. Когда помогающий Ивану-царевичу медведь вырвал дуб, сундук упал с дерева и разбился, после чего «выбежал из сундука заяц и во всю прыть наутек пустился; глядь – а за ним уж другой заяц гонится, нагнал, ухватил и в клочки разорвал».[44] Из разорванного зайца немедленно вылетела утка, но не успела она улететь, как ее ударил селезень. Яйцо с Кощеевой смертью выпало из утки и упало в море, откуда его достала щука и отдала Ивану-царевичу. В этой сказке в первую очередь обращает на себя внимание то обстоятельство, что заяц оказывается в одном ряду с теми образами, которые символизируют собой Вселенную. Дуб здесь выступает в качестве мирового дерева, образ утки как передвигающейся в трех сферах водоплавающей птицы был рассмотрен выше, а яйцо также является древним символом Вселенной во многих мифологических традициях. Космичность его образа в сказке подчеркивается тем, что чудесным помощникам Ивана-царевича приходится добывать яйцо именно в трех сферах мироздания: на земле, в воздухе и в воде. Поскольку заяц выступает в одном ряду именно с этими образами, это позволяет предположить, что и он символизировал собой Вселенную. Это предположение тем более усиливается, что из всех сказочных персонажей только заяц оказывается разорванным на части, в результате чего на свет появляется утка, олицетворяющая собой все три сферы мироздания. Однако, как уже было установлено выше, расчленяют на части в индоевропейской традиции в первую очередь Первобога, в результате чего возникает упорядоченный космос.

Хотя записанные в XIX–XX веках материалы восточнославянского фольклора не содержат представления о Вселенной в образе зайца, данное олицетворение могло иметь место в предшествующий период. На одном из первых мест в семантике зайца стоит его образ как олицетворение мужской силы, а Вселенная на Збручском идоле предстает перед нами как раз в образе фаллоса. В результате

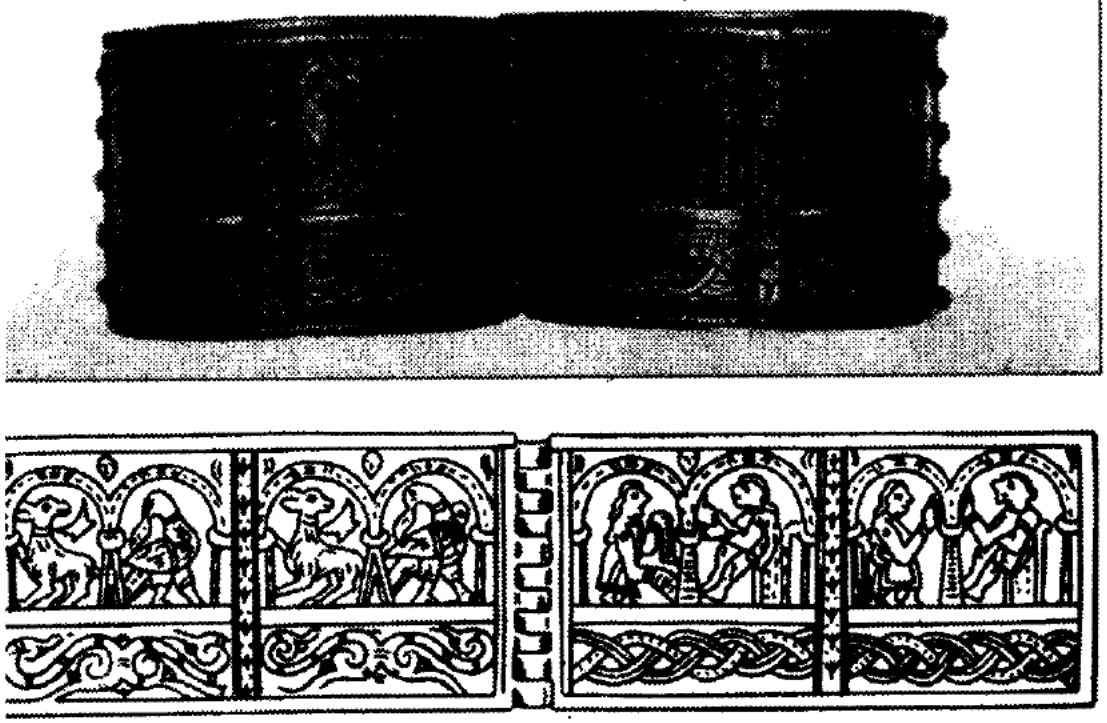


*Рис. 60. Серебряный браслет, изображающий сцену русалий. XII–XIII вв.*

вполне могло произойти замещение фаллоса образом зайца в качестве символа космоса. Кроме того, ряд данных говорит о почитании этого зверька в Древней Руси. На одном из ритуальных браслетов, изображающих сцены русалий, мы видим двух зайцев, пьющих из чаш (рис. 60). Художник, очевидно, показал здесь культовое кормление этих животных. На браслете не показано, кто конкретно осуществлял это кормление, однако одна новгородская рукопись XIV века показывает скомороха с ручным зайцем (рис. 61). Скоморохи же, как мы помним, были тесно связаны с волхвами и восприняли часть их премудрости. В качестве типологического примера можно привести данные



*Рис. 61. Скоморох с зайцем. Миниатюра из Микулина евангелия. Новгород, XIV в.*





русской летописи о литовском язычестве: «Жряше богом своим вътайне: Нънадееви и Телявели и Диверикъзу, заечьему богу...»[45] В верховном пантеоне этого прибалтийского племени заячий бог неожиданно оказывается в одной группе с местным богом неба и божественным кузнецом.

Следует отметить, что сюжет двух сражающихся зайцев встречается в древнерусском искусстве достаточно рано. Изображение на оковке турьего рога из Черной Могилы, относящегося к эпохе Святослава, Б. А. Рыбаков считает иллюстрацией к сюжету о Кощеевой смерти. Хотя подобная интерпретация весьма возможна, тем не менее два зайца на роге не сражаются друг с другом, а бегут в разные стороны, причем один – явно спасаясь от какой-то хищной птицы (рис. 62). Тем не менее, этот памятник наглядно показывает, что образ зайца был явно не чужд мифологическим представлениям Древней Руси еще в языческий период. Однако в Изборнике Святослава 1073 г. мы уже видим дерущихся друг с другом зайцев (рис. 63). Хоть однозначно мы не можем сказать, какое именно произведение – «Голубиная книга» или сказка о Кощеевой смерти – навеяло сюжет этой миниатюры, бытование его на Руси XI века бесспорно.

Представляет несомненный интерес и цветовая символика двух воплощающих Правду и Кривду зайцев, основывающаяся на противопоставлении соответственно белого и серого цветов. В данном контексте наиболее естественно было бы предположить, что эта деталь навеяна противопоставлением дня (белый свет) и черной ночи как двух временных отрезков, наиболее благоприятных для вершения дел Правды и Кривды. Если день – это время преимущественно закона, то беззакония удобнее всего вершить под покровом ночи. Вместе с тем, нельзя исключить, что в данном цветовом обозначении животных мы имеем дело с праславянскими архаическими представления-



*Рис. 62. Бегущие зайцы. Изображение на турьем роге из Черной Могилы. 960 г.*

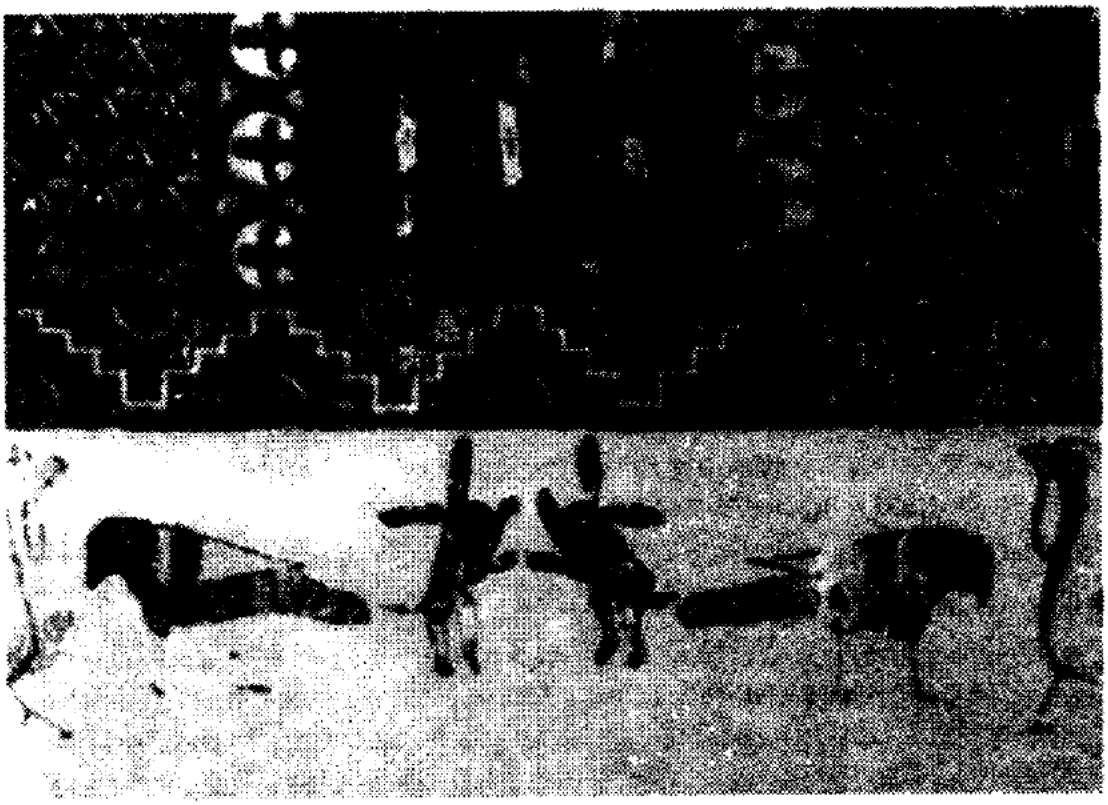


*Рис. 63. Изображение двух дерущихся зайцев. Изборник Святослава. 1073 г.*

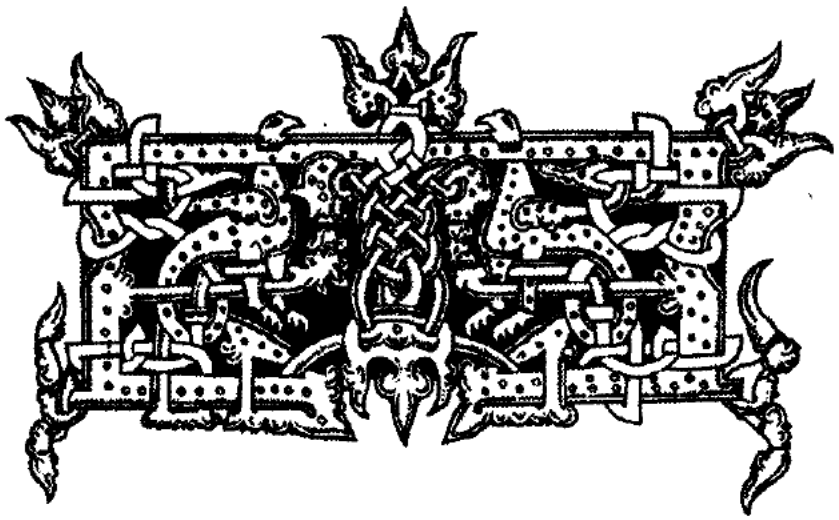
ми. Так, например, в Сербии градовые тучи представлялись народному сознанию в виде белых коров и быков, а заклинание по их отвращению звучало следующим образом:

Сворачивай, бычок,
Не пускай твоих белых говяд!
Наши черные ваших пересилят,
Побьют ваших говяд (коров)![46]

Исследовавшие данный сюжет ученые пришли к следующему выводу: «Тема борьбы белых и черных коров, быков (говяд) или овец – небесных и земных (а может быть, и хтонических) – содержится во многих отгонных заклинаниях градовой тучи... В большинстве таких заклинаний небесный скот называется белым говядом, стадом, овцами, волами, а земной – черным. <...> По всей вероятности, мифологически значимым следует считать прежде всего противопоставление небесного и земного скота (белого и черного) и в меньшей степени – цветовую символику, хотя не исключено, что и она имеет древние и глубокие мифологические корни,

остающиеся пока не вполне ясными».[47] Наличие аналогичной цветовой символики и в русском духовном стихе свидетельствует в пользу последнего предположения. В данном контексте цвет на Руси играет ту же семантическую роль, что и в Сербии: белый заяц уходит на небо, а серый остается на земле. Если данная цветовая символика действительно обозначает две важнейшие для человека сферы мироздания, то тогда не исключено, что в «Голубиной книге» речь идет о противоборстве Правды и Кривды именно как небесного и земного порядков.

В следующей главе мы рассмотрим, при каких конкретных исторических условиях этот имеющий индоевропейские истоки миф о борьбе Правды с Кривдой и последующем уходе первой на небо мог стать особенно актуальным. Пока же следует отметить то значение, какое имел этот миф для всего народного мировоззрения. С одной стороны, безусловно был прав Г. Федотов, отмечавший, что в этой горькой притче «мы должны видеть основной опыт социальной философии народа».[48] Действительно, в течение слишком длительного времени русский народ был вынужден жить в условиях постоянно гнетущей его несправедливости и господствующей над ним Кривды. Это не могло не наложить отпечаток на его восприятие мира, однако и в этих, подчас неимоверно тяжелых, условиях он не забыл и о существовании в нем Правды, нерушимо сохранив в своем сердце надежду и стремление к Высшей Справедливости. Помимо этого, благодаря такому восприятию и объяснению происхождения зла в мире русский народ, в массе своей, избегает воздействия одного из самых мертвящих и жизнеотрицающих аспектов христианства: «Природа, вообще мирское перестает быть источником греха и порочных соблазнов. Древнерусский человек, опираясь на свое традиционное учение о добрых ("белых") и злых ("черных") богах, объявляет причиной греха, в противоположность византийской церковной доктрине, не плоть, не человеческие страсти, а ангелов "лукавого сатаны". Он дуалист, но его дуализм своеобразен: он различает не просто дух и плоть, а плотски-духовное и божественно-таинственное».[49] Так древний языческий миф, при всей его горечи, сберег душу народа от еще большего зла; основанное на нем мировидение было так мощно и так укоренено в сознании русского народа, что смогло даже трансформировать пересаженную из Византии на русскую почву церковную доктрину.



# ГЛАВА 10

## «Голубиная книга» на Руси

Как уже неоднократно отмечалось на протяжении всего исследования, окончательная редакция «Голубиной книги» в языческий период произошла в землях полабских славян, а еще точнее – на Рюгене-Буяне, этом острове русов арабских авторов. Следовательно, завершающая кодификация ранским жречеством этого священного сказания о происхождении Вселенной и человека не могла состояться до заселения славянами этого острова, то есть около VI века н. э., – в противном случае в русском духовном стихе не возник бы образ «пупа морского» с расположенным в нем сакральным центром. Затем, по нашей гипотезе, оно было передано волхвам ильменских словен и кривичей – двух восточнославянских племен, генетически связанных с западнославянским миром. При этом передача священного знания должна была произойти достаточно рано, чтобы оно успело прочно укорениться в народном сознании севера Руси. О том, сколько времени требуется на этот процесс, мы можем судить довольно точно благодаря следующему историческому примеру. В 882 г. Вещий Олег выступает в поход и присоединяет к своим владениям Киев. Во вновь обретенную южную столицу немедленно перемещается центр политической жизни Руси в виде самого великого князя, основного ядра его варяжской дружины и, надо думать, большинства сопровождавших их волхвов. Рюриковичи, заморские воины и жрецы были живыми носителями «Голубиной книги», находившимися в самом тесном контакте с южными восточнославянскими племенами, однако целый век существования Древнерусского государства в качестве языческой державы оказал-

ся явно недостаточным сроком для того, чтобы священное сказание прижилось на юге Руси, на территории современной Украины. Следовательно, чтобы так прочно укорениться в устном народном творчестве на севере Руси, «Голубиная книга» должна была бытовать там как минимум за два столетия до крещения, то есть с конца VIII века. Как уже отмечалось, археологически морские контакты ильменских словен с западнославянским миром прослеживаются с середины IX века, но это отнюдь не означает, что их не могло быть раньше. Не следует забывать, что призванный в 862 г. Рюрик садится княжить в уже существующем к тому моменту Новгороде. Однако во внутренней жизни этого города изначально ведущую роль играло, как было показано выше, сословие волхвов, институт которых, как есть все основания полагать, был перенесен на волховские берега именно со священного острова западных славян Рюгена. Это обстоятельство также указывает на более ранние контакты между обеими половинами славянского мира побережья Варяжского моря по сравнению с теми, которые фиксируются письменными и археологическими источниками. Все эти данные позволяют нам определить VII–IX века в качестве максимально допустимой нижней и верхней хронологической границы перенесения на север Руси «Голубиной книги» в ее окончательной языческой редакции, осуществленной ранским жречеством.

Если данное предположение верно, то следы представлений, связанных с этим священным текстом, должны встречаться нам в том или ином виде на протяжении всей истории Руси. Целый ряд подобных случаев, доказывающих соответствие «Голубиной книги» языческому мирочувствованию восточных славян, был уже рассмотрен в предыдущих главах, однако в настоящий момент нас более всего интересует хронологический аспект. Если это священное сказание было кодифицировано западнославянским жречеством и основной костяк пришедших на Русь варягов также составляли западные славяне, то неизбежно должны были быть случаи, наглядно свидетельствующие о знакомстве летописных варягов с «Голубиной книгой» в языческую эпоху. Подобные случаи действительно имели место и, к счастью, оказались зафиксированными надежными источниками. Под 882 г. «Повесть временных лет» доносит одно чрезвычайно важное для нас известие, с которого, собственно, и начинается вся история единого Древнерусского государства: «И сѣде Олегъ княжа въ Киевѣ, и рече Олегъ:

"Се буди мати градомъ русьскимъ"»[1] – «И сел Олег, княжа, в Киеве, и сказал Олег: "Да будет матерью городам русским"». Здесь перед нами первый пример действия на Руси мифологического мышления «Голубиной книги», определявшей с помощью термина «мати» важнейший в своем классе предмет. Только этот памятник во всем русском фольклоре содержит исчерпывающий перечень «мати» по отношению ко всем важнейшим явлениям земного мира. Поскольку подобная исчерпывающая классификация не встречается больше ни в одном памятнике, мы вправе расценивать слова преемника Рюрика как свидетельство его знакомства со священным сказанием о происхождении мира и его географии уже в конце IX века.

Олег вполне мог назвать Киев просто столицей, старейшим, важнейшим, главнейшим и тому подобным городом своей державы, но вместо этого он объявил его «мати», что указывает на глубокую укорененность этого термина в варяжской среде. И действительно, в то время как «материнская» классификация была абсолютно неизвестна в Скандинавии, она была зафиксирована у западнославянских поморских племен. Латинские источники отмечают, что «Щетин был старший город в Поморье, мать и глава всех городов поморских (Pomeranorum matremque civitatum)».[2] Как видим, данный факт в очередной раз красноречиво свидетельствует о западнославянском происхождении Рюриковичей и их варяжской дружины, поскольку по своем вокняжении в Киеве Олег счел явно необходимым перенести привычные ему религиозно-политические реалии из Поморья на свою новую родину. При всем желании трудно переоценить этот символический шаг второго русского князя. Сделав свою новую столицу «мати» или, по иранской терминологии, рату, то есть не только главой, но и хранителем-защитником всех остальных русских городов, Олег установил космический миропорядок в только что созданном им Древнерусском государстве, включив Киев, а через него и всю страну в общий контекст вселенского закона роты. Военно-политическая акция по объединению страны была завершена и надежно закреплена сакральным актом. Влияние последнего на народное сознание было столь прочным и столь долговременным, что даже события, произошедшие в XVII веке в Москве, все равно приурочивались былинами к Киеву.

Помимо всего прочего, этот религиозно-политический акт Олега в очередной раз опровергает версию о скандинавском происхождении летописных варягов: для скандинавов, как это следует из

всех их памятников, Киев был лишь одним из трех крупных городов на торговом пути в Византию, и не более того. Отсутствие «Голубиной книги» на юге Руси делает невозможной и версию о заимствовании северными пришельцами у местного населения классификации и терминологии, основанной на данном сказании. Наконец, при всем своем желании скандинавский конунг (а у германских племен собственное профессиональное жречество исчезает еще в дохристианский период) не мог установить на Руси и славянский космический закон, о котором он просто не имел никакого представления, – сделать это был способен только славянский князь-волхв, каким и был Вещий Олег. То, что устанавливает космический порядок на земле, определяет место данного явления во вселенской иерархии и нарекает его почетным именем «мати» именно князь, да еще прозванный язычниками Вещим, самым наглядным образом подтверждает сказанное выше о роли царя-жреца у индоевропейцев и в очередной раз демонстрирует явную неслучайность участия царя Волота в перечислении самых сакральных объектов на Земле в духовном стихе. Следовательно, эти знаменитые слова Олега можно с полным на то основанием считать первым точно документированным случаем применения основанной на «Голубиной книге» сакральной карты мира с присущей ей специфической терминологией в Древней Руси.

Следующий источник, представляющий для нас несомненный интерес, – это хорошо известный, но никогда не исследовавшийся под данным углом зрения трактат Константина Багрянородного «Об управлении империей». Этот византийский император был современником (и собеседником) княгини Ольги, и данное произведение, написанное царственным автором между 948 и 952 гг., отражает верования и обычаи русов середины X века. Преодолев семь днепровских порогов, где им грозит наибольшая опасность от печенегов, русы, согласно сведениям Константина Багрянородного, достигали острова Хортицы и делали там остановку: «На этом острове они совершают свои жертвоприношения: приносят в жертву живых петухов, укрепляют они стрелы вокруг (дуба), а другие – кусочки хлеба, мясо и что имеет каждый, как велит их обычай. Бросают они и жребий о петухах: или зарезать их, или съесть, или отпустить их живыми».[3] Характер совершаемого на острове традиционного жертвоприношения вполне ясен – с одной сторны, это была благодарственная жертва за избавление от военной опасности, грозившей от кочевников-печенегов, а с другой стороны, жертва, призванная обес-

печить благополучное плавание по Черному морю. Адресат этих жертв также хорошо известен – это Перун в своем двойном качестве бога войны и бога мировых вод. На Перуна однозначно указывает и стоящий на острове дуб, священное дерево именно этого бога, равно как и обычай метать жребий, характерный опять-таки для выбора именно его жертв.

Несколько странной является только сама жертва – петух. Из былины о Садко мы знаем, что застигнутые бурей в море новгородцы метали в воду, в качестве дани Морскому царю, сначала золото, серебро и жемчуг, а затем бросали жребий и о человеческой жертве. Другие источники сообщают о быках, приносимых в жертву Перуну. Нет сомнения, что все эти жертвы в гораздо большей степени подходили в качестве жертвоприношения этому грозному божеству, чем скромный петух. Поскольку караваны судов везли на продажу в Византию также и рабов, совершить даже человеческое жертвоприношение на острове Хортица не представляло для русов никакой сложности. Тем не менее, из текста Константина Багрянородного следует, что петухи были традиционной и строго фиксированной жертвой русов перед началом плавания по Черному морю. Прояснить причину возникновения этого странного обычая нам помогает один фрагмент «Голубиной книги», касающийся морской торговли и объясняющий причину морских бурь поведением обитающей в нем Страфил-птицы:

Когда эта птица вострепенется,
Все сине море восколебается,
Потопляет море корабли гостиные,
Со товарами драгоценными,
И топит гостей, гостей торговыих,
Побивает суда, суда поморския:
Потому Страфил птица птицам мати.[4]

Как будет показано в комментарии к «Голубиной книге», Страфил-птица, имеющая своим реальным прообразом страуса и являющаяся, в качестве результата учености, достаточно поздним напластованием, заменила собой в духовном стихе морского петуха. Если отражающая древнейшие индоевропейские представления былина о Садко объясняет морские бури пляской Морского царя, то «Голубиная книга» в качестве их первопричины рассматривает дви-

жения гигантской птицы. Поскольку подобному жертвуется подобное, во избежание гибели своих судов от штормов и бурь русы-купцы перед выходом в Черное море приносили в жертву морскому петуху на острове Хортица обычных петухов. По всей видимости, и сам этот остров со священным дубом воспринимался ими как подобие сакрального острова Буяна с мировым деревом, обретенное ими в новых географических условиях. Если это так, то в описании Константина Багрянородного мы видим целый фрагмент сакральной географии «Голубиной книги» применительно к морским представлениям русов-язычников X века. В ритуале перед длительным и опасным плаваньем они воспроизводили образ священного острова, мирового дерева и морского петуха. Поскольку данный набор представлений зафиксирован и в «Голубиной книге», это еще раз доказывает ее существование в качестве целостного текста до принятия христианства.

Далекие плавания требовали хорошего знания мореходной астрономии, и в кодифицированной островным ранским жречеством «Голубиной книге» указывались необходимые для этого небесные светила, обожествленные в качестве частей Первобога. Как отмечает летопись, проведший три года в варяжском заморье Владимир после убийства своего брата Ярополка начал свое самостоятельное правление в Киеве в 980 г. со следующего: «И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симрьгла, и Мокошь. И жряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровыми земля Руска и холмотъ».[5] Как уже показывалось в соответствующем месте, за исключением имевших иранское происхождение Хорса и Симаргла, которые явно были божествами южной части восточного славянства, все остальные персонажи пантеона Владимира представляют собой обожествленные воплощения Солнца, Луны, Венеры и ветра и в точности соответствуют «небесной загадке» славянских волхвов, навечно запечатленной ими в тексте русского духовного стиха. Таким образом, относящиеся к языческой эпохе памятники фиксируют знание на Руси небесной и морской части «Голубиной книги», а также основанной на ней системы классификации применительно к городам. Показательно, что все эти три свидетельства относятся именно к варяжскому элементу Древней Руси. В своей совокупности они указывают

на то, что нашим далеким предкам данное священное сказание было известно до 988 г.

Поскольку мы проследили существование отдельных элементов «Голубиной книги» в индоевропейскую и праславянскую эпохи, а также на начальной языческой стадии развития древнерусского государства, то обязательно должны быть свидетельства ее существования на Руси после ее христианизации. В свое время Ю. И. Смирнов совершенно справедливо сформулировал перед исследователями следующую задачу: «Именно применяя эволюционный подход, мы можем научиться и должны уметь показывать историю фольклорной традиции, хотя бы, например, с интервалом порядка пятисот лет. Если говорить об истории русской фольклорной традиции, то это значит, что она должна быть показана на уровне времени активного собирания материала (XIX–XX вв.), на уровне становления централизованного Московского государства (XIV–XV вв.), на уровне расцвета Киевской Руси (X в.); на уровне эпохи начала расселения славян (V–VI вв.), то есть на уровне общеславянского генетического фольклорного фонда...»[6] В качестве священного текста, сохраненного и обработанного западнославянским жречеством, «Голубиная книга» имеет свою специфику на первом, общеславянском уровне, о чем уже достаточно подробно говорилось выше, однако ее эволюция на всех остальных уровнях должна быть прослежена. В свое время А. Веселовский, исходивший из гипотезы ее катарско-богомильского происхождения, был вынужден расписаться в собственном бессилии «проследить с достаточною достоверностью пути этого перехода», что стало важным показателем ошибочности выдвинутой им гипотезы. Поскольку эволюционный критерий является своеобразным оселком для проверки истинности тех или иных теорий, мы обязаны, если выдвинутая нами теория верна, проследить эволюцию нашего памятника в христианскую эпоху, показать, как он приобрел свой окончательный вид.

Понятно, что в условиях жесткой церковной цензуры все языческие реалии «Голубиной книги», во имя сохранения всего памятника в целом, должны были быть перекодированы в христианские символы, а наиболее несовместимые с новой версией части (как, например, происхождение Земли из тела Первобога и его последующее расчленение) опущены. Что и как конкретно было замещено, частично говорилось выше, а частично будет показано в коммента-

рии. В данный момент нас интересует хронологический аспект этого процесса. Относительно точно датировать его начало не общими рассуждениями, а конкретными фактами нам помогает неоднократно упоминавшийся выше образ св. Климента, папы римского. Это реальное историческое лицо, римлянин, ставший учеником апостола Петра, а затем, с 92 г., действительно бывший четвертым римским епископом. За проповедь христианства Климент был сослан императором Траяном в мраморные каменоломни близ Херсонеса Таврического. Однако и там ученик апостола не прекращал проповеди среди язычников новой веры, за что в 101 или 103 г. и принял мученическую кончину, будучи с якорем на шее брошен в море. Местные христиане погребли бывшего римского епископа в гробнице из белого мрамора на одном из маленьких, затопляемых морем островов. Хотя, согласно легенде, каждый год в день памяти святого 25 ноября море специально расступалось на 20 стадий (3,75 км), чтобы херсонесцы могли прийти поклониться ему, местонахождение его могилы со временем попросту забылось.

Память об этом святом могла бы быть окончательно скрыта под слоем забвения, однако два события в корне изменили ситуацию, на некоторое время обеспечив образу Климента значительную популярность в истории церкви, особенно русской. В 860 г. в Херсонесе проездом оказался будущий создатель современной славянской письменности Кирилл-Константин, посланный с дипломатической миссией в Хазарский каганат. Услышав о похороненном в окрестностях города мученике первых времен христианства, точное местоположение могилы которого херсонесцы к тому времени основательно забыли, Кирилл самостоятельно отыскивает ее и забирает с собой святые мощи. Когда во время своей знаменитой просветительской миссии в Моравии Кирилл был обвинен немецким католическим духовенством в ереси, он был вынужден приехать для своего оправдания в Рим в 867–868 гг. Там просветитель славян преподносит предусмотрительно вывезенные из Херсонеса святые мощи в дар римскому папе Адриану II, который торжественно положил их в епископской церкви св. Климента в Веллетрии. Символический подарок сделал свое дело, и специальным посланием Адриан II разрешает Кириллу и Мефодию распространение славянских книг и славянского богослужения. Когда в 869 г. умирает Константин-Кирилл, его самого хоронят в церкви св. Климента. Так образ четвертого римского папы оказался прочно связан с создателем современной славянской письменности.

Данные свидетельствуют о том, что активная пропаганда этого мученика была начата самими братьями-просветителями. Имя Климента Охридского носит ученик и ближайший сподвижник Кирилла и Мефодия, участвовавший вместе с ними в Моравской миссии. Когда князь чехов Борживой со своей дружиной принимает христианство, Мефодий дает им священника по имени Кайх, которого новообращенные «посадили» в княжескую резиденцию «Градец», где немедленно закладывается храм св. Климента. Всего же памятники фиксируют три одноименных церкви в Чехии, относящиеся к этому периоду: «Три храма во имя Св. Климента, один в Ливием Градце, княжеском замке на левом берегу Велтавы, другой в Лютомышле, третий на Вышеграде».[7] Ю. К. Бегунов констатирует: «С конца 60-х гг. IX в. начинается бурный рост популярности культа папы-мученика как в Западной, так и в Восточной христианских церквах, нашедший свое выражение в строительстве храмов в честь Климента, в создании новых произведений литературы и искусства... Легенда о папе-каторжнике, принявшем мученический венец, стала в IX–X вв. символом единства Римской и Константинопольской церквей и знаменем миссионеров, проповедовавших христианство на окраинах так называемого греко-римского мира».[8]

Второй раз памяти св. Климента «повезло» при обстоятельствах крещения Руси. Как известно, добиваясь руки византийской принцессы, Владимир осадил и взял Херсонес – Корсунь русских летописей. Опасаясь начала новой широкомасштабной войны с Русью, византийские императоры были вынуждены дать согласие на этот, неравный с их точки зрения, брак, но поставили его обязательным условием крещение своего будущего родственника, что Владимир немедленно и сделал в только что завоеванном им городе. «Повесть временных лет» в дошедшей до нас редакции называет конкретным местом обращения Владимира церковь св. Василия в Корсуни, однако Троицкий список Новгородской I летописи называет иную церковь: «Се же видѣвъ дружина его, мнози крестишася въ церькви святаго Климента. И есть церковъ та стоитъ в Корсуне на мѣстѣ посреди града, идѣже торгъ дѣютъ корсунянъ; палата же Володимѣря въскраи церкви стоитъ и до сего дни...»[9] Понятно, что образ того святого, в чьей церкви князь и дружина обрели новую веру, приобретал в их глазах особое значение. Вернувшись в Киев, Владимир, по данным ПВЛ, немедленно свергает им же восемь лет назад поставленные идолы славянских божеств и на месте их капи-

ща, то есть самого сакрального места «матери городов русских», ставит церковь св. Василия.

Расходясь с Новгородской летописью в названии церкви, ПВЛ фиксирует перенос Владимиром из Херсонеса в Киев мощей римского папы: «Володимеръ же посемъ поемъ царицю, и Настаса, и попы корсуньски, с мощми святаго Климента и Фифа, ученика его, пойма съсуды церковныя и иконы на благословенье себѣ».[10] С учетом того, что более чем за сто лет до Владимира мощи св. Климента были увезены из Херсонеса Кириллом-Константином, не вполне понятно, что же конкретно на этот раз, в 988 г., увез оттуда внебрачный сын Святослава. Впрочем, как уже давно было замечено на материале Западной Европы, если бы хранящиеся в различных церквах и монастырях мощи конкретных святых были сложены вместе, то их многоголовости, многорукости и тому подобному позавидовала бы даже щедрая на этот предмет греческая мифология. Так или иначе, но в 996 г. Владимир строит Десятинную церковь св. Богородицы, в особой раке которой кладется голова св. Климента. Служба в этом храме, ставшем кафедральным, поручается выходцу из Херсонеса Анастасу Корсунянину. Надо думать, что вывезенное Владимиром в Киев херсонесское духовенство и на новом месте стало всячески пропагандировать культ самого известного святого своего родного города, тем более что его мощи также оказались перенесенными в столицу Руси. Когда Владимир в 1015 г. умирает, его хоронят в церкви св. Богородицы, подчеркивая ее первенствующее значение в Древнерусском государстве. Весьма любопытно сообщение об этом событии Титмара, епископа Мерзебургского: «Вышеупомянутый король носит название Владимира. Его похоронили в Куиеве, большом городе, в церкви св. мученика папы Климента, рядом с женою Еленою; и их саркофаги стоят на виду посредине церкви».[11] Из этого известия следует, что первоначально Десятинная церковь была посвящена не только Богородице, но и св. Клименту – подробность, исчезнувшая при последующем редактировании русских летописей. Анализируя эти факты, современные исследователи пришли к следующему выводу: «Мы предполагаем, что принятие на Руси культа Климента Римского в конце X – середине XI в. связано с поисками правящими кругами государства и церкви покровителя – апостола Русской земли до упрочения на Руси культа апостола Андрея. Апостол Андрей стал считаться патроном Руси довольно поздно: легенда о нем была усвоена семьей Владимира Мономаха в конце XI века».[12]

Насколько мы можем судить, культ св. Климента действительно имел общерусский характер. Помимо Киева, посвященная ему церковь стояла в Новгороде. Дата ее строительства неизвестна, и впервые она упоминается в летописях в связи с пожаром 1326 г.: «Того же лѣта, мѣсяца августа 28, загорѣся на Бояни улкѣ, и погорѣ... и до поля и церкы святаго Климента сгорѣ».[13] Весьма примечательно, что церковь римского папы в северной столице Руси находилась неподалеку от улицы, название которой другим списком связывается со священным островом славянского язычества: «загорѣся на Буянѣ улкѣ».[14] Умалчивая о точной дате возведения церкви св. Климента в Новгороде, летопись зато сообщает дату строительства аналогичной церкви в Ладоге: «Въ лѣто 6661 (1153). Иде боголюбивыи архепископъ Нифонтъ въ Ладогу, и заложи церковь камяну святаго Климента».[15] Распространение этого культа не ограничивалось собственно русской территорией. Торговавшие с Готландом новгородские купцы имели там две собственных церкви, одна из которых, расположенная в Висбю, главном городе острова, также, согласно наиболее достоверному отождествлению, носила имя этого римского папы как покровителя торговли и мореплавания.[16] К этому же перечню следует добавить и личное имя Климента, боярина Изяслава (правившего в Киеве с 1054 по 1073 г.), упоминающееся в Житии Феодосия Печерского.

К концу XI века культ св. Климента в качестве небесного патрона Руси начинает вытесняться культом апостола Андрея, в связи с чем новая редакция летописи уже не соотносит его с Десятинной церковью в Киеве. Поэтому перекодировка в «Голубиной книге» острова Руяна-Буяна на соборную церковь Климента, папы римского, равно как и проникновение этого образа в заговоры, и перенесение представлений о высшем источнике духовной и светской власти, связанных со священным островом славянского язычества, на голову этого святого, – все это могло иметь место лишь в весьма узкий хронологический интервал: с конца X века до конца XI века. Если бы замена старых языческих образов на образы новой религии происходила позднее этого срока, то вряд ли св. Климент, чья популярность стала неизбежно снижаться, был бы выбран для обозначения островной прародины Руси, – эта должность, скорее всего, досталась бы новому ее небесному патрону, тем более что, согласно запечатленной в ПВЛ легенде, апостол Андрей ехал в Рим через Новгород и, следо-

вательно, должен был проплывать мимо Рюгена, с которым вполне мог оказаться связан. Поскольку этого не произошло и все варианты духовного стиха, касающиеся этого сюжета, единодушно упоминают именно римского папу Климента, то очевидно, что обозначение священного острова Буяна церковью этого святого осуществилось уже в первом столетии господства христианства на Руси. Поскольку крайне маловероятно, что этот христианизированный фрагмент в одиночку стоял среди чисто языческого текста, мы вправе предположить, что одновременно с ним произошла перекодировка и остальных главных сюжетов «Голубиной книги». Видя, что знанию, которое они свято хранили тысячелетиями, в условиях восторжествовавшей новой религии грозит неминуемая гибель, русские волхвы были вынуждены надеть на него христианскую личину, хоть как-то замаскировать его под православие и такой ценой спасти его. Как мы видели, при перекодировке новые образы выбирались не наобум, а так, чтобы они перекликались или частично совпадали со старыми идеями. И мы видим, что расчет волхвов и их духовных преемников полностью оправдался, – священное знание, хоть и зашифрованное, было спасено. Понятно, что насильственное навязывание христианства под угрозой военной силы неизбежно должно было восприниматься приверженцами языческой старины как победа Кривды над Правдой, что привело к актуализации этого общеиндоевропейского сюжета. Судя по тому, что Изборник Святослава 1073 г. фиксирует изображение двух дерущихся зайцев, заключительная часть духовного стиха также вполне могла сложиться в современном виде уже к исходу первого века христианства на Руси.

Замаскировавшись под новые образы, старые языческие идеи уже в следующем столетии пытаются перейти в наступление, и в некоторых случаях им действительно удается потеснить ортодоксальное понимание христианства. Великолепным примером этого могут служить рассмотренные в главе 3 рельефы церкви Покрова Богородицы на Нерли 1165 г. и Дмитриевского собора во Владимире 1195–1196 гг. На обоих храмах центральное место занимает царь Давид, заменивший собой языческого Великого Гусляра. На композиции Дмитриевского собора Псалмопевец в качестве устроителя вселенского порядка вообще вытесняет фигуру христианского Бога, которая по всем церковным канонам должна была бы находиться на этом месте. Как явствует из разобранных выше данных, в этой необычной для православия композиции отчетливо отобразились древние языческие пред-

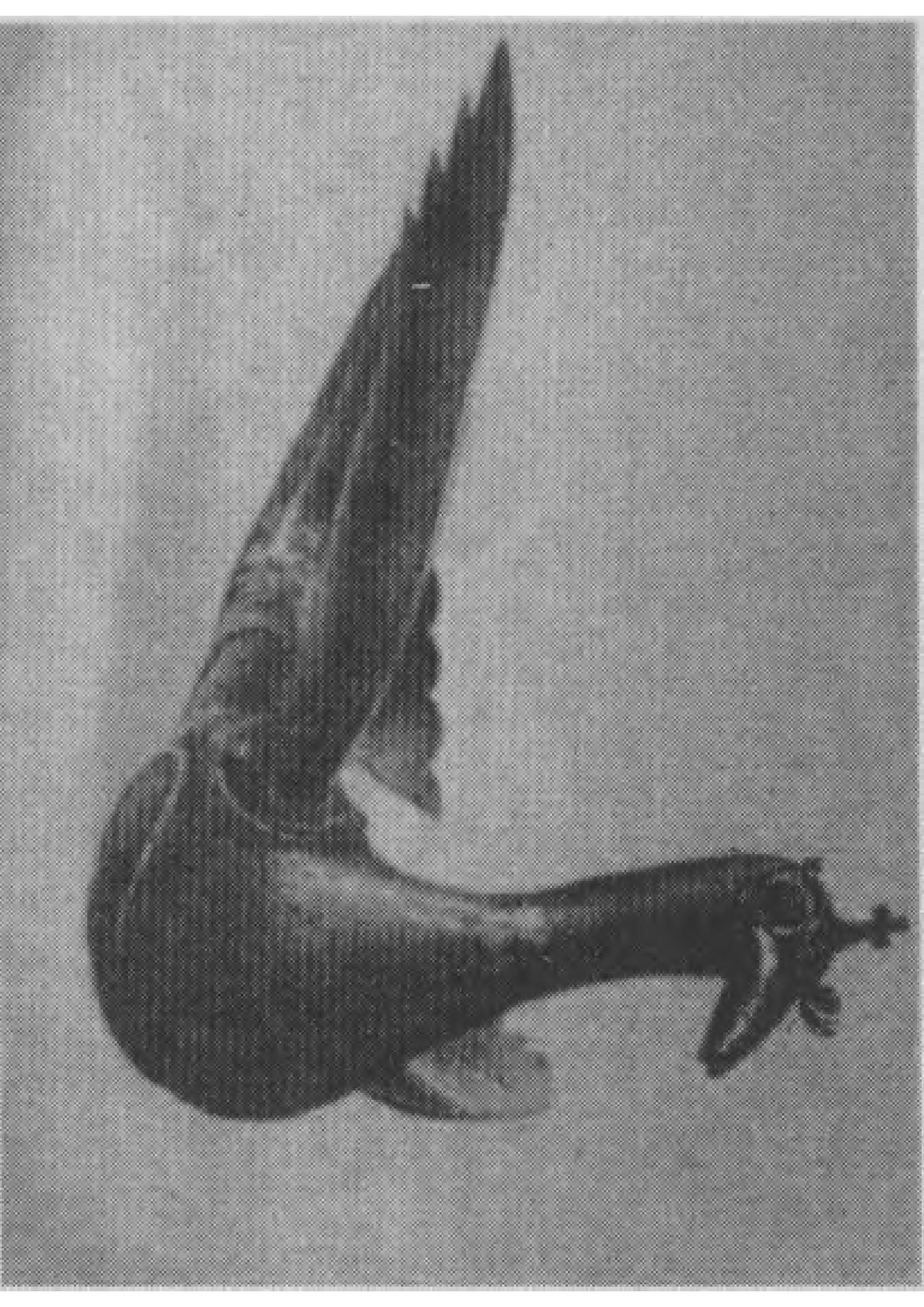
ставления о космоустрояющей роли музыкальной гармонии. Естественно, что именно эта необычность Дмитриевского собора достаточно рано привлекла к себе внимание исследователей, часть из которых еще в XIX веке отмечали: «...Скульптурная декорация этого собора представляет явную параллель "Голубиной Книге", и была в общих чертах понятна молебщику, несмотря на свое книжное, "глубинное" происхождение».[17] Относительно книжного происхождения нашего памятника эти исследователи заблуждались, да и сами изображения данного собора не являются точным соответствием духовному стиху, несмотря на ряд общих мест. В результате этого современные специалисты осторожнее в своих оценках. Так, например, Г. К. Вагнер констатирует там «пережитки языческой поэтики» и признает «...жанровую скульптуру Дмитриевского собора близким к древнерусскому стиху о "Голубиной книге". <...> Жанровое родство с "Голубиной книгой" говорит, конечно, не о зависимости скульптуры от стиха, а об известном сходстве творческой среды возникновения того и другого произведения».[18] Но несмотря на невозможность полностью свести композицию Дмитриевского собора к «Голубиной книге», между ними все равно существует родство гораздо большее, чем обычно предполагают исследователи, которые в своем анализе сходства и различия обоих памятников обычно упускают из вида одну чрезвычайно существенную деталь. На соборе, как и положено, возвышался четырехконечный крест. Однако не этот основополагающий символ христианства венчал собой всю архитектурную композицию Дмитриевского собора: «На вершине креста посажена кованная из меди и вызолоченная фигура голубя, вращающаяся на стержне...»[19] Понятно, что формально это изображение голубя (рис. 64) символизировало собой Святой Дух и выполняло роль флюгера. Однако в свете общего смысла всего Дмитриевского собора, где языческий Великий Гусляр занял место христианского Бога как центра Вселенной, а общая композиция была явно близка мировосприятию «Голубиной книги», эта фигура голубя над крестом не могла не означать торжества языческой глубинно-«голубиной» мудрости над новой религией, причем осуществленного в христианских символах в христианском же святилище.

При этом следует особо отметить, что рассмотренный на примере этих двух храмов прорыв наружу старых языческих представлений не был в этом регионе Руси единичным, изолированным фактом. Помимо церкви Покрова на Нерли, в своем любимом Боголю-



*Рис. 64. Фигура голубя-флюгера с креста Дмитриевского собора во Владимире*

бове князь Андрей Боголюбский воздвигает четырехликий Богородичный столп, ближайшим идейно-скульптурным аналогом которого является четырехгранный Збручский идол и четырехликий западнославянский Святовит. «При этом как в литературном оформлении развиваемого князем Андреем богородичного культа исследователями усматривается языческая подоснова, так не менее, если не более ярко она проявилась и в постановке "богородичного столпа"».[20] В свете этого не может не обратить на себя внимания тот факт, что целых три могущественных правителя Владимиро-Суздальской Руси – Юрий Долгорукий, Андрей Боголюбский и Всеволод Большое Гнездо – использовали в качестве своих личных княжеских знаков знаки русской дохристианской письменности. «Сам факт использования знаков древнейшей русской письменности в качестве личных сначала отцом, а затем и сыном (причем это был не один знак, который мог механически передаваться по наследству, а два абсолютно разных) напрочь отметает любое предположение о случайных совпадениях и позволяет говорить об определенной семейной традиции. Поскольку знаки брались не наобум,



а с глубоким смыслом и определенным звучанием, мы можем заключить о наличии в XII–XIII веках людей, способных понимать исконную письменность, бывших, что также не исключено, даже на самом верху средневекового общества – в княжеской семье. Не может не наводить на размышление и тот факт, что три раза исконную письменность используют во Владимиро-Суздальском княжестве, занимавшем окраинное положение. А как известно, и пережитки язычества дольше всего сохранялись именно на окраинах».[21] К сходному выводу приходит и Б. А. Рыбаков: «Мы рассмотрели две категории древнерусских объектов применения прикладного искусства – женский личный набор украшений княгинь и построенные князьями белокаменные соборы XII–XIII вв. И там и здесь во вкусах и устремлениях высшего социального слоя древней Руси мы увидели множество языческих сюжетов, глубокую продуманность сакральных тем и преобладание языческой (явной или полускрытой) символики, которая лишь к началу XIII в. существенно дополняется христианской.

Вспышка симпатий к прадедовскому язычеству происходит во второй половине XII в. и, возможно, связана как с разочарованием социальных верхов в поведении православного духовенства, так и с новой политической формой, приблизившей в XII в. местные княжеские династии к земле, к земскому боярству, а отчасти и к населению своих княжеств вообще. Из предшествующего анализа следует вывод о том, что древнее сословие волхвов продолжало существовать и много времени спустя после принятия христианства».[22] Не будем забывать и о том, что конец XII века – это и время создания гениального «Слова о полку Игореве» с его практически ничем не замутненным языческим мирочувствованием, в наибольшей степени, по сравнению с другими письменными источниками, раскрывающего перед нами мир исконной религии наших далеких предков. Все эти данные в своей совокупности однозначно говорят об определенном языческом Ренессансе, переживаемом в этот период Русью. Как мы видим из композиции двух христианских храмов, «Голубиная книга» заметно влияла на этот процесс, причем самое позднее к концу XII века уже должно было утвердиться ее современное название в честь библейского образа Святого Духа, а в самом тексте ветхозаветный Давид должен был сменить языческого Великого Гусляра. Наиболее ярко этот процесс частичного возрождения древних языческих представлений проявился в окраинном Владн-

миро-Суздальском княжестве. Поэтому представляется вполне закономерным, что именно там нам встречается следующий отзвук мира идей «Голубиной книги». Как установили исследователи, миниатюры знаменитой Радзивилловской летописи, дошедшей до нас в списке XV века, восходят к владимирскому летописному своду 1212 г. На одной миниатюре этой летописи, помещенной под 1151 г., мы видим изображение двух гор и выходящего из одной из них единорога (рис. 65). По изображению трудно понять, выходит ли этот зверь изнутри горы или просто из-за нее. На горе стоит одинокое дерево, может быть мировое. За второй горой нарисованы голова и хвост павлина, а между горами – летящая птица. Кроме того, правая гора дана в разрезе и показана вытекающая из ее недр река. Несмотря на вкрапление посторонних элементов, перед нами, судя по всему, иллюстрация к разобранному в восьмой главе знаменитому сюжету «Голубиной книги»:

> Живет единорог – во Святой горы,
> он проход имеет по подземелью,
> прочищает все ключи источные.

Понятно, что монахи-летописцы не стали изображать языческого Индру-зверя, а воспользовались более или менее нейтральным



*Рис. 65. Единорог и горы. Миниатюра Радзивилловской летописи. XV в.*

образом единорога. Данное обстоятельство показывает, что те варианты духовного стиха, где Индра заменяется на единорога, могут восходить к началу XIII века. Кроме того, еще одно изображение природы в Радзивиловской летописи показывает Солнце в виде человеческого лица (рис. 66), что также было свойственно именно «Голубиной книге». Хотя обе летописные миниатюры, в особенности последняя, не являются абсолютно точными иллюстрациями к тексту духовного стиха, тем не менее мировидение их создателя было, в конечном итоге, обусловлено именно этим священным языческим текстом о происхождении Вселенной. Подобно тому как описание Константина Багрянородного дает нам один, «морской» фрагмент сакральной картины мира «Голубиной книги», эти две миниатюры Радзивилловской летописи в своей совокупности дают нам другой, «сухопутный» (а точнее наземно-подземно-небесный) фрагмент той же картины.

Следующее свидетельство о существовании этого священного сказания в данную эпоху мы находим в Житии Авраамия Смоленского. Будущий святой, согласно расчетам Н. Редкова, родился после 1146 г., умер не позже 1219 г., а само Житие датируется 1224–1237 гг. Сам Авраамий, сын «верных родителей», согласно Житию, происходил из достаточно знатной семьи, а его отец от князя



*Рис. 66. Солнце в виде человеческого лица. Миниатюра Радзивилловской летописи. XV в.*

«честь приемля». С самого раннего детства он обнаруживает явное стремление к учению: «Къ сему же на игры съ прочими съ инѣми не съхожаша. но на божественная и на церковная пѣниа и почитания преже инѣхъ притекая».[23] После смерти родителей Авраамий раздает их имение нищим, а сам уходит сначала в пещеру, а затем в местный монастырь Богородицы. И там всепоглощающая тяга к знаниям не оставляет будущего святого: «Яко дѣлолюбивая пчела все цвѣты облѣтающи. и сладкою себѣ пищу приносящи и готовящи. тако же и вся отъ всѣх избирая и списывая ово своею рукою ово многыми писцы».[24] Видя такое необыкновенное усердие, игумен поставил Авраамия сначала дьяком, а потом иереем при Мстиславе Смоленском. Однако поскольку он явно выбивался из общего уровня монастырской братии, да и популярность его среди мирян заметно росла, «нѣции отъ иерей. друзии же отъ черноризець» по дьявольскому наущению стали наговаривать на своего не в меру ученого собрата, да и сам выдвинувший его игумен «хотя того его отлучити и глаголаше. азъ за тя отвѣщаю убо Богу. Ты же престани уча. и много озлобления нань возложа».[25] В результате непрекращающейся травли как со стороны «смиренных» монахов, так и со стороны своего прямого начальства Авраамий был вынужден покинуть монастырь и уйти в Смоленск, где его популярность среди горожан еще более возросла: «и мнози начаша отъ града приходити и послушати церковнаго пѣния и почитания божественных книгъ. бѣ бо блаженный хитръ почитати.дасть бо ся ему благодать Божия не токмо почитати.но и протолковати яже мнозѣмъ не свѣдующимъ. и отъ него сказанная всѣмъ разумѣти».[26]

Параллельно с известностью Авраамия в народе росла и ненависть к нему его «братьев» во Христе, причем Житие, традиционно сваливая все на происки сатаны, приоткрывает наконец истинные причины недовольства православного духовенства: «И въѣдъ сатана въ сердца безчинных и въздвиже нань. и начаша овии клеветати къ епископу. инии же хулити и досаждати. овии еретика нарицати и.а инии глаголаху нань. г'лубинныя книгы почитаешь»[27] (книгы – это не множественное число, а падеж церковно-славянского языка). Как видим, единственным конкретным обвинением смоленского духовенства в адрес Авраамия было почитанне им (то есть знание и поклонение) «Глубинной книги». В главе 1 уже отмечалось, что ею могла быть только наша «Голубиная книга». Необычайное стремление к знанию, обнаруживше-

еся у него с ранних лет, неизбежно должно было привести ищущего к этому священному сказанию, бытовавшему в народной среде, тем более что его родной Смоленск входил в ареал распространения этого духовного стиха. Поскольку, как будет показано ниже, «Голубиная книга» примерно к этому времени должна была обрести именно эту форму, юный Авраамий вполне мог услышать ее в качестве божественного пения, которому он отдавал предпочтение перед детскими играми. Привычка святого записывать собранные знания привела к письменной фиксации им «Голубиной книги». Вместе с тем, это однозначно свидетельствует о завершении перекодировки языческого текста в христианские символы, поскольку православному монаху держать у себя чисто языческую книгу было попросту немыслимо. Также это объясняет и невероятную популярность Авраамия среди светского населения Смоленска, сознание которого к тому времени, как и по всей Руси, во многом оставалось полуязыческим. Горожане стекались к тому единственному священнослужителю, который объяснял им новую религию с помощью родных и понятных самым широким слоям населения образов. Как отмечает Житие, святой не только читал, но и толковал многим несведущим божественные книги, в число которых, вероятно, входила и «Глубинная книга», после чего все разумели скрытый в ней смысл. В свете этого становится понятной и закономерной реакция на его деятельность православного духовенства, почувствовавшего языческую подоснову церковного пения, читаемых народу книг и их толкования Авраамием. Естественно, отступивший от Священного писания в сторону «Глубинной книги» становился в их глазах опасным еретиком, и тогда понятна угроза, сделанная игуменом монастыря в самом начале публичной деятельности будущего святого, – отлучить его от церкви (необычайно тяжелое наказание по тем временам, карающее более чем серьезное отклонение от ортодоксального христианства).

Лютая ненависть православного духовенства к отступнику из своей среды вскоре достигла апогея, и при большом скоплении народа Авраамий с двумя своими учениками был схвачен. Одни «кроткие» служители Христа хотели заточить его, другие – пригвоздить к стене, третьи – сжечь, четвертые – утопить, «и епископъ како хотяше без правды убити и».[28] Как видим, в своем стремлении каленым железом выжигать любое инакомыслие православные священнослужители ничем не отличались от своих католических коллег, ко-

торые, правда, сумели, в отличие от своих восточных собратьев, поставить это дело на широкую ногу и учредить зловещий институт «святой» инквизиции. Весьма показательно и размежевание общественных сил Смоленска в этом конфликте: «Особенно важно в этом житии то обстоятельство, что народ, граждане, и особенно вельможи или бояре и сам князь были на стороне Авраамия, в то время как духовенство его преследовало».[29] Как видим, все миряне, в том числе и представители светской власти, в среде которых к тому времени языческие представления были еще сильны, единодушно выступили за гонимого святого, а духовенство как сословие не менее единодушно стремилось его погубить. Похожая поляризация общественных сил имела место в 1071 г. в Новгороде, где весь город пошел за волхвом, с той лишь разницей, что князь с дружиной там поддержали архиепископа. Подобная дружная ненависть духовенства к своему коллеге, доходящая до страстного желания убить его, может быть объяснена его языческими или еретическими в строгом смысле этого слова воззрениями. Однако никаких ересей в Смоленске XII–XIII веков источники не фиксируют, да и вообще на Руси первой настоящей ересью в собственном смысле этого слова стало движение стригольников, начавшееся лишь в середине XIV в. Следовательно, причиной безудержной ярости смоленского духовенства была именно «Голубиная книга», языческий характер которой оно великолепно чувствовало.

К великому счастью для Авраамия, его дело рассматривал не церковный, а светский суд: «приведену бывшю блаженному на суд. ничтоже нань вины не обрѣтающимъ. но безчинным попом.яко волом рыкающим вины.такоже игуменом.князю же и вельможемъ не обретающимъ вины <...> на утрии же събравшися игумении и ереи.и вины яже преже глаголаху».[30] В конечном итоге и местный епископ Игнатий был вынужден оправдать мнимого «еретика», выслав его, тем не менее, безо всякой вины из Смоленска. Бог, согласно Житию, в наказание за поношение Авраамия наслал на город засуху: «бывшю же бездужьдию велику въ градѣ. яко изсыхати земли и садом и нивамъ. и всему плоду земному».[31] Божья кара горожанам выглядит совершенно непонятной, поскольку именно миряне выступали на стороне гонимого духовенством народного проповедника. Об отвращении засухи Бога молит епископ Игнатий со всем духовенством и горожанами, но безрезультатно, в то время как по молитве возвращенного из ссылки Авраамия дождь немедленно начинает идти. После этого

чуда даже духовенство уверовало в его святость и прекратило свои преследования. В конечном итоге Авраамий стал игуменом своего монастыря, а после смерти был канонизирован. В связи с чудом, приведшим к его окончательной реабилитации, следует отметить, что способность повелевать облаками, вызывая дождь или засуху, приписывалась именно языческим волхвам, которых Кормчая 1282 г. называет также «облакыпрогоньники и чаровникы. и хранильникы. и вълшьбьникы».[32] «Беседа Григория Богослова об испытании града» упоминает языческий и явно антихристианский обряд вызывания дождя на Руси: «Овъ въ требоу створи на стоуденьци, дъжда искы от него, забывъ яко Богъ съ небесе дъждь даеть; овъ не сущимъ богомъ жьреть и Бога створышаго небо и землю раздражаеть».[33] Данное представление оказалось чрезвычайно живучим, и еще в XIII веке Серапион Владимирский укоряет свою паству: «От ких писаний се слышасте, яко волхованиемь глади бываютъ на земле и пакы волхованиемь жита умножаються?»[34] Таким образом, заключительный эпизод Жития еще раз косвенно указывает на прикосновение Авраамия Смоленского к древней языческой мудрости волхвов.

Насколько фигура священнослужителя, ие уничтожающего, а в той или иной степени воспринимающего языческие знания, была типична для той эпохи? Разумеется, христианское духовенство было обязано искоренять древнюю веру своего народа всеми способами уже в силу профессиональной принадлежности, однако даже в этой среде изредка встречались люди, подпадавшие под очарование язычества. Периодическое упоминание о таких случаях в церковной литературе показывает, что Авраамий Смоленский был далеко не единственным из православных священнослужителей, осознавшим преимущество язычества по сравиению с новой религией и попытавшимся их как-то совместить. «Слово некоего Христолюбца, ревнителя по правой вере» рисует следующую картину религиозного синкретизма: «Не токо же простотою зло творимъ, нъ и смешаемь некыя чистыя молитвы с проклятымъ молениемъ идольскымъ...»[35] Говоря о поклонении старым языческим богам, тот же Христолюбец с горечью констатирует: «Не токмо же то творять невѣжѣ. нъ и вѣжѣ. и книжници».[36] Отметим, что к ученым книжникам, сумевшим оценить преимущества язычества, относился и Авраамий Смоленский. Древняя культура, несмотря на бесчисленные запреты, властно прорывалась на всех уровнях, и Даниил, московский митрополит в 1522–1539 гг., в своем поучении старательно

подчеркивает, что именно в божественном писании должна утешаться душа христианина, а не в скоморохах и плясках: «Ныне же суть нецыи отъ священныхъ, яже суть сии пресвитери и диаконы... глумятся, играютъ въ гусли, въ домры, въ смыки... и въ песняхъ бесовскихъ, и въ безмерном и премногомъ пиянстве, и всякое плотское мудрование и наслаждение паче духовныхъ любяще».[37] Как видим, выдвигаемый христианством образ жизни был настолько нежизнеспособен, что следовать ему не желало не только подавляющее большинство мирян, но и значительная часть самого духовенства. Однако, как свидетельствуют памятники, в священнической среде случались вещи и пострашнее морально-бытового разложения. Кормчая устанавливает следующее правило: «Аще обрящетьс(я) от сщнническаг(о) чину кто... влъхвуя или обавая... таковыи от цркве изринется».[38] Другой памятник подчеркивает: «Не подобаетъ свщеникомъ или клирикомъ вълхвомъ... быти».[39] Хоть подобные случаи вряд ли могли быть многочисленны, тем не менее включение этих положений в свод церковных правил указывает на более или менее регулярное повторение фактов обращения православных священников к языческому волхованию в тех или иных его формах.

В качестве наиболее интересного примера проникновения полуязыческо-апокрифических взглядов даже в верхний слой церковной иерархии следует привести не раз уже упоминавшегося Василия Калику, ставшего в 1331 г. архиепископом Новгорода. Летопись сообщает о его избрании так: «В лѣто 6838. Пострижеся въ скиму архиепископъ Моисии... И много гадавше новгородци, и быша безъ владыкы съ 8 мѣсяць, и възлюбиша вся Новъгород и игумени и попове богомь назначенана Григорья Калѣку, мужа добра и смѣрена, попа бывша у святою Козмы и Демьяна на Хлопьи улици; и пострижеся въ святыи ангельскыи образъ, мѣсяца генваря, и нареченъ бысть Василии...»[40] Как уже отмечалось, культ христианских святых Кузьмы и Демьяна вобрал в себя достаточно много от языческого бога Сварога, а в качестве священника посвященной им церкви, стоявшей на улице с красноречивым названием Холопья, будущий архиепископ был достаточно тесно связан с городскими низами, явно не являвшимися носителями ортодоксального православия. Само прозвище Калика указывает на принадлежность Василия к братству упоминаемых еще в былинах таинственных калик перехожих – паломников по святым местам и носителей неортодоксального религиозного фольклора.

И действительно, в одном из своих посланий новый новгородский архиепископ упоминает об Иерусалиме как «самовидец», а также прямо цитирует стихи «Адамова плача», возникшего среди калик.[41] У нас нет однозначных свидетельств знакомства Василия Калики с «Голубиной книгой», однако оба индигирских варианта этого духовного стиха, единственные в данном отношении во всей восточнославянской традиции, заменяют царя Давида в качестве толкователя высшей божественной мудрости неким Калигой:

Берэт Калига книгу единой рукой,
И читает книгу на единый дух:
Отчего зачался у нас белой швет...[42]

И:

Читал Калига эти тры листы ровно тры года.
Писал эту книгу сам Исус Хрыстос.
От этой книги вжялся белой швет...[43]

С учетом того, что жители Индигирки были беглецами из Новгорода, а Василий Калика был одним из наиболее популярных в народе пастырей этого города, вполне вероятно, что в их вариантах духовного стиха именно он выведен под именем Калига. Если это предположение верно, то индигирские варианты указывают на хорошее знакомство новгородского архиепископа со священным языческим сказанием. Об этом же говорит и то отмеченное выше обстоятельство, что Венера впервые упоминается в русских летописях именно в связи с его поставлением. Поскольку утренняя звезда видна днем от 7 до 11 месяцев в году и притом в момент поставления Василия Калики (25 августа 1331 г.) находилась отнюдь не на пике своей яркости (согласно расчетам астронома М. А. Вильева, сила блеска Венеры в тот день составляла лишь 0,74 от наибольшего блеска), следует предположить, что данный факт был занесен в летописи по прямому указанию нового архиепископа. Ничем иным внезапно проснувшийся интерес летописцев к ежегодно видимому ими небесному светилу объяснить нельзя. Однако это, в свою очередь, неизбежно предполагает знание Василием Каликой истинной роли Венеры в небесной механике как «преходни», запечатленной в качестве «очей Солнца» в «Голубиной книге».

Если в отношении языческой космогонии новгородский архиепископ, судя по всему, проявлял некоторую осторожность и не афишировал знакомство с ней, то в отношении других предметов он чувствовал себя гораздо свободнее. «Высокое официальное положение Василия Калики не мешало ему и в церковном искусстве пропагандировать апокрифические сюжеты; сделанные в 1336 г. по его заказу знаменитые золоченые врата Софийского собора полны апокрифических изображений (дуалистическое противопоставление доброго и злого начала, скачущий царь Давид, Соломон и Китоврас, притча о сладости мира сего и пр.), находящих себе параллели в отреченной литературе».[44] Перу новгородского архиепископа принадлежит несколько произведений, в том числе и полуеретическое «Послание тверскому епископу Федору о земном рае». В противовес официальной церковной доктрине о том, что место в раю должно заслужить благочестивыми, с точки зрения христианства, делами и обрести его в загробной жизни, Василий, со ссылкой на новгородского морехода Моислава, утверждал посюсторонность рая, до которого в своей земной жизни может, в принципе, добраться любой смелый путешественник. Не будем забывать, что именно от этого владыки в Новгороде начинается традиция ношения архиепископами белых клобуков «римского» происхождения, идейно обосновывающая сложившуюся с языческих времен практику наличия у духовного главы города еще и светской власти. Весьма показательна и реакция Василия на поступившее в 1348 г. от шведского короля Магнуса предложение принять участие в диспуте о преимуществах веры. На протяжении почти всего средневековья католические и православные богословы с упоением спорили об этом предмете, однако верховный глава православной церкви Новгорода равнодушно ответил: «Ежели король хочет знать, какая вера лучше, греческая или римская, то может для состязания отправить людей ученых к патриарху цареградскому: ибо мы приняли Закон от греков и не намерены входить в суетные споры».[45] Подобное безразличное отношение архиепископа к догматической стороне религии при явном интересе к полуязыческо-апокрифическому наследию весьма красноречиво говорит о его подлинном отношении к ортодоксальному христианству. Именно благодаря священнослужителям, подобным Авраамию Смоленскому и Василию Калике, и происходила постепенная диффузия старых языческих представлений в православие, приведшая в конечном итоге к результату, с негодованием описываемому отечественными и иностранными ортодоксами.

Указание на «Глубинную книгу» в Житии смоленского святого свидетельствует о том, что древняя мудрость была записана как минимум к концу XII века либо самим Авраамием, либо каким-то его неизвестным предшественником. С учетом того, что Остромирово евангелие, этот древнейший из дошедших до нас памятников русской православной письменности, датируется 1056–1057 гг., это весьма ранняя письменная фиксация «глубинно-голубиной» языческой мудрости. Понятно, что сделавший это человек стремился таким путем спасти древнее знание от уничтожения, сохранить его для потомков. Судя по Пандектам Никона Черногорца, аналогичная ситуация имела место и на другом конце славянского мира: «Оубо видѣные волъхвоующе писанья.ли на дъсцѣ, ли инако как(о) положеная.и оумъ растрѣливающа... никако же о(т) ныня.ни въ каком оубо мѣстѣ повелѣваемъ писати».[46] Как на Руси, так и в Черногории образованные книжники пытались с помощью письменности спасти премудрость волхвов в обстановке духовного террора восторжествовавшего христианства. Однако этот путь, судя по тому, что ни одна из этих книг не дошла до нашего времени, оказался в конечном итоге тупиковым, несмотря на безусловное благородство тех, кто шел по нему. Языческая «мудрость повселенная» была спасена и донесена до нас лишь потому, что хранившие ее волхвы в массе своей пошли по другому пути, превратив ее в духовный стих и доверив его народной памяти.

Жанр этот зарождается весьма рано, и уже апостол Павел советует первым христианам: «Слово Христово да вселяется в вас обильно, со всякою премудростью; научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями...» (Кол. 3.16). С распространением христианства среди «варварских» народов Европы сложенные на библейские мотивы песни, в том числе и о миротворении, начинают звучать при дворах их правителей. Один из наиболее ранних примеров этого засвидетельствован в «Беовульфе», героическом эпосе островных германских племен. Единственная существующая его рукопись датируется 1000 г., однако сам эпос, по мнению специалистов, отразил реалии англосаксонского общества VII–VIII веков. Вот как «Беовульф» описывает времяпрепровождение во дворце короля и его дружины:

Там арфа пела
и голос ясный

песносказителя,
что преданье
повел от начала,
от миротворенья;
пел он о том,
как Создатель устроил
сушу – равнину,
омытую морем,
о том, как Зиждитель
упрочил Солнце
и месяц на небе,
дабы светили
всем земнородным,
и как Он украсил
зеленью земли,
и как наделил Он
жизнью тварей,
что дышат и движутся.[47]

В континентальной Европе древнейшие духовные песни назывались «кирелейсами» от греч. *кирие елеисон* – «Господи помилуй». Каролингские капитулярии IX века запрещают народу петь бесовские, то есть языческие песни, предписывая ему взамен петь кирелейсы. Хроники сообщают, что именно с этим духовным пением немецкий король в 881 г. сразился с язычниками-викингами. С течением времени новая мода неуклонно распространялась с Запада на Восток континента. Части полабских славян в междуречье Эльбы и Заале, порабощенной Германией, еще в X веке попробовали вместе с христианством навязать и духовное пение. Когда регенсбургский монах Бозо потребовал от местных славян петь «кирие елеисон», те стали насмехаться над ним, с издевкой превращая незнакомые слова в «у кри вольса», что на сорбском диалекте означало «ольха в кустах».[48] Однако если поморские славяне с негодованием отвергли навязываемый им духовный диктат, то другие западнославянские народы, добровольно принявшие католичество, с готовностью переняли из Германии и это нововведение. В том же X веке епископ пражский Адальберт сочиняет известную чешскую песню «Господине помилуй ны», заканчивающуюся припевом *крлес*, то есть «кирие елеисон». Новшество, во всяком

случае среди господствующего слоя, прижилось, и 26 августа 1278 г. во время битвы Оттокара с Рудольфом чешские воины пели именно эту песню. Традиция была воспринята и поляками, певшими, по свидетельству Ипатьевской летописи, духовную песню во время битвы 1249 г.: «Ляхы крѣпке идоущимъ на Василка керьлѣшь поющимъ. сильньнъ гласъ ревоуще в полкоу ихъ».[49]

Очевидно, что именно из западнославянского региона мода на духовные песни приходит и на Русь. Когда во время битвы 1151 г. выяснилось, что князь Изяслав, считавшийся убитым, жив, в порыве радости киевляне подняли его на руки и запели именно это песнопение: «Изяславъ же реч азъ Изяславъ есмь. кн҃зь вашъ. и сня съ себе шеломъ. и позна и. и то слышавше мнози. и въсхытиша и руками своими с радостью яко цр҃я и _кн҃зя своег. и тако възваша кирелѣисан вси полци радующеся».[50] По мнению еще дореволюционных исследователей, в некоторых памятниках эти песнопения обозначались русским переводом данного словосочетания, то есть «Господи помилуй». Так, например, при переносе мощей первых русских мучеников в 1072 г. рака с мощами Глеба застряла в дверях, и ее удалось сдвинуть с места лишь таким способом: «Посем же вземше Глѣба в рацѣ каменѣ, вставиша на сани и, емше за ужа, везеша и. Яке быша въ дверех, ста рака и не иде. И повелѣша народу възвати: "Господи помилуй", и повезоша и. И положиша я мъсяца мая 2 день».[51] Таким образом, светские духовные песни появляются на Руси в XI–XII веках. Поскольку, как мы видим на примере «Беовульфа», данный жанр включал в себя и песни о происхождении мира, русским волхвам было сравнительно нетрудно с помощью перекодировки в образы новой религии замаскировать свой космогонический гимн под христианский. Подобным путем древнее знание было выведено из-под непосредственного удара церкви, которая более или менее терпимо относилась к вольной трактовке простонародьем библейских образов. Так ритуальный текст языческих жрецов превратился в православный духовный стих. Часть первоначального текста при этой трансформации была утеряна, оставшаяся в определенной степени искажена новыми напластованиями, но зато основное ядро «Голубиной книги» было сохранено для будущих поколений. В условиях практически полного уничтожения христианством исконной веры (для сравнения отметим, что до нас в неискаженном виде не дошел ни один миф наших предков, в отличие, например, не только от гре-

ческой, но и от ирландской и скандинавской традиций) русским волхвам удалось практически невозможное – спасти свое основополагающее сказание о первоначалах Вселенной именно как единый связный текст с минимальными искажениями. Свой долг хранителей как перед родными богами и находящимися вместе с ними предками, так и перед своими потомками они выполнили с честью.

Если церковь св. Климента в «Голубиной книге» относится к первому веку христианства на Руси, то другое место в духовном стихе, на которое уже давно обратили внимание исследователи, относится ко времени становления единого русского централизованного государства во главе с Москвой. Это точно установленная дата торжества на земле Кривды:

При последнем будет при времени,
При восьмой будет при тысящи,
Правда будет взята Богом с земли на небо,
А Кривда пойдет она по всей земли...[52]

Для всех, кто знаком с историей XV века, это таинственное восьмое тысячелетие не составляет особой загадки. Согласно господствовавшим в средневековье представлениям, за сколько дней (согласно Библии) мир был создан, столько тысяч лет он и просуществует. На Руси счет времени вели от сотворения мира, и 6999 год в этой системе исчисления соответствовал современному 1491 г. С началом следующего рокового 7000 года и началом восьмого тысячелетия ожидали неизбежного конца света и Страшного суда. Согласно наиболее точным выкладкам, светопреставление должно было наступить в ночь на 25 марта 1492 г. Истерия, вызванная христианскими верованиями, в обществе была почти всеобщей. Веру в скорый конец света разделяли видные церковные иерархи Фотий и Филипп, а обязательные для христианского календаря расчеты пасхалий доводились только до 6999 г., после чего в особом кружке писали «горе, горе достигшим конца веков» или «зде страх, зде скорбь, аки в распятии Христове сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в нем же чаем и всемирное твое пришествие».[53]

Проникновение этих настроений в ослабленном виде в «Голубиную книгу» дает нам возможность точно датировать внесение в некоторые ее варианты последних существенных дополнений. Благодаря этой конкретной дате даже самые скептически настроен-

ные исследователи XIX века были вынуждены признать существование этого духовного стиха в XV веке. Подобный подход восприняли и ученые следующего столетия. Так, например, Ю. М. Соколов отмечал: «Упоминание в некоторых вариантах духовных стихов о победе кривды над правдой ("при последнем будет при времени, при восьмой будет тысячи") дает возможность видеть отражение в духовных стихах пессимистических настроений, характерных для времени около 1492 г., когда оканчивались апокалиптические 7000 лет от сотворения мира и когда было широко распространено суеверное ожидание "страшного суда". Здесь отразилась и социально-политическая борьба, обостренная в псковско-новгородском крае в период падения независимости Новгорода и Пскова».[54] Действительно, в 1478 г. Иван III ликвидировал самостоятельный вечевой уклад древнего Новгорода, а вскоре его сын в 1510 г. включил в состав Московского государства и Псков. Этот исторически необходимый шаг сопровождался распространением жестких бюрократических московских порядков на территорию обеих республик. Вот как летописец в 1510 г. описывает действия в Пскове первого московского наместника: «У наместников, у тиунов их и дьяков правда, крестное целование взлетели на небо,.а кривда начала между ними ходить; были они немилостивы к псковичам, а псковичи бедные не знали суда московского... от их налогов и насильства многие разбежались по чужим городам, бросив жен и детей; иностранцы, жившие в Пскове, и те разошлись в свои земли, одни псковичи остались, потому что земля не расступится, а вверх не взлететь».[55] Нельзя не заметить, что перед нами в летописи – прямая цитата из «Голубиной книги». Соответственно, на заключительную привязку фрагмента о борьбе Правды и Кривды духовного стиха повлияли как апокалиптические настроения 1492 г., так и произошедшее примерно в это же время крушение (под тяжестью московской бюрократической машины) традиционного внутреннего уклада севернорусского населения, в среде которого хранилась «Голубиная книга». Понятно, что Новгороду и Пскову новый централизованный порядок представлялся как торжество Кривды на их землях.

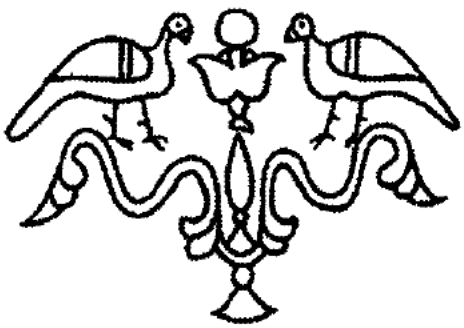
Насколько мы можем судить, внесение «восьми тысяч лет» стало последним значительным изменением в тексте «Голубиной книги». В этом окончательном виде духовный стих просуществовал в живой народной среде до XIX–XX веков. Разумеется,

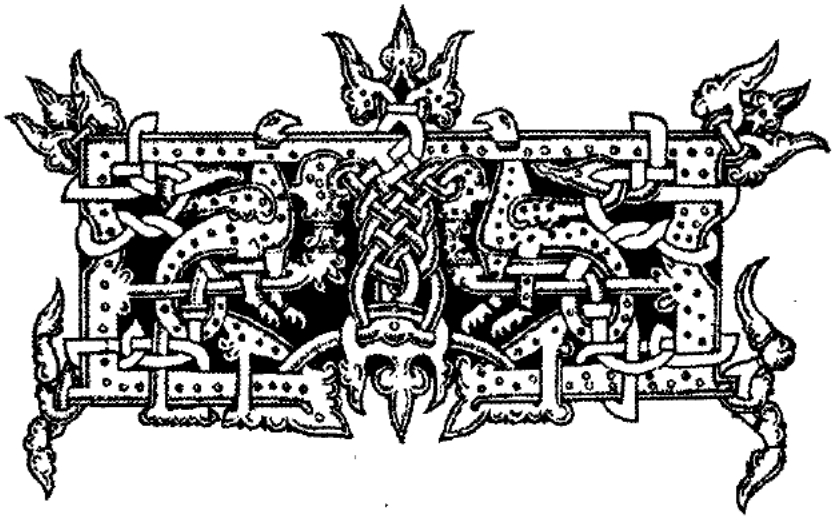
различные его варианты подчас существенно отличаются друг от друга, но это объясняется тем, что с исчезновением собственно языческих волхвов сокровенный смысл «Голубиной книги» был утерян и она стала восприниматься народом как обычное фольклорное произведение и подчиняться законам этого жанра. Одним из этих законов, лучше всего изученным на примере былин, является постоянное незначительное изменение содержания при сохранении его основной сути. Лично наблюдавший это В. Миллер пишет: «Мы видели, каким процессам изменения подвергаются тексты былин, так сказать, на наших глазах, при переходе их от одного сказителя к другому. Мы видели, что даже один и тот же сказитель, повторяя былину, никогда не воспроизведет ее во всей точности, без всяких изменений. Конечно, этот процесс изменения текстов в зависимости от тех же условий (личности сказителя, большей или меньшей его памяти, более или менее самостоятельного отношения к преданию) длился многие столетия, в течение длинного ряда поколений».[56] Это наблюдение подтверждает и другой собиратель былин, А. Ф. Гильфердинг: «...Сказители каждый раз меняют несколько изложение былины, переставляют слова и частицы, то прибавляют, то опускают какой-нибудь стих, то употребляют другие выражения».[57] «...Сказитель, – заключает В. Миллер, – является каждый раз до некоторой степени слагателем былины, так как он не может повторить ее снова без некоторых изменений – перестановок, пополнений или опущений».[58] Хотя духовные стихи и подпали под действие тех же законов, что и героический эпос, память о былом значении некоторых из них все-таки теплилась в народном сознании, четко отделявшем их от былин. П. Киреевский, одним из первых в начале XIX века принявшийся собирать духовные стихи, так описывает отношение к ним народа: «*Стихами* называются в народе песни духовного содержания; но также *песни, чисто народные*. Это не церковные гимны, и не стихотворения, составленные духовенством в назидание народу, а плоды народной фантазии, носящие на себе и все ее отпечатки. <...> Разумеется, что от этих простодушных излияний народных чувств нельзя требовать ни догматической точности, ни соответственности выражений с важностью предмета... А потому и ошибки их, ненамеренные, конечно, никого не введут в соблазн, тем более, что и самые простолюдины строго отличают эти плоды своей фантазии от учения церковного. *Стихи* поются по домам, особенно стариками, а часто и хором всей семьи, во время по-

стов, когда народ считает за грех петь обыкновенные песни; но особенно сохраняются они в устах нищих слепцов, ходящих, как древние рапсоды греческие, из краю в край, и поющих народу эти *Стихи*, им так любимые».[59] Таким образом, очевидец XIX века свидетельствует, что сам народ, во-первых, точно отличал свои духовные стихи, к числу которых принадлежала и «Голубиная книга», от ортодоксальных христианских, во-вторых, приурочивал их исполнение к сакральному, правда уже на православный манер, времени, и в-третьих, духовенство к их содержанию не имело никакого отношения. Стоит отметить, что когда оно пыталось на них воздействовать, иссушающее влияние христианства немедленно проявлялось в полной мере, что было отмечено еще дореволюционными исследователями: «Если вообще духовные стихи, сравнительно с народными былинами и песнями, бедны поэтическими формами; то еще беднее в этом отношении религиозные вирши...»[60]

В живой народной передаче «Голубиная книга» дожила до начала XX века, когда фольклористами было собрано и опубликовано несколько десятков ее вариантов. Однако традиционный уклад русской деревни, в котором трепетно хранилась народная поэзия, был взломан пореформенным развитием России (после отмены крепостного права). Дело довершили революции, коллективизация и индустриализация. Капитализм и социализм соединенными усилиями пресекли великую духовную традицию русского народа. Хранимое на протяжении пяти тысячелетий священное сказание исчезло из жизни народа, который в своем подавляющем большинстве не знает не только содержания, но даже самого факта существования «Голубиной книги». Однако именно сейчас, в момент временного торжества Кривды как в планетарном масштабе, так и в масштабе нашей некогда единой страны, русскому народу как никогда необходима твердая духовная опора. Хотя победившее зло представляется всемогущим и кажется, будто нет в мире силы, способной сокрушить его, следует помнить, что пока в сердцах людей хранится воспоминание о Правде, победа Кривды никогда не будет полной и окончательной. Если одна память о ней может поставить под вопрос победу зла в этом мире, то что же тогда способна сделать сама Правда? Недаром на знаменах чешских гуситов, которые в XV веке почти двадцать лет победоносно сражались с объединенными силами католической Европы, было начертано «Правда побеждает».

В современных условиях стремительно возрастающей бездуховности, проникающей во все сферы жизни общества во множестве обличий, от тотальной коммерциализации до не менее тотальной механизации и компьютеризации, для каждого человека как никогда актуальной становится битва за собственную душу. Может ли помочь в этом людям христианство с его принижающей моралью? Каждый вправе сам ответить на этот вопрос, однако пример как Запада, так и нашей страны с кризисом традиционных религий и взрывным ростом самых различных сект свидетельствует скорее всего об отрицательном ответе, во всяком случае в масштабах всего общества. Единственное, о чем можно говорить с полной уверенностью, – так это о неспособности христианства установить гармоничные отношения между человеком и окружающей его природой. Даже Н. Бердяев, один из наиболее знаменитых отечественных апологетов христианства в XX веке, был вынужден признать: «Между человеком, вступившим на путь искупления, и природой образуется бездна. Христианство закрывает наглухо внутреннюю жизнь природы и не допускает человека к этой жизни. Оно как бы умерщвляет природу».[61] Логическим следствием этого явилась механизация природы, неизбежно ударившая и по человеку. Так что вряд ли христианство способно справиться с кризисом, который оно само отчасти и породило. Языческая же мудрость, наоборот, учила человека жить в гармонии с миром, а именно эта гармония является залогом его подлинной полноценной жизни. Родившись многие тысячелетия тому назад, она неизменно помогала нашим далеким предкам выигрывать битву за свои души до тех пор, пока на Русь не пришло христианство. Будем надеяться, что последующие поколения русских людей смогут вслед за Н. Заболоцким сказать: «И слышу я знакомое сказанье...»





# ЧАСТЬ II

# СВЯЩЕННЫЕ ТЕКСТЫ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ВСЕЛЕННОЙ



# «ГОЛУБИНАЯ КНИГА»

Ай на той горы на Фагорския
К цюдну кресту животворящему,
Ко Латырю белу каменю,
Ко святой главы ко Адамовой
Выпадала Книга Голубиная:
Сия книга есть не малая,
Долиною книга долгая,
Шириною книга широкая,
Толщиною книга толстая.
На ту на славу на великую
Ко той ко Книге Голубиной
Сходилося миого, соезжалося,
Много царей, много царевицев,
Много королей, много королевицев.
У нас три царя да было большиих,
Констянтин был царь, да Волотоман царь,
Был премудрый царь Давыд Осиевичь.
Говорил Давыду Волотоман царь:
«Ты премудрый царь, Давыд Осиевичь!
Скажи, сударь, проповедуй нам:
Кто сию Книгу написывал,
Голубину кто напечатывал?»
Им ответ держал премудрый царь,
Премудрый царь Давыд Осиевичь:
«Писал сию книгу сам Исус Христос,
Исус Христос, царь небесный;
Цитал сию книгу сам Исай пророк,

Цитал он книгу ровно три году,
Процитал из книги ровно три листа».
Ему вси цари поклонилися:
«Благодарствуешь, нашь премудрый царь, Давыд Осиевичь.
Ты горазд, сударь, сказать по памяти,
По памяти, будто по грамоты;
Ты еще, сударь, нам про то скажи,
Что в Книге есть написано,
В Голубиной есть напечатано:
Отчего зачался наш белый свет,
Отчего возсияло солнце красное,
Отчего пекёт млад-светел месяц,
Отчего пекут звёзды цястыя,
Отчего зачалась утренния заря,
Утренния заря, заря вецёрняя,
Отчего у нас в земле ветры пошли,
Отчего у нас в земле громы пошли,
Отчего у нас в земле цари пошли,
Отчего зачались князья-бояры,
Отчего крестьяны православные?»
Им ответ держал сударь премудрый царь,
Премудрый царь Давыд Осиевичь:
«Волотоман царь Волотомановичь!
Я еще вам, братцы, про то скажу,
Про то скажу вам, проповедаю.
В Голубиной Книге есть написано:
Оттого зачался наш белый свет –
От Святаго Духа Сагаофова;
Солнце красное от лица Божья,
Самого Христа царя небеснаго;
Млад-светел месяц от грудей Божьих;
Звёзды цястыя от риз Божьих;
Утренния заря, заря вецёрняя
От очей Божьих, Христа царя небеснаго;
Оттого у нас в земле ветры пошли –
От Святаго Духа Сагаофова,
От здыхания от Господняго;
Оттого у нас в земле громы пошли –
От глагол пошли от Господниих;

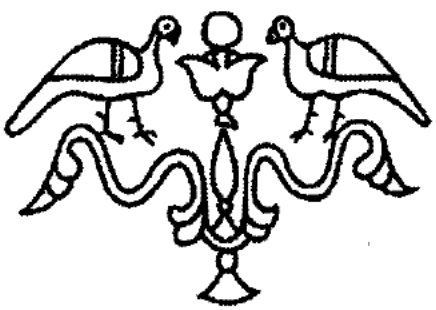
Оттого у нас в земле цари пошли –
От святой главы от Адамовой;
Оттого зачались князья-бояры –
От святых мощей от Адамовых;
От того крестьяны православные –
От свята колена от Адамова».
Ему вси цари царю поклонилися:
«Благодарствуешь, наш премудрый царь, Давыд Осиевичь.
Ты еще, сударь, да нам про то скажи,
Про то скажи, проповедуй нам:
Который царь будет над царямы царь,
Кая земля всем землям мати,
Которо море всем морям мати,
Кое возеро возерам мати,
Кая река да всем рекам мати,
Который город городам мати,
Котора церква всем церквям мати,
Котора птица всем птицам мати,
Который звире всем звирям мати,
Кая гора всем горам мати,
Который камень каменям мати,
Кое древо всем древам мати,
Кая трава всем травам мати?»
Им ответ держал сударь премудрый царь,
Наш премудрый царь Давыд Осиевичь:
«Я еще вам, братцы, про то скажу,
Про то скажу вам, проповедаю.
В Голубиной Книге есть написано:
У нас Белый царь будет над царямы царь.
Почему же Бел царь над царямы царь?
У нашего царя у Белаго есть вера православная,
Область его превеликая надо всей землей,
Надо всей землей, над вселенною:
Потому же Бел царь над царямы царь.
Свято-Русь-земля всем землям мати.
Почему же Свято-Русь-земля всем землям мати?
На ней строят церквы апостольския,
Богомольныя, преосвященныя;
Оны молятся Богу распятому,

Самому Христу царю небесному:
Потому Свято-Русь-земля всем землям мати.
Окиян море всем морям мати.
Почему жь Окиян море всем морям мати?
Обкинуло то море вокруг землю всю,
Во нем Окияне во мори пуп морской;
С-под восточной со сторонушки
Выставала из моря церковь соборная
Со двенадцатью со престоламы,
Святу Климанту, папы Римскому,
Святу Петру Александрийскому:
Потому жь Окиян море всем морям мати.
Ильмень возеро возерам мати:
Не тот Ильмень, который над Новым-градом,
Не тот Ильмень, который в Царе-граде,
А тот Ильмень, который в Турецкой земли
Над начальным градом Иорасолимом.
Почему жь Ильмень возеро возерам мати?
Выпадала с ёго матушка Иордань река,
Иордань река да всем рекам мати.
Почему жь Иордань река рекам мати?
Крестился в ней истинный Христос
И купался в матушке Иордань-реки:
Потому Иордань река рекам мати.
Кнт рыба всем рыбам мати.
Почему жь Кит рыба всем рыбам мати?
На китах-рыбах земля основана;
Стоит Кит рыба — не сворохнется;
Когда жь Кит рыба поворотится,
Тогда мать-земля вся восколыбнется,
Тогда белый свет нашь покончится:
Потому Кнт рыба всем рыбам мати.
Иорасалим город городам мати.
Почему жь Иорасалим город городам мати?
Иорасалим город посреди земли,
Посреди земли, в нем пуп земли.
Во начальном граде Иорасолиме
Стоит там церковь соборная
Святой святыни Богородицы.

Почему тая церковь всем церквам мати?
Пребывает в церквы Господен гроб,
На воздусях стоит он вознесен,
Фимиямы, ладан рядом курятся,
Свещи горят неугасимые:
Потому святыня всем церквам мати.
Псалтырь книга всем книгам мати.
Почему Псалтырь книга всем книгам мати?
Поминаются праведных родители:
Потому Псалтырь книга всем книгам мати.
Стрефил птица всем птицам мати.
Почему жь Стрефил птица всем птицам мати?
Живет Стрефил посреди моря,
Она ест и пьет на синем море,
Она плод плодит на синем море.
Когда Стрефил вострепещется
Во втором часу после полуночи,
Тогда запоют вси петухи по всей земли,
Осветится в те поры вся земля:
Потому Стрефил птица всем птицам мати.
Белояндрих звирь всим звирям мати.
Почему жь Белояндрих звирь всим звирям мати?
Стоит тот звирь в горы Сионския;
Когда звирь в горы поворотится,
Тогда мать-земля под ним восколыбнется,
Тогда вси звирья ему поклонятся:
Потому Белояндрих всим звирям мати.
Фагор гора всем горам мати.
Почему жь Фагор гора всем горам мати?
Преобразился там сам Исус Христос,
Двунадесять он апостолам,
Двунадесять он учителям,
Показал славу великую ученикам своим;
Со матушки со Фагорской горы
Вознесся он свет на небеса:
Потому Фагор гора всем горам мати.
Белый Латырь камень всем каменям мати.
Почему бел Латырь камень каменям мати?
На белом Латыре на камени

Беседовал да опочив держал
Сам Исус Христос царь небесный
С двунадесяти со апостолам,
С двунадесяти со учителям;
Утвердил он веру на камени,
Распустил он книги по всёй земли:
Потому бел Латырь камень каменям мати.
Кипарисно древо всем древам мати.
Почему жь Кипарисно древо всем древам мати?
Словет то древо преблаженное,
Был вырезыван чуден поклонен крест,
На нем распят был истинный Христос:
Потому Кипарисно древо всем древам мати.
Плакун трава всем травам мати.
Почему жь Плакун трава всем травам мати?
Когда вели Христа на распятие,
Тогда плакала мать Пресвятая Богородица,
Ронила слезы из ясных оцей на сыру землю;
От нёи ли от слез от пречистыих
Выростала на землю Плакун трава;
Из того Плакун из кореня
У нас режут на земли цюдны кресты,
А их носят старцы-инохи,
Мужие их носят благоверные:
Оны тем, сударь, больше спасаются».
Ему вси цари царю поклонилися:
«Благодарствуешь, нашь премудрый царь, Давыд Осиевичь.
Ты горазд сказать по памяти,
По памяти, будто по грамоты».
Испроговорил ему Волотоман царь:
«Ты премудрый царь, Давыд Осиевичь!
Ты еще, сударь, да мне про то скажи,
Царю сон поразсуди.
Кабы мне царю да Волотоману
Мало снилось, грозно виделось:
Кабы далече было во цистом поли
Два заяцька вместо сходилися,
Один беленькой, да другой серенькой,
Промежу собой оны подиралися;

Кабы белый сераго преодолел,
Кабы бел пошел с земли на небо,
А сер пошел да по чисту полю.
Ужь ты можшь ли проповедати?»
Им ответ держал сударь премудрый царь:
«Волотоман царь Волотомановичь!
Я еще вам, брат, про то скажу,
Про то скажу, царю сон поразсужу.
В Голубиной Книге есть написано:
Не два заюшка вместо сходилося,
Сходилася Правда со Кривдою;
Кой гди бел заяц, тут Правда была,
Кой гди сер заяц, тут Кривда была.
Кабы Правда Кривду преодолела:
При последнем будет при времени,
При восьмой будет при тысяци,
Правда будет взята Богом с земли на небо,
А Кривда пойдет она по всёй земли,
По всёй земли, по всёй вселенныя,
По тем крестьянам православныим,
Вселится на сердца на тайныя;
Кто делает дела тайныя,
От того пойдет велико беззаконие».
Ему вси цари царю поклонилися:
«Благодарствуешь, нашь премудрый царь, Давыд Осиевичь.
Ты горазд сказать, сударь, по памяти,
По памяти, будто по грамоты;
Прочитал про Книгу Голубиную,
Про все мудрости повселенныя».
А мы век большим царям славы поем,
Им век слава не минует,
Во веки веков, аминь.



## Комментарий

Данный вариант «Голубиной книги» был выбран потому, что в нем дается подавляющее большинство основополагающих мотивов этого произведения. Все особенности языка духовного стиха сохранены, однако орфография и пунктуация его приближены к современным. Для удобства восприятия текст был разбит мной на абзацы в соответствии со смысловыми блоками.

Настоящий текст приводится по изданию: Безсонов П. Калики перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 285–292.

1. *...горы на Фагорския...* – это Фаворская гора, упомянутая здесь во множественном числе, о которой ниже (172–180, см. комментарий к этому месту) говорится, что она «всем горам мати». В данном контексте имеется в виду мировая гора. Первые четыре строчки духовного стиха указывают на то, что Голубиная Книга упала к сакральному центру мира, обозначаемого здесь, за исключением Латырь-камня, христианской символикой: Фагорской (мировой) горой, животворящим крестом (мировым деревом) и головой Адама.

2. *...кресту животворящему...* – этому христианскому символу мирового дерева также посвящен фрагмент духовного стиха (см. 191–196).

3. *Ко Латырю белу каменю...* – См. комментарий к 181–190.

4. *Ко святой главы ко Адамовой...* – Больше она в тексте нигде не упоминается, что говорит не только о вторичности этого образа, но также и о том, что в перечне языческих «мати» ей не нашлось аналогии. Это лишний раз указывает на языческую структуру «Голубиной книги», в которой христианская символика присутствует лишь в случае наличия языческого первообраза, нуждающегося в маскировке. С головой Адама, от которой пошли земные цари (67–68), она не имеет ничего общего, поскольку, как было показано в главе 7, там Адам заменил собой языческого Первобога, а здесь имеется в виду собственно библейский первочеловек. Голова последнего оказалась приуроченной к сакральному центру мира благодаря чрезвычайно устойчивой христианской традиции, идущей еще от посланий апостола Павла в Новом Завете, связывать Адама с Иисусом Христом. Основатель христианства в этом контексте понимался как «новый» или «второй Адам», призванный спасти человечество от «первородного греха» перво-



*Рис. 67. Распятие. Мозаика церкви Успения Богоматери близ Афин. IX в.*

го Адама и вернуть людям утраченное по милости первого человека райское блаженство. Подобная связь между первым и вторым Адамом довольно рано стала восприниматься буквально, и в христианском искусстве устойчивым мотивом стало изображение черепа ветхозаветного Адама у подножия креста, на котором был распят Иисус Христос (рис. 67). Данная символика была великолепно известна и на Руси. Так, например, совершивший паломничество в Палестину игумен Даниил следующим образом описывает святыни христианства: «И ту былъ водруженъ Крестъ Христовъ. Исподи же под тѣм камнемъ лежитъ глава Адама перваго».[1] Когда на кресте Иисус Христос испустил дух, камень у подножия

креста распался и кровь Мессии пролилась на череп Адама, омыв грехи рода человеческого. Таким образом, голова библейского первого человека должна была упоминаться сразу после креста, но в данном варианте оба связанных друг с другом христианских символа оказались разделены упоминанием языческого камня Алатыря. Следует отметить, что и само место распятия Иисуса Христа называется Голгофа, что означает буквально «череп» – надо понимать, череп Адама, который, согласно средневековому сирийскому автору Моисею Бар-Кефу, был похоронен в Иерусалиме.

5. *...Книга...* – Данное понятие восходит к одноименному праславянскому термину, происхождение которого не ясно до сих пор. Авторы «Этимологического словаря славянских языков» отмечают по этому поводу: «Речь идет о древнем заимствовании культурного слова, конечный источник которого не вполне ясен, но скорее всего с Востока... Заимствование с Запада маловероятно, тогда труднее объяснить близкие культурные слова в восточных языках. Еще менее вероятна (по тем же соображениям) исконнославянская этимология, хотя она и опирается на некоторые общие вероятия».[2] В качестве первоисточников в различное время предлагались арм. *k'nik*, исл. *kenning* «знак, мета», ассир. *kunukku* «печать», исконнославянская этимология в виде сложения префиксального *къп* и корня *ig* с общим значением «скрепленные листы», но в настоящий момент наибольшим авторитетом у специалистов пользуется гипотеза о китайском первоисточнике, попавшем к славянам через тюркское посредничество: «Праслав. kъniga, судя по *книгочей*, нужно возводить через др.-тюрк. kuinig... к кит. kuen "свиток"...»[3]

*...Голубиная...* – В некоторых вариантах духовного стиха происходит вторичное осмысление книги как птичьей вообще, то есть небесной. Ср. например:

Со небес книга совалилася,
Выпадала Книга Голубиная,
Голубиная, лебединая...[4]

Или:

Выпадала книга голубиная,
Голубиная, лебядзиная,
Лебядзиная, сорочиная.[5]

Однако в подавляющем большинстве вариантов фигурирует один только голубь как символ Святого Духа (подробнее о названии см. главу 1). Вместе с тем нередким является подчеркивание божественной природы этой книги:

Из той из тучи из сильной грозной
Выходила Книга Голубиная,
Божественная книга Евангельская;
Ко той ко книге ко Божественной
Соходилися, собиралися
Сорок царев, все царевичей...[6]

10. *На ту на славу на великую...* – на слух о выпавшей книге.

11–14. *Ко той... много королевицев* – В другом варианте духовного стиха состав собравшихся к Голубиной Книге описан следующим образом:

К той Книги Голубиныя
Собиралися, соезжалися
Сорык царев сы царевичем,
Сорык князев сы князевичам,
Сорык бояр да сы бояриным,
Сорок попов с поповичем,
Сорок крестьян сы крестьяниным.[7]

Согласно этой версии, к божественной книге собираются представители всех трех основных сословий русского (и индоевропейского) общества. В принципе, это описание может отражать реальный ритуал периодического оглашения загадочной «глубинной» мудрости у священного камня – центра мироздания – перед представителями всего племени. Однако следует отметить, что, в отличие от мифа о возникновении этих сословий из тела Первобога, их описание в данном фрагменте уже несколько размытое; языческих священнослужителей здесь обозначают уже не цари, а христианские попы, из чего следует, что само описание сбора представителей трех сословий к Голубиной Книге – довольно позднего происхождения.

16. *Констянтин был царь...* – римский император Константин Великий (ок. 285–337), правивший в 306–337 гг. При нём христианство фактически превратилось в государственную религию

Римской империи, за что церковью он был объявлен равноапостольным. Хоть «Голубиная книга» и выделяет его в качестве одного из трех больших царей из множества других собравшихся к Книге царей и королей, тем не менее наибольшим из трех является не он, а явно языческий царь Волотоман, поставленный в прозаическом пересказе даже выше самого Моисея (см. главу 4). Именно Волотоман задает вопросы царю Давыду, в то время как Константин ни в этом, ни в других вариантах духовного стиха не играет никакой самостоятельной роли.

17. *...премудрый царь Давыд Осиевичь* – библейский псалмопевец царь Давид, заменивший собой в священном сказании языческую фигуру Великого Гусляра (подробнее см. главу 3). Его эпитет в стихе имеет точные аналогии как в русском фольклоре (Василиса Премудрая), так и в индоевропейских языках: «В кругу родственных обозначений слав. modrъ семантически ближе всего др.-инд. medha "мудрость, разум, понимание, мысль", авест. mazdra "мудрый, разумный", авест., др.-перс. Mazda, в иранской мифологии одно из наименований (или составная часть наименования Ahura-mazda) верховного божества, первоначально прилагательное».[8]

20. *Скажи, сударь, проповедуй нам* – эти слова Волотомана подчеркивают исключительную сакральность ответов Давыда, толкующего божественную «мудрость повселенную», а выбранный для этого термин очень удачно перекликается как с понятием церковной *проповеди*, так и со славянским *ведать* – знать, *ведун* – знающий (ср. др.-инд. *веда* – священное знание).

22. *...кто напечатывал?* – одно из самых позднейших напластований в «Голубиной книге», которое могло появиться в ее тексте лишь после начала Иваном Федоровым в 1564 г. книгопечатания в Москве. Впрочем, ниже говорится, что Книгу написал сам Иисус Христос, о печати ее нигде больше не упоминается.

27. *...Исай пророк* – хорошо известный на Руси библейский пророк Исайя (VIII век до н. э.). Церковь почитала его первым из так называемых «больших пророков» Ветхого Завета, в состав которого входила и его книга. Согласно другой системе классификации, он вместе с Иеремией и Иезекиилем входил в тройку великих пророков, помимо которых насчитывалось еще двенадцать малых. Данный фрагмент (27–29) означает, что божественная мудрость Голубиной Книги, истолкованная царем Давыдом, оказалась запре-

дельной и непостижимой даже для самого великого ветхозаветного пророка.

30. *Ему вси цари поклонилися...* – В данном случае космогонический блок вопросов исходит как бы от лица всех собравшихся царей, но в своем ответе Давыд обращается только к Волотоману (50), из чего следует, что первоначально вопросы исходили только от Волота. Данная особенность, вытекающая из первоначальной структуры священного сказания, сохранилась в целом ряде вариантов духовного стиха.

37. *...белый свет...* – Словосочетание «белый свет» означает в русском языке весь окружающий человека мир, всю Вселенную. Подобная устойчивая традиция весьма показательна по целому ряду причин. Во-первых, исходный корень присутствовал во многих индоевропейских языках, но только в славянском, балтийском и иранском «рефлексы и.-е. k'uen-to институализировались как клишированное обозначение святого, священного»,[9] которое на Руси было неразрывно связано с понятием света. *Белый*, второй член этой пары, как мы увидим ниже, также был чрезвычайно тесно связан с понятием святости. Точным соответствием этому словосочетанию является имя рюгенского «бога богов» Святовита, *святого света*, из тела которого образовалась вся Вселенная. Корни славянской традиции связывать мир со светом и олицетворяемой им святостью были так мощны, что ее не смогло перебить даже принятие христианства. Учитывая степень приверженности своей аудитории данной традиции, все переводчики христианских текстов на славянские языки были вынуждены отказаться от использования соответствующих греческих или латинских терминов и обозначать понятие *святости* соответствующим славянским термином явно языческого происхождения. «Последовательность в отказе от заимствования греческих или латинских слов для обозначения идеи святости предполагает высокую степень языковой и культурно-религиозной сознательности и должно расцениваться как диагностически очень важная особенность славянского выбора в обозначении этой идеи».[10]

Христианская семантика наложилась на исконное языческое значение этого термина, создав скрытое противоречие внутри одного слова. Тем не менее, лингвистам удается выделить изначальное значение данного славянского термина: «Говоря в общем, *сакральность* (или даже гиперсакральность) древнерусской традиции проявляется прежде всего в том, что 1) все в принципе должно

быть сакрализовано, освящено и тем самым вырвано из-под власти злого начала... 2) существует единая и универсальная цель. ("сверхцель"), самое заветное желание и самая глубокая мечта и надежда – *святое царство* (святость, святое состояние, святая жизнь) на земле и для человека; 3) сильно и актуально упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено (или даже само открыться, наступить) в пространстве и времени... Для праслав. svet, видимо, можно реконструировать значение... "увеличиваться", "набухать". Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о благодатном возрастании-процветании некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию *плода* как завершению всего предыдущего развития и прорыва к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению...»[11] Как видим, славянское языческое понятие *святости*, пронизывающее весь *белый свет*, в максимально возможной степени противоречит самим основам иудео-христианской традиции о «первородном грехе» и греховности тварного мира. Насколько одна традиция была проникнута светоносной идеей тотальной святости бытия, настолько же другая традиция была проникнута темной идеей его тотальной греховности. В главе 5 были показаны истоки языческой концепции, согласно которым весь мир с населяющими его людьми произошел из тела Первобожества и в силу этого изначально свят. Как было показано, в целом ряде индоевропейских традиций Первобог соотносился с понятием света или сверкания, а имя индийского Первосущества Пуруши произошло от глагола «наполнять», что помогает нам понять происхождение реконструируемого значения праславянского *свет* как «увеличиваться», «набухать». Итак, мы можем убедиться, что данные этимологии, полученные на лингвистическом материале, перекликаются с полученными независимо от них мифологическими выводами.

Изначально заданная система координат властно определяла и все последующее направление развития русского народа, которое в идеальном виде выглядело следующим образом: «Пространство и время, святые (освященные) в своих наиболее ответственных точках, как бы обручем скрепляют *святой* или Божий мир, нередко соотносимый со *святой* (Божьей) красотой, и населяющий его *святой* народ, ведущий *святую* жизнь. В этом святом мире предназначение и идеал человека быть святым... Все формы реализации человеческой деятельности ориентированы на святость – свою (по-

тенциальную) и исходящую свыше».[12] Именно на этой святой языческой идее безбожно паразитировали веками как христианство, так и коммунизм, используя стремление русского народа к этой святой жизни и силы, имеющиеся у него для этого, для реализации своих концепций, принципиально отличных от языческой идеи святости света. Закономерное крушение как православного Третьего Рима, так и коммунистического Третьего Интернационала ни в коей мере не свидетельствует о принципиальной невозможности достижения искомого святого состояния – оно свидетельствует лишь о принципиальной ошибочности этих навязанных нашим предкам двух путей, с помощью которых они надеялись достичь святости. Сам факт сохранения в живом русском языке языческого термина для означения света-святости, уже на языковом уровне напоминающего о заложенной в него идее, представляет собой явление чрезвычайной важности.

39–40. *...пекёт млад-светёл месяц, // ...пекут звёзды цястыя...* – Месяц и звезды объединены здесь в одну категорию глаголом *пекёт*, который несколько необычен в данном контексте и гораздо больше подходит для описания действия солнца, нежели этих ночных светил. Однако этот глагол содержит в себе звуковой намек на главное ритуальное оружие громовержца (*палица* ← *палить*, а именно с палицей был изображен Перун в Новгороде), который олицетворяет собой месяц. Связь же главного ночного светила со звездами, находившимися как бы в его подчинении, была осмыслена славянами чрезвычайно рано. Во всяком случае, загадки про это, как указывают специалисты, восходят к праславянской эпохе: «Имеются загадки, свойственные всем славянским регионам и восходящие, по-видимому, к общеславянской общности; такова загадка о звездном небе и месяце: *поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат*, но большинство загадок зафиксировано только в отдельных регионах».[13] Таким образом, выбранный термин указывает одновременно и на связь месяца и звезд, и на то, что вооруженный палицей Перун являлся богом Луны.

54–55. *Оттого зачался наш белый свет – // От Святаго Духа Сагаофова* – Саваоф является одним из библейских имен Бога и означает «Господь воинств», причем под его воинством понимаются «солнце, луна, звезды (и) все воинство небесное» (Втор. 4.19). Это иудео-христианское обозначение высшего божества, имеющее

хоть какой-то космический характер, заменило собой в данном месте языческого «бога богов» Святовита – Святой Свет, из тела которого образовался весь мир (белый свет). В одном из вариантов верховный космический бог уравнивается с судьбой; в нем царь Давид говорит:

Я скажу тебе, скажу-поведаю.
Шьчо зацялсэ у нас да все как белой сьвет,
От Судьбы-то все зацялсэ, от Бога, царя небесного...[14]

Правда, следует отметить, что данный любопытный фрагмент находится в противоречии со знаменитым заявлением Прокопия Кесарийского о том, что славяне VI века судьбы не знали и не признавали ее силу.

55–63. *От Святаго Духа Сагаофова... // От Святаго Духа Сагаофова...* – Данная часть «Голубиной книги», выделенная в начале и в конце упоминанием Святого Духа Саваофова, представляет собой небесную загадку славянских волхвов, подробно разобранную в главе 6. Следует отметить, что перечисленные в ней космические явления мыслились одиовременно и как части тела Первобога, и как отдельные самостоятельные божества: Солнце – Дажьбог или Хорс, Месяц – Перун, Заря – Макошь, ветры – Стрибог. В «Беседе трех святителей», в которой многие дореволюционные исследователи видели первоисточник «Голубиной книги», данный принципиальный фрагмент выглядит следующим образом: «В. р. Отъ чего солнце сотворено бысть? И. р. Отъ выспренныя ризы Господни. Г. р. Отъ чего луна сотворена бысть? В. р. Отъ аера и отъ воздуха и отъ престола Господня. И. р. Отъ чего громъ и молнiа сотворена бысть? В. р. Гласъ Господень въ колесницѣ огненной утвержденъ и ангела гр(ом)ная приставлена». Приведя этот отрывок, В. Мочульский с видимым удовлетворением заключает: «И так "Беседа трех святителей" в отделе творения стоит так же на христианской почве, как и стих о Голубиной книге».[15] Каждый читатель может сам сопоставить текст обоих памятников и увидеть, что, за исключением вопросно-ответной формы и перечня рассматриваемых явлений, между ними нет ничего общего, вследствие чего едва ли можно один из них рассматривать в качестве первоисточника второго. Еще большие сомнения вызывает вывод о христианской почве духовного стиха.

65–66. *...громы пошли – // От глагол...* – Гром на Руси был неразрывно связан с Перуном, а в белорусском языке он до сих пор так и обозначается. Вместе с тем здесь перед нами древнее индоевропейское представление, поскольку в РВ из уст Пуруши рождаются Индра и Агни – два божества, каждый из которых связан одновременно как с огненным началом, так и с поэтическим вдохновением.

67–72. *Оттого у нас в земле цари пошли... // От свята колена от Адамова* – Данный фрагмент о происхождении из тела Первобога трех основных сословий, также имеющий непосредственную параллель в РВ, был подробно разобран в главе 7. Следует отметить, что «Голубиная книга» особо подчеркивает святость происхождения всех сословий, от самого высшего до самого низшего, каждое из которых «зачинается» от какой-либо части сакрального тела (святой главы, святых мощей, свята колена) и, в силу этого, изначально несет в себе божественную святость. Кроме того, все они соотносятся и с основными небесными светилами (солнцем, месяцем и звездами), происхождение которых также божественно.

67. *...цари...* – данный титул произошел от фамилии Гая Юлия Цезаря, фактического основателя императорской власти в Древнем Риме. Его преемник Гай Октавий, усыновленный им, также стал носить его фамилию, сделавшуюся после этого обязательным титулом для всех последующих римских императоров. В Византийскую эпоху он стал звучать двояко – «цесарь» и «кесарь»; отсюда он был заимствован славянами и германцами для обозначения своих верховных правителей, соответственно трансформировавшись в их языках в «царя» и «кайзера».

69. *...князья-бояры...* – Происхождение этих двух терминов для обозначения высших социальных категорий в Древней Руси до сих пор служит предметом дискуссий лингвистов. Относительно титула «князь» большинство из них склоняются к его раннему заимствованию из германского *kuninga* – «глава рода, вождь племени», однако это не объясняет совмещения его носителем в одном лице светской и духовной власти, отмечаемого как на материале западнославянских языков, так и в исторической реальности Древней Руси. В силу этого более обоснованной представляется точка зрения Ш. Ондруша, считающего данный титул исконно славянским и происходящим из *kuninge* – «торчащий, выдающийся».

Что касается титула «боярин», то его также пытались вывести из тюрк. *bajar* – «вельможа, богатый муж, господин», исл. *boearmen* – «знатный человек», слав. *болий* – «большой» либо придать ему смысл «ярый в бою». Каждая из гипотез по этим терминам имеет как своих сторонников, так и противников, и к окончательному согласию по ним лингвистам так и не удалось прийти.

71. *...крестьяны православные...* – Хотя название низшего земледельческого сословия является искаженным словом «христианин», тем не менее любопытно отметить, что на санскрите *криш* означает «возделывать землю», а в РВ 33 раза встречается слово *кришти*, однако не в значении «землепашец», а в значении «народ, люди».[16] Это может быть как простым совпадением, так и наложением нового термина на старый индоевропейский корень. Следует также отметить, что один вариант духовного стиха из колена Первобога выводит не только крестьян, но и женщин:

Зародились мы цари
От святой главы от Адамовой;
Зародились князи со боярамы
От честных мощей от Адамовых;
Зародились крестьяна православный
От того ли колена от Адамова;
От того жь начался и женский пол.[17]

Если подчеркивание приниженного положения женщин, обусловленного их происхождением, – это типично христианское явление, то само представление о происхождении женщин наравне с мужчинами из тела обоеполого Первобожества – безусловно весьма древнее, засвидетельствованное на Руси Збручским идолом.

78–89. *..мати...* – Этот основополагающий классификационный принцип используется в перечне вопросов третьей части «Голубиной книги» по отношению к двенадцати явлениям земного материального мира. Помимо обозначения степени родства, данное слово в русском языке имеет переносные значения: «то, что является источником, давшим жизнь кому-нибудь или чему-нибудь, откуда черпают силу, энергию, жизненность», «место происхождения, корень». В ряде диалектов (вятском, казанском, костромском и т. д.) означает «что-либо важное, значительное, главное». Как первоисточник, находится в неразрывной связи с потомством, ср. русские поговорки:

«какова матка, таковы и детки», «в матку и детки». Симптоматично и значение производных от него терминов: *матка* – брус поперек всей избы, на который крепится крыша; *матица* (арх.) – киль судна, на котором укреплен весь остов; *матка* (арх.) – компас («Квочка цыплят, а матка корабли водит»). В древнерусском языке помимо основного значения означало «начало, основание, источник, причину».[18] Аналогичную ситуацию мы видим и в других славянских языках. Так, например, сербо-хорватское *мати* означает «мать; та, которая является источником жизненных благ, кормилица, родительница; основа чего-либо; основная часть растения, имеющего отростки». Праславянское *мати* имеет соответствия во всех индоевропейских языках: лит. *mote*, англ. *mother*, др.-инд. *mata*, авест. *matar*, лат. *mater* – «мать, источник, начало». Лингвисты констатируют: «И.-е. название матери mater... имеет континуанты во всех ветвях и.-е. языков и отражено в них шире, чем любой другой термин родства».[19] В качестве исходного значения последнего большинство специалистов придерживаются теории Ф. Боппа, указавшего на его связь с др.-инд. *та* – «мерить». Впрочем, ряд лингвистов не разделяют это мнение и предлагают собственные объяснения, в том числе и исходящие из и.-е. *та* – «благоприятный, ранний». В данном контексте слово *мати* используется в значении первоисточника, первоосновы, самого важного и главного явления в их совокупности и синонимично авестийскому *рату*.

95. *У нас Белый царь будет над царямы царь* – Другие варианты духовного стиха приводят следующие, немного отличающиеся в деталях объяснения этого утверждения:

И он держит веру крещеную,
Веру крещеную, богомольную;
Стоит за веру христианскую,
За дом Пресвятыя Богородицы.
Все орды ему преклонилися,
Все языци ему покорилися.
Потому белый царь над царями царь.[20]

Или:

У нашего царя у Белаго
Есть святая вера христианская,

Его рука всих выше царская,
Надо всей землей над вселенныя:
Потому тот царь над царямы царь.[21]

Объявление царем над всеми царями русского Белого царя было явно не христианским мотивом, на что обратили внимание еще дореволюционные исследователи: «Соображаясь с "Беседой", которая называет Иисуса Назарянина "царемъ надъ всѣми царями", естественно было ожидать, что и стих о Голубиной книге, стоящий на библейской почве, на вопрос, который царь над царями царь? ответит: Иисус Христос или, по крайней мере, с заменой Иисуса Христа – Давидом или Соломоном».[22] Замечание совершенно справедливое, поскольку в качестве потомка Давида Иисус Христос является царем-мессией Израиля; в качестве царя воспринимают его Пилат и римские воины, о том же гласила и надпись на его кресте: «И была над Ним надпись, сделанная словами греческими, римскими и еврейскими: Сей есть Царь Иудейский» (Лк. 23.38); и, наконец, воскресший Иисус Христос объявляет своим ученикам: «Дана мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28.18). Действительно, столь явное отступление от евангельских текстов (совершенно необъяснимое, если считать, что данный духовный стих стоит на христианской почве, как это хотелось многим его исследователям) указывает на влияние язычества. Это делает необходимым анализ истоков этих представлений, тем более что они во многом объясняют причины того, что иностранные наблюдатели называли стремлением русских обожествлять свою государственную власть.

Официально царская власть появляется на Руси с 1547 г., когда Иван IV принимает этот титул и торжественно венчается на царство. Однако неофициально данный титул бытовал в нашей стране намного раньше и, следовательно, мог попасть в «Голубиную книгу» задолго до времен Ивана Грозного. Как уже отмечалось, в надписи на стене Софийского собора в Киеве царем впервые называется Ярослав Мудрый, правивший Русью с 1019 по 1054 г. Эта традиция оказалась весьма устойчивой, и в летописях и других письменных памятниках некоторые великие князья неоднократно наделяются этим, по сути дела, императорским титулом. Выше (см. главу 10) уже приводился фрагмент, когда во время битвы 1151 г. киевляне подхватили Изяслава на руки и с радостью славили его «яко цр̄я и кнз̄я своег». Когда же он через три года умер, «плакася по нем вся Рус-

кая земля и вси чернии клобуци, яко по цари и господине своей».[23] Еще ранее, в 1149 г., во время княжеских усобиц Юрий Долгорукий предлагает все тому же Изяславу Мстиславичу «а ты седи царствуя в Киеве».[24] В «Послании о повинных», адресованном, по всей видимости, Владимиру Мономаху, автор наделяет его «господьским и царьским саном»;[25] восставшие киевляне «ругающися царьскому и священному телу»[26] князя Игоря Ольговича; волынский князь Роман Мстиславич «бе царь в Роуской земли»;[27] «царю мой благый»[28] называет умершего смоленского князя Романа Ростиславича скорбящая над его телом супруга. Данный титул неоднократно применяется и по отношению к Андрею Боголюбскому: «Для (города. – *М.С.*) Владимира этого же времени является характерным применение имперской титулатуры, что также показывает большие сдвиги в государственной идеологии княжества. В "Сказании о празднике Спаса" Андрей назван "верным *царем* нашим князем Андреем". Так же именует его владимирский летописец в рассказе о том, как кандидат в епископы Феодор был удален "рукою благочестивою *царскою* правдивого и благоверного князя Андрея". В Службе Покрову Богородицы вместо слова *князь* иногда употребляется *царь*. Царский титул применяется здесь неофициально, но важно, что все эти произведения созданы в окружении самого князя Андрея или даже при его участии, и именование его царем может рассматриваться поэтому как отражение претензий главного княжества на равноправие с византийским василевсом».[29] Даниил Заточник также обращается к своему князю с просьбой: «Помилуй мя, сыне великого царя Владимера».[30]

Однако еще до этого киевские великие князья носили заимствованный из тюркских языков титул кагана, также приравнивавшийся к императорскому. В источниках так именуются Аскольд и Владимир Святославич, а арабские писатели называют правителя Древней Руси хакан-рус. Спускаясь дальше в глубь веков, мы видим, как византийские историки именуют царями славянских племенных вождей VI века, которых правильнее было бы назвать царьками. Так, например, Феофилакт Симокатта отзывается об одном пограничном с Византийской империей славянском правителе: «Он сказал, что пленные являются подданными Мусокия, которого варвары на своем языке называют царем...»[31] Следует, впрочем, отметить известную двойственность в восприятии византийцами обще-

ственного строя у славян. Неоднократно упоминая о различных царях варваров, они одновременно считали их внутреннее устройство демократическим: «Эти племена, славяне и анты, не управляются одним человеком, но издревле живут в народоправстве (демократии)...»[32] Подобные взаимоисключающие, на первый взгляд, заявления были на самом деле обусловлены лишь особенностями восприятия внешнего варварского мира самими византийскими авторами. Естественно, отправной точкой для оценки внутреннего устройства всех остальных народов им служил государственный строй Византии с его строгой централизацией, в первую очередь административной и военной, и неограниченной деспотической властью императора. Ничего подобного у славян, разумеется, в VI веке не было, в результате чего их устройство, несмотря на наличие многочисленных царей – племенных вождей, квалифицировалось как демократическое. Самым важным следствием этого для византийцев было отсутствие у северных варваров правильного, по их представлениям, военного строя. На это в первую очередь обращает внимание Маврикий: «Пусть даже этих варваров много, но они не имеют военного строя и единого начальника; таковы славяне и анты, равно и другие варварские племена, не умеющие ни подчиняться, ни сражаться в строю».[33] Выделив эту, наиважнейшую с точки зрения византийского военного, особенность демократического строя, тот же автор неожиданно констатирует наличие у славян множества царей: «Если среди них много предводителей (лат. *rex* – царь) и нет между ними согласия, не глупо некоторых из них привлечь на свою сторону речами или подарками... чтобы не все прониклись (к нам) враждой и не стали бы под власть единого вождя».[34] Как видим, первым ревнителем сохранения демократии у наших далеких предков выступала Византия, являвшаяся тогда самым заклятым врагом славян.

Королевский титул у правителя славян мы видим и в IV веке в описании готского историка Иордана. В своем сочинении он отмечает, что готский король Винитарий «двинул войско в пределы антов и, когда вступил туда, в первом сражении был побежден, но в дальнейшем стал действовать решительнее и распял короля их Божа (eorum Boz) с сыновьями его и с семьюдесятью старейшинами».[35] Знакомый уже нам Масуди при описании славянских племен делает следующее интересное замечание: «Из этих племен одно имело прежде в древности власть (над ними), его царя называли Маджак, а само племя

называлось Валинана. Этому племени в древности подчинялись все прочие славянские племена, ибо (верховная) власть была у него и прочие цари ему повиновались».[36] Арабский историк, по всей видимости, имеет здесь в виду племя волынян, сведения о былом главенствующем положении которых он получил, очевидно, в конечном итоге от славянских информаторов. Для нас важно, что еще в X веке среди славян Восточной Европы хранились предания о славянском единстве с единым правителем, которое предшествовало его распаду и появлению множества племенных правителей, то есть ситуации IV–IX веков: «Мы уже выше рассказали про царя, коему повиновались, в прежние времена, остальные цари их, то есть Маджак, царь Валинаны, которое племя есть одно из коренных племен славянских, оно почитается между их племенами и имело превосходство между ними. Впоследствии же пошли раздоры между их племенами, порядок их был нарушен, они разделились на отдельные колена и каждое племя избрало себе царя, как мы уже говорили об их царях, по причинам, описание коих слишком длинно».[37]

В конечном итоге, представления об изначальном едином правителе у славян восходили к великому солнечному мифу, отголоски которого, приуроченные к хронике Иоанна Малалы о правлении греческих богов в Египте, сохранились в Ипатьевской летописи. Поведав о выведшем людей из состояния дикости божественном кузнеце Свароге, летописец переходит к рассказу о его преемнике: «И по семъ царствова сынъ его, именемъ Солнце, его же наричають Дажьбогъ, семъ тысящь и 400 и семъдесять дний, яко быти лѣтома двемадесятьма ти полу. Нѣ видяху бо егуптяни инии чисти; ови по лунѣ чтяху; двою бо на десять месяць число потомъ увѣдаша, от нележе начаша чѣловѣци дань давати царемъ. Солнце царь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ мужь силенъ...»[38] – «И потом царствовал сын его, именем Солнце, его же называют Дажьбог, 7470 дней, что составляет 12,5 лет. Не умели египтяне иначе считать: одни по луне считали, а другие днями годы считали; число 12 месяцев узнали потом, когда начали люди дань давать царям. Солнце царь, сын Сварога, Дажьбог был сильным мужем...» Итак, Солнце-Дажьбог в славянской мифологии оказывается первым царем, установившим солнечный календарь и царскую власть, одним из наиболее важных проявлений которой была дань. Судя по тому, что многие русские князья устойчиво соотносились с Солнцем (см. главу 7), все последующие правители славян воспринимались как

потомки этого божества, «Дажьбожьи внуки», и, следовательно, сами в какой-то степени наделялись божественными свойствами. Именно эта языческая родословная и объясняет, почему смертному правителю Руси «Голубиная книга» отводит то почетное место, которое по господствовавшим в стране новым религиозным представлениям должно было бы принадлежать самому Иисусу Христу, чей титул «небесный царь» многократно упоминается в различных вариантах этого духовного стиха.

С принятием христианства суть прежних представлений осталась, но их мотивировка вынужденно изменилась: теперь верховный правитель Руси был «над царями царь» не в силу происхождения от языческого Дажьбога и причастности к его божественной сущности, а в силу обладания православной верой и ее защиты. Встречающееся в некоторых вариантах упоминание о том, что он стоит «за дом Пресвятыя Богородицы», понимается исследователями по-разному: В. Мочульский видит здесь указание на построенную Владимиром киевскую Десятинную церковь, посвященную первым русским князем-христианином Пресвятой Богородице, а Г. Федотов – московский Успенский собор в Кремле (первый собор был построен в XIV веке, второй на его месте – в 1475–1479 гг.). Неофициально царским титулом величается Ярослав Мудрый, второй христианский правитель страны, и целый ряд других русских князей. Во времена татаро-монгольского ига, когда правители Руси были лишены элементарной политической независимости, этот императорский титул закономерно исчезает из обихода и применяется летописцами лишь к татарским ханам. Однако со свержением ненавистного ига древняя традиция возрождается с новой силой, и уже Дмитрий Донской, сделавший первый решительный шаг к освобождению Руси, именуется в Житии царем и сравнивается с солнцем.

Эпитет «белый» применительно к русскому царю впервые фиксируется у Василия III, отца Ивана Грозного. Сигизмунд Герберштейн так пишет о его титуле: «Некоторые именуют государя московского Белым царем. Я старательно изыскивал причину, почему он именуется названием Белого царя, так как ни один из государей Московии не пользовался ранее этим почетным названием; кроме того, при всяком удобном случае я часто и открыто заявлял самим советникам, что мы признаем в нем не царя, а великого князя. Большинство приводило, однако, для царского титула то основание, что он имеет под

своей властью королей, но для названия Белый они не приводили никакого основания. Я же полагаю, что как владыку персов называют по причине красных головных уборов кизиль-паша, то есть красная голова, так и те именуются белыми по причине белых головных уборов».[39] Очевидно, что объяснение западного посла надуманно, а то, что царское окружение не сумело объяснить ему причину возникновения этого странного эпитета, указывает на его народное происхождение: «Приняв во внимание, что прозвание "белый" явилось на Руси одновременно и неразлучно с титулом "царь", можно предполагать, что это прозвание чисто народное и основывается на тех примитивных воззрениях, иначе – мифических, в которых понятие "белый" равнозначительно было с понятием "светлый, ясный", которое в свою очередь связывалось позже с нравственным понятием: "благодетельный и справедливый"».[40]

По всей видимости, данный эпитет также был обусловлен неразрывной связью царя с Солнцем, главными качествами которого были тепло и светоносность. Происхождение данного воззрения также относится к глубокой древности, поскольку арабский автор Гардизи так описывает верховного правителя языческой Руси: «Глава их носит венец, все ему послушны и повинны. Старшего главу их называют Свет (или Свят)-царь...»[41] Сакральность верховного правителя Руси обусловливалась как его происхождением от бога Солнца, так и наличием у него жреческих функций. В связи с этим следует отметить, что в индоевропейской традиции белый цвет означал именно сакральность. Индийский эпос «Махабхарата» следующим образом определяет происхождение цветовой характеристики сословий-варн:

Так владыка существ, Брама, создал сперва браминов,
Развивавшихся собственной силой и воссиявших светом
Творца света (Солнца);
Затем правду, долг (дхарму), подвиг (тапас) и вечное Брахмо,
Небесную чистоту, нравственность установил владыка.
<...>
У браминов белая, у кшатриев кроваво-красная краска;
У вайшьев – желтая, у шудр – черная (краска).
<...>
Без различия варн этот мир преходящий весь браминским
Брама некогда произвел, но делами окрасились (варны).

Резкие и гневливые, любители вожделенья, насилия, наслаждений,
Нарушив свой долг и обагрив кровью руки, до состояния кшатриев
дошли такие брамины.
Желтые, занимающиеся скотоводством, живущие земледелием,
...не устояв в своем законе, пришли к состоянию вайшьев.
Жадные, любители неправедности, вредженья, живущие разной
работой,
Черные, утратившие чистоту, пришли к состоянию шудр
(такие) брамины.[42]

Выше уже отмечалось, что белый цвет, как символ нравственной чистоты, присутствовал в одежде как жрецов полабских славян, так и восточнославянских волхвов. Очевидно, что ко времени Василия III происходит рецепция этих представлений о сакральной роли царя, о древности которых красноречиво свидетельствует то, что любознательному Герберштейну так и не удалось найти ни одного человека, способного объяснить ему их происхождение.

101. *Свято-Русь-земля...* – Представления об исключительной святости своей родины у русского народа также обусловливаются языческим самосознанием, поскольку с точки зрения новой религии никаких оснований для этого до XV века просто не существовало. До раскола в 1054 г. христианского мира на католическую и православную половины Русь была одним из многих европейских христианских государств. После этого раскола и до падения Константинополя в 1453 г. Русь опять-таки оставалась одной из православных стран, к тому же принявшей христианство достаточно поздно, и вновь не имела никаких оснований претендовать на какую-либо особую исключительную святость. Подобное основание появляется лишь с завоеваниями турками Византии, после чего Московская Русь оказывается единственным независимым православным государством, хранящим в «безбожном» мире «истинную веру». Однако это обстоятельство приводит в XV веке к возникновению концепции «Москва – Третий Рим», в то время как представление о Святой Руси сложилось в народе гораздо раньше, во времена Киевской Руси, и отразилось в сформировавшемся в тот период богатырском эпосе.

Это исключительно нехристианское мировидение (по новой религии, гордыня была тяжким грехом) сложилось под влиянием двух факторов. Во-первых, в отличие от православной Руси X–XIV ве-

ков островные русы-ране действительно имели все основания воспринимать свою островную родину как священную землю – и в силу того, что Руян-Буян освящал своим присутствием знаменитейший языческий храм и пребывавший в нем «бог богов», и в силу того, что в момент тотального отречения всех соседей от веры своих отцов они одни остались носителями и защитниками исконной религии предков, спасая ее от тотального наступления христианской Европы. Вполие вероятно, что это мирочувствование русы-ране принесли с собой на свою новую родину, где оно наложилось на существовавшее у восточных славян, по всей видимости, издревле представление об особой исключительной светоносности их земли. Мы проследили, что по языческим представлениям весь материальный мир изначально божественен в силу своего возникновения из сияющего тела Первобога. Одиако концентрация божественного света в его различных частях по необходимости разная, и максимальное его сосредоточение наблюдается в месте жительства потомков Дажьбога-Солнца (ср. генетически родственное индийское представление о сохранении изначального белого цвета браминами-брахманами). Это языческое мирочувствование высшей степени светоносности-святости Руси было таким мощным, что не только обусловило разбираемый эпитет нашей родины, но неоднократно на протяжении веков прорывалось даже в официальной литературе.

Выше уже отмечалось, что полуязыческое «Слово о полку Игореве» однозначно воспринимает Русь как свет, а ее врагов-половцев как тьму: «На реке на Каяле тьма свет покрыла – по Русской земле простерлись половцы...» Это же мирочувствование отчетливо проступает в написанном в XIII веке. «Слове о погибели Русской земли»: «О, светло светлая и прекрасно украшенная земля Русская! Многими красотами прославлена ты: озерами многими славишься, реками и источниками местночтимыми, горами, крутыми холмами, высокими дубравами, чистыми полями, дивными зверями, разнообразными птицами, бесчисленными городами великими, селениями славными, садами монастырскими, храмами Божьими и князьями грозными, боярами честными, вельможами многими. Всем ты преисполнена, земля Русская, о правоверная вера христианская!»[43] Как видим, основная причина величия Руси проскальзывает уже в первом предложении. Симптоматично и то, что сначала автор любовно перечисляет красоту родной земли, ее живую и неживую природу, возникшую из тела Первобога, и лишь потом мимоходом упо-

минает храмы Божьи – то, что с точки зрения новой религии как раз и могло служить источником прославления земли, в отличие от тварного мира. Обращает на себя внимание и мотив преисполненности, характерный, согласно лингвистической реконструкции, для языческого восприятия света. Шли века, но языческое чувство светоносности-святости родины продолжало храниться в простом народе. Еще в XVII веке донские казаки с гордостью писали: «Государство Московское великое, пространное и многолюдное, сияет оно среди всех государств и орд – и басурманских, и еллинских, и персидских – подобно солнцу».[44]

Показательна и дальнейшая трансформация этого представления, способная пролить свет на возникновение титула Белый царь. Естественно, что во время татаро-монгольского ига, когда тьма на века покрыла Русь, ни о какой святости порабощенной страны, подвергавшейся регулярным набегам и опустошениям, говорить не приходилось. Однако и после свержения ненавистного ига немедленное восстановление святости в народном самосознании не представлялось возможным: почти половина исконных русских земель оказалась под властью Польши и Литвы, а святость не может быть неполной или частичной. Для символического обозначения сложившейся половинчатой ситуации именно в этот период возникает название Белая Русь, применявшееся первоначально к великому княжеству Московскому, а не к современной Беларуси. В качестве великой светлой и вольной державы Белая Московская Русь противопоставлялась Черной Руси, подвластной Литве. Впервые этот новый эпитет фиксируется в стихотворении австрийского поэта П. Зухенвирта, посвященном памяти умершего на востоке в 1360 г. рыцаря. Новое название достаточно быстро прижилось, и в своем письме 1413 г. великий магистр Ливонского ордена именует Московию Белой Русью; в отечественной «Повести о Флорентийском соборе», написанной около 1440 г., также говорится о Белой Руси, где правит Василий Васильевич.

В данном случае мы можем проследить механизм мифопоэтической логики. Как уже отмечалось, в русском языке словосочетание *белый свет*, обусловленное языческими представлениями, является весьма устойчивым. В период политической целостности страны народное самосознание делало акцент на слове *свет* применительно как к стране, так и к ее правителю. Когда же после освобождения от ига политическая самостоятельность была восстановлена, но един-

ство всей земли утрачено, акцент был перенесен на первое слово, с индоевропейских времен также неразрывно связанное с понятием света (русскому *белый* родственны др.-инд. *bhalam* – «блеск», *bhati* – «светит, сияет», лит. *balas* – «белый», др.-исл. *bal* – «огонь»). Хотя понятие *белый* и не заменяет собой понятие *свет*, тем не менее оно отчетливо указывает на внешнее проявление святости. В этой связи показательно применение этой цветовой характеристики в «Голубиной книге»: белый свет, соотносимый ею со Святым Духом Саваофа, заменившего собой языческого Святовита; Белый царь; Белояндрих, то есть языческий бог-зверь Индра; бел Латырь камень; белый заяц, символизирующий собой Правду. Легко заметить, что в данном контексте эпитет *белый* неизменно оказывается связанным именно с принципом языческой святости.

102. *Почему... мати?* – Как и в случае с Белым царем, описание всех «мати» неизменно дается по одной и той же трехчастной схеме. Сначала рассказчик делает краткое утверждение «X есть мати». Затем следует вопрос «Почему X есть мати?», после чего дается более или менее развернутое объяснение первого утверждения. Слушающий собеседник не удовлетворяется просто правильным ответом, а каждый раз досконально проверяет глубину познаний говорящего в отношении каждой «мати». Подобная «экзаменационная» форма третьей части «Голубиной книги» лишний раз доказывает ритуальный характер этого памятника, призванного продемонстрировать достаточную степень владения проходящим испытания всей жреческой энциклопедией премудрости.

109. *Почему жь Окиян море всем морям мати?* – Различные варианты духовного стиха дают несколько разных ответов на этот вопрос. Подавляющее большинство вариантов обосновывают это наличием в Океане соборной церкви св. Климента. Некоторые варианты связывают с этой церковью еще и Богородицу:

Посреди моря Океанскаго
Выходила церковь соборная,
Соборная, богомольная,
Святого Климента Попа Рымскаго:
На церкви главы мраморныя,
На главах кресты золотые.
Из той церкви из соборной,
Из соборной, из богомольной,

Выходила Царица Небесная;
Из Океана моря Она омывалася,
На собор церковь она Богу молилась.
Оттого Океан всем морям мати.[45]

Поскольку Богородица присутствует на острове Буяне и в заговорах («На мори на Окияне, на острове на Буяне лежит камень; на том камне сидела Пресвятая Богородице...»[46]), подобные представления следует считать достаточно древними, отражающими культ Венеры на Рюгене-Буяне. Как уже отмечалось, языческим следует считать и одно белорусское объяснение, согласно которому

По етому ли морю у корабли
Ишов Сус Христос...

В некоторых случаях предлагается народная этимология:

Потому ж оно Киянь море,
Что оно белый свет окинуло,[47] –

совмещенная в нашем случае с церковью св. Климента. Еще один белорусский вариант совмещает эту этимологию с рационалистическим осмыслением метеорологических явлений:

Пыцаму киянь' сим морям отец:
Обойшов киянь ой вокруг зямли;
Як с того со моря сы кияньскаго
Устают туцы темногрозныи;
Як с пот той туцы темногрозныи
Як прольлють дожжи цасты дробныи
Пы во'сей зямле бо белой Русе, –
Пытому киянь усим морям отец.[48]

Наконец, третий белорусский вариант связывает значение Окиян-моря с нахождением там священного Алатырь-камня:

Ах! Латырь-море всем морям отец
И Латырь-камень камням отец!
<...>

Потому Латырь-море всем морям отец,
Потому Латырь-камень всем каменям отец:
Лежит он середи моря,
Середи моря, середи синяго;
Идут по морю много корабельщиков,
У того камня останавливаются,
Они берут много с него снадобья,
Посылают по всему свету белому.
Потому Латырь-море морям отец,
Потому Латырь-камень камням отец![49]

Поскольку в этом варианте полностью отсутствует христианский налет, а Алатырь-камень очень часто присутствует на острове Буяне в заговорах, данный вариант также следует признать весьма архаичным, тем более что рассматриваемый текст «Голубиной книги» ниже (118–129) дает нам пример объяснения одной «мати» в связи и через значение другой «мати». Основываясь на материале русских и белорусских заговоров, можно считать варианты с наличием в море-Океане соборной церкви св. Климента и, с другой стороны, Алатырь-камня двумя частями первоначально единого языческого представления. Последний вариант показателен и в другом плане, поскольку Латырь-море соответствует Океану большинства других вариантов духовного стиха и, судя по всему, предшествовал последнему образу. Так называлось в старину Балтийское или Варяжское море, и отрезанные от морских просторов предки белорусов сохранили это древнее название, утраченное подавляющим большинством русских вариантов. «Таким образом, – отмечает Н. И. Надеждин, – из баснословного предания старины... добывается любопытный историко-географический факт, связывающий Балтику с самыми ранними воспоминаниями Русского человека и связывающий тою же самою связью, которою море это некогда привязывалось в первый раз к общему географическо-историческому сознанию человечества!»[50]

115. *Святу Климанту, папы Римскому...* – О биографии самого Климента и установлении его культа см. главу 10, о перекодировании его именем западнославянской языческой традиции на Руси – главу 4.

116. *Святу Петру Александрийскому...* – Как уже отмечалось, имя этого святого отсутствует в подавляющем большинстве

вариантов «Голубиной книги», в которых речь идет только о соборе св. Климента. Его присутствие здесь объясняется, очевидно, лишь тем, что память обоих святых отмечается церковью в один день – 25 ноября по старому стилю.

118. *Ильмень...* – Тот факт, что в качестве архетипа озера выступает новгородский Ильмень, красноречиво свидетельствует о севернорусском происхождении памятника. «Собственное имя *Ильмень* имеет нарицательное значение широкого разлива реки, похожего на озеро, в астраханском наречии, и озера, обросшего камышом, в донском».[51] У новгородских словен около этого озера располагалось святилище Перуна, а из былины о Садко мы узнаем, что в озере обитал Морской царь, то есть тот же Перун. По всей видимости, именно на основании этого озеро Ильмень воспринималось в языческие времена населением севера Руси (это новгородское название фигурирует и в белорусских вариантах) как священное. Лингвисты обычно указывают на финно-угорскую этимологию этого названия, выводя новгородский Ильмень из фин. *Ilmajarvi*, эст. *Ilmjarv*,[52] однако в этом случае остается необъяснимым название расположенной в землях полабских славян р. Ильменау, левого притока Эльбы. Перенос славянами гидронимических названий со старого места жительства на новое – явление широко распространенное и хорошо изученное; в противном случае остается предположить заимствование западными славянами данного названия у финно-угров, что гораздо менее вероятно.

С началом необходимой маскировки языческого священного сказания под христианский стих старое название места обитания бога Перуна последовательно переносится на Мраморное море («Ильмень, который во Царе-граде», то есть рядом с Константинополем) и Мертвое море в Палестине, в которое впадает р. Иордан (124) и сравнительно неподалеку от которого расположен Иерусалим (122). Обозначение его в качестве «Ильменя, который в Турецкой земли» появилось не ранее начала XVI века, когда в 1516–1517 гг. Турецкая империя захватила Палестину. Привязка старого языческого гидронима к христианской «Святой» земле не была особенно прочной, поскольку в «Беседе Иерусалимской» мы читаем: «А озеро озерамъ мать Илмень озеро, что потъ Кіевомъ градомъ: потому что взела въ себя триста рѣкъ».[53]

118. *...возеро...* – Наряду с характерным новгородским цоканьем, произношение *возеро* вместо обычного русского *озеро* явля-

ется еще одним указанием на западнославянское-севернорусское происхождение «Голубиной книги»: «Как известно, приставление протетического *υ-* наблюдается и в русских говорах, но переход *о* –> *υо* свойственен в особенности западным славянам, в частности чехам, у лужичан же существует правило относительно начала слова: "Перед гласным *о* в обоих лужицких наречиях и во всем пограничном первоначально постоянно являлось *ш*..."»[54] (напр, *ворех* вместо *орех*, засвидетельствованное и в новгородском диалекте).

124–129. ...*Иордань река*... – Данное утверждение «Голубиной книги» – одно из немногих мест, точно соответствующих Новому Завету: «Тогда приходил Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну креститься от него» (Мф. 3.13); «И было в те дни, пришел Иисус из Назарета Галилейского и крестился от Иоанна в Иордане» (Мк. 1.9). Данное обстоятельство автоматически обеспечило восприятие этой реки в качестве святой в рамках христианской традиции. Впрочем, особого пиетета перед ней не испытывали даже русские паломники, и даже из числа духовных лиц. Игумен Даниил воспринял святую реку, в которой свершилось таинство крещения основателя его религии, достаточно буднично: «Иорданъ рѣка течетъ быстро... Вода-жъ его мутна, и сладка вельми пить... Всемъ есть подобенъ Иорданъ Соснове реце, и въ ширину, и въ глубину...»[55] – прославленная река библейских сказаний напомнила игумену лишь его родную мелкую речушку Соснову. Еще меньше почтения к ней мы видим у отечественных паломников-мирян. Приплыв в Палестину, Василий Буслаев

И ко святой святыне приложился он,
И в Ердане-реке искупался, –

после чего то же проделывает его дружина:

В та поры его дружина хоробрая
Купалися во Ердан-реке;
Приходила к ним баба залесная,
Говорила таково слово:
«Почто вы купаетесь во Ердане-реке?
А некому купатися, опричь Василья Буслаевича:
Во Ердане-реке крестился сам господь Исус Христос;

Потерять его вам будет,
Большого атамана Василья Буслаевича».
И они говорят таково слово:
«Наш Василий тому не верует, ни в сон ни в чех».[56]

Как видим, библейский Иордан носит в былине даже негативный, смертоносный оттенок.

Можно не сомневаться, что в языческие времена в «Голубиной книге» стояло другое название священной реки, память о которой навечно запечатлелась в русском языке в ласковом словосочетании *Волга-матушка*. Подобным образом восточные славяне называли иногда и иные реки, но только об этой реке существовала поговорка: «Волга всем рекам мати».[57] Кроме того, именно эту реку связывали с предыдущей «мати», считая Волгу сестрой Ильмень-озера, воспринимавшегося в данной паре в качестве брата.[58] В своей совокупности эти данные свидетельствуют, что в языческие времена именно Волга была «всем рекам мати». Подобное представление было абсолютно естественно, поскольку в качестве главной мировой реки выступала реально самая великая река места обитания восточных славян. Следует отметить, что оно могло возникнуть очень давно, поскольку представление о Волге как о далекой божественной реке, правда, уже не главной, сохранилось в Индии и Иране, а ее однокорневое название было известно и древним грекам: «В цепи свидетельств в пользу восточноевропейской прародины индоиранских племен занимает свое место и название Волги у Птоломея: ρα. Оно сопоставляется с ведийским Rasa, авестийским Ranha "название мифической реки". Значение "мифическая река" говорит о том, что ведийские и авестийские племена в период создания Ригведы и Авесты жили уже далеко от Волги и хранили о ней лишь смутное воспоминание.

Приведенный выше материал позволяет выдвинуть тезис: во всяких суждениях и гипотезах о древнейших миграциях индоиранских народов надо отправляться от Юго-Восточной Европы как исходной территории».[59] Поскольку прародина славян также, по всей видимости, находилась в этом регионе, это объясняет неоднократно отмечавшиеся выше многочисленные параллели между славянским язычеством и иранской, а также, особенно, индийской мифологиями, которые могли быть обусловлены лишь близким соседством и теснейшими контактами этих народов. Следует отметить и разительное сходство индоевропейских представлений о природе основных

рек. П. Шантрен на материале поэм Гомера, а Г. Людерс на материале РВ показали, что у греков и индийцев они воспринимались как «летящие по небу». А. И. Зайцев отмечает, что подобные представления у предков этих двух народов могли возникнуть опять-таки в очерченном выше регионе: «Самым естественным объяснением такого развития было бы исходное представление о том, что реальные земные реки в то же время, скажем, в своем верхнем течении, текут по небу.

Тогда встает вопрос, где, в каких условиях могло естественнее всего зародиться представление о таких реках. Нам кажется, что наиболее естественной ситуацией для возникновения такого представления была бы жизнь на берегах крупных, многоводных рек, непонятно откуда текущих, не получающих дополнительного количества воды ни от дождей, ни от впадающих в них притоков. Очевидно, что из обсуждаемых в науке гипотез относительно прародины индоевропейцев лучше всего согласуется с такими представлениями о реках гипотеза о южнорусских степях. Большие реки – Урал, Волга, Дон, Днепр, Южный Буг, Днестр, Прут с неизвестно откуда взявшейся водой легко могли породить представление о том, что где-то далеко на севере за горизонтом эти реки текут по небу, где, во всяком случае, должна быть вода, ибо иначе откуда мог бы идти дождь?»[60] Те же самые представления о природе рек мы встречаем и в восточнославянских, в частности в белорусских, заговорах: «Анализ "гидрографической" формулы, описывающей происхождение, истоки *водзицы-царицы* и ее течение, позволяет отнести рассматриваемые заговоры к *кругу космологических текстов. Водзица-царица* берет свое начало *на небе*, движется *сверху вниз: с под краснаго сонца, с под яснаго месяца, с под цемнаго булука* (облака), *терез господнюю колясницу*... примечательно отождествление *река = молния* (*...одна рака Дямида, другая Соломида, а трэтьтяя Маланка-блискуха увесь свет освечала, з усяго моря корэньня вымывала...*); *из центра мира: с под алтыря-каменя; с ключа салтаньского*...»[61] Представление у индоиранских племен о Волге как о мифической реке, равно как и одинаковые греко-славяно-индийские представления о природе божественных рек, возникшие, по всей видимости, именно в том регионе, делают более чем вероятным отнесение появления у предков славян представления о Волге как «всем рекам мати» к эпохе индоевропейской общности.

127. *...истинный Христос...* – Уже сам эпитет «истинный» автоматически предполагает, что Иисус Христос может быть и «неистинным». Заговоры рисуют следующий облик «истинного Христа», весьма далекий от канонического: «Стану я, раб Божий... поклонюсь и помолюсь истинному Христу, Белому Царю, Егорию Храброму, схожу солнушку: Истинный Христос, Белый Царь, Егорей Храбрый, дайте мне зайцев белых, ярых Божьих зверей... Как истинный Христос сотворил небо и землю и у Себя, – тако бы мой промысел зайцев сдерживал, прочь не отпускал. И как наш Белый царь всю Россию держит, так бы мой промысел зайцев держал, прочь не отпускал».[62] Как видим, формула «истинный Христос» прикрывает языческое божество, последовательно отождествляемое в данном охотничьем заговоре с Белым царем, языческая солнечная природа которого была показана выше; с Егорием Храбрым, языческую сущность которого в качестве устроителя земли наподобие Вяйнямейнена еще в XIX веке охарактеризовал Ф. И. Буслаев (см. главу 3); и, наконец, напрямую со «схожим солнушком». Итак, мы видим, что «истинным» богом народ считал языческое божество, лишь слегка замаскированное христианским именем.

130–137. *Кит рыба...* – Кит действительно является самым крупным обитателем морей и океанов, и представление о нем как о «всем рыбам мати» с этой точки зрения вполне обоснованно. Само его название является заимствованным из греческого κητος; – «морское чудовище», а представление о нем как о держащей Землю силе является общемировым сюжетом (в Индии, правда, эту роль исполняют три слона). Однако русские полярные мореходы были чуть ли не единственными из индоевропейцев, кто мог убедиться в справедливости этого поверья своими глазами: «Древнерусские представления о том, что земля держится на китах, "на трех китах, на тридцать было на малыих" – все же, как нам кажется, не позаимствовано из легенд или мифов других народов, а является самобытным народным творчеством древних славян. Возможно, что во время своих походов для торговых и военных целей к Лукоморью и в Югорскую землю славяне в размытых береговых отложениях предыдущих геологических эпох видели хорошо сохранившихся ископаемых китов и мамонтов, с невысохшим мясом, кожей и волосами... Невиданные размеры громадного животного, наполовину размытого в береговых отложениях, лег-

ко могли навести мысль пришельцев на предположение, что весь берег, а может быть и вся земля держится на подобных же колоссах».[63] Хотя вряд ли подобное представление возникло на Руси самостоятельно, тем не менее вид умерших исполинов неизбежно должен был вдохнуть новую жизнь в старые предания, причем случиться это опять-таки могло только в новгородских владениях на Белом море и в прилегающих к нему землях. Стоит отметить, что упоминания и изображения этих животных (рис. 68) в памятниках письменности достаточно редки. В первую очередь книжники отмечали именно громадные размеры этих обитателей морей: «Кити же подбни соуть великыимъ горамъ».[64]

Что касается китов, на которых держится земля, то различные варианты «Голубиной книги» называют одного, трех, семь и тридцать три:

А кит-рыба – всем рыбам мати.
Почему та кит-рыба всем рыбам мати?
Потому та кит-рыба всем рыбам мати –
На семи китах земля основана.[65]

Или:

На трех китах, на рыбинах,
на тридцати было на малыих,
основана на них вся подселенная:
потому кит-рыба над рыбами мать.[66]

С учетом того, что три кита встречаются в большинстве вариантов, а тридцать три (3+3×10), равно как и семь (3+4), являются производными от этого числа, можно предположить, что данное представление является исходным. В свою очередь, оно

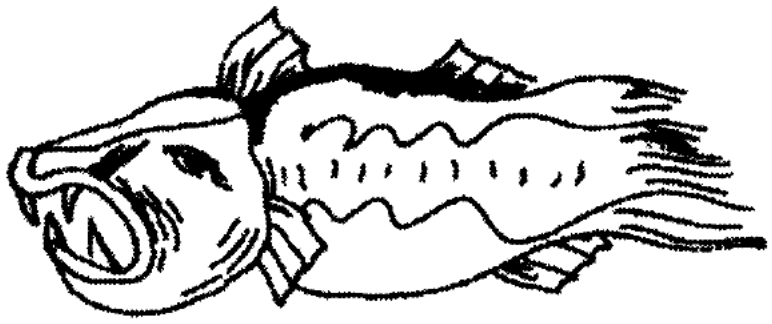


*Рис. 68. Кит. Прорисовка из лицевого списка XVIII в.*

предполагает наличие мифа о поддерживавших Землю четырех изначальных китах: «Между нашим простонародьем существует предание, что мир стоит на спине колоссального кита, и когда чудовище это, подавляемое тяжестью земного круга, поводит хвостом, то бывает землетрясение. Иные утверждают, что исстари подпорою земли служили четыре кита, что один из них умер, и смерть его была причиною всемирного потопа и других переворотов во вселенной; когда же умрут и остальные три, в то время наступит кончина мира. Землетрясение бывает оттого, что киты, отлежав бока, повертываются на другую сторону. Рассказывают еще, что вначале было семь китов; но когда земля отяжелела от грехов человеческих, то четыре ушли в пучину эфиопскую, а во дни Ноя и все туда уходили – и потому-то случился всеобщий потоп».[67] Число китов, поддерживающих Землю, определялось не наобум, а в соответствии со священными цифрами, отражающими числовую структуру мироздания. Сохранившееся в народе предание, что изначально земная твердь покоилась на четырех китах, один из которых уже умер, а в конечном счете умрут и остальные, за чем немедленно последует конец мира, показывает, что и у славян существовало представление о четырех эпохах, определяющих время существования Вселенной от ее возникновения до ее гибели. Данное представление существовало у индийцев (учение о четырех югах), иранцев, греков и кельтов, что свидетельствует о его индоевропейских истоках.

138. ...*городам мати* – с образованием единого Древнерусского государства в 882 г. им на долгие века стал Киев, пророчески нареченный так Вещим Олегом (см. главу 10). До этого в землях западных славян, откуда и пришли варяги, «матью и главой всех городов поморских» был Щетин, где находилось святилище бога Триглава. Данное представление, предполагающее наличие сети городов, среди которых выделялся главный город, по необходимости должно было возникнуть сравнительно поздно, так как появление западнославянских городов на Балтике датируется VIII–IX веками. Впрочем, если в данном фрагменте изначально речь шла не о «мати» городов, а о пупе земли, то есть центральной точке, к которой приурочивается главный город, то оно также могло возникнуть в индоевропейский период, поскольку пуп земли упоминается в РВ. С принятием христианства оба эти понятия по необходимости переносятся на Иерусалим, священный город новой религии.

140–141. *Иорасалим город посреди земли, //Посреди земли, в нем пуп земли* – Почти во всех мифологических традициях пуп земли является наиболее сакральным местом, через которое проходит мировая ось, связывающая землю с другими уровнями мироздания (ср. др.-инд. *nabhi* – «пуп» и *nabha* – «небо», нем. *Nabel* – «пуп» и *Nebel* – «туман», англ, *navel* – «пуп» и *nifol* – «темный»). Как ребенок через пуповину связан с матерью, так и земной пуп несет на себе след своего происхождения, являясь некой выпуклостью, возвышенностью, средоточением. Следует добавить, что почти во всех индоевропейских языках пуп земли и пуп человека обозначается одним словом. Как первый находится «посреди земли» – это особенно подчеркивает духовный стих, так и второй находится посреди человеческого тела, а середина любого предмета издревле считалась наиболее священным и значимым его местом.

В древнееврейском языке интересующее нас понятие обозначалось словом *т-бб-р*. Как известно, в этом языке письменность передает только согласные звуки, поэтому данному слову можно придать двойную огласовку: *таббур* – «возвышенность, вершина земли» или *тиббур* – «пуп». По какой-то причине русские переводы Ветхого Завета избегают говорить о пупе земли и последовательно придерживаются первого варианта перевода, однако греческий и латинские переводы данное слово последовательно воспринимают как «пуп». Подобно многим другим народам, древние евреи полагали, что живут в центре мироздания, и бог у Иезекииля говорит о них так: «народ, собранный из народов, занимающийся хозяйством и торговлею, живущий на вершине земли» (Иез. 38.12). Однако и на этой вершине земли надлежало выделить центральную, наиболее сакральную точку. По мнению исследователей, таковой первоначально считалась гора Гаризим (Суд. 9.37), однако уже вскоре ею становится политический и религиозный центр евреев – Иерусалим: «Так говорит Господь Бог: это Иерусалим! Я поставил его среди народов, и вокруг него – земли» (Иез. 5.5). Данное представление укоренилось в иудейской среде, и Иосиф Флавий приводит это широко распространенное мнение: «Как раз в самой средине Иудеи лежит Иерусалим, вследствие чего иные не без основания называли этот город пупом страны».[68] Апокрифические книга Юбилеев и книга Еноха еще более конкретизируют это представление, называя пупом земли не весь город, а скалу, на которой был построен знаменитый Иерусалимский храм.

В христианстве акцент был немного смещен, и пупом земли стала считаться Голгофа, на которой был распят Иисус Христос. Если для евреев было абсолютно естественно считать свой главный город пупом мироздания, то для европейских народов, которым была навязана новая религия, это представление было совершенно противоестественным. Тем не менее восприятие Иерусалима как пупа земли на долгие века стало аксиомой для всего христианского мира, в том числе и для Руси. Так, поклонявшийся святыням в Палестине игумен Даниил следующим образом описывает церковь Воскресения Христова: «Есть же отъ дверей гроба до стѣны великаго олтаря саженъ 12. И ту есть возлѣ стѣны за олтаремъ: пупъ земный».[69] Об этом писали и другие паломники: «От гроба е саженъ, ту пупъ земли, а величество по три обоимица около его».[70] О том же русские книжники могли прочесть и в славянском переводе Иосифа Флавия, но уже с характерными исправлениями: «Средѣ же всея земля стоитъ градъ Иер(у)с(а)л(и)мъ, имже мудреци, прилѣжно смотревше, нарекоша и пупъ земли».[71] Иудея превращается во «всея земля», а пуп страны – соответственно в пуп земли. В связи с необходимостью перекодировки это широко распространенное представление попадает и в «Голубиную книгу».

143–144. *...церковь соборная //Святой святыни Богородицы* – Эта расположенная в Иерусалиме соборная церковь дублирует соборную церковь св. Климента (113–115). Очевидно, что в языческие времена подобного раздвоения не было и священное сказание говорило о «знаменитейшем храме» западнославянского «бога богов» Святовита в Арконе. С принятием христианства происходит расщепление единого образа: старый языческий храм перекодируется в соборную церковь св. Климента, а пуп земли новой религии по необходимости также наделяется своим собором. Что касается собственно христианского прообраза иерусалимской «церкви соборной» духовного стиха, то исходившие из апокрифическо-христианского происхождения данного произведения исследователи использовали всю свою эрудицию для его определения, и в этом вопросе мы можем смело положиться на их авторитетное мнение: «Упоминание Гроба Господня, встречающееся во всех пересказах стиха, может повести к предположению, что дело идет о церкви Гроба Господня в Иерусалиме...»[72] При этом А. Н. Веселовский считает, что к ее описанию примешались черты апостольской церкви на Сионе, которая в старину называлась базиликой (откуда, по его мнению, и проис-

ходит ее характеристика как «соборной» в духовном стихе), а в эпоху крестовых походов – церковью св. Марии, чему соответствует ее связь с Богородицей в «Голубиной книге». В. Мочульский также не обошел этот вопрос стороной: «И так, по моему мнению, в "соборной церкви" стиха должно разуметь церковь Воскресения Христова».[73]

146–147. *...Господен гроб, //На воздусях стоит он вознесен...* – Гроб Господень является одной из важнейших святынь христианства, и его освобождение из-под власти мусульман стало формальным предлогом для начала крестовых походов. Однако ни на каком воздухе он, разумеется, не висит, и подобного утверждения нельзя найти ни у одного русского или западноевропейского паломника. Тем не менее образ стоящего на воздухе гроба Иисуса Христа достаточно прочно укоренился в русском фольклоре и встречается нам не только во многих вариантах «Голубиной книги», но и в заговорах: «И сколь крепко во святом граде Иерусалиме, во святой святыне стоит гроб Господень на воздусе держится Духом святым Господним...»[74] Естественно, исследователи достаточно давно стремились понять причину столь своеобразного народного восприятия одной из центральных христианских святынь. Обычно это пытались объяснить влиянием образа чудесного креста на Кипре, так описанного игуменом Даниилом: «Ту есть гора высока зѣло, и на той горѣ св. Елена Царица поставила крестъ кипарисенъ, на прогнаніе бѣсовъ, и всякому недугу на исцѣление, и вложа въ онъ крестъ честный гвозь Христовъ, и бываютъ на мѣстѣ томъ знаменія и чюдеса многа, и до нынѣ всѣ суть на воздусѣ, ни чемъ же не придержатся къ землѣ, но токмо носими есть на воздусе».[75] Однако любому непредубежденному человеку очевидна натянутость такого объяснения. Во-первых, достаточно трудно спутать Гроб Господень с крестом, связанным с Иисусом Христом одним лишь гвоздем. Во-вторых, крест находится на Кипре, а гроб во всех вариантах стиха однозначно помещается в Иерусалиме. Наконец, в-третьих, висящий крест стоит на горе, а гроб – в соборной церкви. Как видим, различий слишком много для того, чтобы свойства одного чудодейственного предмета могли свободно переноситься на другой.

Однако в том же ближневосточном регионе действительно есть один «висящий на воздухе» гроб, являющийся объектом поклонения. Речь идет о гробнице основателя ислама Мухаммада, похороненного в Медине. Слух об этом чуде достаточно хорошо был

известен на Руси, где ему было даже посвящено особое произведение – «Сказаніе о мѣстѣ Медійскомъ идѣже глаголютъ гробу быти Махмета прелестника». В ней местный проповедник следующим образом описывает вторую по значимости святыню ислама: «вамъ про магометовъ гробъ и такъ скажу, за неже я самъ былъ есми отступникъ христіянскія вѣры и о томъ много искалъ, какъ бы видѣти гробъ ево, потому что иные сказываютъ – гробъ ево на воздусе стоитъ, а иные говорятъ, что гробъ ево желѣзный и прицѣпленъ магнитомъ камнемъ...»[76] Подобная уникальная характеристика гроба Мухаммада, не встречающаяся нигде больше ни в христианском, ни в мусульманском мире, свидетельствует о том, что описание гробницы основателя ислама было перенесено русским духовным стихом на гроб Иисуса Христа. Понятны и причины этого: с навязыванием христианства изначальная языческая сакральная структура «Голубиной книги» постепенно начала забываться, и с течением времени она чем дальше, тем больше стала превращаться в описание различных редкостей и чудес, своего рода древнерусскую «книгу рекордов Гиннесса». Хотя новой религии и удалось постепенно уничтожить память о старых языческих богах, это не означало, что широкие массы полюбили нового бога, вследствие чего народное сознание с легкостью переносит черты гроба основателя ислама на гроб основателя христианства – к обоим значительная часть народа была равнодушна, оба жили, действовали и умерли где-то далеко на Востоке, а поскольку чудо гробницы Мухаммада было явно эффектнее и красочнее чудес, происходящих у христианского Гроба Господня, оно и было воспринято сказителями стиха, приурочившими его к гробу Иисуса Христа.

Хоть христианству и удалось силой навязать Руси образ Иисуса Христа в качестве единственного бога и заставить ему поклоняться, равнодушное восприятие его значительными массами народа красноречиво говорит о внутреннем процессе отторжения нового божества. Если рассмотренный нами фрагмент с легкостью приурочивает к Иисусу Христу висящий на воздухе гроб Мухаммада, то другие варианты «Голубиной книги» идут в этом отношении еще дальше:

Почему Ерусалим всем городам отец?
Потому Ерусалим всем городам отец,
Что стоит он среди света белаго;

Во том во граде стоит церковь,
Стоит церковь да соборная;
Во той церкве во соборныей
Стоит гробница белокаменная;
Во той гробнице белокаменной
Почивают мощи самого Христа,
Самого Христа, Царя Небеснаго:
Потому эта церковь всем церквам мать.[77]

Наконец, есть вариант, совмещающий оба интересующих нас образа:

Вон стоит тот город посреди земли,
Посреди земли, што ни пуп земли;
Есть ву нем церковь соборная, богомольная,
Во той во церкви во соборныя
Стоит гробница на воздухах белокаменна,
Почивают мощи самого Христа, царя небесного:
По том церковь церквам мати.[78]

Однако мощи, упоминаемые в двух последних вариантах, — это нетленные останки того или иного святого, к которым оказывается приравненным Иисус Христос. Утверждение, что в Гробе Господнем лежит его тело, в корне противоречит самим основам христианства, исходящего из доктрины воскресения Иисуса Христа. Все евангелия особо подчеркивают отсутствие тела в гробнице: «В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришло они ко гробу, и вместе с ними некоторые другие; но нашли камень отваленным от гроба. И, войдя, не нашли тела Господа Иисуса» (Лк. 24.1–3). Этот догмат имеет ключевое значение в рамках данной религии: «Ибо если мы (христиане. – *М.С.*) соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает...» (Рим. 6.5–9). Апостол Павел доводит эту мысль до логического конца: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и

вера ваша» (1 Кор. 15.13–14). Это-то воскресение, равно как и саму христианскую веру, фактически отрицали варианты «Голубиной книги», говорящие о мощах, то есть останках тела Иисуса Христа, в Гробе Господнем. Данное отрицание не может быть объяснено простым неведением, потому что церковь всеми доступными ей средствами пропагандировала среди своей паствы Воскресение Христово, которому был посвящен праздник Пасхи. Стоит еще раз отметить, что вряд ли неведением может быть объяснено и представление о висящем на воздухе гробе Господнем – русские паломники многократно бывали в Палестине, причем довольно рано. Житие Феодосия Печерского упоминает о встрече его с паломниками, уже раз побывавшими в Святой земле и вновь идущими туда, в начале XI века. Там же говорится о современнике Феодосия Варлааме, побывавшем в Иерусалиме и обошедшем там все святые места. Уже неоднократно цитируемый игумен Даниил совершил паломничество в Палестину в 1106–1108 гг., а составленное им позднее 1113 г. описание своего путешествия пользовалось на Руси большой популярностью и дошло до нас в большом количестве списков. Кроме него, описание своих хождений в Святую землю оставили будущий архиепископ Новгорода Добрыня Ядрейкович (ок. 1200 г.) и монах Стефан Новгородец (1350 г.). Еще больше паломников не записывали свои путешествия. Так, под 1163 г. летопись упоминает о хождении из Новгорода в Иерусалим ко Гробу Господню сорока калик, а перед своей смертью в 1173 г. Палестину посещает вместе со своим братом и сестрой Евфросинья Полоцкая, впоследствии канонизированная церковью. Понятно, что по возвращении этих и многих других паломников, упоминания о которых не попали в письменные источники, их рассказы в конечном итоге достаточно широко распространялись на Руси.

Все эти обстоятельства красноречиво свидетельствуют о том, что данные фрагменты «Голубиной книги» не возникли под влиянием простого незнания, а были обусловлены более или менее осознанным отторжением христианства, скрытым под видом его почитания и прославления. Мы видим, что краковский епископ Матвей, при всей своей явной заинтересованности, был не так уж неправ, когда в XII веке утверждал, что русский народ «Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает». Конечно, мы не можем утверждать, что весь народ поголовно отрицал нового бога, но значительная его часть, выразителем воз-

зрений которой и являлась «Голубиная книга», признавала Иисуса Христа лишь формально, на деле отторгая основы созданной им религии.

151–154. *Псалтырь книга...* – так называется сборник из 150 псалмов, включенных в состав Ветхого Завета. Очевидно, что в первоначальном варианте текста в качестве «всем книгам мати» должна была фигурировать сама Голубиная Книга, содержащая в себе вселенскую мудрость божественного происхождения. Можно определить и причины, в результате которых произошла эта перекодировка, и почему на эту роль не было выбрано Евангелие или вся Библия в целом, что гораздо больше подходило бы к христианскому мировоззрению. Во-первых, авторство ветхозаветного Псалтыря приписывается библейскому царю Давиду, который в заключительной редакции духовного стиха выступает толкователем Голубиной Книги. Во-вторых, в данном отрывке указывается, что Псалтырь потому «книгам мати», что в нем «поминаются праведные родители». Эта тема отнюдь не фигурирует в библейских псалмах, но зато Голубиная Книга повествует о происхождении Вселенной, ее главных объектов и человеческого общества и говорит о Первобоге – родителе всего и вся в этом мире. В-третьих, было бы явно нелогично, если бы в упавшей с небес божественной книге, заключающей в себе конечный предел человеческого знания, говорилось о том, что в мире существует другая книга, обладающая еще более высоким рангом.

Наконец, следует отметить, что и совершенно независимые от «Голубиной книги» памятники связывают библейский Псалтырь с глубинами премудрости: «Название "Глубина" нередко давалось Псалтыри. Так укажу, между прочим, на рукописную Псалтырь XVI в. Румянцевского Музея под № 329, в которой на л. 1, под фигурною заставкою следует: "предисловие Псалтыри нарицаемѣи златорѣчивеи. Протолкуется глубина премудрости"...»[79] Данное обстоятельство позволяет понять совершенно неожиданное утверждение, встречающееся в одном из вариантов нашего памятника:

А салтырь-книга – всим книгам мати?
– Потому она всим книгам мати –
В долину книга сорока сажен,
А в ширину книга двадцати сажен,
А в толщину книга десяти сажен,

А цитать той книги – не пропитать буде,
А на руках держать – не удержать буде.
Цитал той книги сам Исус Христос,
А цитал он книги ровно три годы,
Процитал он книги ровно три листа.[80]

Описания Псалтыря (огромные размеры, невозможность прочесть и удержать в руках) в точности совпадают с аналогичными описаниями Голубиной Книги, дополнительно подтверждая сделанный выше вывод о том, что за Псалтырем в духовном стихе в действительности скрывается именно эта великая книга славянского язычества. В высшей степени примечательным является то, что «мудрость повселенная» славянских волхвов объявляется запредельной и непостижимой даже для самого христианского Бога. Данный фрагмент как нельзя лучше характеризует ту «христианскую почву», на которой, по мнению части исследователей, стоит духовный стих.

155–164. *Стрефил птица...* – В различных вариантах стиха имя «всем птицам мати» фигурирует как Страфиль, Естрафиль, Страхиль, Стрихиль, Страхвиль, Страхвар, Стрепеюн, Стрипел, Аштраха, Финикс, Драгун-птица, в «Беседе Иерусалимской» – Тварун-птица. Помимо данных, приведенных в настоящем фрагменте (птица живет посреди моря, там ест, пьет, плодит плод, а когда она востребещется, то поют все петухи на земле, в результате чего освещается вся земля), другие варианты добавляют подробности относительно ее птенцов и торговых кораблей. Способ выведения ею потомства описывается следующим образом:

Потому ж она страфель-птица,
Что сидит на море, на камени,
В море яйца несет,
Из моря детей ведет...[81]

Насчет ее отношения к окружающему миру данные расходятся. С одной стороны, отдельные варианты утверждают, что никаких бед от нее не бывает:

Аштраха-птица – всем птицам мать:
Живет она на синем море,
И детей плодит на синем море,
Никаких бед она не делает.

Когда аштраха-птица вострепенется,
Все сине море воскольшется.[82]

Однако гораздо больше вариантов видят в ней причину пагубных для людей бурь и кораблекрушений:

Живет Стратим птица на Океане море,
И детей производит на Океане море.
По Божьему все по велению,
Стратим птица вострепенется,
Океан море восколыхнется;
Топит она корабли гостиные
Со товарами драгоценными.
Потому Стратим птица всем птицам мати.[83]

Или:

Когда эта птица вострепенется,
Все сине море восколебается,
Потопляет море корабли гостиные,
Со товарами драгоценными,
И топит гостей, гостей торговых,
Побивает суда, суда поморския:
Потому Страфил птица птицам мати.[84]

Судя по тому, что эта черта Стрефил-птицы отмечается в большинстве вариантов «Голубиной книги» и даже приведенный фрагмент о безобидной Аштрахе-птице отмечает, что от ее движений «все сине море воскольшется», а также принимая во внимание упоминание Константина Багрянородного о жертвоприношении русами петухов перед морским плаванием, последняя характеристика этой «всем птицам мати» как причины опасных для людей бурь является исходной.

Данный образ духовного стиха сложился в результате последовательного напластования друг на друга представлений о трех птицах. Само имя Стрефил или Стратим представляет собой искаженное название страуса, о существовании которого русы узнали благодаря контактам с греками. Однако, судя по описанию, это позднее название просто наложилось на предшествующее ему представле-



*Рис. 69. Алконост, откладывающий яйца в морскую глубину. Прорисовка из лицевого списка XVIII в.*

ние о выводящем в море птенцов Алконосте (рис. 69), образ которого был хорошо известен как в русской письменности, так и в народной поэзии, где он наряду с Сирином считался райской птицей. В наиболее развернутом виде легенда о нем в русских азбуковниках звучит следующим образом: «Алконос или алконост вьет себе гнездо у самых берегов моря и здесь кладет яйца. Детей выводит в зимний год (в зимнее время). Когда станет приближаться время вывода детей, алконост вынимает яйца из гнезда, ввергает их в морскую глубину, а сама садится на поверхности моря. В это время умолкают ветры, и морская вода не движется до тех пор, пока в течение семи дней алконост сидит на гнезде, и пока не выведутся птенцы и не познают своих родителей».[85] Данное описание объясняет связь Стрефил-птицы с морем и выведением там птенцов, но подходит исключительно к кроткой Аштрахе-птице и оставляет без ответа вопрос, почему же «всем птицам мати» воспринималась в качестве источника грозных бурь, равно как и ее связь с петухами. Кроме того, следует иметь в виду, что и образ алконоста также является заимствованным славянами у греков, восходя к античному мифу о дочери властителя ветров Эола Алкионе: когда утонул ее муж, она бросилась вслед за ним в море, и оба они были

обращены богами в зимородков. Мифические представления об алконосте имеют под собой то реальное основание, что во время брачного периода зимородков, приходящегося на зиму, в течение примерно двух недель стоит тихая погода. Данная особенность была замечена еще древними греками, назвавшими это время «алкиониными днями». В силу этого и этот образ не мог быть изначальным в «Голубиной книге».

Насколько мы можем судить, первоначально место «всех птиц мати» принадлежало петуху. Эта птица с древнейших времен была отлично знакома славянам, воспринимавшим ее в неразрывной связи с Солнцем и его могучей животворящей силой. Петух являлся глашатаем дневного светила, его крик разгонял злых духов и прочую нечисть, вольготно чувствующую себя во мраке ночи, и возвещал наступление нового дня. Само его имя означало «первоначально "певец" от *петь, пою*»,[86] вследствие чего и на него частично переносились космогонические представления, связанные с пением. Одно из таких древнерусских представлений связывает воедино Солнце, океан, мифического петуха (др.-русск. *куръ*) и ежедневное пение обычных петухов: «солнце течетъ на въздусѣ въ день, а въ нощи по окіяну ниско летитъ не омочась, но токмо трижды омывается в окіяне. Глаголеть писаніе: есть куръ, ему же глава до небеси, а море до колѣна; еда-же солнце омывается въ кіянъ, тогда же акіянъ въсколебается и начнутъ волны кура бити по перью; онъ же очютивъ волны и речетъ: кокореку! протолкуется: свѣтодавче Господи! дай же свѣтъ мірови. Еда-же то въспоетъ, и тогда вси кури воспоютъ въ единъ годъ (часъ) по всей вселеннѣй».[87] Очевидно, что данное предание объясняет странную связь между Страфилом, который «востребещется» в море, и пением петухов всей Земли. Здесь нет заимствованного из Греции представления о выводимых на море птенцах, но зато есть образ гигантского Мирового Петуха, архетипа и в буквальном смысле «мати» всех обычных петухов в мире, голос которого служит сигналом к их пению. Следует отметить, что этот исходный образ был перенесен не только на Стратима, но и на орла. В одной из былин мы читаем:

Аще тот орел сворохнется,
Сине морюшко сколыблется,
А в деревнях петухи вспоют.[88]

Поскольку варианты ни со Стрефил-птицей, ни с орлом не объясняют причины зависимости от них земных петухов, вариант с гигантским Петухом в море следует считать первоначальным.

Утверждение «Голубиной книги» о том, что «когда Стрефил востре́пещется», вследствие этого ночью «запоют вси петухи», после чего «осветится в те поры вся земля», находит свое достаточно точное соответствие в славянских мифологических представлениях. Согласно им, ночное пение петухов освящает воду, которая приобретает целебные качества и называется «непочатой». «Непочатая вода добывается следующим образом: старший в доме, мужчина или женщина, дождавшись ночью первого пения петуха, когда, по мнению народа, совершается освящение воды, идет к реке, роднику или колодцу, со всевозможною осторожностью и без шума черпает в молчании воду, так же тихо приносит ее домой...»[89] Другие поверья говорят о том, что когда петух перестанет петь и голос его перестанет вызывать Солнце, наступит кончина мира, которым смогут полностью овладеть силы тьмы. Наконец, третьи представления связывают с Мировым Петухом не только пение земных петухов, но и волнение на море. Один заговор так описывает «морского петуха»:

...ноги и кости до сердца морского.
Воспоет он и востре́пещется синее море,
Восколыбнется мать сыра земля.
Призаслышут малые куры-петы,
Воспоют и востре́пещутся;
Глас подадут по всей земле, до неба.[90]

Все эти фольклорные параллели объясняют связь Стратим-птицы не только с пением петухов, но и с вызываемыми ее движениями бурями. Согласно одному из вариантов, Страфиль-птица «держит белый свет под правым крылом», и когда она встрепенется, это, как и в случае прекращения петушиного пения, будет означать конец мира:

Страфиль птица востряпехнитца,
Все сине море восколыхнитца,
Тады будя время опоследняя.[91]

Закономерно встает вопрос: какая причина заставила сказителей заменить славянского Морского Петуха на украшенного греческой

мифологией Страфиля-Алконоста? Понятно, что чем больше разрушался сакральный текст, тем больше в него проникали чужеродные элементы, однако то, что петух нам не встречается ни в одном из вариантов стиха, говорит скорее о сознательной перекодировке, чем о стихийном процессе. Однако и в полугреческом виде Стрефил-птица все равно продолжала выделяться из внешне христианизированной канвы третьей части «Голубиной книги». Первым внимание на это обратил Г. Федотов: «В сущности, лишь три природиых существа – "три матери" – оказываются вне христианского круга: рыба Кит, Страфиль-птица и Индрик-зверь. Но и эти чисто космические существа несут религиозное служение. Страфиль-птица

Богу молится за сине море,

а Индрик

Богу молится за святую гору».[92]

Поскольку Индра-зверь «Голубиной книги» при тщательном анализе оказывается предшественником ведийского бога Индры, это заставляет нас более внимательно рассмотреть и образ Стрефила – Морского Петуха. Как уже отмечалось, в иранской традиции птицы выступают в роли вероучителей; отголоски этого представления, сравнивающие попа с петухом, встречаются и на Руси: «Попъ да петух ѣдчи поютъ и не ѣдчи поютъ».[93] Загадка о петухе подчеркивает его непричастность к христианству: «Дважды родился, ни разу не крестился, сам пел, а умер – не отпели», а другая вообще обыгрывает некрещеность петуха и веру в него людей: «Родился, передился, не крестился, а мы ему веруем».[94] Это можно было бы еще считать случайным совпадением, если бы духовный стих о Егории Храбром не приписывал похожего качества уже самой Стрефил-птице:

Святой Егории глаголует:
«Ох ты гой еси, матушка Острафил-птица!
Ты не веруй сатане-врагу,
Сатане-врагу со диаволом;
А ты веруй самому Христу,
Самому Христу, царю небесному.

Полети-ж ты, птица, на сини моря,
Пей и ешь повеленное,
Повеленное, благословенное,
И детей води на синем море».[95]

Итак, мы видим, что и в совершенно другом духовном стихе птица Острафил-Стрефил наделяется теми же самыми качествами, что в «Голубиной книге», но, в отличие от последней, там указывается еще на ее первоначальную связь с сатаной-дьяволом, ставшим в христианские времена привычным обозначением прежних языческих богов. При этом «матушкой», то есть «всем птицам мати», она являлась еще до установления Егорием новой религии. Параллельно с этим, как это часто бывало при усвоении старых языческих образов христианством, происходит расщепление восприятия обеих птиц. Если в одной своей ипостаси петух является некрещеным, то в другой, согласно русскому поверью, на нем «ангельский чин», а гребень является короной. Он оказывается одним из трех животных, в которых не может преобразиться дьявол: «...в голуба, петуха j овцу не может превратится диавол, какъ некоторые баснословят».[96] Еще более удивительная метаморфоза происходит с верующей некогда сатане Стрефил-птицей – в толковании духоборами «двойного» смысла «Голубиной книги» она оказывается символом самого Иисуса Христа: «Страфил-птица, которая сидит на море, на камне яйца несет, из моря детей ведет, – это пришедший сын человеческий для возобновления пророчества и для утверждения закона. Он утвердил в народе закон; и как камень в море не может размыться или соржаветь, так и закон, утвержденный Христом в людях, не может исчезнуть. А яйца несет на камне, – это Христос принес дела и собрал апостолов и утвердил их на законе и послал в мир проповедывать, чтобы нараждались чада Божьи».[97]

Поскольку петух у западных славян был священной птицей «бога богов» Святовита, наше предположение о языческом характере «мати» всех птиц превращается в уверенность. Это объясняет как тесную связь петуха с Солнцем, чьим глашатаем-вызывателем он являлся, так и его морскую локализацию, весьма актуальную для островных ран. Объясняя причину морских бурь, этот миф давал средство их предотвратить, и описание этого обряда у киевских русов в сочинении Константина Багрянородного свидетельствует о его бытовании в X веке. С водной стихией связывает жертвопри-

ношение петухов на Руси и «Слово Иоанна Златоуста»: «А друзии Перену, Хорсу, виламъ, и Момоши, оупиремь и берегынямъ... А инии въ сварожитца веруютъ и въ Артемиду, имже невеглаши человечи молятся, и куры имъ режютъ. О оубогая коурята, оже не на честь святымъ породишася, ни на честь вернымъ человекомъ, но на жертву идоломъ режются! И то блутивше сами ядять. И инеми въ водахъ потапляеми соуть. А друзии къ кладяземъ приходяще молятъся и въ воду мечютъ, Велеару жертву приносяще».[98] По всей видимости, широкое распространение подобных жертвоприношений и борьба с ними духовенства сделали необходимой перекодировку Морского Петуха в «Голубиной книге» в нечто более нейтральное, но при этом позволяющее сохранить основной смысл. Выбор пал на греческого алконоста в силу его связи как с состоянием водной стихии и, следовательно, с мореплаванием, так и с понятием морской глубины. «Мати» всех птиц сохранила свой морской характер и связь с петухами и дополнила свой образ выводимыми на море птенцами. Данный случай в очередной раз демонстрирует не случайный, а достаточно тщательно продуманный выбор новых символов для перекодировки старых понятий. По мере же размывания первоначальной сакральной структуры текста духовный стих стал потихоньку превращаться в собрание известий о различных заморских дикови-нах, и в нем появляется название Стратима-страуса. Как и в случае с висящим на воздухе Гробом Господним, данный фрагмент также стал обрастать все новыми и новыми подробностями, призванными уже не скрыть языческую сущность «Голубиной книги», а просто позабавить слушателей.

165–171. *Белояндрих звирь...* – Об Индре-звере духовного стиха и его соотношении с ведийским Индрой см. главу 8.

В русском фольклоре образ этого зверя встречается в индигирской былине при описании одежды Ильи Муромца:

Илля Муровец по кораблю прохаживат,
Злаченные свои пуговки разглаживат,
В каждой пуговке по индроку да по лютому льву.
Ево индрыки раскичелишя,
Лютые зверы озверэлишя.[99]

172–180. *Фагор гора...* – В различных вариантах духовного стиха эта гора называется Харгор, Хвангур, Фаор, Варгор, Фаом,

Горгор, Хвангор, Хавор, Хварс-гора, Захабур. Это знаменитая Фаворская гора, которую игумен Даниил описал следующим образом: «Фаворская же гора чудно и дивно уродилась отъ Бога, поставлена есть красно и высоко вельми, посреди моря красно уродилась гора та, аки стогъ высока есть».[100] На ней действительно произошло библейское чудо преображения Иисуса Христа, однако утверждение «Голубиной книги», что при этом присутствовали двенадцать апостолов, представляет собой грубую ошибку. Новый Завет рассказывает об этом событии так: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился перед ними: и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как снег» (Мф. 17.1–2); «И, по прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, и возвел на гору высокую особо их одних, и преобразился перед ними» (Мк. 9.2); «После сих слов, дней через восемь, взял Петра, Иоанна и Иакова, взошел Он на гору помолиться. И когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею» (Лк. 8.28–29). Как видим, евангелисты дружно утверждают, что при этом чуде присутствовали лишь трое из двенадцати апостолов, выбранные для этого самим Иисусом Христом. Незнание этого особо подчеркиваемого в евангелиях факта, к тому же достаточно часто изображаемого на иконах (рис. 70), свидетельствует скорее всего о том, что сказители «Голубиной книги» не читали Библию, а воспринимали ее на слух и при этом явно не заботились о точной передаче священного текста христианства. Некоторые варианты усугубляют допущенную ошибку тем, что к двенадцати апостолам добавляют еще Иоанна Крестителя, казненного, согласно Новому Завету, до этого чуда:

Хварс гора всем горам мати:
Преобразился на ней сам Иисус Христос,
Со двенадцатью со Апостолами
И с Иваном со Крестителем.[101]

Также совершенно ошибочным является утверждение духовного стиха, что именно «со матушки со Фагорской горы» Иисус Христос вознесся на небеса. Новый Завет точно указывает место, откуда возвращались видевшие его вознесение апостолы: «Тогда они возвратились в Иерусалим с горы, называемой Елеон, которая на-



*Рис. 70. Феофан Грек (?). Преображение. Икона XV в.*

ходится близ Иерусалима, в расстоянии субботнего пути» (Деян. 1.12). В нескольких вариантах в качестве «всем горам мати" фигурирует не Фавор, а Сион, что влечет за собой еще более произвольную интерпретацию Библии:

Потому ж она Сион-гора,
Что благоволил наш Господь жить на ней...[102]

В действительности же Сион – холм в Иерусалиме, на котором был возведен знаменитый храм. Это место еще до возведения святилища воспринималось как священное, поскольку в псалме Давида Бог говорит: «Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею...» (Пс. 2.6), а в другом месте отмечается: «Велик Господь и всехвален во граде Бога нашего, на святой горе Его. Прекрасна возвышенность, радость всей земли гора Сион...» (Пс. 47.2–3). Во времена Иисуса Христа на Сионе еще стоял Иерусалимский храм, в котором он бывал, но отнюдь не жил. Наконец, еще один белорусский вариант вообще объявляет Сион местом рождения Иисуса Христа:

Почаму ж Сиян-гора
Усим горам оцец?
– Потому, што на Сияни на горе
Родзився сам Исус Христос...[103]

Грубее этой ошибки (с точки зрения ортодоксального христианства), казалось бы, вообще невозможно ничего придумать, однако ниже мы увидим, что для сказителей «Голубиной книги» это был еще не предел. В соответствии с ветхозаветными пророчествами Новый Завет четко определяет место рождения будущего Мессии: «Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода...» (Мф. 2.1), с чем связан знаменитый сюжет о Вифлеемской звезде и поклонении волхвов. Определение в качестве этого места Сиона, то есть Иерусалимского храма, свидетельствует о самом поверхностном знании Библии и христианской мифологии.

Такое приурочивание «всех гор мати» то к Фаворской горе, в описании которой вдобавок проступают черты Елеонской горы, то к Сионской, в обоснование значимости которых приводятся более чем вольные пересказы отдельных мест Библии, указывает на то, что

этим образам предшествовала священная гора славянского язычества, также символизирующая собой центр мира. К сожалению, в данном случае первоначальный текст оказался настолько закрыт христианскими напластованиями, что определить эту изначальную гору, к которой выпала Голубиная Книга (1), не представляется возможным. В силу этого нам придется ограничиться лишь самыми общими соображениями. На самой территории Древней Руси практически отсутствовали горы. Единственное исключение составляли Карпаты, однако у нас нет данных о том, что их воспринимали как священные. Тем не менее русский эпос знает какие-то Святые горы, от названия которых было даже образовано имя богатыря Святогор. Именно в этих горах и происходит встреча с ним Ильи Муромца:

Ездил-то стар да по чисту полю,
Въехал стар да на Святые горы,
Да наехал стар да на богатыря.[104]

Однако исследователям былин опять-таки не удалось точно локализовать местонахождение этих Святых гор. В Польше в качестве священных почитались горы Собутка и Радуни, а у полабских славян – Белбог, но вновь отсутствуют данные, что какая-либо гора в этом регионе воспринималась в качестве «мати» всех остальных.

В принципе, как это было с Волгой, первоначальный текст «Голубиной книги» мог хранить память о священной горе эпохи иидоевропейской общности. Впрочем, ситуация с ее точным определением примерно такова же, как и со Святыми горами русских былин, – единого мнения у исследователей по этому вопросу нет. Если у греков образ мировой горы был приурочен к реальной горе Олимп в их стране, то образы индийской горы Меру и иранской Хара (Хукарья, Харайти, Хара Березайти) носят явно мифологический характер и восходят, по всей видимости, к индоевропейской эпохе. По верованиям индусов, Меру находится в центре земли под Полярной звездой и окружена мировым океаном. В иранской традиции священная гора помещалась в центре мира или считалась главной вершиной горного хребта, опоясывающего всю землю. По мнению некоторых исследователей, прообразы этих гор также находятся на территории нашей страны: «Исходя из того, что тексты "Махабха-

раты" и "Авесты", свидетельства скифской и древнегреческой мифологии, помещают прародину арьев в тех широтах, где полгода длится день и полгода ночь, высоко над головой постоянно находятся Полярная звезда и Большая медведица, на севере простирается замерзающее море, над которым сверкает Полярное сияние, а главным географическим ориентиром этой прародины являются Священные горы, протянувшиеся с запада на восток и делящие реки на впадающие в Северное и Южное моря, автор приходит к выводу о том, что единственно возможной является идентификация этих священных гор с теми широтными поднятиями на территории севера Восточной Европы, которые включают в себя Приполярный Урал, Тиманский Кряж и Северные Увалы. Такой вывод делается на основании того, что именно здесь находится главный водораздел рек бассейна Каспийского и Белого морей, а также в связи с тем, что именно на этих широтах наблюдаются все те природные явления, на которых акцентируется внимание в вышеперечисленных древних источниках».[105]

181–190. *Белый Латырь камень...* – Образ чудесного камня Алатыря, весьма часто встречающийся в заговорах и помещаемый ими на острове Буяне, имеет бесспорно языческое происхождение. Представления о волшебных камнях имеются почти у всех народов Земли, и хотя в Новом Завете они весьма своеобразны, тем не менее их наличие явно облегчило маскировку старого языческого образа с помощью христианской символики. Уже в евангелиях Иисус Христос использует ветхозаветный (Пс. 117.22) образ камня, отброшенного строителями, но тем не менее сделавшегося главой угла: «Иисус говорит им: неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах ваших? Потому сказываю вам, что... тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит» (Мф. 21.42–44; см. также Мк. 12.10; Лк. 20.17). После распятия и воскресения Иисуса Христа его последователи не колеблясь применяют к нему самому эту метафору: «Он есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения...» (Деян. 4.11). Апостол Павел возвещает христианам, что они «сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возра-

стает в святый храм в Господе...» (Еф. 2.19–21). Петр, другой апостол, распространяет каменную символику на всех приверженцев новой веры: «...ибо вы вкусили, что благ Господь. Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный... Ибо сказано в Писании: вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится. Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень претыкания и камень соблазна, о который они претыкаются, не покоряясь слову, на что они и оставлены» (1 Пет. 2.3–8). Данные места Нового Завета обусловили заявление духовного стиха, что Иисус «утвердил он веру на камени», однако ни его бесед с апостолами на камне, ни написания книги на этом же камне Библия не знает.

Наряду с локализацией Алатыря на острове Буяне, в псалмах духоборов встречается связь его с горами, что более соответствует структуре данного текста: «По середи земли возстают горы новые. На горах является море белое, посереди моря освещается бел камеиь самоцветный. Вокруг камня венец возсияет, яко солнце Господне. <...> Из камня течет река огромная; вода белая, во всю вселенную...»[106] Последнее предложение было обусловлено представлением, что из-под Алатырь-камня текут все реки, в том числе и Волга. Это представление встречается нам не только в заговорах, но и в некоторых вариантах «Голубиной книги»:

Белый Латырь камень всем камням отец.
Почему же ен всем камням отец?
С-под камушка, с-под белаго Латыря
Протекли реки, реки быстрыя
По всей земле, по всей вселенную,
Всему миру на исцеление,
Всему миру на пропитание:
Потому же камень всем камням отец.[107]

Представление об исцеляющей силе Алатырь-камня зафиксировано в приведенном выше варианте, связывающем воедино камень и Латырь-море (см. ком. к 109). Поскольку в обоих этих вариантах полностью отсутствует какой-либо христианский налет, их следует

считать наиболее древними, в несравненно большей степени отражающими изначальные представления об Алатыре, чем варианты, связывающие его с Иисусом Христом. Что касается пропитания, также связываемого с чудесным камнем, то в одном заговоре говорится, что под ним «родятся и плодятся серые ряпчики... все дикий Божьи твари»; согласно поверью, змеи, прячущиеся на зиму в ямах и пещерах, не умирают с голоду в этот период потому, что лижут светлый камень-алатырь, с чего бывают сыты и сильны.[108] Это поверье впоследствии связывается с Разиным, к которому приурочиваются различные колдовские черты, многие из которых весьма архаичны: «Эти произведения восходят нередко к фольклорным сюжетам, образам и представлениям большой древности, уходящим своими истоками в доклассовое общество и сохраняющим порой связь с мифологией, с магическими верованиями, в конечном счете – с мировоззрением и жизненной практикой первобытного человека».[109] Так, у разинцев оказываются три волшебных камня: лизнешь первый – все сыты, лизнешь второй – становишься невидимым, лизнешь третий – начинаешь понимать язык всех животных. Суммируя все это, можно говорить о могучей животворящей силе Алатырь-камня, обладающей разнообразными проявлениями.

Помимо этого, в заговорах этот камень находится в максимально сакральном центре, и имеино на нем стоит или сидит главный персонаж (Иисус Христос, Богородица, Илья-пророк и т. п.), к которому произносящий заговор человек обращается со своей просьбой. Туда отсылают болезни, наговоры, порчу и другое, под камень бросают ключи, замыкающие заговор, в результате чего именно этот чудесный камень обеспечивает крепость и действенность заговора. «Изучение событий, происходящих на камне Латыре, позволяет расширить понятие о нем, как о некоем космическом центре в сознании древних, как о границе между жизнью и смертью и других более ранних пространственных представлениях наших предков».[110] Именно его роль как космического центра объясняет то, что к Алатырю, оказывающемуся единственным языческим символом в этом контексте, выпадает Голубиная Книга (3). Представление о нем как о границе между жизнью и смертью еще более сближает его с глубинной мудростью, обрести которую возможно только в потустороннем мире. Углубленный анализ роли Алатыря в заговорах позволил другому исследователю еще более прояснить его функцию: «Таким образом, камень, к которому стремится герой, – это

одновременно и алтарь, без которого невозможно совершение обрядовых действий, и наивысшая сакральная точка пространственно-временного континуума, сокращенная, "потенциальная" модель вселенной. Именно здесь герой заговора получает возможность выполнить определенный набор ритуальных действий и "перевоссоздать" космос, заново переустроить существующий миропорядок так, чтобы в сложившихся условиях получить для себя или коллектива максимальную экзистенциальную гарантированность».[111] Сущность Алатыря, в некоторых заговорах разбиваемого на части, как сокращенной модели Вселенной, камня, из-под которого текут реки, чрезвычайно точно соответствует образу изначального мирового холма или горы, согласно реконструкции Ф.Б.Я. Кейпера, которую Индра должен расколоть, чтобы вывести на свет скрытые жизненные блага. Этому макрокосмическому образу горы как сжатой потенциальной Вселенной в космогоническом мифе соответствует микрокосмический образ горы как символа внутреннего противодействия, которую в древности сокрушали риши, а в новое время – Шри Ауробиндо. То обстоятельство, что в большинстве текстов русский Алатырь не связан со змеем или драконом, свидетельствует о чрезвычайной древности этого образа, типологически, как и образ Индры-зверя, предшествовавшего мифологическим представлениям «Ригведы».

Камень Алатырь – чрезвычайно сложный и явно многоуровневый (мифологический, мистический, психический) образ, который, не исключено, имел под собой какую-то реальную основу. До сих пор он успешно противостоит всем попыткам ученых объяснить само его название. По этому поводу было выдвинуто достаточно много гипотез (А. Н. Афанасьев выводил имя Алатырь от санск. *ark* – «блистать, испускать лучи», А. Н. Веселовский – от *алтарь*, Савинов – из греч. *электрон*, то есть янтарь, Чижевский – от названия сибирского города Алатыря, Соболевский – от *латыгоръ*, то есть латыш), однако ни одна из них не является общепринятой, и этимология этого слова продолжает оставаться загадочной. Если истинную сущность Алатыря мы пока можем представлять лишь в общих чертах, то с гораздо большей степенью уверенности мы можем говорить о его северной локализации. На это указывает, во-первых, название Балтийского (или Варяжского) моря в качестве Латырь-моря, а во-вторых, географический ареал бытования этого образа в Восточной Европе: «Пред-

ставление об этом камне как месте действия проходит через все основные жанры фольклора, правда, чаще всего он называется "белый камень" или "бел горюч камень" и только в заговорах и духовных стихах он обычно называется Латырь или Алатырь. Характерно также, что это название камня есть лишь в русских и белорусских заговорах, в украинских же оно практически отсутствует. Это позволяет считать название камня более поздним, не связанным с восточнославянским единством».[112] Поскольку исследовательница ограничилась рассмотрением одного фольклорного образа, что и было ее задачей, вне общего контекста, заключительный вывод по необходимости получился не совсем корректный. Как мы видели, образ Алатыря исключительно древний, он возник задолго до восточнославянского единства, а не после него. Поскольку Алатырь-камень, как и «Голубиная книга», полностью отсутствует в украинском фольклоре и присутствует в русском и белорусском, это говорит о тесной генетической связи волшебного камня с духовным стихом и о возможном западнославянском происхождении первого образа.

191–196. *Кипарисно древо всем древам мати* – Совершенно очевидно, что образ кипариса, не произраставшего на территории Древней Руси, является весьма поздним заимствованием, обязанным своим появлением в тексте исключительно влиянию христианства. Само слово пришло в русский язык из греческого, где было связано с определенным кругом значений: «Кипарис был связан у греков с погребальным трауром и им украшался дом покойника».[113] Так под влиянием новой религии в древнее языческое сказание привносится органично чуждая ему похоронная символика. Следует отметить, что единого мнения о том, из какой именно породы дерева был сделан крест, на котором распяли Иисуса Христа, в христианстве не было. Хотя в различных христианских странах периодически встречалось мнение, что этот крест был сделан из трех (по другим источникам – четырех и даже восьми) пород дерева, духовному стиху необходимо было выбрать одно, чтобы обозначить мировое дерево, наделенное особыми свойствами. В одном варианте свойства кипариса описываются так:

Пошел от ней святой дух,
Святой дух и ладан:
Потому древа всем древам мати.[114]

Духовный стих утверждает, что кипарис стал «всем древам мати» потому, что из него был вырезан «чуден поклонен крест». В этом отношении он следует общераспространенному и, казалось бы, само собой разумеющемуся мнению. Но приходится констатировать, что и в случае с основным символом христианства не все так просто, как кажется на первый взгляд: «Как известно из евангелий, Иисус был распят на кресте. Здесь надо заметить, что русское "крест" (этимологически восходит к немецкому Christ, Krist – Христос) под влиянием позднейшей христианской традиции ассоциируется с орудием казни, но при этом никак не связано с семантикой соответствующих греческих терминов, употребляемых в Новом Завете. Там то, что по-русски переведено как "крест", обозначено словами "стаурос" – "столб" и "ксюлон" – "дерево". Следовательно, христианский Спаситель был распят (или повешен) на столбе или дереве. Единого мнения о том, какой точно вид имел подразумеваемый в евангелиях "стаурос", у исследователей нет, но, по одной весьма обоснованной точке зрения, он представлял собой обычное бревно без всякой поперечной перекладины».[115] Косвенным подтверждением этому является отсутствие изображения распятия в раннехристианском искусстве; в целом же эта сцена появляется в мировом искусстве сравнительно поздно – лишь с VI века.

Выше уже отмечалось, что, косвенно отрицая воскресение Иисуса Христа и заявляя, что его мощи лежат во гробе, «Голубиная книга» отрицала сами основы христианства. Однако в некоторых вариантах это отрицание заходит еще дальше и приобретает совсем открытый характер. Не смущаясь вытекающей из этого абсолютной несообразностью, один сказитель духовного стиха вообще объявляет Иисуса Христа простым деревом, целиком и полностью отождествляя его с «животворящим крестом», на котором он был распят:

А Собор-церква потому всем церквам мати,
Что родился в ней сам Исус Христос,
Животворящий крест.
А Иордан река потому всем рекам мати,
Что в ней крестился сам Исус Христос,
Животворящий крест.
<...>

Кипарис древо потому всем древам мати,
Что распялся на нем животворящий Хрест.[116]

Как видим, разницы между Иисусом Христом и крестом в этом варианте духовного стиха нет абсолютно никакой. Рисуя подобную картину, сказитель «Голубиной книги» как бы подсознательно ответил на упрек, брошенный в 983 г. язычникам-киевлянам варягом – первым христианским мучеником на Руси. Если тот презрительно объявил языческих богов простым куском дерева, то хранители «Голубиной книги», в свою очередь, объявили навязанного им нового Бога деревянным крестом. Подобное тотальное отрицание христианского Бога можно было бы расценить как происки языческих волхвов – носителей древней мудрости, если бы не одно обстоятельство. Как уже неоднократно отмечалось, на территории современной Украины «Голубиная книга» была не распространена, однако и там народный фольклор отождествляет Иисуса Христа с деревом. В одной украинской колядке поется:

На крутий горы
Кедрово древо,
А с того древа
Хрести рубают,
Церкву будуют.[117]

Приведенные примеры, записанные исследователями в XIX веке, красноречиво свидетельствуют о том, что внутреннее отрицание христианства в лице его основателя было свойственно всем восточнославянским народам вне зависимости от наличия или отсутствия у них рассматриваемого священного языческого сказания.

Хотя приуроченные к кресту Иисуса Христа позднейшие напластования полностью в данном фрагменте заслонили собой первоначальное «древо всем древам мати», конкретный образ языческого славянского мирового дерева легко восстанавливается по данным целого ряда наук. Выше уже приводилось свидетельство византийского императора Константина Багрянородного, что русы в IX веке, отправляясь в далекое морское плавание, совершали свои жертвоприношения на острове Хортица у «громадного дуба». В связи с этим отмечалось, что в данном описании перед

нами «морской» фрагмент «Голубиной книги» языческого периода с Морским Петухом и уменьшенной моделью на новом месте священного острова и мирового дерева. Утверждение византийского императора о том, что в языческой Руси дуб почитался в качестве священного дерева, надежно подкрепляется как археологическими, так и письменными источниками. В распоряжении исследователей в настоящий момент находятся два дуба языческой эпохи явно культового характера. В 1909 г. в 8 км от устья Десны между Остром и Черниговом был поднят дуб, в ствол которого были врезаны четыре кабаньи челюсти – это однозначно говорит о том, что у славян-язычников он выступал в качестве объекта поклонения.[118] В 1975 г. аналогичный дуб, но на этот раз уже с девятью кабаньими челюстями, был найден в Днепре, чуть ниже устья Десны.[119] Нижняя часть этого дуба носит следы огня – это свидетельствует о том, что у его подножия горел священный огонь. С помощью радиоуглеродного анализа последний дуб датируется 750±50 г.

Священный огонь также разводился из этого священного дерева. Цитировавшийся выше Адам Олеарий при описании святилища Перуна под Новгородом прямо указывал на эту особенность: «В знак поклонения этому божеству содержали неугасимый ни днем, ни ночью огонь, раскладываемый из дубового леса». Аналогичную картину рисуют и археологические раскопки капища Владимира 980 г. в Киеве, в пантеоне которого Перун также занимал первое место: «Исследование жертвенника дает основание утверждать, что в яме горело огромное кострище из дубовых дров. Здесь найдено большое количество костей животных, в основном быков (91% всех костей), принадлежащих четырнадцати молодым и взрослым особям, а также кости свиней и птиц. Значительный интерес вызывает находка в жертвеннике обломков типичной для X века керамики, а в верхнем слое – боевого железного топора – символа грозного Перуна».[120] О приношении быков славянами-язычниками в жертву громовержцу Перуну еще в VI веке писал Прокопий Кесарийский. Различные источники как прямо, так и косвенно свидетельствуют о связи дуба именно с этим богом. На острове Хортица русы молились Перуну как богу войны и моря, а вокруг посвященного ему дуба втыкали стрелы, являвшиеся атрибутом громовержца, молнии которого воспринимались именно как огненные стрелы. Новгородское святилище в Перыни с неугасимым огнем из дубового

леса было посвящено одному этому богу, да и в киевском капище, судя по характеру жертв и найденному топору, он явно занимал доминирующее место. В сербском языке связь между священным деревом и громовержцем подчеркивалась тем, что дуб назывался *грм*, *грмов*, а дубовый лес – *грмик*. На Руси эта связь не менее отчетливо прослеживается в топонимике. Жалуя Перемышльскому епископству село Рушевичи 3 октября 1302 г., галицко-волынский князь Лев Данилович так очертил границы своего дарения: «А отъ тои горы до Перунова Дуба горѣ Скломъ. А отъ Перунова Дуба до Бѣлыхь береговъ».[121] Само название Перунов Дуб ясно и недвусмысленно указывает, какому языческому богу было посвящено данное дерево.

Как и все остальные элементы старой веры, культ священных деревьев подлежал полному искоренению с принятием христианства, однако источники свидетельствуют об исключительной силе языческого почитания дубов много после 988 г. Хотя Киев и был одним из наиболее христианизированных центров Руси, Житие св. Яцека отмечает, что киевляне тайно собирались на ближайшем к городу острове, где оказывали особое почтение находившимся там старым дубам. В остальной Руси это поклонение продержалось еще дольше, судя по тому, что еще в петровскую эпоху Феофан Прокопович в «Регламенте духовном» особо запрещал «пред дубом молебны петь».[122] Хотя новая религия в конечном итоге и смогла уничтожить прямые формы культа священных деревьев, ей оказалось не под силу уничтожить восприятие дуба в качестве символизирующего Вселенную или ее ось мирового дерева, свойственное едва ли не всем славянским народам. Сербско-болгарский апокриф XV века утверждает, что весь свет, в конечном итоге, держится на «дубь железны, еже есть прьвопосаждень, от въсего же (его же) корение на силе божией стоить».[123] В приведенной в главе 1 украинской колядке два дуба стояли в первозданном океане еще до сотворения голубями мира. В русской сказке дуб растет до самого неба, куда по нему залезает старик, и является, таким образом, связующим звеном между верхним и средним уровнями мироздания. Этой оси придавалось такое большое значение, что временами загадки ставили знак равенства между ней и Вселенной: «...порою космос и космическая ось попросту отождествляются. В фольклоре это отразилось в виде загадки: "стоит дуб-стародуб, на том дубе-стародубе сидит птица-веретеница; никто ее не поймает: ни царь, на царица,

ни красная девица" (небеса и солнце). Приведенное свидетельство говорит о том, что когда-то вселенная могла восприниматься как гигантское космическое дерево».[124]

Эти и многие другие свидетельства позволили еще специалистам XIX века прийти к однозначному выводу: «Предание о мировом дереве славяне по преимуществу относят к дубу».[125] Как показали дальнейшие исследования, эта устойчивая мифологема была обусловлена объективными причинами. Палеоботаника совместно с палеолингвистикой установили, что на славянской прародине из деревьев росли дуб, береза, липа, ясень и верба, названия которых в славянских языках являются исконными. И в последующий период дуб, в отличие от кипариса, постоянно присутствовал как на территории Древней Руси, так и в западнославянских землях. Как самое могучее, крепкое и долговечное дерево он естественным образом связывался в мифологическом сознании с самым великим и могучим из богов, – аналогичное явление мы видим в Греции и Риме, где дуб почитался священным деревом Зевса и Юпитера. Более того: русами-язычниками дуб воспринимался не только как мировое дерево, но и как архетип всех земных деревьев. Древнерусские переводчики священного писания и прочей христианской литературы словом *дуб* переводили те слова, которые в подлиннике обозначали дерево вообще. Следы подобного восприятия сохранились и в современном русском языке: слово *дубина* означает любую палку, а *дубрава* – совокупность любых деревьев, а не обязательно одних только дубов. Все это указывает на то, что в языческом варианте «Голубиной книги» именно дуб был «всем древам мати».

197–208. *Плакун трава всем травам мати* – Этим именем на Руси называли дербенник иволистный (Lythrum salicaria), хотя В. И. Даль отмечает, что это же название относилось еще к луговому зверобою (Hypericum ascyron) и некоторым другим растениям. Данное народное название было обязано своим возникновением поверью, что от этой травы плачут ведьмы, бесы и прочая нечистая сила, соотнесенному позднее с образом оплакивающей своего сына Богородицы. По всей видимости, именно к первому кругу образов восходит распространенное в средневековой Руси поверье, что если из корня плакун-травы вырезать крест и носить его, то все будут бояться этого человека как огня. Не веря в силу обычного христианского креста, люди полагали,

что лишь сделанный из этой чудодейственной травы крест способен отогнать от человека зло (первоначально в виде нечистой силы, а затем, очевидно, и в виде злых людей). Указание на это присутствует как в данном фрагменте, так и в большинстве других вариантов и соотносится не только со «старцами-иноками», но и со всеми «людьми»:

Из того корения из плакунова,
Вырезают у нас на Руси кресты чюдные,
Ино тем у нас люди спасаются...[126]

В некоторых вариантах, свободных от христианской символики, значение этой травы обосновывается ее необычными свойствами:

Потому ж она плакун-трава,
Что она против воды плыла.[127]

Однако есть основание полагать, что связь данного растения с верховным женским мифологическим персонажем возникла до принятия христианства и православный образ Богородицы просто заменил в этом фрагменте языческую Макошь. Травник XVIII века отмечает следующие лечебные свойства этой травы: «Есть трава Богородицкая. Растет кустиками; а листочки – что дикая мята; собою мягка; цвет на нем синь. А та трава добра человеку от уроков и от призоров при всяких; или у женскаго пола болят груди – истолки, хлебай и парь. Или очи преют – парь травою, поможет Бог».[128] Итак, плакун-трава помогает при глазных болезнях – а связь Макоши-Венеры с глазами была проанализирована в главе 6 при рассмотрении небесной загадки «Голубиной книги» – либо при специфически женских болезнях, которые также должны были находиться в ведении единственной женской богини пантеона Владимира. В языческне времена Макошь была покровительницей плотской любви, однако в христианскую эпоху связь между ней и травой была в конечном итоге осмыслена диаметрально противоположным образом – стало считаться, что плакун-трава хранит человека от соблазна. Однако это произошло достаточно поздно, поскольку еще в 1488 г. новгородский архиепископ Геннадий писал Нифонту о связанном с этой травой абсолютно возмутительном случае: «(Попъ и дьяк) крестияннну дали крест телник древо плакун, да на кресте

том вырезан сором женской да мужской».[129] Подобное совместное изображение мужских и женских половых органов (великолепно известное в Индии в качестве линга-йони и отнюдь не считающееся там постыдным; вспомним и фаллический Збручский идол на Руси), приуроченное именно к плакун-траве, наглядно свидетельствует о характере богини, которой это растение было изначально посвящено.

Весьма возможно, что миф о происхождении плакун-травы из слез Макоши очень древний и также восходит к индоевропейской общности. Во всяком случае, в римской мифологии розы происходят из слез богини любви Венеры.[130] Естественно, большее святотатство и кощунство, нежели помещение откровенно сексуального изображения на основной символ крестных мук основателя христианской религии, трудно себе представить, однако этот экстремальный случай свидетельствует о чрезвычайной силе и живучести еще в XV веке древних представлений, связывающих богиню любви и плакун-траву. Примечательно и то, что в роли инициаторов подобного святотатства выступают не кто-нибудь, а лица духовного звания, что в очередной раз доказывает отмеченное выше сохранение остатков старых языческих представлений не только среди мирян, но даже среди отдельных православных священников, призванных по долгу службы с ними беспощадно бороться.

213–245. *Испроговорш ему... беззаконие* – О содержащейся в четвертой части «Голубиной книги» истории вселенской борьбы Правды и Кривды более подробно см. главу 9. В некоторых вариантах тема порожденного Кривдой великого беззакония дополняется описанием трех наиболее тяжких грехов:

Как бы всим грехам прощенья есть;
Трем грехам великое тяжкое покаяние:
Кто блуд блудит с кумой крестовыя,
Кто во чреви симяна затравливает,
Кто бранит отца с матерю;
Хоть и есть грехам тым покаяние,
Приложить труды надо великий
Самому Христу, царю небесному.
Кто жь охулить Святаго Духа Божия,
Тому греху нет покаяния
Ни в сем свети, ни в будущем.[131]

Последний грех проник в этот перечень явно в результате христианского влияния – в Новом Завете сам Иисус Христос говорит: «Посему говорю вам: всякий грех и хула простится человекам, а хула на Духа не простится человекам; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святаго, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12.31–33; также Мк. 3.28; Лк. 12.10). Что касается трех остальных тяжких грехов, к которым, по всей видимости, лишь позднее присоединили библейский грех хулы на Святого Духа, то В. Н. Топоров почему-то увидел в них тему христианского греха и покаяния. Однако, не говоря о том, что эти грехи фигурируют лишь в меньшинстве вариантов «Голубиной книги» и скорее всего не входили в ее первоначальный текст, ничего собственно христианского в них нет. Новая религия знала гораздо более тяжкие, с ее точки зрения, грехи, в то время как три перечисленных в духовном стихе греха объединены одной общей чертой – это преступления против рода, являвшиеся наиболее тяжкими в племенную, догосударственную эпоху. При сопоставлении с родственными перечнями их языческую сущность установил еще в 30-х годах XX века стоявший на христианских позициях Г. Федотов: «Можно сделать попытку определения особого нравственного закона Земли, который, войдя в круг христианских представлений, тем не менее сохранил следы древней натуралистической религии наших предков. В приведенных стихах об исповеди земле "молодец" кается в трех грехах:

Я бранил отца с родной матерью...
Уж я жил с кумой хрестовою...
Я убил в поле братика хрестового,
Порубил ишо челованьице хрестное.

Хотя лишь третий грех является непрощаемым, но все три объединяются одним общим признаком: это грехи против родства кровного или духовного. Земля, как начало материнское и родовое, естественно блюдет прежде всего закон родовой жизни».[132]

В вышеприведенном перечне «Голубиной книги» этот исследователь также совершенно справедливо видит в основе своей языческий «грех против рода»,[133] в результате чего становится окончательно ясным вставной характер христианского греха. Хотя изначальная последовательность этих грехов в сохранившихся вариантах

духовного стиха и перепутана, тем не менее их логическая последовательность абсолютно ясна. На первом месте должен стоять грех против старшего поколения рода (брань против отца с матерью). На втором – грех против современного человеку поколения (запретные половые отношения; понятно, что упоминание крестной кумы – также последующая христианская вставка). Завершает все это преступление против будущего поколения рода (препятствование его рождению затравливанием во чреве семени). В таком виде все три греха в своей совокупности образуют стройное последовательное описание наиболее тяжких преступлений, которые отдельный индивид мог совершить против своего рода в трех составляющих его поколениях.

Также в явно меньшем количестве вариантов «Голубиной книги» присутствует сюжет о втором сне Волотомана, которому приснилось, что в его саду вырастает деревце сахарное, на которое садится «пташечка малашечка». Символическое значение второго сна опять толкует царь Давид:

Как тебе царю Волонтоману
Мало спалось, грозно во сне виделось,
В твоем ли было зеленом саду
Выростало деревцо сахарное:
У твоей царицы благоверныя
Народится дочь Саламидия.
Из далеча из чиста поля
Прилетала пташечка малашечка,
Садилась на деревцо сахарное,
Распущала перья до сырой земли:
Как моя царица благоверная
Родит сына Саламона,
А этому сыну моему
На твоей дочери женату быть.
Как теперь у нас и в зачатьи нет,
Тому пройдет времени тридцать лет,
Тогда сны-то наши сбудутся,
По возрасту вместе сойдутся.[134]

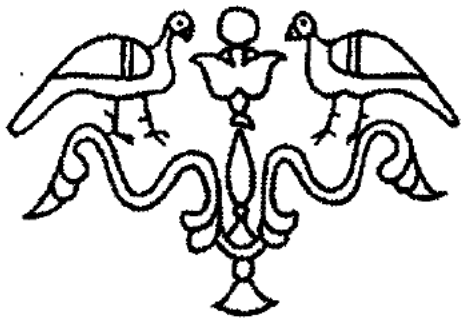
По всей видимости, второй сон, предвещающий будущий брак детей обоих главных персонажей духовного стиха, также представ-

ляет собой довольно позднюю вставку. В отличие от первого сна о Правде и Кривде, он явно не вписывается в общую космогоническую структуру священного сказания, в котором не было ничего лишнего. По аналогии с иранским мифом о состязавшихся друг с другом в загадках Явиште (Йоиште) и Ахте (Ахтиа), приходившихся друг другу родственниками, можно допустить и родство между Волотом и Великим Гусляром, однако никакого видимого космогонического аспекта в этом нет. По Библии, Соломон действительно был сыном Давида. Что касается дочери Волота, то ее имя образовано либо от имени ее будущего мужа, либо от имени падчерицы Ирода Саломеи, ставшей причиной казни Иоанна Крестителя. Как было показано в главе 6, на нее частично были перенесены черты познаний Волота в астрономии. Уже сам характер имен детей обоих персонажей говорит о достаточно позднем включении этого сюжета, не имеющего прямого отношения к происхождению Вселенной и ее отдельных элементов.

253–255. *А мы век... аминь* – В другом варианте духовного стиха его концовка звучит следующим образом:

Старым людям на послушанье;
А молодым людям для памяти.
Славу поем Давыду Ессеевичу,
Во веки его слава не минуется![135]

Такое завершение в гораздо большей степени передает истинное назначение «Голубиной книги», особо подчеркивает ее воспитательный характер для молодого поколения и прославляет Великого Гусляра, по памяти рассказавшего о возникновении космоса природного и социального – пример и образец для каждого молодого волхва или гусляра, овладевающего древней «мудростью повселенной» для сохранения в веках священного знания своего народа.



# «РИГВЕДА»

## Гимн Пуруше

1 Пуруша – тысячеглавый,
Тысячеглазый, тысяченогий,
Со всех сторон покрыв землю,
Он возвышался (над ней еще) на десять пальцев.
2 В самом деле, Пуруша – это вселенная,
Которая была и которая будет.
Он также властвует над бессмертием.
Потому что перерастает (все) благодаря пище.
3 Таково его величие,
И еще мощнее этого (сам) Пуруша.
Четверть его – все существа.
Три четверти его – бессмертие на небе.
4 На три четверти взошел Пуруша вверх.
Четверть его возникла снова здесь.
Оттуда он выступил повсюду,
(Распространяясь) над тем, что ест (пищу) и что не ест.
5 От него Вирадж родилась,
От Вираджи – Пуруша.
Родившись, он стал выступать
Над землей сзади и спереди.
6 Когда боги предприняли жертвоприношение
С Пурушей как с жертвенным даром,
Весна была его жертвенным маслом,
Лето – дровами, осень – жертвенным даром.
7 Его как жертву кропили на жертвенной соломе,
Пурушу, рожденного в начале.

Его принесли себе в жертву боги
И (те), что садхья и риши.
8 Из этой жертвы, полностью принесенной,
Было собрано крапчатое жертвенное масло.
Он сделал из него животных, обитающих в воздухе,
В лесу и (тех), что в деревне.
9 Из этой жертвы, полностью принесенной,
Гимны и напевы родились,
Стихотворные размеры родились из нее,
Ритуальная формула из нее родилась.
10 Из нее кони родились
И все те (животные), у которых два ряда зубов;
Быки родились из нее,
Из нее родились козы и овцы.
11 Когда Пурушу расчленили,
На сколько частей разделили его?
Что его рот, что руки,
Что бедра, что ноги называется?
12 Его рот стал брахманом,
(Его) руки сделались раджанья,
(То), что бедра его, – это вайшья,
Из ног родился шудра.
13 Луна из (его) духа рождена,
Из глаза солнце родилось,
Из уст – Индра и Агни,
Из дыхания родился ветер.
14 Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног – земля, стороны света – из уха.
Так они устроили миры.
15 У него было семь поленьев ограды (костра),
Трижды семь были сделаны как дрова (для костра),
Когда боги, совершая жертвоприношение,
Привязали Пурушу как (жертвенное) животное.
16 Жертвою боги пожертвовали жертве.
Таковы были первые формы (жертвоприношения).
Эти же могущества последовали на небо,
Где находятся прежние боги – садхья.

*(РВ X.90)*

## Комментарий

Это знаменитый ведийский гимн о происхождении Вселенной из тела Первочеловека Пуруши, расчлененного богами во время жертвоприношения. Как было показано, данное представление является индоевропейским и возникло в эпоху общности этих народов, однако сам гимн был оформлен достаточно поздно, после прихода ариев в Индию, – об этом свидетельствует упоминание четвертой варны шудр, которое могло появиться лишь после покорения пришельцами местного населения. Автором гимна, по анукрамани, является Нараяна.

Перевод гимна на русский язык осуществила Т. Я. Елизаренкова. Настоящий текст приводится по изданию: Ригведа. Мандалы IX–X. – М., 1999. – С. 235–236.

1. *Пуруша...* – Это имя означает собственно «человек», указывая тем самым на антропоморфный облик Первобожества (исторически вторичный), но было произведено от глагола «наполнять». Данное значение также имеется в виду в тексте, где Пуруша фигурирует в роли материального «заполнителя» Вселенной (2).

*Тысячеглазый, тысяченогий...* – С помощью этого образа ведийские риши пытались выразить идею содержания всех форм материального бытия в одной. В более поздний период «Бхагавадгита» дает более подробное описание этой ипостаси космического Первобожества, отождествляемого там с Кришной. По просьбе Арджуны Кришна наделяет своего друга божественным зрением, с помощью которого тот и смог узреть мистическое могущество своего соратника. Увидев его истинную сущность, герой следующим образом описывает ее: «Арджуна сказал: "Возлюбленный Господь Кришна, я вижу в Твоем теле всех богов и множество других живых существ. Я вижу Брахму, восседающего на цветке лотоса, а также Господа Шиву и всех мудрецов и божественных змеев. О властитель вселенной, о вселенская форма, я вижу в Твоем теле многомного рук, чрев, ртов, глаз, простирающихся повсюду, без предела. Тебе нет конца, нет середины и нет начала. Твою форму трудно видеть из-за ослепительного сияния, исходящего от нее во все стороны, подобно пылающему костру или безмерному блеску солнца. Тем не менее я вижу эту сияющую форму повсюду, увенчанную коронами и с булавами и дисками в руках.

Ты – высшая изначальная цель, конечное место успокоения всей этой вселенной. Ты неисчерпаем, и Ты – старейший. Ты – Божественная личность, и Ты поддерживаешь вечную религию. Так я думаю. Ты без начала, середины и конца. Твоя слава беспредельна. У Тебя бесчисленное количество рук, а солнце и луна – Твои глаза. Я вижу, как Ты изрыгаешь пламя и сжигаешь всю эту вселенную Своим собственным сиянием. Ты один, но заполняешь Собой все небо и все планеты и все пространства между ними. О Великий, видя эту дивную и ужасную форму, все планетные системы приходят в смятение"».[1] Это описание космической формы Кришны (рис. 71) является хронологически более поздним, чем РВ, однако, судя по точным аналогам в других индоевропейских традициях (сияние Первобога, наличие в его теле других божеств, небесных тел и земных существ), оно весьма близко стоит к изначальным индоевропейским представлениям. Насколько мы можем судить по тексту гимна, Пуруша воспринимался таким же или очень похожим образом.

*Он возвышается (над ней еще) на десять пальцев* – Разумеется, данное утверждение следует понимать не в буквальном смысле – тем более, что ниже (13) говорится о рождении из тела Пуруши солнца и луны, – а как указание на то, что каким бы огромным ни был объект, величие Первобога всегда переполняет, выходит за его пределы.

2. *В самом деле... бессмертием* – В данном случае утверждается, что Пуруша-Вселенная была и будет, в результате чего Первобожество «властвует над бессмертием». По более поздним индийским представлениям, материальная вселенная через определенные промежутки времени (половина кальпы или 1000 махаюг, что составляет 4 320 000 000 обычных человеческих лет) уничтожается, но впоследствии регулярно возрождается вновь, то есть опять-таки является бессмертной.

*...благодаря пище* – Согласно ведийским представлениям, пища является источником силы не только людей, но и богов (в случае осуществления ритуала жертвоприношения). Ее прославлению в РВ был посвящен даже отдельный гимн (1.187), в котором особо подчеркивалось, что лишь благодаря пище был совершен основополагающий космогонический подвиг убийства Вритры, приписываемый в данном случае не Индре, а Трите:



*Рис. 71. Арджуна видит вселенскую форму Кришны. Работа современного художника*

1 Пищу я хочу сейчас прославить, могучую
Поддерживательницу силы,
Благодаря которой Трита
Расчленил Вритру на суставы.
<...>
6 К тебе, о пища, прикована
Мысль великих богов.
Прекрасное создано под (твоим) знаком.
С твоей помощью он убил змея.

Заканчивается этот гимн указанием на принадлежность пищи как бессмертным богам, так и смертным людям (11):

Тебя – богам на общем пиру,
Тебя – нам на общем пиру.

3. *Четверть... Три четверти...* – В гимне трижды обыгрывается идея одной и трех четвертей, прямо или опосредованно связанных с Первобожеством (помимо этого места, еще 4 и 15). В данном случае указывается на то, что четверть Пуруши составляют все земные смертные существа (см. соотнесение его одной четверти с Землей – 4), за многообразием форм которых обычный человеческий взор не видит единой космической сущности, а три четверти – «бессмертие на небе», под которым, очевидно, следует понимать богов и небесные тела, из которых в данном гимне называются только Индра, Агни, солнце и луна (13). Следует также отметить, что в РВ аналогичное деление относится к Вач, богине Священной Речи (см. следующий гимн), причем и там одна четверть относится к низшему, профанному уровню, а три четверти – к высшему, сакральному.

4.... *что ест (пищу) и что не ест* – Едят пищу живые существа (люди и животные), не едят – неживые объекты.

5. ...*Вираджс*... – В переводе с санскрита ее имя означает «сияющий» или «распространяющийся» (оба понятия, как мы видим, связаны с основными качествами Первобога и являются дополнительным намеком на них); в ведийской мифологии она олицетворяет женское творческое начало. Поскольку Первобог заключал в себе всю Вселенную, он по необходимости должен был включать в себя одновременно как мужское, так и женское начало. В данном гимне

эта индоевропейская идея передана с помощью указания, что от Пуруши родилась Вирадж и наоборот.

7. *Его принесли себе в жертву боги...* – Формально это утверждение противоречит последующему заявлению, что Пуруша был принесен в жертву самому себе (16). Однако это внешнее противоречие снимается, если учитывать, что боги, равно как и все остальные живые и неживые существа, являются частями Пуруши, который в этом случае действительно приносит себя в жертву себе самому.

*...садхья и риши* – Садхья – это класс низших богов или полубогов, которые в более поздний период воспринимались как помощники Шивы и наряду с высшими богами входили в гану (группу, общину) богов. Риши – полубожественные мудрецы и поэты, в последующий период отождествляемые с семью звездами Большой Медведицы.

8. *...крапчатое жертвенное масло* – Поскольку космогенезис здесь рассматривается как жертвоприношение, жертвенное масло оказывается в данном контексте изначальной космогонической субстанцией. Согласно разъяснению Саяны, самого знаменитого индийского средневекового (XIV век) комментатора РВ, крапчатым масло называлось потому, что в ритуале его смешивали с кислым молоком.

9. *Из этой жертвы... //Гимны и напевы родились, //Стихотворные размеры родились из нее...* – Здесь говорится, что из Первобожества в качестве жертвы рождается высшее священное знание (веды) и сопутствующая ему музыкальная гармония. В данном фрагменте содержится достаточно прозрачное указание на «Ригведу» (буквально «веда гимнов»), «Самаведу» («веда напевов») и «Яджурведу» («веда жертвенных формул»). В своей совокупности эти три древнейшие веды («Атхарваведа», «веда заклинаний», была присоединена к ним в более поздний период) первоначально составляли весь объем знаний о мире богов и мире людей ведийских ариев и обладали в их глазах наивысшим авторитетом. Как отмечают исследователи, в Индии с древнейших времен стихотворный размер считался исходным по отношению к мелодии, ее лоном (йони). Гимны Вед различались между собой стихотворными размерами, для которых были установлены четко определенные мелодии – на эти мелодии и пели их риши. Таким образом, родившееся из Первобога священное знание о нем самом и о со-

ставляющих его элементах Вселенной мыслилось в старину неотделимым от музыкальной гармонии. Последняя не могла быть произвольной и, как показывалось в главе 3, в индоевропейской традиции в конечном счете рождалась из движения небесных тел, то есть верхних частей тела все того же Первобога.

10. *Из нее кони родились...* – Упоминание коня на первом месте в перечне возникших из Пуруши животных отражает его высокую роль в индийском ритуале жертвоприношения, восходящем к индоевропейской традиции (ср. изображение коня на Збручском идоле и упоминание этого животного в индигирском варианте «Голубиной книги»).

11. *Когда... // ...разделили его? // Что... // ...называется?* – Перед нами единственный в данном гимне рудимент вопросно-ответной формы изложения священного знания о происхождении мира, свойственный в целом индоевропейской традиции. То, что в космогоническом гимне фигурируют всего два вопроса, также свидетельствует, скорее всего, о вторичной переработке (как в плане формы, так и в плане содержания) первоначального текста.

12. *Брахман, раджанья, вайшья, шудра* – О трех первоначальных сословиях индоевропейского общества и причинах появления в Индии четвертого см. главу 7.

13. *...Индра и Агни...* – два наиболее часто упоминающихся в РВ бога. Индра – глава ведийского пантеона, громовержец и бог войны. Чаще всего в этом памятнике упоминаются два связанных с ним сюжета: миф об убийстве сковавшего течение рек змея Вритры и миф об освобождении коров, спрятанных в скале Валой. Агни – бог огня во всех его проявлениях, играющий огромную роль в ритуале в качестве бога жертвенного костра. Упоминание обоих божеств вместе здесь, по всей видимости, обусловлено тем, что оба они одновременно связаны и с огнем, и с поэтическим вдохновением (ср. с тем, что в плане социальной организации общества из рта Пуруши рождаются жрецы-брахманы – 12). Одновременно обоим божествам в РВ посвящен ряд гимнов (I.21; I.108; I.109; III.12; V.86; VI.59; VI.60; VII.93; VII.94; VIII.38; VIII.40). Один из них сообщает редко встречающуюся мифологическую подробность:

Поистине, верно (это): величие ваше,
О Индра-Агни, самое удивительное.

У вас двоих общий родитель, братья вы,
Близнецы, а две матери (ваши) здесь и там.
*(VI.59.2)*

Вместе Индра и Агни превосходят величием все другие существа (I.109.6) и помогают людям в битвах (I.109.8). При этом они слывут поэтами (III.12.3) и по призыву певца делают «набухшими поэтические мысли» (VII.94.2).

14. *Из ног – земля...* – В совокупности с греческим орфическим гимном Зевсу это место РВ наглядно свидетельствует о том, какой фрагмент индоевропейской традиции оказался утрачен в «Голубиной книге» в результате христианской цензуры.

*Так они устроили миры* – не названные в гимне боги, садхья и риши, принесшие Пурушу в жертву и благодаря расчленению его тела организовавшие упорядоченный космос.

15. *...семь поленьев... // Трижды семь...* – Семерка, как уже указывалось, была числовым символом Вселенной (три ее уровня по вертикали и четыре стороны света по горизонтали) и закономерно появляется в тексте о ее происхождении. Здесь она включается в общий для этого гимна контекст одной из трех четвертей. Понятно, что 21 полено для священного огня, мыслящегося как воплощение самого бога Агни (три четверти), явно более сакральны, чем семь поленьев для ограды костра (одна четверть).

16. *Жертвою боги пожертвовали жертве* – Гимн завершается констатацией того, что Пуруша одновременно является и жертвенным животным, и божеством, которому богами приносится жертва, то есть высшим божеством по отношению к ним. С учетом того, что и боги, по сути дела, являются частями тела Первобожества, Пуруша фигурирует здесь в трех различных ипостасях.

*Таковы были первые формы (жертвоприношения)* – Поскольку в результате расчленения Пуруши была создана Вселенная, это жертвоприношение стало первым и образцом для всех последующих. Его именем в Индии обозначали человеческие жертвоприношения – пурушамедху, считавшиеся самыми сакральными и наиболее действенными. По рангу за ним следовало жертвоприношение коня (также с последующим расчленением) – ашвамедха.

# «РИГВЕДА»

## Гимн-загадка

1 У этого любимого седого хотара
Средний его брат – пожиратель.
Третий брат его – жирноспинный.
Здесь я увидел хозяина племен с семью сыновьями.
2 Семеро запрягают однокольную колесницу.
Один конь везет с семью именами.
Трехступчатое колесо, нестареющее, неудержимое –
Где все эти существа стоят.
3 В то время как семеро стоят на этой колеснице,
Везут (ее,) семикольную, семь коней.
Семь сестер приветствуют криками (ту),
На которой сложены семь имен коров.
4 Кто видел первого рождающегося,
Когда когтистого несет бескостная?
Где сила жизни земли, кровь и дыхание?
Кто приблизится к сведущему, чтобы спросить об этом?
5 Глупец, я спрашиваю, не различая мыслью,
Про эти оставленные следы богов.
На годовалого теленка семь нитей
Натянули провидцы для тканья.
6 Незрячий – зрячих провидцев об этом
Я спрашиваю, несведущий – чтобы ведать.
Что ж это за Одно в виде нерожденного,
Который установил порознь эти шесть пространств?
7 Пусть скажет здесь (о нем) тот, кто его точно знает:
Об оставленном следе этой милой птицы.

Из ее головы молоком доятся коровы.
Облекаясь в тело, ногой они выпили воду.

8 Мать приобщила отца к закону:
Ведь (еще) раньше она сошлась (с ним) духом (и) мыслью.
Она, желая удержать (плод), была пронзена,
увлажненная плодом.
Почтительные, они явились (к нему) с хвалой.

9 Мать запряжена была в ярмо дакшины.
Плод пребывал внутри загонов.
Теленок мычал (и) глядел вслед корове
Многоцветной в трех расстояниях (от него).

10 Трех матерей, трех отцов несет один,
(А) прямо стоит: они не утомляют его.
На спине того неба произносят они
Всеведущее слово, не всем внятное.

11 О двенадцати спицах – ведь оно не изнашивается! –
Вращается колесо закона по небу.
На нем, о Агни, парами сыновья
Стоят, семь сотен и двадцать.

12 О пятиногом, двенадцатичастном говорят,
Что он отец, о владельце источника на дальней половине неба.
А эти другие говорят, что (его) видно
В нижней (стороне) (и) он помещен
а семикольную (колесницу) о шести спицах.

13 На этом вращающемся по кругу колесе о пяти спицах
Пребывают все существа.
Не нагревается ось его, хоть и несет большой груз.
От века она не ломается вместе со ступицей.

14 Колесо вместе с ободом вращается, нестареющее.
Десятеро везут (его), впряженные в вытянутое (дышло).
Глаз солнца движется, (даже) окутанный дымкой.
На нем помещены все существа.

15 Седьмой из парнорожденных, говорят, рожден один,
А шестеро – близнецы, это риши, рожденные богами.
Желанные их (дни и ночи), распределенные по порядку,
Меняясь по форме, трясутся на (своем) месте.

16 Хоть жены они, мне их называют мужами.
Видит имеющий очи, не различает слепой.
(Тот) сын, что прозорливец, он их постиг.

Кто их разгадает, тот станет отцом отца.

17 Ниже дальнего (пространства), дальше этого нижнего
Поднялась корова, ногой несущая теленка.
Куда обращена она? В какую сторону направится?
Где ж она отелится? Ведь она не в стаде.

18 Кто, постигнув его отца
Ниже дальнего (пространства), дальше этого нижнего,
Проявляя себя прозорливцем, провозгласит здесь:
Божественная мысль откуда родилась?

19 Приближающихся они зовут удаляющимися,
Удаляющихся они зовут приближающимися.
О Индра и Сома, те, кого вы двое сотворили,
Везут, словно (кони), впряженные в дышло пространства.

20 Два орла, два связанных друг с другом товарища,
Обхватили одно и то же дерево.
Один из них ест сладкую винную ягоду,
Другой наблюдает, не вкушая.

21 Где орлы о доле в бессмертии,
О наделах, не мигая, взывают,
Там – могучий пастух всего мира,
Мудрый вошел в меня, глупого.

22 На дереве том, где вкушающие мед орлы
Селятся, размножаются все,
На вершине его, говорят, – ягода сладкая,
До нее не доберется тот, кто не знает отца.

23 Что на (песне) гаятри основан (размер) гаятри,
Или из (песни) триштубх образовался (размер) триштубх,
Или же размер джагат основан на (песне) джагат –
Кто это знает, те достигли бессмертия.

24 (Размером) гаятри он меряет песнь,
Песнью – напев, (размером) триштубх –
произносимую строфу,
Двустопной, четырехстопной произносимой строфой – гимн.
Слогом они меряют семь голосов.

25 (Размером) джагат он укрепил поток на небе,
В (напеве) ратхантара он разглядел солнце.
В (размере) гаятри, говорят, три полена,
Оттого мощью, могуществом он превзошел (другие размеры).

26 Я подзываю эту хорошо доящуюся корову,

А доильщик умелой рукой пусть подоит ее!
Пусть Савитар возбудит в нас лучшее возбуждение!
Раскален котелок с молоком. Я это громко провозглашаю.

27 Вышла навстречу со (звуком) «Хин!"
Повелительница добра, мыслью ища теленка.
Пусть эта невредимая даст надоить молока для Ашвинов!
Пусть возрастет она на великое благо!

28 Корова мычала (, тянясь) к теленку, открывающему глаза.
Она издавала (звук) «Хин!", собираясь измерить голову его.
Стремясь к жаркой морде (теленка),
Мычит она мычанье, доится струями молока.

29 Он гудит – тот, в кого заключена корова.
Она мычит мычанье, поставленная на мечущий искры (огонь).
Она (своим) треском пригнула смертного.
Превращаясь в молнию, она сбросила покров.

30 Дыша покоится жизнь, (хоть она и) быстротечна,
Шевелясь, (но оставаясь) твердой среди рек.
Дух жизни умершего бродит по своей воле.
Бессмертный – из одного лона со смертным.

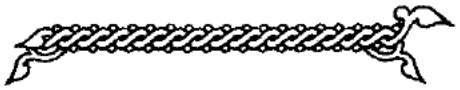
31 Я видел пастуха, без отдыха
Бродящего по дорогам туда и сюда.
Скрываясь (в водах), текущих вместе и в разные стороны,
Он шевелится во всех существах.

32 Кто его создал, тот его не ведает.
Кто его видел, от того он тут же прочь.
Скрытый повсюду в лоне матери,
Имея обширное потомство, он пришел к гибели.

33 Небо – отец мой, родитель. Там (мой) пуп.
Родня моя, мать – эта великая земля.
Внутри (этих) двух простертых чаш – (мое) лоно.
Здесь отец вложил зародыш дочери.

34 Я спрашиваю тебя о крайней границе земли.
Я спрашиваю, где пуп мироздания.
Я спрашиваю тебя о семени племенного жеребца.
Я спрашиваю о высшем небе речи.

35 Этот алтарь – крайняя граница земли.
Это жертвоприношение – пуп мироздания.
Этот сома – семя племенного жеребца.
Брахман этот – высшее небо речи.



36 Семеро полуотпрысков по приказу Вишну
Заняты распределением семени мироздания.
Они – молитвами, они, вдохновенные, – мыслью
(Всех) превосходят во всем, (эти) превосходящие.

37 Не понимаю я, чему я подобен.
Затаившись, я странствую, мыслью вооруженный.
Стоит только войти в меня перворожденному закона,
Сразу же получаю я долю в этой речи.

38 Назад-вперед он идет, удерживаемый своим обычаем,
Бессмертный – одного происхождения со смертным.
Эти двое расходятся постоянно, направляясь в разные стороны.
Когда видят одного, не видят другого.

39 Кто не знает того слога гимна
На высшем небе, на котором боги все восседают,
Что же он поделает с гимном?
А кто его знает, те сидят (здесь) вместе.

40 Да будешь ты счастлива, пасясь на тучном пастбище!
Да будем счастливы также и мы!
Ешь траву постоянно, о невредимая!
Пей чистую воду, приходя (на водопой)!

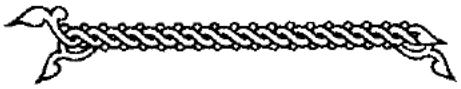
41 Буйволица замычала, создавая потоки воды,
Став одноногой, двуногой, четырехногой,
Восьминогой, девятиногой,
Тысячесложной на высшем небе.

42 Из нее моря вытекают.
Этим живут четыре стороны света.
Оттуда вытекает непреходящее.
Им живет все.

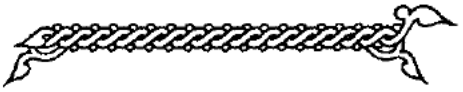
43 Издали я увидел дым от (горящего) навоза
Посредине, над этим нижним (пространством).
Мужи жарили себе пятнистого быка.
Таковы были первые обычаи.

44 Трое волосатых появляются в определенное время.
В течение года стрижется один из них.
Один мощно все озирает.
Порыв у одного виден, не внешность.

45 На четыре четверти размерена речь.
Их знают брахманы, которые мудры.
Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход.







На четвертой (четверти) речи говорят люди.
46 Индрой, Митрой, Варуной, Агни (его) называют,
А оно, божественное, – птица Гарутмант.
Что есть одно, вдохновенные называют многими способами.
Агни, Ямой, Матаришваном (его) называют.
47 По черному пути золотистые птицы,
Рядясь в воды, взлетают на небо.
Они вернулись из сиденья закона,
И вот земля окропляется жиром.
48 Косяков двенадцать, колесо одно,
Три ступицы – кто же это постигнет?
В нем укреплены вместе колышки,
Словно триста шестьдесят подвижных
и (одновременно) неподвижных.
49 Та грудь твоя, неисчерпаемая, подкрепляющая,
Чем ты даешь в изобилии все лучшие блага,
Та, приносящая сокровища, находящая добро,
прекраснодающая –
О Сарасвати, позволь здесь прильнуть к ней!
50 Жертву жертве пожертвовали боги.
Таковы были первые обычаи.
Эти могущества последовали на небо,
Где находятся прежние боги – садхья.
51 Эта одна и та же вода
Движется вверх и вниз с течением дней.
Землю дожди оживляют.
Небо оживляют огни.
52 Небесного орла, птицу большую,
Отпрыска вод, приятного на вид, (отпрыска) растений,
Насыщающего дождем вдосталь –
Сарасвата я призываю на помощь.

*(РВ I.164)*

## Комментарий

Данный гимн является классическим примером брахмодья – ведийских космогонических загадок, включающих в себя также темы различных явлений природы, сущности времени, богов, ритуала и т. п. В целом он дает великолепное представление о «загадочной энциклопедии», которой должен был в индоевропейские времена овладеть каждый жрец, чтобы пройти инициацию. Сам гимн почти целиком состоит из туманных аллегорий и вопросов, ответы на которые, за редким исключением, в тексте не даются – предполагается, что их должен знать каждый посвященный. Язык его исключительно метафоричен и символичен, в силу чего истинный смысл значительной части содержащихся в гимне загадок расшифровывается современными исследователями лишь предположительно (не исключено, что некоторые из них с самого начала предполагали несколько уровней отгадок). Хотя к этому гимну обращались многие специалисты, многое в его содержании до сих пор остается загадочным. В отличие от «Голубиной книги», данный ведийский гимн не дает целостной и последовательной картины мироздания, во всяком случае на современной стадии его понимания.

Перевод гимна на русский язык Т. Я. Елизаренковой. Настоящий текст приводится по изданию: Ригведа. Мандалы I–IV. – М., 1989. – С.200–205.

1. *Седой хотар, пожиратель, жирноспинный* – Хотаром являлся главный жрец царя. В целом же в этих строках Саяна видит указание на солнце, ветер и жертвенный костер на земле, а Гельднер (автор классического перевода РВ на немецкий язык) – три жертвенных костра.

*...хозяина племен с семью сыновьями* – Поскольку семерка является числовым символом Вселенной, вполне допустимо понимание Саяной этого места в качестве намека на творца вселенной с семью мирами, созданными его божественной силой.

2. *Семеро запрягают однокольную колесницу. // Один конь везет...* – Здесь имеется в виду колесница бога солнца Сурьи. По одним представлениям, в нее было впряжено семь коней (=лучей), по другим – один конь – сам Сурья, являвшийся в данном случае и колесничим, и конем. Без учета этой вариативности второе четверостишие гимна оказывается в противоречии с третьим.

3. *В то время... имен коров* – Саяна полагает, что здесь речь идет все о той же колеснице солнца, однако Гельднер считает, что стоят на ней семеро жрецов, семь коней олицетворяют поэтические размеры, семь сестер – семь голосов, а место, на котором сложено семь имен коров, – зашифрованное название поэтической речи. Совершенно иначе понимает эта место французский исследователь Рену, видя в нем описание семи солнц (стоящие на колеснице), небесных рек (семь сестер) и высшей части неба (место, где сложены семь имен коров). Вне зависимости от того, какое понимание является более правильным, здесь еще присутствует, в качестве следующего смыслового уровня, игра магическим числом 7, назначение которой также удовлетворительно не объяснено исследователями.

4. *...первого рождающегося...* – По всей видимости, здесь имеется в виду Первобог. Не исключено, что в данном случае подразумеваются выступающие в его качестве Золотой Зародыш или Нечто Одно, посвященные которым гимны имеются в X мандале. О первом там говорится:

> Вначале он возник как золотой зародыш.
> Родившись, он стал единственным господином творения.
> *(X.121.1)*

О другом сообщается:

> То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту,
> Оно одно было порождено силой жара!
> <...>
> Откуда это творение возникло,
> Было ли оно создано или нет –
> Кто надзирает за этим (миром) на высшем небе,
> Только он знает или не знает.
> *(X.129.3,7)*

4. *...когтистого несет бескостная* – Бескостной в философии веданта обозначалась майя (иллюзия), в философии санкхья – пракрити (первопричина мира объектов, идентифицируемая с майей либо с шакти – божественной женской энергией). Когтистым, по Саяне, является разновидность живого существа.

5. *...следы богов* – Предположительно, здесь имеется в виду жертвоприношение.

*На годовалого теленка семь нитей // Натянули...* – В свете предыдущего предложения под теленком понимается жертва, жертвенный костер или солнце, от которого зависит жертвоприношение. В другом гимне (X. 124.1) жертва также упоминается с семью нитями, однако Саяна трактует их как семь форм жертвоприношения. Поэтическое творчество риши часто описывается в РВ как процесс ткания, причем в свете жертвоприношения особо выделяются семь стихотворных размеров (X.130.4–5), которые теоретически также могут быть соотнесены с семью нитями.

6. *...Одно в виде нерожденного...* – По всей видимости, это уже упоминавшееся выше Нечто Одно как космогонический принцип, которому был посвящен отдельный гимн (X.129).

*...шесть пространств* – три земли и три неба, также периодически упоминаемые в РВ.

7. *Пусть... воду* – По мнению большинства исследователей, здесь описывается происхождение дождя по ведийским представлениям, согласно которым солнце притягивает к себе воду с земли и затем возвращает ее вниз в виде дождя. Следом милой птицы в данном контексте называется местопребывание солнца, ее головой – само солнце, коровами – грозовые тучи, ногой – лучи дневного светила.

8. *Мать приобщила отца к закону...* – В данном случае описывается брачный союз Матери-Земли и Отца-Неба. Как небесный, так и земной брак являлся частным случаем проявления Вселенского закона – риты.

9. *Мать запряжена была в ярмо дакшины* – Дакшиной являлась награда за жертвоприношения, представляемая в данном случае в виде колесницы.

*Плод...* – По мнению комментаторов, здесь имеется в виду вода, заключенная в грозовых тучах. Трудно сказать, относится ли эта метафора к упоминавшемуся в предыдущем четверостишии плоду Неба и Земли.

10. *Трех матерей, трех отцов несет один...* – Очевидно, это три земли и три неба, упоминаемые в 6 как «шесть пространств». Что касается несущего их, то, по Саяне, это не Нечто Одно, а изначальный бог в виде солнца или года.

*...произносят они // Всеведущее слово, не всем внятное –*

Указание на непонятную непосвященным Священную Речь, которую произносят боги или божественные мудрецы-риши.

11. *О двенадцати... двадцать* – солнечный год здесь описывается как вращающееся по небу колесо закона с 12 спицами (месяцами) и стоящими на нем 720 сыновьями (днями и ночами).

12. *О пятиногом...* – В Индии год подразделялся не только на 12 месяцев, но и на 5 сезонов.

*...владельце источника...* – Предположительно, источник дождя.

13. *...колесе о пяти спицах...* – Наряду с представлением о годе как о колесе с 12 спицами, бытовало представление о нем как о коле се с 5 спицами по числу сезонов. Здесь подчеркивается, что внутри потока времени пребывают все существа.

14. *Глаз солнца движется, (даже) окутанный дымкой* – Как подчеркивает Т. Я. Елизаренкова, данное предложение возможно перевести на русский язык и иным образом: «Глаз солнца движется через пространство, чтобы вернуться». Подразумевается невидимое людям движение солнца ночью.

15. *Седьмой из парнорожденных... рожден один...* – Указание на тринадцатый месяц, противопоставляемый парнорожденным двенадцати, воспринимающимся как шесть пар близнецов.

*...трясутся на (своем) месте* – на колеснице от вращения упоминающегося выше колеса года.

16. *Хоть жены они, мне их называют мужами* – Речь опять идет о временах года. Хотя их названия были мужского рода, тем не менее они могли восприниматься как женщины, поскольку вынашивают дождь, осознававшийся как плод (9).

17. *...корова, ногой несущая теленка* – По мнению Гельднера, здесь имеется в виду утренняя заря Ушас в виде коровы, несущей ногой (=лучом) теленка – солнце.

18. *...его...* – Если интерпретация Гельднера верна, то здесь речь должна идти о солнце в облике теленка.

19. *Приближающихся они зовут удаляющимися...* – По мнению Т. Я. Елизаренковой, здесь могут подразумеваться солнце, утреиние зори, времена года и т. д.

...Сома... – Бог одноименного божественного напитка, обладавшего сильными галлюциногенными свойствами и активно использовавшегося в ритуале. В РВ стоит на третьем месте после Индры и Агни по частоте упоминаний. Сома также является жени-

хом Сурьи, дочери солнца. В более поздний период становится богом Луны, хотя его связь с этим светилом присутствует уже в ведийскую эпоху.

*...те, кого вы двое сотворили...* – По мнению Гельднера, здесь имеются в виду дни.

20–22. *Два орла... отца* – Это одна из самых знаменитых загадок РВ, которую почти каждый исследователь объяснял на свой лад. Сам образ двух птиц, сидящих на мировом дереве, восходит к индоевропейской эпохе и присутствует у целого ряда народов этой языковой семьи, в частности у славян (рис. 72, 73). Гельднер предполагал, что мировое дерево символизирует познание, а два орла – два вида этого знания: интуитивное и прагматическое. Плод дерева мудрости достается лишь тому, кто обладает интуитивным знанием. Французский исследователь Рене в дереве видит ночное небо, в орлах – звезды, в сладкой ягоде – луну, и речь здесь, по его мнению, идет о прибывающем и убывающем ночном светиле. Шри Ауробиндо понимает этот образ как изображение занятого повседневной суетой человека (орел, который ест ягоду) и присутствующего внутри него «свидетеля». Что же в действительности здесь имели в виду ведийские риши, так и остается загадкой. Что касается отца, упоминаемого в 22, то, по всей видимости, под ним подразумевается пастух всего мира, о котором говорится в 21.



*Рис. 72. Птицы у мирового дерева. Наконечник пояса. Чехия. VIII в.*



*Рис. 73. Птицы у мирового дерева. Белокаменная резьба Георгиевского собора в Юрьеве-Польском. 1236 г.*

23–25. *Что на (песне)... (другие размеры)* – Данный фрагмент гимна посвящен тесно связанной с ритуалом жертвоприношения технике поэтической речи. Гаятри – размер древнеиндийского стиха из трех восьмисложных стоп-пад. Указание на то, что могуществом он превосходит другие размеры за счет того, что в нем находятся три полена (25), проявляется благодаря другому гимну РВ, в котором сообщается, что размер гаятри сопряжен с богом огня и поэтического вдохновения Агни (X. 130.4). Триштубх – поэтический размер из четырех одиннадцатисложных пад; в нем заключается дневная доля Индры (X.130.5). Джагат – размер из четырех двенадцатисложных пад, входящих во Всех-Богов. Под семью голосами Саяна понимает семь стихотворных размеров, некоторые другие исследователи – речи семи жрецов. Ратхантара – название различных мелодий.

26–29. *Я подзываю... покров* – В этой части гимна описывается ритуал праваргья, во время которого глиняный котел с молоком раскаляли на огне и под пение священных текстов приносили в жертву.

26. *...Савитар возбудит... возбуждение* – Бог Савитар олицетворял животворную силу Солнца, само его имя буквально означает «возбудитель» и обыгрывается в данной строке три раза.

27. *...«Хин!»...* – Звук, который издает корова, когда тянется к своему теленку.

*Ашвины* – два помогающих людям бога-близнеца, каждое утро и вечер объезжающие Вселенную на запряженной конями колеснице (само их имя означает «имеющий коней»).

28. *...собираясь измерить голову его* – Согласно Саяне, это выражение в данном контексте означает, что корова хочет очистить лизанием голову теленка.

29. *Он гудит – тот, в кого заключена корова* – Подразумевается котелок с молоком, символизирующий собой корову. Далее она меняет свою ритуальную форму (молоко) на небесную (грозовую тучу), треск молнии из которой страшит смертного.

30–33. *Дыша... дочери* – Данный фрагмент гимна посвящен загадке жизни и смерти, однозначного понимания которой в современной науке не существует.

30. *Дух жизни умершего бродит...* – Саяна видит здесь противопоставление дыхания жизни (прана) и тела, в то время как другие исследователи рассматривают первые три строки данного четверостишия как описание различных ипостасей бога огня: Агни в

качестве огня на алтаре, Агни средн вод и в качестве погребального костра.

31. *...пастуха...* – В нем предположительно видят солнце или жизненное дыхание – прану.

32. *Кто его создал, тот его не ведает* – Различные специалисты видели в этом загадочном утверждении прану, ветер, человеческий зародыш, молнию или солнце.

33. *Небо – отец мой...мать – эта великая земля* – Ср. заявление умершего в орфическом гимне: «Я дитя Земли и звездного Неба, // Но род мой небесный...»[1]

*Здесь отец вложил зародыш дочери* – Имеется в виду миф об инцесте Неба-отца с богиней утренней зари Ушас, периодически называемой «дочерью неба» (VII.77.6; VII.79.3).

34–35. *Я спрашиваю... речи* – Явный рудимент прежней вопросно-ответной формы и единственное место во всем гимне, где на поставленные вопросы даются ответы. По всей видимости, это было обусловлено исключительной важностью этих понятий в ритуале. Странное на первый взгляд представление, что жертвоприношение является пупом мироздания, было обусловлено мифом о возникновении Вселенной в результате жертвоприношения Первобога. В данном контексте сома выступает в роли не бога, а выжатого сока, а брахман – не абсолюта и высшей объективной реальности, а жреца, провозглашающего во время жертвоприношения священные тексты.

36. *Семеро полуотпрысков по приказу Вишну...* – Имеются в виду семь ангирасов (полубогов, славившихся своим пением) или семь риши. Полуотпрысками они называются потому, что родились из семени, пролитого Небом-отцом, и впоследствии были выпестованы Агни. Имя бога Вишну означает «проникающий во все» или «всеобъемлющий». В РВ наиболее часто упоминается миф о том, как тремя своими шагами он измерил мироздание. В эпоху Вед он не является главным божеством, но в более поздний индуистский период наряду с Брахмой и Шивой входит в верховную триаду божеств – тримурти.

*...семени мироздания* – По всей видимости, здесь имеется в виду сома.

37. *...перворожденному закона...* – Подобный эпитет применяется к Агни, дающему здесь творческое вдохновение певцу.

38. *Назад-вперед он идет... другого* – Смысл загадки неясен. Гельднер предполагает, что здесь речь идет о пране, описыва-

емой в качестве вдоха и выдоха, другие комментаторы придерживаются мнения, что здесь говорится о солнце и луне.

39–42. *Кто не знает... живет все* – Данный фрагмент прославляет божественную Речь, являющуюся в различных обликах.

41. *Буйволица замычала, создавая потоки воды...* – Буйволица олицетворяет одновременно и Речь, и грозовую тучу.

43. *Издали я увидел дым...* – Образ непонятен.

44. *Трое волосатых... внешность* – По мнению Т. Я. Елизаренковой, наиболее вероятно, что во второй строке речь идет о луне, в третьей – о солнце и в последней – о ветре (Саяна считает, что здесь говорится об Агни).

45. *На четыре четверти... говорят люди* – Гимн снова обращается к теме священной Речи. Обращает на себя внимание явная параллель деления на четыре четверти Вселенной-Пуруши с точно таким же соотношением сакрального и профанного. Данная взаимосвязь вполне закономерна, поскольку речь описывает всю Вселенную и создает параллельный ей мир слов, в результате чего богиня священной Речи Вач также обретает вселенские размеры:

Я рождаю отца на вершине этого (мира).
Мое лоно в водах, в океане.
Оттуда расхожусь я по всем существам
И касаюсь тѐменем того неба.

Я вею, как ветер,
Охватывая все миры:
По ту сторону неба, по ту сторону этой земли –
Такая стала я величием.
*(X. 125.7–8)*

Гимн особо подчеркивает противопоставление эзотерической речи, доступной лишь брахманам (Саяна полагает, что здесь имеются в виду три Веды), и экзотерической речи простых людей.

46. *Индрой, Митрой, Варуной, Агни...* – Об Индре и Агни см. ком. к предыдущему гимну, о Митре и Варуне – см. в книге о вселенском законе.

*...птица Гарутмант* – По мнеиию части комментаторов, эта мифическая птица символизирует здесь солнце, однако вполне вероятно, что перед нами отзвук древних воспоминаний о Первобоге

в виде птицы, из которой произошли все остальные боги. На это же указывает следующая строка, говорящая о единстве Вселенной, воспринимаемой и обозначаемой в виде множественности.

*..Ямой, Матаришваном...* – Яма – сын бога солнца Вивасвата, первый умерший человек, ставший царем мертвых. Матаришван – неясный мифологический персонаж, воспринимаемый в РВ то как тайное имя Агни, то как отдельная личность, связанная с добыванием огня и воспринимаемая большинством исследователей в качестве типологического аналога греческого Прометея (с последним категорически не согласен Ф.Б.Я. Кейпер).

47. *По черному пути... жиром* – Здесь вновь, по мнению специалистов, речь идет о процессе образования дождя, хотя единства в конкретных интерпретациях нет. По одному объяснению, солнечные лучи (золотистые птицы) ночью (по черному пути) поднимаются на небо (сиденье закона) и оттуда падают на землю в виде дождя (жира). По другому объяснению, черным путем является дым от жертвенного костра, а золотистыми птицами – языки его пламени.

48. *Косяков двенадцать... неподвижных* – Гимн вновь возвращается к теме солнечного года, который на этот раз понимается в виде колеса без спиц с 12 месяцами, тремя двойными временами года и 360 днями, одновременно подвижными и неподвижными.

49. *Та грудь... к ней* – В очередной раз возникает тема священной Речи, овладеть которой стремится певец. Сарасвати – самая священная и наиболее почитаемая ведийскими ариями река и персони фицирующая ее богиня. Она также «господствует над всеми молитвами» (I.3.12) и в этом качестве уже в брахманах отождествляется с Вач, богиней священной Речи.

50. *Жертву жертве... садхья* – Данное четверостишие является почти буквальным воспроизведением заключительного четверостишия гимна Пуруше (X.90.16, см. предыдущий гимн), что отсылает нас к образу Первобога и моменту возникновения из него Вселенной.

51. *Эта... огни* – Мысль автора опять обращается к дождю, вода для которого с дымом жертвенного костра поднимается с земли на небо.

52. *Сарасвата я призываю...* – Сарасват – муж богини Сарасвати. По мнению комментаторов, он отождествляется здесь с солнцем и Агни.

# «АВЕСТА»

## Проповедь в форме вопросов

1 Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Может ли в благодарность за мое восхваление
Такой, как ты, открыться как друг такому, как я?..
2 Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Как будут заложены основы наилучшей жизни?..
3 Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Кто был изначальным отцом Арты (Духа огня)
при зарождении его?
Кто проложил путь Солнцу и Звездам?
Кто заставляет Луну прибывать и убывать?
Это и многое другое, о Мазда, хочу я узнать!
4 Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Кто водрузил землю на место и удерживает здание облаков?
Кто впряг в одну упряжку быстрых жеребцов с ветрами
и облаками?
Кто был создателем Воху Ману (Духа скота), о Мазда?
5 Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Какой мастер сотворил Свет и Тьму?
Какой мастер сотворил сон и бодрствование,
Дабы разумному человеку напомнить о заботах его?
6 Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Верно ли наставляю я?
Для кого создан скот?
7 Кто научил сына почитать отца своего?
8–12 Как овладеть поучениями и словами правды?
Будет ли награжден приверженец правой веры?
На всех недругов буду смотреть с неизменной ненавистью, –

13 Как избавиться от приверженцев лжи?
14–16 Каким образом можно предать Зло в руки Арты, «дабы оно
повергнуто было ниц силою заклинания – мантра»?
Кому из двух воинств – добра и зла – даруешь ты победу?
17–18 Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Получу ли благодаря наилучшему Распорядку (Арте)
воздаяние свое –
Десять кобылиц и жеребца, и верблюда, которые, о Мазда,
Причитаются мне вместе со здоровьем (Хаурват)
и жизненной силой (Амертат), присущими тебе?
19 Сие спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Кто не отдает платы тому, кто заслужил ее,
И, сдержав слово свое, счел ее своей по праву,
Какое наказание следует ему уже сейчас?
Ибо, что уготовано ему в Конце, известно.
20 Видел ли кто-либо справедливое царствование дэвов?..
Но об этом спрошу я приверженцев лживых карапанов
и кавиев, изводящих скот.

*(Ясна 44)*

## Комментарий

От изначального индоевропейского вопросно-ответного характера космогонического текста это торжественное песнопение сохранило часть космогонических вопросов, разбавленных чисто земными темами, ответы на которые отсутствуют. В новых исторических условиях старый текст превратился в хвалебный гимн, прославляющий величие Ахура-Мазды – верховного бога новой зороастрийской религии. Именно к нему обращены первые девятнадцать вопросов, предваряемые обращением «Сие спрашиваю...». Понятно, что именно верховное божество в любой религии мыслилось источником всех благ. Последний вопрос о несуществующем «справедливом царстве дэвов» с издевкой адресован приверженцам этих богов. Как уже отмечалось, «Гаты», авторство которых приписывается самому Заратуштре, гораздо древнее остальных частей

«Авесты». В этом отношении не может не обратить на себя внимание отсутствие в проповеди имени самого пророка новой религии, часто присутствующего в других гатах. В связи с этим И. С. Брагинский выдвигает следующее предположение: «...Весь характер гаты, подчеркнутый отсутствием упоминания имени пророка, совершенно другой. Это – проповедь жреца, возможно, произнесенная при жертвоприношении; в таком случае награда, о которой говорится в гате, – это проповедь воздаяния за совершение жертвоприношения».[1] В любом случае, это наиболее древний иранский священный текст, говорящий о происхождении Вселенной в целом, а не отдельных ее частей. Уничтожение большей части «Авесты» делает подчас невозможным точный ответ на тот или иной вопрос.

Перевод проповеди на русский язык И. С. Брагинского. Настоящий текст приводится по изданию: Брагинский И. С. Из истории таджикской и персидской литератур. – М., 1972. – С. 123–124.

1. ...*Ахура* – Первая часть имени верховного зороастрийского божества Ахура-Мазды, вторая часть которого также упоминается в этой проповеди (3, 4). Обычно это имя переводится исследователями как «Господь премудрый», однако Ф.Б.Я. Кейпер полагает, что первоначально это были два отдельных, не связанных друг с другом эпитета божества «всезнающий, мудрый», которые превратились в одно слово лишь в эпоху Ахеменидов. Так или иначе, это словосочетание заменило истинное табуированное имя этого божества, типологически наиболее близкого индийскому Варуне и русскому Перуну. Следует отметить, что в результате реформы Заратуштры в его облике стала доминировать не воинская, а жреческая сторона.

*Может ли... такому, как я?..* – С первых строк подчеркивается личный, можно сказать даже интимный характер отношений автора проповеди и верховного божества.

2. *Как будут заложены основы наилучшей жизни?..* – Данный вопрос можно понимать двояко. Если речь идет о конкретной человеческой жизни, то этой основой должно быть неуклонное следование зороастрийскому вероучению и соблюдение единства благой мысли, благого слова и благого дела (хумата, хухта, хваршта). Если же речь идет обо всем человечестве (что более вероятно, учитывая общий характер произведения), то основа его наилучшей жизни настанет в конце истории, когда при активном участии людей должна будет произойти окончательная победа добра над злом

и света над тьмой. Последний цикл истории в зороастризме увенчивается страшным судом, вершимым Ахура-Маздой, в результате которого правед ики обретут вечное блаженство на земле, а грешники – вечные муки в преисподней.

*3. Кто был изначальным отцом Арты..?* – Подробнее об Арте см. книгу о вселенском законе. Согласно зороастрийской религии, Арта входила в число семи небожителей Амеша Спента (букв. «бессмертные святые»), созданных Ахура-Маздой в первое трехтысячелетие существования мира в качестве своих ближайших помощников. Помимо Арты в состав этого класса божеств входили Спента Манью («святой дух»), Воху Ману («благая мысль» и покровитель скота), Хшатра Вайрья («власть»), Армáтай («благочестие»), Хаурват («целостность», полнота физического существования, противоположность болезни и смерти, также покровитель вод) и Амертат («бессмертие», жизненная сила и покровитель растений). Из семи Амеша Спента в данном тексте поднимается вопрос о происхождении лишь двух (Арты и Воху Ману) и еще два просто упоминаются (Хаурват и Амертат). Что касается собственно Арты, то ввиду ее исключительной значимости утверждение ее происхождения от верховного божества вошло даже в зороастрийский «Символ веры»: «Доброму, исполненному блага Ахуре-Мазде я приписываю все хорошее, и все лучшее – ему, носителю Арты, сияющему, наделенному Хварно, его (творение) – скот и Арта, и свет, чьими лучами наполнена обитель блаженных».[2]

*3. Кто проложил путь Солнцу и Звездам ?//Кто заставляет Луну прибывать и убывать?* – Наиболее естественный, сам собой напрашивающийся ответ – Ахура-Мазда, сотворивший мир усилием своей мысли. Однако несмотря на религиозную реформу Заратуштры, явно тяготевшего к монотеизму, в «Авесте» все равно сохранились пережитки прежних верований – одним из них являются фраваши, которым там даже посвящен отдельный яшт. Фраваши – это души предков, существующие до и после их человеческой жизни, а само это слово означает, по всей видимости, «предсуществовать». Их отношения с верховным божеством зороастрийской религии несколько двойственны. С одной стороны, фраваши созданы Ахура-Маздой и с этой точки зрения полностью вписываются в созданную Заратуштрой религию. С другой стороны, сам Ахура-Мазда имеет своего фраваши, что, как отмечают исследователи, подразумевает знак сотворенности и вторичности верховного

божества. Очевидно, культ обожествленных предков был настолько силен в Иране, что его не смогла окончательно искоренить или хотя бы полностью вписать в новые рамки даже реформа Заратуштры.

Эта двойственность и неполная ассимиляция старых верований новыми со всей силой проявляется во «Фравадрин-яште». Если Землю и мировые воды Ахура-Мазда поддерживает совместно с фравашами, то когда повествование доходит до небесных светил, их движение обеспечивается лишь одними душами, безо всякого упоминания о верховном божестве:

Их великолепием и Хварно
Солнце своим путем идет,
Их великолепием и Хварно
Луна своим путем идет,
Их великолепием и Хварно
Звезды своим путем идут.[3]

Некоторое время спустя яшт вновь повторяет это утверждение:

Добрым, сильным, святым
Фраваши праведных поклонимся,
Которые звездам, Луне, Солнцу,
Первоначальному свету
Путь указывают, праведные...[4]

4. *Кто водрузил землю на место..?* – Ахура-Мазда в беседе с Заратуштрой относит это к совместной деятельности своей и фравaши:

Их великолепием и Хварно
Я поддерживаю, о Заратуштра,
Землю обширную, Ахурой данную,
Которая огромная и просторная,
Которая несет много прекрасного...[5]

*Кто впряг в одну упряжку..?* – На основании античных источников исследователи реконструируют в иранской мифологии образ космоса в виде колесницы, запряженной четырьмя конями, сим-

волизирующими собой четыре первоэлемента – землю, воду, воздух и огонь. Когда придет время конца мира, кони выйдут из повиновения колесничему и будут драться до тех пор, пока один из них, символизирующий огненное начало, не поглотит трех остальных, в результате чего Вселенная погибнет в мировом пожаре.

*Кто был создателем Воху Ману..?* – См. ком. к 3.

5. *Какой мастер сотворил Свет и Тьму?* – Свет был однозначно творением благого Ахура-Мазды (см. ком. к 3). Что касается Тьмы, то полной ясности здесь нет. С одной стороны, Тьма была царством противостоящего ему главы зла Ангро-Манью и, по логике, должна была быть создана им. Однако «Авеста», как уже отмечалось, предпочитала избегать разговора о происхождении этих двух персонажей. В этой связи обращает на себя внимание, что данный текст подразумевает, что Свет и Тьма были созданы одним мастером. Им, скорее всего, мог быть бог времени Зерван, породивший обоих близнецов, о котором Заратуштра, изображавший Ахура-Мазду высшим и фактически единственным богом, предпочитал не говорить.

6. *Верно ли наставляю я?* – Если данная проповедь принадлежит Заратуштре, то перед нами редкий пример того, что основатель новой религии хоть на мгновение сомневался в истинности высказываемых им суждений. Поскольку откровение Заратуштра получил из уст самого Ахура-Мазды, то в силу этого его наставления должны были быть верными. Подчеркивая это, пророк особо отмечает: «Ему, Ахура-Мазде буду расточать славословия, которым он научил меня из уст своих».[6] При этом «Авеста» обращает внимание не только на содержательное совершенство учения Заратуштры, но и на совершенство его внешнего оформления: «В гатах подчеркивается, что особой воздействующей силой слово Заратуштры обладает из-за чудесной своей размеренности, поскольку таким оно заимствовано из уст добрых божеств...»[7] Даже новое иранское религиозное учение оказывается неразрывно связанным с древними индоевропейскими представлениями о музыкальном ритме и, в конечном итоге, о космической гармонии, что в очередной раз заставляет нас вспомнить славянский образ Великого Гусляра как рассказчика «мудрости повселенной».

Благое слово проповеди зороастрийской веры было неразрывно связано с благой мыслью, олицетворением которой был Воху Ману, являвшийся также духом-покровителем скота, который далеко не

случайно упомянут в следующем вопросе. Оба они были тесно связаны с Артой, и в этом плане весьма показательно, что в другой гате Заратуштра так говорит о себе:

А пока я жив, путем Арты-Правды поведу людей.
Арта-Правда, Дух огня, разве в силах я постичь, понять
Воху Ману и тебя, хоть и ведаю, где к Мазде путь.
Заклинанием твоим, языком склоним врагов к добру!
Воху Мана! Вразуми! Пусть прибавит Арта силы мне!
Мазда, Заратуштре дай слово чудодейственное то,
Что поможет наконец одолеть всех злобных недругов![8]

Эти слова Заратуштры объясняют, почему из семи Амеша Спента данный текст интересуется происхождением лишь двух – Арты и Воху Ману, особо выделяя их из всего класса небожителей. Именно эти две сущности теснее всего были связаны со «словом чудодейственным», столь необходимым проповеднику новой религии. Весьма показательно и то, что сам Заратуштра, знающий путь к верховному божеству, здесь фактически объявляет постижение обеих этих сущностей запредельным, выходящим за границы его сил.

*Для кого создан скот?* – На этот вопрос в «Авесте» дает ответ сам Ахура-Мазда:

Но ведь скот Я сотворил
Ради человека, пастуха...[9]

Соответственно, уход за скотом и его охрана решительно объявлялись Заратуштрой одним из наиболее богоугодных дел: «Из всего, что создано Ахурамаздой, на первое место поставлен скот... Славословить Ахурамазду и давать корм скоту – это мы считаем самым лучшим».[10] С другой стороны, острие критики пророка было направлено на приверженцев дозороастрийских культов, практиковавших массовые жертвоприношения скота. С ними Заратуштра призывал расправляться силой оружия.

Поскольку покровителем скота был Воху Ману, соотносимый с благой мыслью, кроме лежащего на поверхности ответа здесь присутствует еще и подтекст, о котором см. предыдущий комментарий.

8–12. *Как овладеть поучениями и словами правды?* – Поскольку посредником между богом и людьми был избран Заратуштра, то для стремящихся к этому в рамках созданной им религии был один путь – следовать поучениям пророка. См. также ком. к 6.

*Будет ли награжден приверженец правой веры?* – Как и положено в каждой религии, Заратуштра обещал всем своим последователям после воскресения мертвых и страшного суда заслуженное ими вечное блаженство на Земле. Однако, в отличие от христианства, эта религия награду за праведность не относила целиком и полностью к загробной жизни, а часть ее обещала выдать еще в жизни земной. Мысль Заратуштры в этом отношении предельно конкретна – см. строфы 17–18, а также другое заявление пророка: «Кто поддержит меня, Заратуштру, тот получит в награду наряду со всем желаемым пару дойных коров».[11] Следует отметить, что в данном вопросе Заратуштре удалось найти золотую середину, и в молении о Слове он просит своего бога даровать ему такую награду:

Мазда, Мудрый Властелин,
Воху-Мане верно я служу,
Дай мне оба мира в дар –
Мир вещей, а также мир души!
За служенье Арте дай,
Все, что праведному следует![12]

14–16. *Кому из двух воинств... даруешь ты победу?* – Понятно, что окончательная победа должна была принадлежать войску добра. Сам Заратуштра считал, что итоговая битва произойдет в его время и он сам поведет своих последователей к победе. После его смерти (по позднему преданию, 77-летний пророк был убит туранским воином, его личным врагом, преследовавшим его всю жизнь) его последователи отсрочили итоговую битву с силами зла на три тысячи лет.

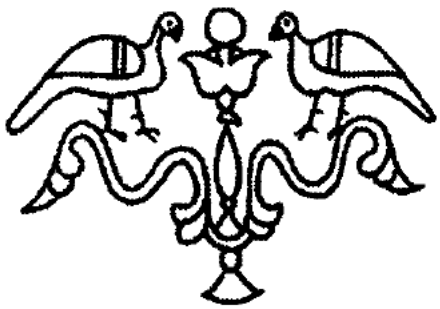
17–18. *...верблюда...* – Если речь идет о Заратуштре, то это воздаяние пророк точно получил, поскольку его имя буквально значило «обладающий старым (или желтым) верблюдом».

*Хаурват, Амертат* – Как уже отмечалось, эти два понятия также входили в состав Амеша Спента. В другом месте Заратуштра вновь обращается к Ахура-Мазде с этой же просьбой:

1 О ты, творец скота, воды и растений, даруй мне
2 Жизненную силу (Амертат) и здоровье (Аурват)
твоим благодетельным духом, о Всеведущий (Мазда).
3 А также силу и бодрость – посредством благой мысли (Воху Ману)
в Судный день приговора.[13]

19. *Кто не отдает... сейчас?* – Перед нами красноречивое свидетельство одного из самых ранних в истории кризиса неплатежей, говорящее о весьма далеко зашедшей экономической дифференциации современного «Гатам» иранского общества, в котором уже появились разорившиеся члены племени, работавшие по найму.

20. *...справедливое царствование дэвов?..* – Исследователи отмечают: «В общеиндоевропейской мифологической системе главный объект обозначался основой deivo, "дневное сияющее небо", понимаемое как верховное божество (а затем как обозначение бога вообще и класса богов)...»[14] Наиболее показательными примерами являются др.-инд. *дева* («бог», собств. «небесный») как класс божеств и бог неба *Дьяус*, др.-греч. верховный бог *Зевс*, род. падеж *Диос*, лат. *deus* – «бог», литов. главный бог *Диевас* и русский *Див*, упомянутый в «Слове о полку Игореве». Как минимум еще в индоиранскую эпоху у предков этих племен сложилось представление об асурах и девах как двух противостоящих друг другу классах богов. При разделении обоих племен их мнения о том, кто есть кто в божественном мире, также разделились. Если в Индии девы стали восприниматься как положительные боги, а асуры, в целом, как отрицательные (хоть их и нельзя однозначно воспринимать наподобие демонов в христианстве), то в Иране дело обстояло прямо наоборот (это же явление мы уже наблюдали на примере Индры). Дэвов Заратуштра уже однозначно воспринимает как демонов-приверженцев Лжи и Зла, а воздающим им почести светским и духовным правителям в первую очередь ставит в вину массовый забой скота, необходимый в рамках данных культов.



## Гесиод

# «ТЕОГОНИЯ»

(Музы), которые некогда научили Гесиода прекрасной песне,
Когда он пас овец у подножия священного Геликона.
Вот какое слово рекли ко мне перво-наперво богини,
Олимпийские Музы, дочери Зевса Эгиоха:
«Пастухи деревенские, срамники дрянные, одно брюхо!
Мы умеем говорить много лжи, похожей на правду,
А когда захотим, умеем глаголить истину».
Так сказали сладкоречивые дочери великого Зевса,
И дали мне жезл, сорвав ветвь зеленеющего лавра,
Загляденье, и вдохнули в меня вещий глагол,
Чтобы славил я что будет и что было,
И велели мне воспевать род блаженных, вечно сущих богов,
А самих их петь всегда в начале и в конце.
<...>
Радуйтесь, чада Зевса, и даруйте вожделенную песнь,
Славьте бессмертных священный род вечносущих,
Тех, что родились от Земли и звездиого Неба,
И от темной Ночи, и тех, кого вскормило соленое Море.
Скажите, как родились вначале боги и земля,
И рекн, и беспредельное море, бушующее волнами,
И сверкающие звезды, и широкое Небо – горе,
И как распределили богатство, и как разделили почести,
И как впервые заняли складчатый Олимп.
Об этом скажите мне, Музы, чьи жилища на Олимпе,
С самого начала и скажите, что из них возникло первым.
– Перво-наперво возник Хаос (Бездна), а затем

Широкогрудая Гея (Земля), прочное седалище навек
Всех бессмертных, живущих на вершине снежного Олимпа,
И Тартар туманный в недрах широкодорожной Земли,
И Эрос (Любовь) – прекраснейший среди бессмертных богов,
Расслабляющий члены всех богов и всех людей,
Покоряет он разум и соображение в груди.
Из Хаоса родились Эреб (Мрак) и черная Ночь,
А от Ночи произошли Эфир и Денница,
Которых она родила, зачав от Эреба в любовном совокуплении.
Земля сначала родила равное себе
Звездное Небо (Уран), чтобы оно покрыло ее повсюду,
И да будет блаженным богам прочным седалищем навек,
Родила и высокие Горы – прелестные обиталища
Богинь-Нимф, которые живут в ущелистых горах,
Еще родила бурно волнующуюся неистовую пучину –
Море, (все это) – без вожделенной любви. А потом,
Разделив ложе с Небом, родила глубоководовертного Океана...

## Комментарий

Отличительной особенностью древнегреческой мифологии среди других индоевропейских традиций является то, что Вселенная в ней создается не в результате расчленения Первобога (хотя следы этих представлений отчетливо присутствуют у орфиков), а в результате серии браков-порождений. По всей видимости, данная особенность также напрямую связана с отсутствием у греков профессионального жречества и хранимых этим сословием священных текстов. «Теогония» («Происхождение богов»), фрагменты из которой здесь приведены, – это не священный текст, а литературное произведение. Создавший его древнегреческий поэт Гесиод (VIII–VII века до н.э.) первоначально вел жизнь крестьянина, но, лишившись отцовского наследства, был вынужден стать бродячим певцом – рапсодом. Им впервые была осуществлена попытка стройной систематизации родословной богов, которой, собственно, и посвящена вся поэма, и ответа на вопрос о происхождении мира.

Перевод данных фрагментов на русский язык осуществил А. В. Лебедев. Настоящий текст приводится по изданию: Фраг-

менты ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч. 1. – С. 34–35.

22. *Музы* – в Древней Греции богиии поэзии, искусств и наук, дочери Зевса и Мнемосины. Они вдохновляют поэтов (само их название буквально означает «мыслящие»). Классическая греческая мифология знает девять муз, однако Павсаний сообщает, что первоначально их было только три. Первыми ввели их культ и принесли им жертвы на горе Геликон великаны От и Эфиальт. С помощью их образа Гесиод подчеркивает боговдохновленность своего произведения (31). Хоть это и восходит к индоевропейской традиции, в данном контексте это уже простой литературный прием.

23. *...священного Геликона* – Гора в Западной Беотии, место обитания муз (сам Гесиод был беотийцем). По преданию, от удара копыта крылатого коня Пегаса из этой горы забил источник Иппокрена, в котором купались музы.

108–115. *Скажите... скажите, что из них возникло первым* – Здесь мы видим отчетливые следы индоевропейской традиции: вопросно-ответную форму и стремление установить, какой объект возник первым (ср. иран. *рату* и русск. *мати*).

116. *..Хаос...* – букв. «зиять»; Гесиод понимает его одновременно как в физическом (пустое неизмеримое пространство, существовавшее до возникновения всех вещей), так и в мифологическом плане (порождающее начало, из которого рождаются Эреб и Ночь). Следует отметить, что в данном случае поэт вышел за пределы индоевропейской традиции, не упоминавшей Хаос в сакральных текстах о происхождении Вселенной.

117. *Широкогрудая Гея...* – богиня Земли, выступающая здесь фактически в роли родоначальницы организованного космоса. Она сама рождает Урана-Небо, которого берет в мужья и вместе с ним производит на свет шесть титанов и шесть титанид, в том числе Крона и Рею – родителей Зевса, будущего верховного главы олимпийских божеств. Она также рождает горы, море, киклопов и сторуких, которых Крон, из-за их ужасного вида, заточил в чреве Земли. Страдая от этого, Гея подбила Крона оскопить своего отца Урана, в результате чего власть над миром перешла ко второму поколению богов.

118. *...снежного Олимпа...* – гора в Фессалии, ставшая местом обитания третьего поколения богов во главе с Зевсом, которо-

му, по мнению Гесиода и его современников, и принадлежала власть над миром в их эпоху.

119. *И Тартар туманный в недрах широкодорожной Земли...* – самая нижняя и глубокая часть космоса, опять-таки понимаемая греками физически и мифологически. Тартар настолько же отстоит от Земли, насколько Земля от Неба – оба расстояния измеряются Гесиодом девятью сутками полета медной наковальни. Сам Тартар представляет собой «бездну великую», дна которой невозможно достигнуть за целый год падения, и это страшит даже бессмертных богов. Вместе с тем Гесиод дважды подчеркивает (728, 736–740), что в Тартаре находятся первоистоки и концы всей Вселенной:

Там и темной Земли, и туманного Тартара,
И неистощимого Моря, и звездного Неба, –
Всех подряд – находятся истоки и концы
Страшные, затхло-гнилые, они внушают жуть даже богам...[1]

Поскольку там находится жилище Ночи, Тартар, по всей видимости, первоначально означал нижнее ночное небо, лишь впоследствии переосмысленное в самое страшное во Вселенной место. Очевидно, это произошло в результате того, что в Тартар были низвергнуты побежденные олимпийцами титаны, сторожить которых были приставлены сторукие.

От Тартара как мифологического персонажа Гея родила полудракона-получеловека Тифона, который (в случае победы над Зевсом) мог бы стать владыкой мира. Однако Зевс испепелил его молниями и забросил в Тартар. По другому мифу, дочерью Тартара и Геи была Эхидна – полудева-полузмея.

120. *И Эрос...* – в греческой мифологии бог любви, которая мыслилась подчас как всемогущая сила, пронизывающая весь космос. Орфики отождествляли его с Первобогом Фанетом, однако по наиболее распространенной версии он является сыном Афродиты.

123–125. *Из Хаоса родились. ..совокуплении* – Эреб – порожденное Хаосом мужское начало, персонификация Мрака, часто воспринимавшегося греками в качестве подземного царства или подземной мглы. Женским порождением Хаоса являлась Никта, богиня Ночи, жилище которой располагалось в Тартаре. Помимо Эфира (заполняющей небо субстанции, в последующий философский

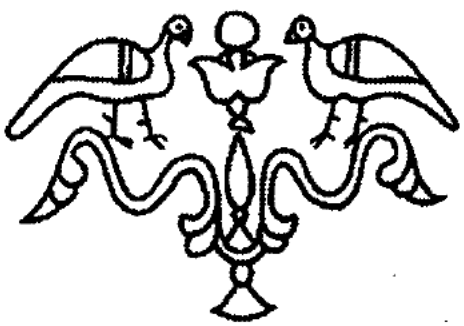
период переосмысленной в качестве пятого первоэлемента) и Дня-Гемеры (названного в данном переводе Денницей), она рождает также Танатос (Смерть), Гипнос (Сон), мойр, Гесперид, Эриду, Немесиду и Мома – существ, скрывающих в себе тайны жизни и смерти.

127. *Звездное Небо (Уран)...* – В древнегреческой мифологии бог неба, принадлежащий к первому и самому древнему поколению богов. В мифе о его порождении Геей подчеркивается явная вторичность Неба и первичность Земли. Как ее супруг, Уран обладает бесконечной плодовитостью, которая пресекается в результате его оскопления сыном Кроном (олицетворением времени), которого на этот шаг подтолкнула все та же Гея. Из упавших на землю капель крови Урана родились гиганты, эринии, нимфы и богиня любви Афродита – олицетворение планеты Венеры.

133. *...Океана...* – Титан, олицетворяющий великую реку, омывающую кругом всю Землю. Согласно Гомеру, является порождающим началом: «Древней реки Океана, от коего все родилося» (Ил. XIV.246). Далее Гесиод отмечает, что вместе с супругой Тефидой он родил три тысячи дочерей и еще три тысячи сыновей – речных потоков. Как первоисточник всех земных вод, своего рода их «мати», воспринимает его и Гомер:

Ни, могуществом страшный, седой Океан беспредельный,
Тот, из которого всякий источник и всякое море,
Реки, ключи и глубокие кладези все истекают...[2]

Поскольку связь между Луной и морскими приливами и отливами была замечена достаточно давно, это привело к представлению о том, что Океан был зарожден Землей от Неба.



## «СТАРШАЯ ЭДДА»

### «Речи Вафтруднира»

*(Один сказал:)*

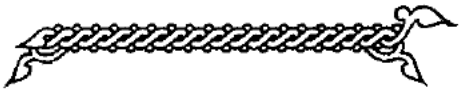
1 «Дай, Фригг, мне совет,
в путь я собрался
к Вафтрудниру в гости!
В древних познаньях
помериться силой
хочу я с мудрейшим».

*(Фригг сказала:)*

2 «Лучше останься,
Ратей Отец,
в чертогах богов –
Вафтруднир слывет
сильнейшим из етунов,
кто с ним сравнится!»

*(Один сказал:)*

3 «Я странствовал много,
беседовал много
с благими богами;
видеть хотел бы,
как Вафтруднир в доме
живет у себя».



*(Фригг сказала:)*

4 «Странствуй здоровым,
здоровым вернись,
доброй дороги!
Пусть мудрость тебе
там помощью будет
с етуном в споре!»

5 Отправился в путь
Один, чтоб мудрость
турса изведать;
Игг прибыл к владеньям
Има отца
и в палату вошел.

*(Один сказал:)*

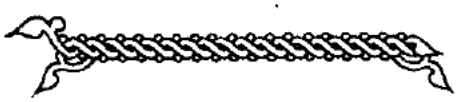
6 «Привет тебе, Вафтруднир!
Вот я пришел
поглядеть на тебя;
хочу я постичь
познанья твои,
все ли, мудрый, ты ведаешь».

*(Вафтруднир сказал:)*

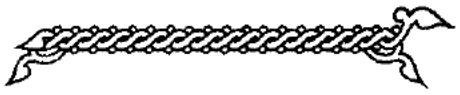
7 «Что за пришелец
в дом мой проник
и слова в меня мечет?
Ты дом не покинешь,
коль не победишь,
состязаясь со мною».

*(Один сказал:)*

8 «Гагнрад мне имя,
мучим я жаждой,
в пути утомился,
жду приглашенья —
долог был путь мой, —
прими меня, етун».







*(Вафтруднир сказал:)*

«Будь у нас, Гагнрад,
гостем в палате,
садись на скамью!
Посмотрим сейчас,
кто в знаньях сильней,
старый турс или ты».

*(Один сказал:)*

«Должен молчать
или дельно беседовать
бедный с богатым;
в речах своих буду меру блюсти,
с хладноребрым сойдясь».

*(Вафтруднир сказал:)*

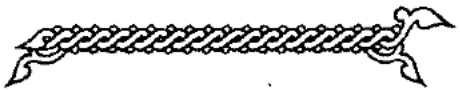
«Гагнрад, скажи,
коль стоя ты хочешь
спорить со мною:
что за конь поутру
день нам приносит,
как имя коню?»

*(Один сказал:)*

«Скинфакси конь
сияющий день
поутру нам приносит;
слывет у героев
он лучшим конем
с гривой сверкающей».

*(Вафтруднир сказал:)*

«Гагнрад, скажи,
коль стоя ты хочешь
спорить со мною:
кто конь, несущий
сумрак ночной
над богами благими?»



*(Один сказал:)*

14 «Хримфакси конь
сумрак несет
над богами благими;
пену с удил
роняет на долы
росой на рассвете».

*(Вафтруднир сказал:)*

15 Гагнрад, скажи,
коль стоя ты хочешь
спорить со мною:
как имя реки,
где проходит рубеж
меж богами и турсами?»

*(Один сказал:)*

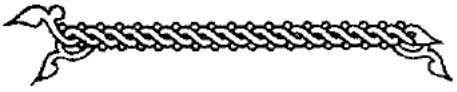
16 «Ивинг – река,
где проходит рубеж
меж богами и турсами;
воды ее
не застынут вовек,
льдом не оденутся».

*(Вафтруднир сказал:)*

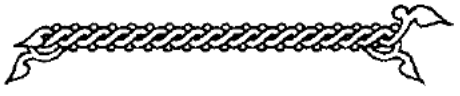
17 Гагнрад, скажи,
коль стоя ты хочешь
спорить со мною:
как имя равнины,
где встретится Сурт
в битве с богами?»

*(Один сказал:)*

18 «Вигрид – равнина,
где встретится Сурт
в битве с богами,
по сто переходов
в каждую сторону







поле для боя».

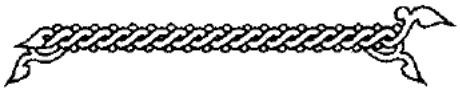
*(Вафтруднир сказал:)*
19 «Гость мой, ты сведущ,
садись на скамью,
побеседуем сидя!
Голову мы,
гость мой, назначим
ставкою в споре!»

*(Один сказал:)*
20 «Дай первый ответ,
если светел твой ум
и все знаешь, Вафтруднир:
как создали землю,
как небо возникло,
етун, открой мне?»

*Вафтруднир (сказал:)*
21 «Имира плоть
стала землей,
стали кости горами,
небом стал череп
холодного турса,
а кровь его морем».

*Один (сказал:)*
22 «Второй дай ответ,
если светел твой ум
и все знаешь, Вафтруднир:
луна как возникла
во тьме для людей,
как создано солнце?»

*Вафтруднир (сказал:)*
23 «Мундильфери
зовется отец
солнца с луною;
небо обходят



они каждый день,
то времени мера».

*Один (сказал:)*

24 «Дай третий ответ,
коль мудрым слывешь
и все знаешь, Вафтруднир:
откуда начало
дня над людьми
и ночи с луною?»

*Вафтруднир (сказал:)*

25 «Деллингом звать
день породившего,
Нер – ночи отец;
измыслили боги
луны измененья,
чтоб меру дать времени».

*Один (сказал:)*

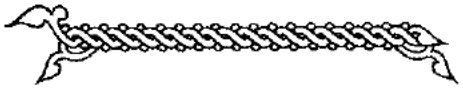
26 «Дай четвертый ответ,
коль умным слывешь
и все знаешь, Вафтруднир:
кто создал зиму
и теплое лето
у благов всеблагих?»

*Вафтруднир (сказал:)*

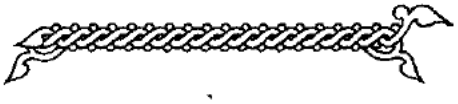
27 «Виндсваль дал зиму,
а Свасуд – лето,
они им отцы».

*Один сказал:*

28 «Дай пятый ответ,
коль умным слывешь
и все знаешь, Вафтруднир:
кто в начале времен
был старшим из асов
и родичей Имира?»







*Вафтруднир (сказал:)*

29 «За множество зим
до созданья земли
был Бергельмир турс,
Трудгельмир – имя
турса отца,
и Аургельмир – деда».

*Один сказал:*

30 «Шестой дай ответ,
коль умным слывешь
и все знаешь, Вафтруднир:
откуда меж турсов
Аургельмир явился,
первый их предок?»

*Вафтруднир (сказал:)*

31 «Брызги холодные
Эливагара
етуном стали;
отсюда свой род
исполины ведут,
оттого мы жестоки».

*Один сказал:*

32 «Седьмой дай ответ,
коль умным слывешь
и все знаешь, Вафтруднир:
как же мог етун,
не знавший жены,
отцом быть потомства?»

*Вафтруднир сказал:*

33 «У етуна сильного
дочка и сын
возникли под мышкой,
нога же с ногой
шестиглавого сына
турсу родили».

*Один сказал:*

34 «Восьмой дай ответ,
коль умным слывешь
и все знаешь, Вафтруднир:
что первое ведаешь,
помнишь древнейшее,
турс многомудрый?»

*Вафтруднир сказал:*

35 «За множество зим
до созданья земли
был Бергельмир турс;
в гроб его
при мне положили —
вот что первое помню».

*Один сказал:*

36 «Дай девятый ответ,
коль умным слывешь
и все знаешь, Вафтруднир:
ветер откуда
слетает на волны?
Для людей от невидим».

*Вафтруднир сказал:*

37 «Хресвельг сидит
у края небес
в обличье орла;
он ветер крылами
своими вздымает
над всеми народами»

*(Один сказал:)*

38 «Дай десятый ответ,
коль судьбы богов
ты ведаешь, Вафтруднир:
как меж асами
Ньерд появился?
Посвящают ему

капища, храмы,
но сам он не ас».

*(Вафтруднир сказал:)*
39 «У ванов в жилище
рожден и в залог
отдан был асам;
когда же настанет
мира конец,
он к ванам вернется».

*(Один сказал:)*
40 «Скажи мне еще,
где каждый день
битвы кипят?»

*(Вафтруднир сказал:)*
41 «Эйнхерии все
рубятся вечно
в чертоге у Одина;
в схватки вступают,
а кончив сраженье,
мирно пируют».

*(Один сказал:)*
42 «Скажи мне теперь,
откуда ты ведаешь
судьбы богов;
о тайнах великих
богов и турсов
ты правду поведал,
турс многомудрый».

*(Вафтруднир) сказал:*
43 «О тайнах великих
богов и турсов
поведал я правду:
все девять миров
до дна прошел

и Нифльхель увидел,
куда смерть уводит».

*(Один) сказал:*

44 «Много я странствовал,
много беседовал
с благими богами;
кто будет жить после конца
зимы великанов?»

*(Вафтруднир) сказал:*

45 «Спрячется Лив
и Ливтрасир с нею
в роще Ходдмимир;
будут питаться
росой по утрам
и людей породят».

*(Один) сказал:*

46 «Я странствовал много,
беседовал много
с благими богами;
как солнце на глади
небесной возникнет,
коль Волк его сгубит?»

*(Вафтруднир) сказал:*

47 «Прежде чем Волк
Альвредуль сгубит,
Дочь породит она;
Боги умрут,
И дорогою матери Дева последует».

*(Один) сказал:*

48 «Я странствовал много,
беседовал много
с благими богами;
какие три девы

высоко над морем
парят в поднебесье?»

*Вафтруднир сказал:*
49 «Три мощных потока
текут над жильем
дочерей Мегтрасира;
для людей эти девы —
духи благие,
хоть предки их — турсы».

*Один сказал:*
50 «Я странствовал много,
беседовал много
с благими богами;
кто наследьем богов
завладеет, когда
пламя Сурта погаснет?»

*(Вафтруднир) сказал:*
51 «Будут Видар и Вали
в Асгарде жить,
когда пламя погаснет,
Моди и Магни
Мьелльнир возьмут,
Когда Вингнис погибнет».

*(Один) сказал:*
52 «Я странствовал много,
беседовал много
с благими богами;
как Один свою
жизнь завершит,
когда боги погибнут?»

*Вафтруднир сказал:*
53 «Фенрир проглотит
отца всех людей,
но мстить будет Видар;

пасть разорвет он
свирепую волчью,
возмездье свершая».

*Один сказал:*

54 «Я странствовал много,
беседовал много
с благими богами;
что сыну Один
поведал, когда
сын лежал на костре?»

*Вафтруднир сказал:*

55 «Никто не узнает,
что потаенно
ты сыну сказал!
О кончине богов
я, обреченный,
преданья поведал!
С Одином тщился
в споре тягаться:
ты в мире мудрейший!»

## Комментарий

Хотя профессиональное жреческое сословие исчезло у германцев весьма рано, задолго до принятия христианства, данное произведение является весомым доказательством его существования. «Речи Вафтруднира» сохранили достаточно много исходных индоевропейских черт (вопросно-ответную форму, создание Вселенной из тела Первобога и т. п.) и в целом дают достаточно полную мифологическую картину мира скандинавов, его прошлого и будущего. Как обоснованно считают специалисты, первоначально данное произведение заучивали наизусть обучающиеся жреческому искусству лица. По всей видимости, хорошо известно оно было и тесно связанным со жрецами поэтам, которые в Скандинавии назывались скаль-

дами. «Речи Вафтруднира» входят в состав «Старшей Эдды», впервые записанной в 1222–1225 гг. знаменитым исландским историком и поэтом Снорри Стурлусуном в качестве учебника поэтического искусства и неразрывно связанной с ним языческой мифологии.

Этот памятник скандинавской культуры на русский язык перевел А. Корсун. Настоящий текст приводится по изданию: Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М., 1975. – С. 204–209.

1. *Один* – является верховным главой скандинавского пантеона, но, как полагают исследователи, достаточно поздно занял это место. С одной стороны, он выступает в роли покровителя воинских дружин, с другой – имеет ярко выраженные шаманско-колдовские черты. В «Старшей Эдде» он является носителем духовной мудрости, в силу чего и участвует в данном состязании в мудрости.

*Фригг* – жена Одина и мать Бальдра, о котором речь идет в самом конце произведения.

*Вафтруднир* (букв. «сильный в запутывании») – имя великана (етуна, турса). Поскольку по скандинавской мифологии великаны были древнее богов-асов, к которым принадлежал Один, считалось, что они обладали большей мудростью.

2. *...Ратей Отец...* – один из эпитетов Одина, имевшего много имен.

4. *Пусть мудрость тебе //там помощью будет...* – Скандинавская мифология знает два сюжета об обретении Одином мудрости. Во-первых, Один отдает свой глаз великану Мимиру за право пить из его источника мудрости; есть также упоминание о том, что Один советуется с мертвой головой Мимира. Во-вторых, Один добывает знание рун (тайные знания) в результате добровольных мучений на мировом дереве Иггдрасиль (букв. «конь Игга», то есть Одина; очевидно, именно на эту мудрость намекает следующая строфа, называя верховного бога Иггом), что исследователями уже давно сравнивается с шаманской инициацией и шаманским камланием. Сам бог так рассказывает об этом событии:

Знаю, висел я
в ветвях на ветру
девять долгих ночей,
пронзенный копьем,

посвященный Одину,
в жертву себе же,
на дереве том,
чьи корни сокрыты
в недрах неведомых.
Никто не питал,
никто не поил меня,
взирал я на землю,
поднял я руны,
стеная их поднял –
и с дерева рухнул.[1]

В обоих случаях мудрость прямо или косвенно связана с глубиной или состоянием на грани жизни и смерти.

5. *...Има отца...* – Другое имя Вафтруднира.

8. *Гагнрад мне имя...* – букв. «правящий победой». Поскольку знание подлинного имени давало магическую власть над его владельцем, Один называет великану вымышленное имя.

12. *Скинфакси конь...* – букв. «с сияющей гривой».

14. *Хримфакси конь...* – букв. «с гривой, покрытой инеем».

15. *...где проходит рубеж //меж богами и турсами* – Страна великанов находилась на краю света, на северной и восточной оконечности земли.

17. *...где встретится Сурт // в битве с богами* – В последней битве богов и чудовищ перед концов мира (Рагнарек) с юга должен прийти огненный великан Сурт (букв. «черный»), который убьет бога Фрейра, а затем сожжет мир.

19. *Голову мы... назначим //ставкою в споре* – Отголосок древнего индоевропейского представления, согласно которому проигравший состязание в мудрости расплачивался своей жизнью.

21. *Имира плоть //стала землей...* – О создании мира из тела Первобога см. главу 5 части I.

23. *Мундильфери...* – другой вариант имени Мундильфари; у него были сын Мани (месяц) и дочь Соль (солнце), которая на запряженной двумя конями колеснице объезжает небо.

27. *Виндсваль дал зиму, //а Свасуд – лето...* – Имя первого означает «холодный как ветер», а имя второго – «мягкий, ласковый».

29. *Бергельмир, Трудгельмир, Аургельмир* – Речь здесь идет

о Первосуществе Имире, названном в данном фрагменте Аургельмиром, и его потомстве – хримтурсах (инеистых великанах). О рождении у него сына Трудгельмира см. строфы 32–33. Когда боги для создания Вселенной убили Имира, в его крови они утопили всех инеистых великанов, из которых в ковчеге спасся только его внук Бергельмир (миф изложен в «Младшей Эдде», ряд исследователей предполагают наличие в нем библейского влияния).

31. *Брызги холодные // Эливагара//етуном стали...* – Согласно скандинавской космогонии, мир возник в результате взаимодействия жара и холода. Первоначально в нижнем мире Нифльхейме текли реки, называемые Эливагар (букв. «бурные воды»). Под влиянием холода они покрылись льдом и из них выделился ядовитый иней, заполнивший мировую бездну. Под воздействием жара иней стал таять и превратился в етуна (великана) Имира.

37. *Хресвельг сидит // у края небес // в обличье орла...* – Типологически это представление родственно первоначальному образу Морского Петуха в «Голубиной книге» с тем лишь отличием, что последний своими крыльями бьет по воде и вызывает их движение, перерастающее в бурю, а не ветер. Помимо этого, скандинавский орел Хресвельг (букв. «пожиратель трупов») никак не связан с солнцем. По всей видимости, сходство этих мифологических образов у ран и скандинавов было обусловлено тесной связью обоих народов с мореходством, а не заимствованием.

38. *...как меж асами //Ньерд появился* – В скандинавской мифологии асы (к которым принадлежит Один) и ваны являются двумя классами божеств, причем в ванах исследователи видят богов другого народа, с которыми германские племена столкнулись на заре своей истории. Согласно мифам, первая в мире война началась между асами и ванами, причем перевес был на стороне последних. Дело закончилось миром и обменом заложниками, в числе которых со стороны ванов был Ньерд. Несмотря на свой первоначальный чужеземный характер, в Скандинавии он почитался как бог мореплавания и морской охоты, имеющий власть над морем, ветром и огнем; славился он также своим богатством и плодородием (по последнему критерию он сближается с описанной Тацитом богиней континентальных германцев Нертус, имя которой является точным женским эквивалентом имени Ньерда). Помимо этого, Ньерд является отцом Фрейра и Фрейи.

41. *Эйнхерии все //рубятся вечно //в чертоге у Одина...* –

Согласно прочно укоренившемуся у викингов поверью, герои, умершие с мечом в руке, после смерти включаются в состав дружины Одина. Их жизнь в его небесном чертоге Вальхалле состоит из непрерывной череды пиров и схваток.

43. *...все девять миров //до дна прошел //и Нифльхель увидел...* – Мудрость Вафтруднира также оказывается шаманского характера и приобретается не в процессе обучения в современном смысле слова, а в результате шаманского странствия по иным мирам, из которых особо выделяется самое нижнее царство смерти, иными словами, глубина. Нифльхель является преисподней и располагается под одним из корней мирового дерева Иггдрасиль, вися на котором Один в шаманском камлании добыл тайное знание рун.

44. *...зимы великанов* – Грядущей гибели богов в скандинавской мифологии будет предшествовать зима великанов, длинная, как три обычных зимы. Ее переживет только одна человеческая пара, речь о которой идет в следующей строфе.

45. *Спрячется Лив //и Ливтрасир с нею...* – Последняя человеческая пара, имена которой означают собственно «жизнь» и «пышущий жизнью».

46. *...Волк его сгубит* – Имеется в виду сын бога Локи гигантский мифический волк Фенрир. Однажды богам хитростью удалось сковать его, но перед концом мира Фенрир вырвется из пут и проглотит солнце и Одина (53). Начало гибели богов описывается в «Прорицании вельвы» следующим образом:

Сидела старуха
в Железном Лесу
и породила там
Фенрира род;
из этого рода
станет один
мерзостный тролль
похитителем солнца.

Будет он грызть
трупы людей,
кровь зальет
жилище богов;

солнце померкнет
в летнюю пору,
бури взъярятся –
довольно ли вам этого?[2]

47. *...Альвредуль...* – еще одно название солнца, букв. «светило альвов». Альвы – разряд низших природных духов.

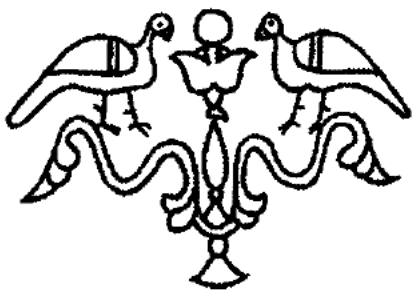
48–49. *Я странствовал много... турсы* – Удовлетворительной интерпретации этих двух строф не существует.

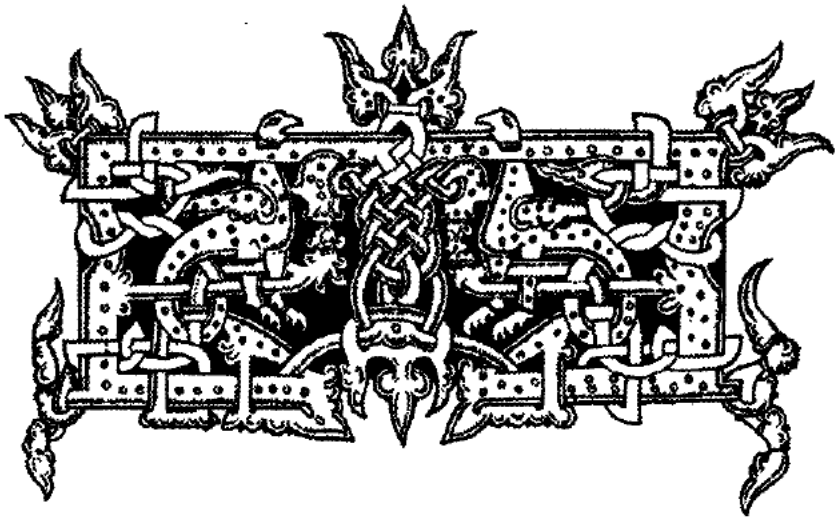
50. *...пламя Сурта...* – Мировой пожар, картину которого вельва рисует так:

Солнце померкло,
земля тонет в море,
срываются с неба
светлые звезды,
пламя бушует
питателя жизни,
жар нестерпимый
до неба доходит.[3]

51. *Будут... погибнет* – Речь в строфе идет о том, что сыновья богов после гибели своих отцов во время последней битвы займут их место. Видар и Вали – сыновья Одина, которые будут жить в Асгарде – небесном жилище богов-асов. Моди и Магни – сыновья громовержца Тора, названного здесь Вингнисом. После смерти отца они унаследуют его молот Мьелльнир.

54. *...что сыну Один // поведал...* – Любимым сыном Одина и Фригг был юный светлый бог Бальдр. По подстрекательству Локи слепой бог Хед убивает Бальдра побегом омелы. Эта смерть является предвестием грядущей гибели богов и всего мира. На погребальном костре Один говорит своему сыну некое тайное слово, которое никто не знает и благодаря которому он выигрывает это состязание в мудрости.





# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Голубиная книга», бережно сохраненная русским народом, содержит созданный нашими предками миф о возникновении окружающей их Вселенной. Насколько мы можем судить, основы этого священного сказания начинают закладываться практически одновременно с возникновением человеческого мышления в связи с постановкой вопросов об окружающем мире. По объективным причинам точно определить этот момент, от которого практически не осталось никаких материальных следов, чрезвычайно трудно, если вообще возможно. Самым простым, лежащим на поверхности ответом было бы отнесение этого момента к возникновению на планете человека современного вида, который так и называется – Homo Sapiens, человек разумный. По оценкам археологов, это случилось около 40 тысяч лет тому назад. Однако та же наука убедительно свидетельствует, что первые материальные свидетельства духовной жизни человека даже в Европе относятся к среднему палеолиту, то есть к эпохе 125/100–40 тысяч лет назад. К числу этих материальных свидетельств археология относит появление орнамента, начало использования краски, а также зарождение ритуала погребения, связанного с представлениями о загробной жизни. Эти свидетельства предшествуют появлению человека разумного и убедительно доказывают, что мышление появилось у человечества до происхождения современного вида людей. Но и время среднего палеолита едва ли можно считать нижней границей интересующего нас события. В 1972 г. в Кении ученый Р. Лики открыл так называемый «череп 1470», абсолютный возраст которого, по данным калий-аргонового анализа, оказался свыше 2,8 миллионов лет. Однако больше всего поразила ученых даже не эта датировка:

этот человек имел весьма большой объем мозга – 800 см$^3$, что на 150 см$^3$ превышало объем мозга других ископаемых людей, живших почти на миллион лет позже. Помимо этого, «череп 1470» был лишен надглазничного валика и заметного наружного рельефа, а эти особенности считались наукой неотъемлемыми признаками предков современного человека. По совокупности всех этих показателей обладатель «черепа 1470» оказался гораздо ближе к человеку современного вида, чем ископаемые гоминиды, жившие на 2 миллиона лет позже него. А вскоре восточноафриканский регион преподнес новую сенсацию: три года спустя М. Лики нашла в Танзании остатки ископаемых гоминид и каменные орудия в слое, датируемом 3,5 млн лет. Поскольку изготовление орудий труда трудно не считать свидетельством наличия мышления у их создателей, потенциальное время возникновения у человека первых вопросов об окружающем его мире сдвигается к этой нижней границе.

Если об этом самом раннем и самом длительном предэтапе складывания текста «Голубиной книги» мы на современном этапе ее изучения можем определенно сказать весьма немного, то относительно эпохи индоевропейской общности данных у нас гораздо больше. Именно к этому времени относится окончательное сложение структуры священного текста и целого ряда его сюжетов. В первую очередь это касается мифов об антропоморфном Первобоге, из отдельных частей которого возникает как вся окружающая нас Вселенная, так и три сословия индоевропейского общества. Явлением, чрезвычайную важность которого невозможно переоценить, является перекодировка протославянским жречеством традиционного индоевропейского описания Первобога и создание на его основе «небесной загадки», включенной в текст своего священного сказания. Этот факт знаменует собой выделение собственно славянской духовной традиции из общеиндоевропейской, а также свидетельствует о наличии на тот момент профессионального жречества. Когда время одновременного частного солнечного затмения и прохождения Венеры по диску Солнца будет определено астрономией, история будет знать абсолютно точную дату рождения самобытной славянской религиозной традиции, а установление полосы земной поверхности, с которой мог быть виден этот небесный феномен, поможет существенно сузить зону поиска первичной славянской прародины, еще не выделившейся к тому моменту из общей индоевропейской прародины. Если в очерченных границах удастся обна-

ружить памятники индоевропейской письменности — а ее существование следует из факта генетической родственности исконной русской письменности (примером которой является надпись на Пневищинском камне) и индийской письменности брахми,[1] — то такое совпадение астрономических и палеографических данных позволит с абсолютной достоверностью определить прародину индоевропейцев, в вопросе локализации которой специалисты до сих пор не могут прийти к единому мнению. Помимо этого, с данного поворотного момента в духовном развитии наших далеких предков мы можем однозначно констатировать непрерывную традицию устной передачи священного сказания. О достаточно раннем времени закрепления этого текста как священного в славянской традиции свидетельствует и сделанное нами наблюдение развития образа Индры в Индии и на Руси. Сравнительный анализ показал, что миф об Индре-звере должен был быть законсервирован в «Голубиной книге» в эпоху индоевропейской общности, но до времени окончательного сложения «Ригведы» в качестве священного текста, то есть до 6000–500 гг. до н.э. Наличие в первоначальной индоевропейской редакции славянского священного сказания помимо Индры еще и Алатырь-камня, реки Волги и плакун-травы, равно как и наличие в иранской традиции типологически родственной классификации с помощью «рату», позволяет предположить, что уже тогда там фигурировали «мати» земли, моря, озера, горы, дерева и птицы, точная идентификация которых пока не представляется возможной. Что касается хронологической датировки этого периода, в рамках которого впервые появляется возможность определенно говорить о сложении ядра «Голубиной книги», то более или менее точно определяется лишь его верхняя граница – III тысячелетие до н.э. Нижняя граница весьма неопределенна и предварительно может датироваться временем распада ностратической языковой макросемьи, в которую наряду с индоевропейским входили картавельский, дравидийский, уральский, алтайский и афразийский языки. По историко-лингвистическим данным произошло это событие в XII–XI тысячелетии до н.э.

Следующий этап эволюции священного текста длился с распада индоевропейской общности в III тысячелетии до н.э. до введения христианства на Руси в 988 г. При рассмотрении его истории в этот период следует иметь в виду, что он был присущ не всему славянству, а лишь той его части, из которой впоследствии возникли западнославянские полабские племена. Лишь у них складывается (или

сохраняется) профессиональное жреческое сословие, которому мы, по всей видимости, должны быть обязаны сохранением священного сказания и его новой редакцией. Заселение ими острова Рюгена (Буяна русского фольклора) и основание там святилища Святовита внесло необходимые изменения в перечень «мати». Заселившие север Руси племена кривичей и ильменских словен были генетически связаны с западнославянским миром, и эти связи, как материальные, так и духовные, не прерываются и в историческую эпоху. Под западнославянским влиянием на берегах Волхова складывается могущественное сословие севернорусских волхвов, которым, по всей видимости, их коллегами с Рюгена и был передан текст священного сказания. В пользу этого говорит не только отражение в тексте «Голубиной книги» западнославянских (а затем и севернорусских) географических реалий и существование в славянском Поморье традиции определения «мати» городов, но и тот красноречивый факт, что совопросником Великого Гусляра становится царь Волот, заменяя собой более ранний индоевропейский персонаж. Передача священного знания западнославянским жречеством севернорусскому в сочетании с тем, что именно волхвы во многом определяли не только духовную, но и политическую жизнь древнего Новгорода, является существенным аргументом в пользу западнославянского, а не скандинавского происхождения Рюрика и большинства входивших в его дружину варягов. Именно эти особенности происхождения «Голубиной книги» объясняют и ареал ее распространения в последующую эпоху.

С началом насильственной христианизации наступает заключительный этап изменения священного сказания, в результате чего и формируется дошедший до нас текст. В свое время выдающийся отечественный исследователь В. Я. Пропп так охарактеризовал сущность мифа: «Миф же есть рассказ сакрального порядка. В действительность рассказа не только верят, он выражает священную душу народа».[2] Именно против этой священной души русского народа христианство и направило свой главный удар. В результате ни один миф отечественного язычества не дошел до нас в своем первоначальном виде. При этом не следует забывать, что рассматриваемый памятник был не просто мифом, а сакральным текстом о первоначале, дающим славянам исходную точку отсчета в системе координат, и своего рода энциклопедией мифов. Остается лишь удивляться и восхищаться тем, как в столь сжатой и чрезвычайно

емкой форме славянские волхвы сумели выразить свои важнейшие идеи в области религии, нравственности, астрономии, политики, географии. Благодаря «Голубиной книге» наши далекие предки смогли сквозь века и тысячелетия пронести органическую картину мира, его происхождения и своего места в нем. О созданных в Египте в III тысячелетии до н.э. пирамидах (самая древняя из известных на сегодняшний день, пирамида Джосера, датируется приблизительно 2700 г. до н.э.) известная пословица говорит: «Все на земле боится времени, но время боится пирамид». «Голубиная книга», как мы показали выше, была создана ранее египетских пирамид, и традиция ее передачи из уст в уста в не меньшей степени символизировала победу человеческого духа над временем. Это священное знание не должно было бесследно исчезнуть в новых условиях, и в обстановке жесточайшего морального и физического террора со стороны возобладавшего христианства славянские волхвы и гусляры сделали все от них зависящее для его спасения. Если комплекс представлений о вселенском законе, как будет показано в специальном исследовании о нем, не был оформлен на словесно-логическом уровне, то «Голубиная книга», наоборот, уже веками существовала в виде единого текста, что несомненно облегчило задачу ее спасения. Чтобы не исчезнуть с принятием христианства, священное сказание было вынуждено надеть христианскую личину и творчески переработать ряд ключевых библейских сюжетов. Напластование новых элементов изменило форму «Голубиной книги», делая ее более или менее приемлемой для новой религии, но оно не могло кардинально исказить ее внутреннюю суть. Сохраняя и в новых условиях свою основную функцию объяснения человеку его места во Вселенной и основных элементов окружающего его мира, священное сказание в новой «двоеверной» редакции стало при этом и великим «нет», сказанным мирочувствованием русского народа навязанному ему извне христианству.

Хотя Житие Авраамия Смоленского и констатирует попытку письменной фиксации «Голубиной книги», языческое в своей основе сказание дошло до нас не в результате этого, а лишь благодаря маскировке его под духовный стих. Необходимо с признательностью вспомнить и о многих десятках безвестных сказителей «Голубиной книги», сохранивших для потомков исконную мудрость своего народа. С учетом всего сказанного, к ним вполне можно применить характеристику, даваемую в древнерусской литературе Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту: «Сии бо и

добротою вещания и глубинами духа, яко мечем изостряюще уста, медвеноязычная словеса испущаху и яко огнем хвростие еретическое попаляху»[3] – «Ибо они и красотою речи, и глубинами духа, как меч изостряя уста, произносили сладкие, как мед, слова и, как огнем, опаляли еретический хворост». Лишь благодаря их великому духовному подвигу священное знание далеких предков дошло до нас из глубины тысячелетий.

Не сумев уничтожить саму «Голубиную книгу», новая религия, тем не менее, смогла лишить русский народ ряда сфер его исконной культуры, непосредственно связанных со священным сказанием. По всей видимости, уже в эпоху Древней Руси были практически полностью уничтожены уникальные астрономические знания языческого периода. Во время правления первых Романовых по инициативе церкви по всей стране проходит сожжение музыкальных инструментов, в результате чего практически полностью исчезает древнее искусство игры на гуслях, а также в значительной степени и вся народная музыкальная культура. Однако необходимо отметить, что для христианства это были, по сути, пирровы победы. Во-первых, из этого следовало, что, несмотря на многовековую духовную монополию, оно было неспособно насаждать в обществе свои идеалы с помощью только убеждения, проповеди, духовного авторитета, а должно было прибегать к очевидному насилию. В этом отношении ничего, по сути, не изменилось с конца X века, когда христианство смогло восторжествовать на Руси лишь путем насильственного разрушения святилищ прежней веры. Во-вторых, христианство могло уничтожить отдельные проявления человеческого знания и культуры, но не в его власти было уничтожить стремление к ним человека, ум которого жаждал знания, а душа – прекрасного. Когда церковь отняла у русского человека возможность удовлетворить это стремление в своей стране, он по необходимости обратил свой пытливый взор за пределы отечественной культуры. Православие смогло искоренить память о небесной мудрости славянских волхвов, но в XV веке на севере Руси мы видим ересь «жидовствующих», приверженцы которой жадно перенимают у евреев астрономические знания, а вместе с ними и многое другое. При первых Романовых активно искореняется народная музыкальная культура, но немедленно вслед за этим Петр, задыхавшийся в душной атмосфере православного благолепия, жадно бросается перенимать у Западной Европы сначала музыку как средство развлечения, за-

тем всю ту же астрономию, а под конец и весь образ жизни. Чем подобное вынужденное «европейничанье» молодого царя обернулось для церкви, хорошо известно.

Однако главный водораздел между русским язычеством и православием проходил отнюдь не в сфере категорического отрицания последним знаний и искусств первого. Основное противостояние двух религий лежало в самой главной области мирочувствования – в вопросе о сущности человека. Исходные постулаты своего взгляда на этот главный вопрос человеческого бытия обе религии совершенно четко и однозначно зафиксировали в своих священных текстах. Вся Библия целиком и полностью зиждется на концепции «первородного греха», делающего человека изначально греховным существом. Христианство декларировало избавление от этого, но в результате перечень конкретных грехов лишь расширился. С другой стороны, неоднократно встречающаяся в отечественной культуре идея святости-светоносности Руси и ее народа находит свое объяснение в «Голубиной книге», провозглашающей происхождение всего сущего во Вселенной из частей тела Первобога, вследствие чего человек изначально был исполнен всеобщей святости. Поскольку распределение олицетворяющего святость света было неравномерным во всем мироздании, наибольшая концентрация его на земном уровне предполагалась в русском народе и окружающей его природе. Легко заметить, что две эти концепции были абсолютно противоположны и поэтому в принципе исключали друг друга. Рассматривавший христианство под иным углом зрения Ф. Ницше, тем не менее, пришел к выводу о нем не только как о проклятье и порче, но и как о «величайшем несчастье человечества». В свете проведенного сравнения такое мнение уже не кажется излишне категоричным. Этот контекст еще лучше позволяет понять исключительное значение «Голубиной книги», сумевшей пронести через века изначальное мирочувствование русского народа.

Во вступлении к этой книге уже говорилось, что данное священное сказание является, по сути, своеобразной летописью духовного развития наших предков, способной при правильном подходе многое поведать об их истории, важнейшие события которой в той или иной форме отразились в его тексте. Ниже предлагается соотнесенное с хронологией описание создания «Голубиной книги» и важнейших связанных с ней событий; этот процесс подразделен на четыре основных этапа.

## 1. Закладывание основ священного текста

| | |
|---|---|
| –Первые вопросы пробуждающегося человеческого разума («Отчего зачался наш белый свет, // Отчего воссияло солнце красное?» и т. п.); | 3,5 млн – 40 тыс. лет тому назад |
| –Вопросно-ответная форма. | |

## 2. Первая языческая редакция индоевропейской эпохи

| | |
|---|---|
| – Великий Гусляр; | XII–III тыс. до н.э. |
| – Миф о Первобоге, в результате расчленения которого образуется современная Вселенная; | |
| – Миф о происхождении трех сословий человеческого общества из тела Первобога; | |
| – Перекодировка образа Первобога и превращение его в «небесную загадку»; | Начало собственно славянской духовной традиции |
| – Возникновение понятия «мати» в результате опыта первой классификации объектов внешнего мира; | |
| – Индра-зверь; | |
| – Алатырь-камень; | |
| – Река Волга; | |
| – Плакун-трава; | |
| – Борьба Правды и Кривды. | |

Как священный текст данная редакция оформляется раньше, чем индоарийская «Ригведа» (по оценкам различных исследователей, последнее событие произошло в 6000–500 гг. до н.э.).

### 3. Вторая языческая редакция славянской эпохи

| | |
|---|---|
| — Венера — глаз Первобога-Сваруны; | III тыс. до н.э. — I тыс. н.э. |
| — Фразеологическая связь между месяцем и звездами; | |
| — Энклиза; | |
| — Царь Дажьбог — основатель солнечной династии славянских правителей; | |
| — Дуб как мировое дерево; | |
| — Волот; | |
| — Остров Рюген-Буян как «пуп морской»; | |
| — Святилище на острове Святовита; | |
| — Латырь-море (Балтийское, оно же Варяжское море); | |
| — Морской петух; | |
| — Передача сакрального текста западнославянским жречеством севернорусским волхвам; | VII–IX вв. |
| — Новгородское цоканье; | |
| — Ильмень-озеро; | |
| — Святая Русь; | |
| — Вещий Олег нарицает Киев матерью городов русских; | 882 г. |
| — Описание Константином Багрянородным «морского» фрагмента «Голубиной книги»; | Середина X в. |
| — Первая религиозная реформа Владимира, объединившего четырех божеств из «небесной загадки славянских волхвов» с двумя южными божествами иранского происхождения. | 980 г. |

**4. Третья «двоеверная» редакция христианской эпохи**

| | |
|---|---|
| — Введение Владимиром христианства; | 988 г. |
| — Перекодировка острова Буяна в соборную церковь св. Климента; | Конец X – конец XI в. |
| — Перекодировка названия и большинства понятий «Голубиной книги» на христианский лад; | |
| — Царский титул Ярослава Мудрого; | 1019–1054 гг. |
| — Изображение двух дерущихся зайцев в Изборнике Святослава; | 1073 г. |
| — Становление на Руси жанра духовного стиха; | XI–XII вв. |
| — Упоминание письменной фиксации «Голубиной книги» в Житии Авраамия Смоленского; | Конец XII в. |
| — Изображение царя Давида – Великого Гусляра на рельефах церкви Покрова на Нерли и Дмитриевского собора во Владимире; | 1165г.<br>1195–1196 гг. |
| — Фиксация «сухопутного» фрагмента «Голубиной книги» во владимирском летописном своде; | 1212 г. |
| — Первое упоминание Венеры в русских летописях при поставлении Василия Калики новгородским архиепископом; | 25 августа 1331 г. |
| — Приурочивание схватки Правды и Кривды к ожидаемому христианскому концу света; | 1492 г. |
| — Запись исследователями различных вариантов духовного стиха; | XVIII–XX вв. |
| — Пресечение устной традиции передачи «Голубиной книги» на Руси. | Начало XX в. |

Данная таблица убедительно свидетельствует о том, насколько неразрывно история создания «Голубиной книги» связана с историей нашего народа, что было бы попросту невозможно, если бы этот памятник в той или иной степени не отражал на протяжении как минимум пяти тысячелетий душу народа и не запечатлевал бы его духовные достижения. Что касается последних, то наиболее значимыми из

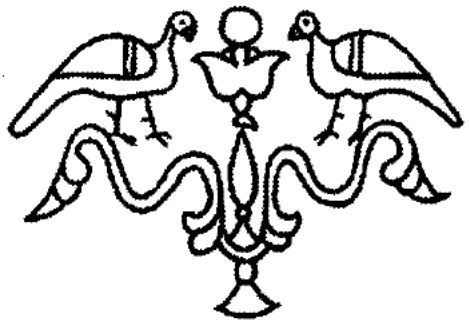
них, на мой взгляд, являются убежденность в своей светоносности и уверенность в необходимости построения собственного общественно-государственного устройства на основе Правды, этого частного выражения вселенского закона на земном уровне. Сочетание этих двух великих принципов, произошедшее в языческую эпоху, обусловило уникальность русского народа и стало одной из основополагающих духовных доминант во всем его последующем историческом развитии. По моему мнению, вряд ли стоит определять это глубинное чувство исходя из библейской концепции богоизбранности народа. Скорее это было чувство призванности русского народа высшим надбожественным началом совместно с богами укреплять и распространять в мире вселенский закон, сокрушая враждебные ему темные силы. Внешним выражением этого устремления и стало создание в IX веке могущественного Древнерусского государства, во главе которого был поставлен призванный из-за моря род, ведущий свое начало от языческого божества.

Хотя христианство после своего водворения на Руси в 988 году сделало все возможное для уничтожения этих двух великих принципов, они настолько глубоко укоренились в душе русского народа, являясь результатом ее органического развития, что эта задача оказалась церкви не под силу. Единственное, чего смогла в конечном итоге добиться новая религия, так это вытеснить определяющие мирочувствование русского народа первопринципы из области сознательного в сферу коллективного бессознательного. В результате этого доминанта, детерминирующая развитие русского народа, была ослаблена и из сознательной превратилась в неосознанную. Могучая тяга к построению царства Правды на Земле, так много объясняющая в истории нашего народа, не исчезла у наших предков после X века, однако секрет построения Державы Света и Правды был утерян. Несмотря на все старания христианства отождествить свою веру с Правдой, русский народ продолжал осознавать их отличие. Так, еще в XVI веке Иван Пересветов не только четко различает оба понятия, но и однозначно отдает приоритет Правде, а не православной вере. В его сочинении валашский воевода Петр спрашивает: «Таковое царство великое, и силное, и славное, и всем богатое царство Московское, есть ли в том царстве правда?». Служащий ему московит Васка Мерцалов отвечает: «Вера, государь, християнская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет». «И к тому Петр, волоский воевода, заплакал и рек тако: «Коли правды нет, то и всего нет»[4]. Как

видим, исходное индоевропейское мирочувствование, в равной степени вдохновлявшее Платона в античности и население севера Руси в момент призвания варягов, было так же сильно и в эпоху Ивана Грозного, но единственный верный путь к достижению Правды был забыт. Уже не помня этого пути роты, но продолжая стремиться к заветной цели, побуждаемое к ней своей доминантой, русское общество начинает жадно хвататься за чужеземные идеи и концепции. В результате мы видим в своей истории цепь последовательных попыток реализации идей «Москвы — Третьего Рима», западноевропейского Просвещения и бюрократического государства, коммунистической и демократической идеологий. При всем их различии между собой эти концепции общественного развития объединяет одна общая черта: все они были иностранного происхождения и являлись результатом развития иных типов мирочувствования, которые в большей или меньшей степени отличались от мирочувствования русского народа. В силу этого они оказались органически чуждыми способу восприятия мира нашего народа. При переносе на отечественную почву все эти инородные концепции без исключения по необходимости трансформировались, приспосабливаясь к местным условиям, однако глубинное противоречие было настолько сильно, что рано или поздно все попытки насаждения чуждых духовных ценностей и основанных на них систем государственного устройства закономерно заканчивались неизбежным крахом. О бесперспективности и, более того, гибельности подобного пути в более широком культурно-историческом аспекте еще в XIX веке предупреждал современников величайший русский политический мыслитель Н. Я. Данилевский, но его призыв так и не был услышан.

В Древней Греции всех, кто желал узнать собственное будущее или получить конкретный совет, как вести себя в сложившейся ситуации, в храме Дельфийского оракула встречала многозначительная надпись: «Познай самого себя». Лишь через познание собственной природы человек мог найти принадлежащее ему место в этом мире. Представляется, что данное правило относится не только к отдельным людям, но и к целым народам. Лишь через осознание своего коллективного и вселенского бессознательного мы придем к прозрению своей истинной сущности, свободной от всех последующих напластований, искажений и загрязнений, и сможем наконец понять, кто же мы такие на самом деле. Только живя в согласии со

своей глубинной сущностью, мы сможем достичь истинной гармонии с окружающим нас миром, найти присущий только нам одним способ своей реализации в нем и через это обрести свое подлинное величие, могущество и счастье. Сделать это, не выиграв битвы за душу своего народа, невозможно в принципе. Подобно тому, как на космологическую загадку существовал один-единственный правильный ответ, а все прочие ответы грозили смертью, так и на загадку своего бытия – и индивидуального в виде личности, и коллективного в виде народа – возможен лишь один-единственный правильный ответ, позволяющий органично раскрыться всем заложенным в нашем естестве задаткам, а ненахождение его грозит если не немедленной физической смертью, как во время жреческой инициации, то, во всяком случае, смертью духовной. Приведенный в книге материал, на мой взгляд, убедительно свидетельствует о том, что на Руси существовала раньше и потенциально существует до сих пор возможность принципиально иного духовного, а, следовательно, культурного, религиозного и политического развития. И я надеюсь, что возможность эта рано или поздно реализуется.



# СЛОВАРЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

**«Авеста»** (иран.) – священная книга зороастрийцев, древняя часть которой, «Гаты», были составлены самим Заратуштрой.

**АДИТЬИ** (инд.) – верховный класс индийских богов, включавший в себя ***Варуну***, ***Митру***, ***Индру***.

**АДРАСТЕЯ** (греч.) – букв. «неизбежная», «неотвратимая», богиня, связанная с божественными законами, возмездием и правдой.

**АГНИ** (инд.) – бог огня во всех его проявлениях.

**АНАНКЭ** (греч.) – богиня необходимости и неизбежности, мать вершащих судьбы людей мойр.

**АНГРО-МАНЬЮ** (иран.) – бог зла, близнец и противник своего брата бога добра ***Ахура-Мазды***. Реформатор иранской религии ***Заратуштра*** о нем предпочитает не упоминать, в результате чего образ бога зла появляется лишь в поздних частях «Авесты».

**АПАОША** (иран.) – демон засухи, борьба которого с ***Тиштрией*** в облике коней описана в «Авесте».

**АПОЛЛОН** (греч.) – один из олимпийских богов, олицетворяющих вселенскую гармонию. Выменял у ***Гермеса*** лиру, после чего стал покровителем музыкантов, играющих на этом инструменте. Связан с ***Дионисом***, растерзанным титанами. Ему принадлежал самый знаменитый в Греции Дельфийский оракул.

**АРДВИСУРА АНАХИТА** (иран.) – богиня воды и плодородия, одним из образов которой была планета Венера. Дарует помощь иранским героям, в том числе и ***Йойште***.

**АРДЖУНА** (инд.) – сын бога ***Индры*** и друг ***Кришны***, который излагает ему свою божественную мудрость, изложенную в «Бхагавад-Гите».

**АРИНАМ-ВАЙДЖА** (иран.) – букв. «арийский простор», родина иранцев, описываемая в «Авесте» как лучшая из стран.

**АРТА, Аша** (иран.) – богиня, олицетворяющая собой в «Авесте» вселенский закон.

**АТМАН** (инд.) – основа и первопричина всего сущего в индийской философии.

**АХТЬЯ** (иран.) – злой волшебник, убивавший зороастрийских жрецов, которые не могли правильно ответить на его вопрос. В состязании загадками его побеждает только ***Йойшта***, убивающий колдуна.

**АХУРА-МАЗДА** (иран.) – верховный бог иранской мифологии, генетически родственный индийскому ***Варуне*** и славянскому Перуну. Согласно неортодоксальному учению зерванизма был вместе со своим братом ***Ангро-Манью*** сыном ***Зервана***, однако согласно ортодоксальному учению ***Заратуштры*** почитался практически как единственный бог.

**«Атхарваведа»** (инд.) – самая поздняя из четырех индийских вед, однако некоторые ее части восходят к глубокой древности.

**БРАХМА** (инд.) – в послеведийской мифологии творец мира, составляющий вместе с ***Вишной*** и ***Шивой*** триаду верховных божеств индуизма.

**БОЯН** (русск.) – в «Слове о полку Игореве» легендарный певец, игра которого на гуслях приравнивается к магическому действию.

**«Бундахишн»** (иран.) – достаточно поздний иранский текст о происхождении мира, восходящий к несохранившимся частям «Авесты».

**ВАРУНА** (инд.) – бог мировых вод, являющийся вместе с ***Митрой*** верховным богом-хранителем вселенского закона.

**ВАСИШТХА** (инд.) – певец, добившийся благосклонности ***Варуны*** и получивший от него дар прозрения. Впоследствии он вызвал гнев бога моря, наславшего на своего бывшего любимца водянку.

**ВАФТРУДНИР** (сканд.) –великан (етун, турс), с которым бог ***Один*** состязался в мудрости. Описанию этого словесного поединка посвящена одна из песен «Старшей Эдды».

**ВАЧ** (инд.) – богиня речи, охватывающей все мироздание.

**ВЕРЕТРАГНА** (иран.) – букв. «убийца Вритры», в иранской мифологии бог войны, генетически родственный индийскому Индре.

**ВИВАСВАТ** (инд.) – бог Солнца и отец ***Ямы*** – первого человека на Земле, генетически родственен русскому ***Дажьбогу***.

**ВИШНУ** (инд.) – один из трех верховных богов (вместе с ***Брахмой*** и ***Шивой***) в послеведийскую эпоху.

**ВОЛОС, ВЕЛЕС** (русск.) – бог богатства, превратившийся впоследствии в бога торговли, и бывший вместе с ***Перуном*** верховным богом-хранителем вселенского закона. Генетически родственен индийскому ***Митре***, с принятием христианства ряд его черт перешел на св. Власия. В «Слове о полку Игореве» назван предком певца Бояна.

**ВРИТРА** (инд.) – гигантский змей, запрудивший воды и убитый ***Индрой***. Первоначально олицетворение силы сопротивления изначального холма, восприятие в качестве змея, зафиксированное «Ригведой», вторично.

**ВЯЙНЯМЕЙНЕН** (фин.) – в карело-финском эпосе «Калевала» мудрец и певец на кантеле, образ которого сложился под воздействием славянских мифологических представлений о Великом Гусляре.

**«Гаты»** (иран.) – древнейшая часть «Авесты», приписываемая самому ***Заратуштре***.

**ГЕРА** (греч.) – жена ***Зевса*** и верховная олимпийская богиня.

**ГЕРМЕС** (греч.) – вестник богов, проникающий во все три мира, проводник душ умерших и изобретатель лиры, переданной им ***Аполлону***.

**ДАВИД** (библ.) – ветхозаветный царь и псалмопевец, на образ которого на Руси наложились черты Великого Гусляра.

**ДАЖЬБОГ** (русск.) – сын ***Сварога***, бог Солнца и прародитель русского народа (в двух последних качествах генетически близок индийскому ***Вивасвату***).

**ДИОНИС-ЗАГРЕЙ** (греч.) – сын ***Зевса*** и ***Персефоны***, в орфической мифологии наделенный чертами Первобога, и, в качестве такового, растерзанный титанами.

**ЗАРАТУШТРА** (иран.) – реформатор иранской религии, отказавшийся от многобожия и выдвинувший на первое место культ ***Ахура-Мазды***, автор «Гат» – древнейшей части «Авесты».

**ЗЕВС** (греч.) – верховный бог неба в классической греческой мифологии, обитавший на горе Олимп. В мифологии орфиков наделен частями Первобога.

**ЗЕРВАН, ЗАРВАН** (иран.) – в неортодоксальной иранской мифологии бог Бесконечного времени, наделенный чертами Первобога, отец близнецов ***Ахура-Мазды*** и ***Ангро-Манью***. Реформировавший древнюю религию ***Заратуштра*** предпочитает о нем не упоминать.

**ИМИР** (сканд.) – первый великан, на которого в скандинавской мифологии перешли черты Первобога, в результате расчленения которого возникла Вселенная. Генетически родственен ин-

дийскому ***Пуруше***, орфическому ***Дионису*** и Первобогу «Голубиной книги».

**ИНДРА** (инд.) – верховный бог-громовержец в «Ригведе», оттеснивший в этот период на второй план ***Варуну*** и перенявший некоторые из его черт. Основной его подвиг – убийство ***Вриты*** и освобождение мировых вод.

**ЙИМА** (иран.) – в иранской мифологии первый человек и сын бога солнца ***Вивасвата***, генетически родственный индийскому богу ***Яме***.

**ЙОЙШТА** (иран.) – герой, победивший в состязании загадками злого колдуна ***Ахтью*** и убивший его.

**КРИШНА** (инд.) – в послеведийской мифологии земное воплощение бога ***Вишну***, наделенный чертами Первобога. Своему другу ***Арджуне*** он рассказывает божественную мудрость, изложенную в «Бхагавад-Гите».

**МАКОШЬ, МОКОШЬ** (русск.) – богиня любви, связываемая с водой, прядением и планетой Венерой. С принятием христианства многие ее черты перешли на Богородицу и Параскеву Пятницу.

**МИТРА** (инд., иран.) – букв. «договор». В индийской мифологии вместе с ***Варуной*** является богом-хранителем вселенского закона и в этом качестве генетически родственен русскому ***Волосу***. В иранской мифологии бог Солнца, на которого в связи с приданием ***Заратуштрой*** облику ***Ахура-Мазды*** исключительно жреческих черт, перешли функции бога войны, карающего за нарушение договора.

**ОДИН** (сканд.) – верховный бог скандинавской мифологии, добывающий тайное знание рун и состязавшийся с великаном ***Вафтрудниром*** в мудрости.

**ОРФЕЙ** (греч.) – легендарный певец, укрощавший своей игрой на лире живую и неживую природу. Как мудрец, считается родоначальником неортодоксального учения орфизма, значительно отличавшегося от классической греческой мифологии и включавшего в себя ряд древних индоевропейских мотивов.

**ПЕРСЕФОНА** (греч.) – дочь Зевса, от которого согласно мифологии орфизма она родила ***Диониса-Загрея***. В классической мифологии она жена Аида и богиня царства мертвых.

**ПЕРУН** (русск.) – бог мировых вод, громовержец и бог войны, являющийся вместе с ***Волосом*** верховным богом-хранителем вселенского закона, генетически родственный индийскому ***Варуне***. Мог принимать облик дракона и был связан с Луной. С принятием христианства многие его черты были перенесены на Морского царя и Илью-пророка.

**ПРОВЕ** (слав.) – один из западнославяиских богов, связанный с Правдой и ***Перуном***.

**ПУРУША** (инд.) – в «Ригведе» Первобог, в результате расчленения которого возникает Вселенная и сословия человеческого общества.

**РАДИГОСТ, РЕДЕГАСТ** (слав.) – один из западнославянских богов, обладавший военными функциями и почитавшийся в Ретре.

**«Ригведа»** (инд.) – древнейшая и наиболее почитаемая из четырех вед, самый первый памятник мифологии индийских ариев.

**СВАРОГ** (русск.) – бог неба и бог-кузнец, отец ***Дажьбога***-Солнца. С принятием христианства многие его черты перешли на святых Кузьму и Демьяна, зачастую воспринимавшихся как одно лицо – Кузьмадемьян.

**СВАРУНА** (слав.) – Первобог славянской мифологии, из которого возникли боги ***Сварог*** и ***Перун***, олицетворяющие верх и низ мироздания.

**СВЯТОВИТ** (слав.) – букв. «святой свет». У западных славян «бог богов», наделенный многими чертами Первобога, а на Руси изваянный в виде Збручского идола.

**СОМА** (инд.) – бог чрезвычайно мощного галлюциногенного напитка, напившись которого ***Индра*** убил ***Вритру***. С его помощью люди совершают жертвоприношения богам; позднее связывался также с Луной.

**«Старшая Эдда»** (сканд.) – собрание скандинавских языческих мифов.

**СТРИБОГ** (русск.) – бог ветров.

**СФИНКС** (греч.) – чудовище женского рода, насланное ***Герой*** на Фивы и убивавшая каждого, кто не мог разгадать ее загадку. После того, как ***Эдип*** дал на нее правильный ответ, бросилась в пропасть.

**ТИШТРИЯ** (иран.) – олицетворяющее звезду Сириус божество, способное принимать три различных обличья. Победив в борьбе демона засухи ***Апаошу***, посылает на землю дождь.

**ТРИГЛАВ** (слав.) – почитавшееся в Щецине западнославянское божество, господствующее над небесным, земным и подземным мирами. Возможно, что это просто другой эпитет «бога богов» Святовита.

**«Упанишады»** (инд.) – религиозно-философские трактаты, возникшие после Вед, но относящиеся вместе с четырьмя ведами к жанру ведической литературы.

**УРВАТАТ-НАРА** (иран.) – один из трех сыновей ***Заратуштры***, олицетворяющий сословие производителей материальных благ – земледельцев и скотоводов.

**УШАС** (инд.) – богиня утренней зори.

**ФАНЕС** (греч.) – Первобог у орфиков, сочетающий в своем облике человеческие и животные черты.

**ФОСИТЕ** (герм.) – фризский языческий бог войны и права.

**ХЕЙМДАЛЛЬ** (герм.) – в скандинавской мифологии сын ***Одина*** и прародитель человечества. Под именем Рига становится родоначальником трех общественных сословий в «Старшей Эдде».

**ХОРС** (русск.) – бог Солнца у южной части восточнославянских племен. По мнению ученых, само имя этого бога возникает у славян под иранским воздействием.

**ШИВА** (инд.) – в послеведийскую эпоху входит наряду с ***Брахмой*** и ***Вишну*** в триаду верховных богов и имеет ярко выраженный фаллический облик.

**ЭДИП** (греч.) – сын фиванского царя, разгадавший загадку ***Сфинкса***.

**ЮПИТЕР** (рим.) – в римской мифологии верховный бог-громовержец, тождественный греческому ***Зевсу***.

**ЯМА** (инд.) – первый человек и сын бога Солнца ***Вивасвата*** (в этом отношении он генетически родственен иранскому Йиме). Как первый умерший человек, он становится владыкой царства мертвых.

# ПРИМЕЧАНИЯ

ВДИ – Вестник древней истории
ВИ – Вопросы истории
ВЯ – Вопросы языкознания
ИОРЯС – Известия отделения русского языка и словесности РАН
МИА – Материалы и исследования по археологии
ПВЛ – Повесть временных лет
ПРП – Памятники русского права
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
СА – Советская археология
СЭ – Советская этнография

## ВВЕДЕНИЕ

1. Надеждин Н. И. О русских народных мифах и сагах // Русская беседа. – 1857. – Т. 4, кн. 1. – С. 34.
2. Веселовский А. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. – СПб., 1872. – С. 168.
3. Топоров В.Н. Русская «Голубиная книга» и иранский BUNDAHIŠN // Этимология 1976. – М., 1978. – С. 150–151.
4. Веселовский А. – С. 181.
5. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1865. – Т. 1. – С. 56.

## ЧАСТЬ I

## САКРАЛЬНЫЕ ПЕРВОНАЧАЛА РУСИ

### Глава 1. Название книги: Голубиная и Глубинная

1. Здесь и далее все ссылки на текст Библии даются по изданию: Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1976.

2. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. – М., 1996. – С. 125.

3. Здесь и далее все ссылки на «Ригведу» даются по изданию: Ригведа. Мандалы I–IV. – М., 1989; Ригведа. Мандалы V–VIII. – М., 1995; Ригведа. Мандалы IX–X. – М., 1999.

4. Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. – Варшава, 1887. – С. 223.

5. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1964. – Т. 1. – С. 432–433.

6. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым. – М., 1904. – Т. 1. – С. 377.

7. Там же. – С. 377.

8 Гиппиус В. Коваль Кузьма-Демьян в фольклоре // Етнографічний вістник. – К., 1929. – Кн. 8. – С. 15.

9. ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Ч. 1. – С. 198.

10. Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской АН в Олонецком крае. – СПб., 1913. – С. 103.

11. Музыкальная эстетика России XI–XVIII вв. – М., 1973. – С. 52.

12. Архангельские былины... – С. 381.

13. Сказки и предания Самарского края. – СПб., 1885. – С. 289–291.

14. Архипов А. А. Голубиная книга: Wort und Sache // Механизмы культуры. – М., 1990. – С. 76.

15. Православный собеседник. – 1858, сентябрь. – С. 373.

16. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. –М., 1998. – Т. 2. – С. 134.

17. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – М., 1985. – Т. 2. – С. 132.

18. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М., 1990. – С. 127–128.

19. Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. – СПб., 1889. – Вып. 3. – С. 420.

20. Елизаренкова Т. Я. Ф.Б.Я. Кейпер: основные направления научного творчества // Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – М., 1986. – С. 14.

21. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – М., 1985. – Т. 3. – С. 17.

22. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 2. – С. 330.

23. Былины. – Л., 1984. – С. 359.

24. Смирнов Ю. И. Восстановление общеславянского эпического репертуара // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. – М., 1983.

25. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1977. – Вып. 4. – С. 35.

26. Шлихтинг А. Новое сказание о России времени Ивана Грозного. – Л., 1935. – С. 64.

27. Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. – М., 1981.

28. Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – М., 1986. – С. 74.

29. Там же. – С. 75.

30. Былины. – С. 135.

31. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1971. – Т. 3. – С 350.

32. Маковский М.М. – С. 76–77.

33. Былины. – С. 350.

34. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе // Записки Императорского Московского археологического института. – М., 1913. – Т. 18. – С. 263.

35. Топоров В. Н. Русская «Голубиная книга» и иранский BUNDAHIŠN //Этимология 1976. – М., 1978. – С. 152–153.

36. Топоров. В. Н. Святость и святые... – Т. 2. – С. 135.

37. Кейпер Ф.Б.Я. Труды... – С. 80.

38. Майков Л. Великорусские заклинания. – СПб., 1869. –С. 10.

39. Виноградов В. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. – СПб., 1908. – Вып. 1. – С. 29.

40. Майков Л. – С. 61.

41. Липец Р. С. Общие черты в поэтических жанрах русского фольклора XIX в. // Славянский фольклор и историческая действительность. – М., 1965. – С. 305.

42. Майков Л. – С. 135.

43. Виноградов В. – Вып. 1. – С. 56.

44. Былины. – С. 284.

45. Словарь древнерусского языка. – Т. 2. – С. 330.

46. Шиндин С. Г. Миф о сотворении мира и русские заговоры // Известия АН Латвийской ССР. – 1989. – № 10. – С. 77.

47. Мороз А. Б. Мотив земли в сербохорватских заговорах // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. 1. – М., 1988. – С. 58.
48. Былины. – С. 222.
49. ПВЛ. – С. 34.
50. Там же. – С. 41.
51. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 1, ч. 1. – С. 520.
52. Там же. – С. 520.
53. Словарь древнерусского языка. – Т. 2. – С. 330.
54. Повести Древней Руси. – Л., 1983. – С. 467.
55. Срезневский И. И. Словарь... – Т. 1, ч. 1. – С. 520.
56. Там же.
57. Словарь древнерусского языка. – Т. 2. – С. 330.
58. Рожденственская Т.В. Древнерусские надписи на стенах храмов. – СПб., 1992. – С. 95.
59. Николаева Т.В. Икона-складень 1412 г. мастера Лукиана // СА. – 1968. – № 1. – С. 93.
60. Памятники старинной русской литературы. – СПб., 1862. – Вып. 3. – С. 169.
61. Буслаев Ф. И. Народная поэзия // Сборник отделения русского языка и словесности Имп. АН. – 1887. – Т. 42, № 2. – С. 490, прим. 1.
62. Животная книга духоборцев. – СПб., 1909. – С. 16.
63. Буслаев Ф. И. – С. 490.
64. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1868. – Т. 2. – С. 466.
65. Oguibenin B.L. Structure d'un mythe vediqie // Approaches to Semiotics. 30. The Haque. – Paris, 1973.
66. Гальковский Н. – Т. 2. – С. 34.
67. Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси. – К., 1987. – С. 30.
68. Там же. – С. 30–31.

## Глава 2. Содержание, форма и язык «Голубиной книги». Значение образа книги

1. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаичных текстов, соотнесенных с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1971. – Т. 5. – С. 37, прим. 54.

2. Топоров В. Н. К реконструкции «загадочного» прототекста // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2. – М, 1999. – С. 57.

3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – С. 64.

4. Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. О ведийской загадке типа brahmodya // Паремиологические исследования. – М., 1984. – С. 15.

5. Там же. – С. 23.

6. Байбурин А. К. Загадка и ритуал // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. 1. – М., 1988. – С. 133.

7. Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. – С. 25.

8. Топоров В. Н. К реконструкции «загадочного» прототекста. – С. 64.

9. Авеста в русских переводах (1861–1996). – СПб., 1998. – С. 190.

10. Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. – М., 1956. – С. 187.

11. Авеста... – С. 213.

12. Аполлодор. Мифологическая библиотека. – Л., 1972. – С. 55.

13. J. de Vries. Om Eddaens Visdomsdigting // Archiv f+r nordisk filologi. – 1934. – 50.

14. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – М., 1984. – Т. 1. – С. 224.

15. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым. – М., 1904. – Т. 1. – С. 583.

16. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. – М.; Л., 1947. – С. 135.

17. Там же. – С. 137.

18. Топоров В. Н. Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1. – М., 1994. – С. 89.

19. Бхагавад-Гита как она есть. – М.; Л.; Калькутта и др., 1984. – С. 397.

20. Там же. – С. 431.

21. Авеста. Избранные гимны. Из Видевдата. – М., 1993. – С. 4–5.

22. Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. – С. 43.

23. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1964. – Т. 1. – С. 305.

24. Топоров В.Н. Из наблюдений над загадкой. – С. 29.

25. Там же. – С. 23.

26. Безсонов П. Калеки перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 287, 336.
27. История таджикского народа. – М., 1963. – Т. 1. – С. 514.
28. Авеста... – С. 81.
29. The Sacred Books of the East / Ed. by M. Muller. – Oxford, 1880. – Vol. 5. Pahlavi Texts. P. 1. – P. 88–90.
30. Брандт Р. Начертание славянской акцентологии. – СПб., 1880. – С. 19–20.
31. Штокмар М. П. Исследования в области русского народного стихосложения. – М., 1952. – С. 373–374.
32. Корш Ф. Введение в науку о славянском стихосложении // Статьи по славяноведению. – СПб., 1906. – Вып. 2. – С. 351.
33. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 323.
34. Там же. – С. 286.
35. Стихи духовные, составил Е. А. Ляцкий. – СПб., 1912. – С. 8.
36. Русские народные песни, собранные П. Кнреевским. – М., 1848. – С. 43–44.
37. Серяков М. Л. Русская дохристианская письменность. – СПб., 1997.
38. Цезарь, Гай Юлий. Записки о галльской войне. – М., 1991. – С. 112.
39. Сказания о начале славянской письменности. – М., 1981. – С. 102.
40. Вопросы Иоанна Богослова // Наука и религия. – 1989. – № 11. – С. 35.
41. Архипов А. А. К истолкованию названия «Голубиной книги» // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. 1. – М., 1998. – С. 176.
42. Curtius E.R. Europaische Literatur und latenisches Mittelalter. – Bern, 1948. – S. 322.

## Глава 3. Царь Давид – Великий Гусляр

1. Повести Древней Руси. – Л., 1983. – С. 425.
2. Веселовский А. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. – СПб., 1872. – С. 51.
3. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. – М., 1977. – С. 201.

4. История русского искусства. – М., 1953. – Т. 1. – С. 407.
5. Воронин Н. Н. Зодчество северо-восточной Руси. – М., 1961. – Т. 1. – С. 437.
6. Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Витебск, 1891. – Вып. 5. – С. 288.
7. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе // Записки Императорского Московского археологического института. – М., 1913. – Т. 18. – С. 267.
8. Былины. – Л., 1984. – С. 359.
9. Повести Древней Руси. – Л., 1983. – С. 395.
10. Там же. – С. 396.
11. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1975. – Вып. 1. – С. 83.
12. Мороз Е. Л. Следы шаманских представлений в эпической традиции Древней Руси // Фольклор и этнография. – Л., 1977. – С. 68.
13. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972. – С. 55–56.
14. Чаттопадхья Д. Локаята Даршана. – М., 1961. – С. 122.
15. Древнеиндийская философия. Начальный период. – М., 1972. – С. 78.
16. Махабхарата. – Ашхабад-Ылым, 1983. – Вып. 5, кн. 1: Мокшадхарма. – С. 255.
17. Плутарх. О музыке. – Пг., 1922. – С. 50.
18. Эллинские поэты. – М., 1963. – С. 127.
19. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957. – С. 302.
20. Там же. – С. 338.
21. Там же. – С. 302–303.
22. Тураев Б. Бог Тот. – Лейпциг, 1898. – С. 159.
23. Лосев А. Ф. – С. 311.
24. Аполлодор. Мифологическая библиотека. – Л., 1972. – С. 54.
25. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч. 1. – С. 42.
26. Там же. – С. 39.
27. Аполлодор. – 1972. – С. 6.
28. Фрагменты... – Ч. 1. – С. 43.
29. Ямвлих. Жизнь Пифагора. – М., 1998. – С. 54–55.
30. Фрагменты... – Ч. 1. – С. 442.

31. Там же. – С. 439.
32. Там же. – С. 487.
33. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. – Л., 1990. – С. 94.
34. Фрагменты... – Ч. 1. – С. 70.
35. Плутарх. О музыке. – С. 64.
36. Калевала. – Петрозаводск, 1956. – С. 12.
37. Там же. – С. 14.
38. Там же. – С. 108.
39. Там же. – С. 109.
40. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М., 1976. – С. 173.
41. Калевала. – С. 15–16.
42. Там же. – С. 264.
43. Там же. – С. 287.
44. Фаминцын А.С. Гусли. – СПб., 1890. – С. 65.
45. Тацит К. Анналы. Малые произведения. – Л., 1970. – С. 372–373.
46. Евсеев В. Я. Эпоним венедов в карело-финских рунах // Ученые записки ЛГУ (Серия востоковедческих наук). – 1947. – Вып. 2, № 105. – С. 178.
47. Там же. – С. 179–180.
48. Там же. – С. 176.
49. Мелетинский Е.М. К вопросу о генезисе карело-финского эпоса // Советская этнография. – 1960. – № 4. – С. 72.
50. Там же. – С. 65.
51. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1964. – Т. 1. – С. 346.
52. Буслаев Ф.И. Сочинения. – СПб., 1910. – Т. 2. – С. 22.
53. Стихи духовные, составил Е. А. Ляцкий. – СПб., 1912. – С. 110.
54. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым. – М., 1904. – Т. 1. – С. 289.
55. Музыкальная эстетика России XI–XVIII вв. – М., 1973. – С. 20.
56. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 1, ч. 1. – С. 610.
57. Музыкальная эстетика... – С. 71.
58. Повести Древней Руси. – С. 416.
59. Колчин Б.А. Гусли древнего Новгорода // Древняя Русь и славяне. – М., 1978. – С. 364.
60. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 271.

61. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – М., 1985. – Т. 2. – С. 128.
62. ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Ч. 1. – С. 128.
63. Свод древнейших письменных известий о славянах. – М., 1995. – Т. 2. – С. 15, 17.
64. Поветкин В. Н. Новгородские гусли и гудки // Новгородский сборник «50 лет раскопок Новгорода». – М., 1982. – С. 302.
65. Татищев В. Н. История российская. – М.; Л., 1962. – Т. 1. – С. 112.
66. Штокмар М.П. Исследования в области русского народного стихосложения. – М., 1952. – С. 400–401.
67. Финдейзен Н. Очерки истории музыки в России. – М.; Л., 1928. – Т. 1, вып. 2. – С. 219.
68. Колчин Б. А. – С. 365.
69. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М., 1994. – С. 197–198.
70. Воинские повести Древней Руси. – Л., 1985. – С. 160.
71. Повести Древней Руси. – С. 320.
72. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1977. – Вып. 4. – С. 160.
73. ПВЛ. – С. 114.
74. Гальковский Н. – Т. 2. – С. 194.
75. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 2. – С. 405.
76. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. – Т. 2, ч. 2. – М., 1989. – С. 1788.
77. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. – Т. 1. – М., 1865. – С. 339.
78. Гальковский Н. – Т. 2. – С. 242.
79. ПВЛ. – С. 314.
80. Акты, собранные в библиотеках и архивах Государственной Императорской Археографической экспедициею Имп. АН. – СПб., 1836. – Т. 1. – С. 267.
81. Финдейзен Н. – С. 159.
82. Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. – СПб., 1906. – С. 325.
83. Финдейзен Н. – С. 148.
84. Страбон. География в 17 книгах. – М., 1964. – С. 188.

## Глава 4. Волот, проблема прародины Руси и происхождение «Голубиной книги»

1. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1976. – Вып. 3. – С. 9.
2. Словарь древнерусского языка. – М., 1988. – Т. 1. – С. 470.
3. Буслаев Ф. И. Сочинения. – СПб., 1910. – Т. 2. – С. 385.
4. Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи. – М., 1878. – С. 52.
5. Веселовский А.Н. Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском // ИОРЯС. – 1906. – Т. 11, кн.3. – С. 16.
6. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М.; Л., 1950. – С. 362.
7. Сергеева З. М. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии // Древности славян и Руси. – М., 1988. – С. 69.
8. Костромской край. – 1906, 23 июня.
9. Наш край. – Минск, 1929. – № 6–7. – С. 77–79.
10. Рачковский С. Опыт собирания исторических записок о городе Рославле. – Рославль, 1885. – С. 100–101.
11. Географический словарь Российского государства. – М., 1801. – Ч. 1. – С. 1023.
12. Свод древнейших письменных известий о славянах. – М., 1994. – Т. 1. – С. 51.
13. Веселовский А.Н. – С. 20–21.
14. Там же. – С. 136.
15. Там же. – С. 138.
16. Гильфердинг А. Собрание сочинений. – СПб., 1874. – Т. 4: История балтийских славян. – С. 194.
17. Дробинский А. И. Русь и Восточная Европа во французском средневековом эпосе // Исторические записи. – 1948. – Т. 26. – С. 113.
18. Там же. – С. 113.
19. Стасюлевич М. История средних веков. – СПб., 1886. – Т. 2. – С. 17–18.
20. Буслаев Ф. Русская народная поэзия. – СПб., 1861. – С. 461.
21. Шахматов А. А. К вопросу о польском влиянии на древнерусские говоры // Русский филологический вестник. – 1913. – Т. 69, № 1. – С. 10.
22. Петровский Н. М. О новгородских «словенах» // ИОРЯС. – 1922. – Т. 25. – С. 384.

23. Зеленин Д. К. О происхождении северновеликорусов Великого Новгорода // Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР. – 1954. – № 6. – С. 50–51.

24. Там же. – С. 93.

25. Алексеева Т. И. Этногенез восточных славян по данным антропологии. – М., 1973. – С. 260.

26. Седов В. В. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья // МИА. – 1970. – № 163. – С. 72.

27. Янин В. А., Алешковский М. Х. Происхождение Новгорода (к постановке проблемы) // История СССР. – 1971. – № 2. – С. 50.

28. Толочко П. П. Спорные вопросы ранней истории Киевской Руси // Славяне и Русь (в зарубежной историографии). – К., 1990. – С. 112.

29. Седов В. В. Древнерусская народность. – М., 1999. – С. НО.

30. ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Ч. 1. – С. 18.

31. Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи. – М., 1878. – С. 128.

32. Там же. – С. 128–129.

33. Веселовский А. Н. – С. 127.

34. Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда. – М., 1963. – С. 68–69.

35. Там же. – С. 51.

36. ПВЛ. – С. 51.

37. Повести Древней Руси. – Л., 1983. – С. 428.

38. Херрман И. Полабские и ильменские славяне в раннесредневековой балтийской торговле // Древняя Русь и славяне. – М., 1978. – С. 195.

39. Стасюлевич М. – Т. 2. – С. 713.

40. Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. – М., 1967. – Т. 2. – С. 96.

41. Гельмольд. Славянская хроника. – М., 1963. – С. 100.

42. Там же. – С. 237.

43. Там же. – С. 129.

44. Herrmann J. Byzanz die Slawen «am aussersten Ende des westlichen Ozeanz» // Klio. – B., 1972. – Bd. 54. – S. 317–318.

45. Янин В. А., Алешковский М. Х. – С. 38.

46. Алешковский М. Х., Красноречьев Л.Е. О датировке вала и рва Новгородского острога // СА. – 1970. – № 4. – С. 71.

47. Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. – СПб., 1906. – С. 60–61.

48. ПВЛ. – С. 117.
49. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М.; Л., 1950. – С. 270.
50. Медынцева А. А. Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. – М., 1978. – С. 141.
51. Гельмольд. – С. 37.
52. Там же. – С. 73.
53. Гильфердинг А. – Т. 4. – С. 167.
54. Повести Древней Руси. – С. 384.
55. Гусева Н. Р. Индуизм. – М., 1977. – С. 165.
56. Новгородская первая летопись... – С. 20, 22, 27.
57. Православный собеседник. – 1858, май. – С. 164.
58. Там же. – С. 168.
59. Там же. – С. 169.
60. ПВЛ. – С. 12.
61. Буслаев Ф. Памятники древнерусской духовной письменности // Летопись русской литературы и филологии. – 1859. – Кн. 1. – С. 83.
62. Олеарий А. – С. 129.
63. Петровский Н. М. – С. 379.
64. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – М., 1998. – Т. 2. – С. 26.
65. Максимов С.В. Нечистая, неведомая, крестная сила. – СПб., 1903. – С. 510.
66. Стихи духовные. – М., 1991. – С. 180.
67. Памятники литературы древней Руси. Середина XVI века. – М., 1985. – С. 211.
68. Там же. – С. 225.
69. Розов Н. Н. Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV века // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1953. – Т. 9. – С. 198.
70. Там же. – С. 199.
71. Алексеев Ю. Г. Государь всея Руси. – Новосибирск, 1991. – С. 9.
72. Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских. – М.; Л., 1955. – С. 162.
73. Там же. – С. 209.
74. Янин В. А., Алешковский М. Х. – С. 51.
75. ПВЛ. – С. 219.
76. Безсонов П. Калеки перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 289.

77. Цезарь, Гай Юлий. Записки о галльской войне. – М., 1991. – С. 112.
78. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 289.
79. Там же. – С. 289.
80. Виноградов В. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. – СПб., 1908. – Вып. 1. – С. 29.
81. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 281.
82. Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. – СПб., 1860. – С. 13.
83. Виноградов В. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. – СПб., 1909. – Вып. 2. – С. 86.
84. Майков Л. Великорусские заклинания. – СПб., 1869. – С. 63.
85. Там же. – С. 63.
86. Там же. – С. 62.
87. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 303–304.
88. Вилибахов В. Б. Топонимика и некоторые вопросы Древней Руси // Всесоюзная конференция по топонимике СССР. – Л., 1965. – С. 87.
89. Трубе Л. Л. Остров Буян. – Горький, 1987. – С. 71.
90. Гельмольд. – С. 45.
91. Там же. – С. 100.
92. Там же. – С. 130.
93. Там же. – С. 236–237.
94. Гильфердинг А. – Т. 4. – С. 191–192.
95. Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1967. – Т. 2. – С. 212.
96. Львов А. С. Из лексологических наблюдений // Этимология 1974. – М., 1976. – С. 77.
97. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1975. – Вып. 1. – С. 349.
98. Гильфердинг А. – Т. 4. – С. 205.
99. Повести... – 1983. – С. 416.
100. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1868. – Т. 2. – С. 133.
101. Словарь русского языка... – Вып. 1. – С. 348.
102. Там же. – С. 350.
103. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. – М., 1982. – С. 219.
104. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым. – М., 1904. – Т. 1. – С. 601.

105. Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни // Краткие сообщения института материальной культуры. – М., 1953. – Вып. 50. – С. 103.
106. Янин В. А, Алешковский М. Х. – С. 39.
107. Там же. – С. 60.
108. Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Витебск, 1891. – Вып. 5. – С. 289.
109. Гильфердинг А. – Т. 4. – С. 181, прим. 695.
110. Трухачев Н.С. Попытка локализации Прибалтийской Руси на основании сообщений современников в западноевропейских и арабских источниках X–XIII вв. // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1980. – М., 1981. – С. 168.
111. Заходер Б. Н. – Т. 2. – С. 78.
112. Трухачев Н. С. – С. 173–174.
113. Там же. – С. 162.
114. Хеннинг Р. Неведомые земли. – М., 1961. – Т. 2. – С. 279.
115. Голубинский Е. История русской церкви. – М., 1901. – Т. 1. – С. 103.
116. Трухачев Н.С. – С. 166.
117. Там же. – С. 167.
118. Ловмянский Г. Русы и руги // ВИ. – 1971. – № 9. – С. 47.
119. ПВЛ. – С. 18.
120. ПВЛ. – С. 25.
121. Там же. – С. 10.
122. Трухачев Н. С. – С. 162.
123. Заходер Б. Н. – Т. 2. – С. 145.
124. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. – СПб., 1870. – С, 101.
125. Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В. и др. Древнерусское государство и его международное значение. – М., 1965. – С. 401 –402.
126. Гильфердинг А. – Т. 4. – С. 86.
127. Там же. – С. 84.
128. ПСРЛ. – М., 1962. – Т. 2. – С. 341.
129. Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. – СПб., 1872. – Стб. 97.
130. Бегунов Ю. К, Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // Slavia. R. 43. – 1974. – № 1. – S. 34.
131. Там же. – С. 36.
132. Былины. – Л., 1984. – С. 351.

133. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 284.
134. Свод древнейших письменных известий о славянах. – М., 1995. – Т. 2. – С. 471.
135. Гельмольд. – С. 186.
136. ПВЛ. – С. 9.

## Глава 5. Первобог

1. Древнейшие российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. – М., 1977. – С. 211.
2. Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Витебск, 1891. – Вып. 5. – С. 287 –288.
3. Безсонов П. Калеки перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 279.
4. Там же. – С. 287.
5. Федотов Г. Стихи духовные. – М., 1991. – С. 63.
6. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – М., 1985. – Т. 2. – С. 292.
7. Там же. – С. 296.
8. Там же. – С. 293.
9. Там же. – С. 301.
10. Былины и песни Южной Сибири. – М., 1952. – С. 128.
11. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. – М., 1862. – Ч. 2. – С. 51.
12. Там же. – С. 115.
13. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым. – М., 1904. – Т. 1. – С. 288.
14. Ефименко П.С. О Яриле, языческом божестве русских славян // Записки Русского географического общества. – 1869. – Т. 2. – С. 90.
15. Майков Л. Великорусские заклинания. – СПб., 1869. – С. 86.
16. Виноградов В. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. – СПб., 1908. – Вып. 1. – С. 51.
17. Смирнов Ю. И. Сходные описания в славянских эпических песнях и их значение // Славянский и балканский фольклор. – М., 1971. – С. 100 –101.
18. Там же. – С. 99.
19. Мелетинский Е. М. К вопросу о генезисе карело-финского эпоса // СЭ. – 1960. – № 4. – С. 67.
20. Федотов Г. – С. 67.
21. Архангельские былины... – Т. 1. – С. 583.

22. Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. – СПб., 1860. – С. 12.

23. Русские народные песни, собранные П. Киреевским. – М., 1848. – С. 44.

24. Щапов А. П. Сочинения. – СПб., 1906. – Т. 1. – С. 102.

25. Гельмольд. Славянская хроника. – М., 1963. – С. 186.

26. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1869. – Т. 3. – С. 781.

27. Гильфердинг А. Собрание сочинений. – СПб., 1874. – Т. 4: История балтийских славян. – С. 171.

28. Там же. – С. 163.

29. Шуб Т.А. Былины русских старожилов низовьев реки Индигирки // Русский фольклор. 1. – М.; Л., 1956. – С. 229.

30. Гильфердинг А. – Т. 4. – С. 220.

31. Петрухин В. Я. Язычество славян в свете междисциплинарных исследований // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1984. – М., 1985. – С. 246.

32. Прокопий из Кесарии. Война с готами. – М., 1950. – С. 297.

33. Козьма Пражский. Чешская хроника. – М., 1962. – С. 36–37.

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

35. Там же. – С. 47.

36. Там же. – С. 47.

37. Там же. – С. 49.

38. Там же. – С. 48.

39. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2: Древиерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе // Записки императорского Моско-вского археологического института. – М., 1913. – Т. 18. – С. 69.

40. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. – СПб., 1914. – С. 314.

41. Махабхарата. – Ашхабад-Ылым, 1983. – Вып. 5, кн. 1: Мокшадхарма. – С. 354.

42. Schayer St. A Note of the Old Russian Variant of the Purushasukta // Archiv orientalni. – 1935. – V. 7. – № 3.

43. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – М., 1992. – С. 32.

44. Древнеиндийская философия. – М., 1972. – С. 240.

45. Там же. – С. 251.

46. Там же. – С. 231–232.
47. Там же. – С. 237.
48. Там же. – С. 235.
49. Там же. – С. 242.
50. Там же. – С. 191.
51. Елизаренкова Т. Я. Об Атхарваведе // Атхарваведа. Избранное. – М., 1989. – С. 9.
52. Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. – М., 1956. – С. 48.
53. Авеста в русских переводах (1861–1996). – СПб., 1998. – С. 323.
54. Архангельские былины... – Т. 1. – С. 600.
55. Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. – М., 1977. – С. 66.
56. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч. 1. – С. 54–55.
57. Там же. – С. 65.
58. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957. – С. 145.
59. Там же. – С. 164.
60. Фрагменты... – Ч. 1. – С. 59.
61. Лосев А. Ф. – С. 170.
62. Русяева А. С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории. – 1978. – № 1. – С. 91.
63. Плутарх. Моралии. О «Е» в Дельфах // Там же. – С. 244.
64. Лосев А. Ф. – С. 169.
65. Геродот. История. – М., 1993. – С. 96.
66. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М., 1975. – С. 183.
67. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М., 1976. – С. 203.
68. Беовульф... – С. 207.
69. Там же. – С. 213–214.
70. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972. – С. 41.
71. Щапов А. Сочинения. – СПб., 1906. – Т. 1. – С. 102.
72. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. – М., 1996. – С. 116–117.
73. Там же. – С. 104.
74. Фрагменты... – Ч. 1. – С. 65.
75. Фрагменты... – С. 61.

76. Там же. – С. 49.
77. Там же. – С. 64.
78. Там же. – С. 49.
79. Упанишады. – М., 1967. – С. 122.
80. Там же. – С. 129.
81. Рапопорт Ю.А. – С. 68.
82. Виноградов В. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. – СПб., 1910. – Вып. 3. – С. 4.
83. Миронов Б. Н. История в цифрах. – Л., 1991.
84. История русского искусства. – М., 1953. – Т. 1. – С. 62.
85. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 200.
86. Маковский М.М. – С. 104.
87. Византийский временник. – М.; Л., 1950. – Т. 3. – С. 347.
88. Свод древнейших письменных известий о славянах. – М., 1995. – Т. 2. – С. 431.
89. Славянский фольклор. – М., 1987. – С. 184.
90. Атхарваведа. Избранное. – М., 1989. – С. 263.
91. Боги, брахманы, люди. – М., 1969. – С. 41.
92. Лосев А.Ф. – С. 143.
93. Гельмольд. – С. 76-77.
94. Тимощук Б.А., Русанова И.П. Второе збручское (крутиловское) святилище // Древности славян и Руси. – М., 1988. – С. 81.
95. Там же. – С. 86.
96. Памятники литературы древней Руси. XVII век. – М., 1994. – Кн. 3. – С. 589.
97. Топоров В.Н. О структуре некоторых архаичных текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1971. – Т. 5. – С. 46.
98. ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Ч. 1. – С. 99.
99. Там же. – С. 117.
100. Там же. – С. 117-118.
101. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – М., 1974. – С. 202.

## Глава 6. Небесная загадка славянских волхвов

1. Маковский М.М. Сравнительный анализ мифологической символики в индоевропейских языках. – М., 1996. – С. 210.

2. Волоцкая З. М. Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследования по структуре текста. – М., 1987. – С. 258.

3. Безсонов П. Калеки перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 289.

4. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1967. – Т. 2. – С. 495 –496.

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

6. Святский Д. Астрономические явления в русских летописях. – Пг., 1915. – С. 51.

7. Там же. – С. 51 –52.

8. Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси. Ч. 1 // Историко-астрономические исследования. – М., 1961. – Вып. 7. – С. 90.

9. Святский Д. Астрономические явления... – С. 30.

10. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М.; Л., 1950. – С. 21.

11. Святский Д. Астрономические явления... – С. 21.

12. Святский Д. О. Очерки истории астрономии... Ч. 1. – С. 79.

13. Фасмер М. – Т. 2. – С. 366.

14. Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. – М., 1958. – С. 361.

15. Боровский Я. Е. Старославянские и старогрузинские источники о походе русов в VII веке на Царьград // Древности славян и Руси. – М., 1988.

16. ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Ч. 1. – С. 111.

17. Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи. – М., 1878. – С. 177.

18. ПВЛ. – С. 110.

19. Святский Д. О. Очерки истории астрономии... Ч. 1. – С. 81.

20. Фаминцын А. Божества древних славян. – СПб., 1884. – С. 31.

21. Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. – 1960. – № 4. – С. 61.

22. Там же. – С. 62.

23. Там же. – С. 61–62.

24. ПВЛ. – С. 211.

25. Там же. – С. 49.

26. Крюков В. Г. Сообщения анонимного автора «Ахбар аз-Заман» («Мухтасарал-аджаиб») о народах Европы //Древней-

шие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1981. – М., 1983. – С. 201.

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

28. Цезарь, Гай Юлий. Записки о галльской войне. – М., 1991. – С. 112.

29. Хокинс Дж., Уайт Дж. Разгадка тайны Стоунхенджа. – М., 1984. – С. 62, 103.

30. Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси. Ч. 2 // Историко-астрономические исследования. – М., 1962. – Вып. 8. – С. 11.

31. Татищев В.Н. История российская. – М., 1995. – Т. 2–3. – С. 85.

32. Даркевич В. П. Символы небесных светил... – С. 66.

33. Василенко В. М. Образ дракона-змия в новгородских деревянных ковшах // Древности славян и Руси. – М., 1978. – С. 330.

34. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 278.

35. Якушкин П. Путевые заметки из Новгородской и Псковской губерний. – СПб., 1860. – С. 119.

36. Буслаев Ф. И. Сочинения. – СПб., 1910. – Т. 2. – С. 8.

37. Веселовский А. Н. Русские и вильтины в саге о Тибрике Бернском // ИОРЯС. – 1906. – Т. 11, кн.3. – С. 188.

38. Там же. – С. 189.

39. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1865. –Т. 1. – С. 735.

40. Святский Д. О. Очерки истории астрономии... Ч. 1. – С. 90–91.

41.ПВЛ. – С. 304.

42. Былины. – Л., 1984. – С. 217.

43. Там же. – С. 217 –218.

44. Памятники литературы древней Руси. Конец XV–первая половина XVI века. – М., 1984. – С. 629 –631.

45. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957. – С. 174–175.

46. Плутарх. Избранные жизнеописания. – М., 1987. – Т. 2. – С. 363.

47. Байджет М., Лей Г., Линкольн Г. Священная загадка. – СПб., 1993. – С. 164.

48. Мэлори Т. Смерть Артура. – М., 1993. – С. 15.

49. Повести Древней Руси. – Л., 1983. – С. 390.

50. Святский Д. О. Очерки истории астрономии... Ч. 1. – С. 91.
51. Фаминцын А. Скоморохи на Руси. – СПб., 1889. – С. 85.
52. Православный собеседник. – 1810, ноябрь. – С. 253.
53. Козьма Пражский. Чешская хроника. – М., 1962. – С. 173.
54. Даркевич В. П. Символы небесных светил... – С. 66.
55. Даркевич В. П. Народная культура средневековья. – М., 1988.
56. Арциховский А.В. Раскопки 1956 и 1957 гг. в Новгороде // СА. – 1958. – №2. – С. 231 –232.
57. Рыбаков Б. А. – С. 287.
58. Повести Древней Руси. – С. 392.
59. Памятники литературы древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – М., 1984. – С. 626 –627.
60. Виноградов В. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. – СПб., 1908. – Вып. 1. – С. 61.
61. Даль В. Толковый словарь русского языка.– М., 1999. – Т. 1. – С. 673.
62. Афанасьев А. Н. – Т. 1. – С. 151.
63. Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 1, ч. 1. – С. 771.
64. Святский Д. О. Очерки истории астрономии... Ч. 2. – С. 25.
65. Афанасьев А. Н. – Т. 1. – С. 73.
66. Там же. – С. 73.
67. Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Витебск, 1891. – Вып. 5. – С. 17.
68. Афанасьев А. Н. – Т. 1. – С. 85.
69. Там же. – С. 86.
70. Там же. – С. 80.
71. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе // Записки Императорского Московского археологического института. – М., 1913. – Т. 18. – С. 23.
72. Фасмер М. – Т. 2. – С. 640.
73. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. – Харьков, 1916. – Т. 1. – С. 33.
74. Безсонов П. – Вып. 2. – 303 –304.
75. Романов Е. Р. – С. 26.
76. Виноградов В. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. – СПб., 1909. – Вып. 2. – С. 9.

77. Виноградов В. – Вып. 1. – С. 66.
78. Виноградов В. – Вып. 2. – С. 11.
79. Афанасьев А. Н. – Т. 1. – С. 240.
80. Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия. – Л., 1984. – С. 56.
81. Срезневский И. И. – Т. 1, ч. 1. – С. 771-772.
82. Мурьянов М. Ф. Название планеты Венера в зеркале языка // Историко-астрономические исследования. – М., 1990. – Т. 22. – С. 140.
83. ПВЛ. – С. 49.
84. Там же. – С. 94.
85. Срезневский И. И. – Т. 1, ч. 1. – С. 772.
86. Повести Древней Руси. – С. 330.
87. Там же. – С. 232.
88. Новгородская первая летопись... – С. 100.
89. Святский Д. О. Очерки истории астрономии... Ч. 2. – С. 35–36.
90. Святский Д. Астрономические явления... – С. 58.
91. Там же. – С. 59.
92. Срезневский. И.И. – Т. 1, ч. 1. – С. 771.
93. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1994. – Вып. 19. – С. 80.
94. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 2, ч. 2. – С. 1604.
95. Мурьянов М. Ф. – С. 143.
96. Афанасьев А. Н. – Т. 1. – С. 83.
97. Мурьянов М. Ф. – С. 146, 151.
98. Шаронов В. В. Планета Венера. – М., 1965. – С. 21.
99. Святский Д. Астрономические явления... – С. 192.
100. Мурьянов М. Ф. – С. 150.
101. Михайлов А. А. Прохождение Венеры по диску Солнца за тысячу лет // Астрономия и небесная механика. – М.; Л., 1978. – С. 84.
102. Там же. – С. 84.
103. Мурьянов М. Ф. – С. 149 –150.
104. Там же. – С. 147.
105. Рыбаков Б. А. – С. 250.
106. Афанасьев А. Н. – Т. 1. – С. 233.
107. Там же. – С. 233.
108. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 424.

109. Виноградов В. – Вып. 1. – С. 89.
110. Meeus J. The Transits of Venus, 3000 B.C. to 3000 A.D. // Journal of the British Astronomical Association. – L., 1958. – V. 68.
111. Oppolzer Th. Cannon der Finsternisse. Denkschriften. – W., 1887.
112. Святский Д. О. Очерки истории астрономии... Ч. 2. – С. 25.
113. Ларичев В. Е. Мудрость змеи. – Новосибирск, 1989.
114. Давыдов А. Н., Теребихин Н. М. Порт и корабль: семантика севернорусской морской культуры // Механизм культуры. – М., 1990. – С. 175.
115. Мавродин В. В. Русские полярные мореходы. – Л., 1955. –С. 5.
116. Гильфердинг А. Собрание сочинений. – СПб., 1874. – Т. 4: История балтийских славян. – С. 28.
117. История открытия и освоения Северного Морского пути. – М., 1956. – Т. 1. – С. 28.
118. Шергин Б. Архангельские новеллы. – М., 1936. – С. 15.
119. Мавродин В. В. – С. 7.
120. Матусевич Н. Н. Мореходная астрономия. – Пг., 1922. – С. 770.
121. Красавцев Б. И. Мореходная астрономия. – М., 1986. – С. 187.
122. Там же. – С. 118.
123. Давыдов А. Н., Теребихин Н.М. – 1990. – С. 181.
124. Святский Д. О. Очерки истории астрономии... Ч. 2. – С. 40.
125. Там же. – С. 40 –41.
126. Гильфердинг А. – Т. 4. – С. 159, прим. 635.
127. Symposium International et Pluridisciplinaire sur le paganisme slave. – Bruxells, 1980. – P. 201.
128. Афанасьев А. Н. – Т. 1. – С. 736.
129. Гальковский Н. – Т. 2. – С. 154.
130. Там же. – С. 236.
131. Там же. – С. 23.
132. Там же. – С. 25.
133. Там же. – С. 41.
134. Там же. – С. 59.
135. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. – СПб., 1914. – С. 267.
136. Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. – СПб., 1860. – С. 20.
137. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 285 –286.

138. Беломорские былины, записанные А. Марковым. – М., 1901. – С. 275.
139. Сборник русских духовных стихов... – С. 27.
140. Виноградов В. – Вып. 2. – С. 39.
141. Сборник русских духовных стихов... – С. 20–21.
142. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 270.
143. Стихи духовные. – М., 1991. – С. 175.
144. Виноградов В. – Вып. 1. – С. 84.
145. Святский Д. Астрономические явления... – С. 178–179.
146. Ши Най-ань. Речные заводи. – Рига, 1992. – Т. 2. – С. 609–612.
147. Святский Д. Астрономические явления... – С. 184-185.
148. Былины. – С. 69.
149. Голан А. Миф и символ. – М., 1993. – С. 131.
150. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 278.
151. Там же. – С. 272.
152. Романов Е.Р. – С. 289.
153. Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII век), ч. 1. – С. 143.
154. Стихи духовные, составил Е. А. Ляцкий. – СПб., 1912. – С. XXXIX.

## Глава 7. Три сословия у славян и индоевропейцев, или Социальный космос

1. Безсонов П. Калеки перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 287.
2. Законы Ману. – М., 1960. – С. 28.
3. Авеста в русских переводах (1861–1996). – СПб., 1998. – С. 340.
4. Там же. – С. 379.
5. Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. – М., 1956. – С. 81.
6. Авеста... – С. 158.
7. Геродот. История. – М., 1993. – С. 188.
8. Цезарь, Гай Юлий. Записки о галльской войне. – М., 1991. – С. 111–112.
9. Платон. Филеб; Государство; Тимей; Критий. – М., 1999. – С. 372–373.
10. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М., 1975. – С. 336.

11. Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. – М., 1987. – С. 297.
12. Anderson G.K. The Literature of the Anglo-Saxons. – Princeton; New-Jersey, 1949. – P. 14 –15.
13. King Alfred's Old English Version of Boethius. De consolatione philosophiae. – Darmstadt, 1968. – P. 40.
14. Adalberonis Carmen ad Rotbertum regem Francorum. PL. T. 141. – P., 1853. – Col. 781 –782.
15. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М., 1990. – С. 90.
16. Рыськин Б. Смерды в областях немецкой колонизации XI–XIII вв. // ВИ. – 1948. – № 3. – С. 78.
17. Там же. – С. 80.
18. Свод древнейших письменных известий о славянах. – М., 1995. – Т. 2. – С. 431.
19. Гильфердинг А. Собрание сочинений. – СПб., 1874. – Т. 4: История балтийских славян. – С. 100.
20. Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. – М., 1967. – Т. 2. – С. 119.
21. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – М., 1985. – Т. 3. – С. 240.
22. Онежские былины. – М.; Л., 1938. – Т. 2. – С. 55.
23. Былины. – Л., 1984. – С. 74.
24. Там же. – С. 114.
25. Высоцкий С.А. Древнерусские надписи Софии Киевской. – К., 1966. – Вып. 1. – С. 40.
26. Буслаев Ф.И. Сочинения. – СПб., 1910. – Т. 2. – С. 7.
27. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1975. – Вып. 2. – С. 136.
28. ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Ч. 1. – С. 25.
29. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 313 –314.
30. Топоров В. Н. Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам // Этимология 1972. – М., 1974. – С. 13.
31. Повести Древней Руси. – Л., 1983. – С. 411.
32. Там же. – С. 416.
33. Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. – М., 1989.– Т. 1, ч.1. – С. 514.
34. ПВЛ. – С. 95.
35. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. – М., 1996. – С. 118.

36. Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. – М., 1958. – С. 564.
37. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 2, ч. 2. – С. 1770.
38. Грантовский Э. А. О распространении иранских племен на территории Ирана // История Иранского государства и культуры. – М., 1971. – С 312–313.
39. Маковский М.М. – С. 120.
40. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. – М., 1983. – Вып. 10. – С. 133.
41. Буслаев Ф.И. Русская народная поэзия. – СПб., 1861. – С. 458.
42. Повести Древней Руси. – С. 394.
43. Воинские повести Древней Руси. – Л., 1985. – С. 127.
44. Памятники литературы древней Руси. XIV – середина XV века. – М., 1981. – С. 225, 227.
45. Там же. – С. 223.
46. Айналов Д. В. Замечания к тексту Слова о полку Игореве // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1936. – Т. 3. – С. 22.
47. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. – Т. 4. – С. 265.
48. Майков Л. Великорусские заклинания. – СПб., 1869. – С. 37.
49. Повести Древней Руси. – С. 403.
50. Былины. – С. 74.

## Глава 8. Индра-бог и Индра-зверь

1. Русские народные песни, собранные П. Киреевским. – М., 1848. – С. 46.
2. Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. – СПб., 1860. – С. 26.
3. Безсонов П. Калеки перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 296.
4. Сборник русских духовных стихов... – С. 233.
5. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 284.
6. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1868. – Т. 2. – С. 553.
7. Федотов Г. Стихи духовные. – М., 1991. – С. 69.

8. Гусева Н. Р. Индуизм. – М., 1977. – С. 81.
9. Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – М., 1986. – С. 125.
10. Там же. – С. 29 –30.
11. Там же. – С. 74.
12. Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Витебск, 1891. – Вып. 5. – С. 289.
13. Белова О. В. Славянский бестиарий. – М., 2000. – С. 99.
14. Там же. – С. 100.
15. Там же.
16. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1967. – Т. 2. – С. 131.
17. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографическою экспедициею Имп. АН. – СПб., 1836. – Т. 2. – С. 257.
18. Вилинбахов В. Б., Энговатов Н. Б. Где была Индия русских былин? // Славянский фольклор и историческая действительность. – М., 1965. – С. 107.
19. Шуб Т. А. Былины русских старожилов низовьев реки Индигирки // Русский фольклор. 1. – М.; Л., 1956. – С. 208.
20. Зеленин Д. К. О происхождении северновеликоруссов Великого Новгорода // Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР. – 1954. – №6. – С. 53.
21.Трубачев О. Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // ВЯ. – 1977. – № 6. – С. 14.
22. Трубачев О. Н. Indoarica в Северном Причерноморье. Источники. Интерпретация. Реконструкция // ВЯ. – 1981. – № 2. – С. 8.
23. Вергилий. Собрание сочинений. – СПб., 1994. – С. 76.
24. Тит Ливий. История Рима от основания города. – М., 1989. – Т. 1. – С. 11.
25. Вергилий. – С. 365.

## Глава 9. Правда и Кривда

1. Повести Древней Руси. – Л., 1983. – С. 403.
2. Безсонов П. Калеки перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 291–292.

3. Беломорские былины, записанные А. Марковым. – М., 1901. – С. 277.

4. Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. – СПб., 1860. – С. 28–29.

5. Русские народные песни, собранные П. Киреевским. – М., 1848. – С. 46.

6. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и топология. – М., 1974. – С. 332.

7. Эллинские поэты. – М., 1963. – С. 150.

8. Там же. – С. 148.

9. Иванов В. В., Топоров В. Н. О языке древнего славянского права // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. – М., 1978. – С. 236–237.

10. Цейтлинг Р. М. О значении старославянских слов с корнем *-прав-* // Этимология 1978. – М., 1980. – С. 62, 64.

11. Закон Судный людем краткой редакции. – М., 1961. – С. 35.

12. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1992. – Вып. 18. – С. 97.

13. Гельмольд. Славянская хроника. – М., 1963. – С. 185–186.

14. Там же. – С. 186.

15. Гильфердинг А. Собрание сочинений. – СПб., 1874. – Т. 4: История балтийских славян. – С. 189.

16. Pisani V. Il poganesimo balto-slavo // Storia degli religioni – Toronto, 1965. – V. 2.

17. Гильфердинг А. – Т.4. – С. 162.

18. Иванов В.В., Топоров В.Н. – С. 234–235.

19. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. – М., 1985. – Вып. 12. – С. 175.

20. ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Ч. 1. – С. 133–134.

21. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 1, ч. 2. – С. 1322.

22. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – М., 1984. – Т. 1. – С. 155.

23. Эллинские поэты. – С. 147.

24. Вергилий. Собрание сочинений. – СПб., 1994. – С. 88.

25. Иванов В. В., Топоров В. Н. – С. 235.

26. Сборник русских духовных стихов. – 1860. – С. 14 –15.

27. Вагнер Г. К. Скульптура древней Руси. – М., 1969. – С. 352.

28. Авеста. Избранные гимны. Из Видевдата. – М., 1993. – С. 62–63.

29. Там же. – С. 63–64.

30. Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. – М., 1956. – С. 48.
31. Ван-дер-Варден В. Пробуждающаяся наука. 2. Рождение астрономии. – М., 1991. – С. 171.
32. Там же. – С. 174.
33. Веселовский А. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. – СПб., 1872. – С. 91–92.
34. Там же. – С. 92.
35. Сумцов Н. Ф. Заяц в народной словесности // Этнографическое обозрение. – 1891. – №3. – С. 73.
36. Даль В.И. Толковый словарь русского языка. – М., 1955. – Т. 1. – С. 670.
37. Гура А. В. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // Славянский и балканский фольклор. – М., 1978. – С. 177.
38. ПСРЛ. – Л., 1929. – Т. 4, вып. 3. – С. 545.
39. Мочульский В. Историко-лингвистический анализ стиха о Голубиной книге. – Варшава, 1887. – С. 201.
40. Даль В. И. – Т. 1. – С. 670.
41. Гура А. В. – С. 170.
42. Сумцов Н. Ф. – С. 77.
43. Гура А. В. – С. 184.
44. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – М., 1985. – Т. 2. – С. 267.
45. ПСРЛ. – М., 1962. – Т. 2. – С. 188.
46. Толстые Н. И и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. – М., 1981. – С. 55.
47. Там же.
48. Федотов Г. Стихи духовные. – М., 1991. – С. 79.
49. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. – К., 1987. – С. 29.

## Глава 10. «Голубиная книга» на Руси

1. ПВЛ. – М., Л., 1950. – Ч. 1. – С. 20.
2. Гильфердинг А. Собрание сочинений. – СПб., 1874. – Т. 4. – С. 60.

3. Константин Багрянородный. Об управлении империей. – М., 1989. – С. 47.
4. Безсонов П. Калеки перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 273.
5. ПВЛ. – С. 56.
6. Смирнов Ю. И. Направленность сравнительных исследований по фольклору //Славянский и балканский фольклор. – М., 1981. – С. 5.
7. Новиков Е. Православие у чехов // Чтения в Обществе истории и древностей российских. – 1848. – № 9. – С. 16.
8. Бегунов Ю. К. Русское слово о чуде Климента римского и кирилло-мефодиевская традиция // Slavia. R. 43. – 1974. – № 1. – S. 28.
9. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М.; Л., 1950. – С. 545.
10. ПВЛ. – С. 80.
11. Стасюлевич М. История средних веков. – СПб., 1886. – Т. 2. – С. 661 –662.
12. Бегунов Ю.К. – С. 30.
13. Новгородская первая летопись... – С. 97.
14. Там же. – С. 458.
15. Там же. – С. 29.
16. Мельникова Е. А. Русско-скандинавские связи в процессе христианизации (IX–XIII вв.) //Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1987. – М., 1989. – С. 265.
17. Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. – СПб., 1899. – Вып. 6. – С. 36.
18. Вагнер Г. К. Скульптура Древней Руси. – М., 1969. – С. 388.
19. Воронин Н. Н. Зодчество северо-восточной Руси. – М., 1961. – Т. 1. – С. 402.
20. Вагнер Г. К. – С. 92.
21. Серяков М. Л. Русская дохристианская письменность. – СПб., 1997. – С. 53.
22. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 652.
23. Православный собеседник. – 1858, сентябрь. – С. 140.
24. Там же. – С. 142.
25. Там же. – С. 146.
26. Там же. – С. 147.
27. Там же. – С. 372.

28. Там же. – С. 374.
29. Буслаев Ф. И. Сочинения. – СПб., 1910. – Т. 2. – С. 115.
30. Православный собеседник. – 1858, сентябрь. – С. 375.
31. Там же. – С. 381.
32. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. – Харьков, 1916. – Т. 1. – С. 212.
33. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. – СПб., 1914. – С. 93.
34. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 1, ч. 1. – С. 382.
35. Аничков Е. В. – С. 378.
36. Владимиров П. В. Поучения против древнерусского язычества и народных суеверий // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. – СПб., 1897. – Вып. 3. – С. 227.
37. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1865. – Т. 1. – С.341–342.
38. Словарь русского языка XI –XVII вв. – М., 1987. – Вып. 12. – С. 8.
39. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 2. – С. 164.
40. Новгородская первая летопись... – С. 99.
41. Веселовский А. Калики перехожие и богомольские странники // Вестник Европы. – 1872, апрель. – С. 683.
42. Шуб Т. А. Былины русских старожилов низовьев реки Индигирки // Русский фольклор. 1. – М; Л., 1956. – С. 299.
43. Там же.
44. Рыбаков Б. А. Ремесло Древней Руси. – М., 1948. – С. 770.
45. *Цит. по*: Карамзин Н. М. История Государства Российского. – Т. 4, гл. 5.
46. Словарь древнерусского языка. – Т. 2. – С. 164.
47. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М., 1975. – С. 33.
48. Thietmari episcopi Merseburgensis Chronicon. – B., 1935. – S. 84, 86.
49. ПСРЛ. – М., 1962. – Т. 2. – С. 803.
50. Там же. – С. 439.
51. ПВЛ. – С. 121.
52. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 292.
53. Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси. – Ч. 2. // Историко-астрономические исследования. – М., 1962. – Вып. 8. – С. 73.

54. Соколов Ю. М. Русский фольклор. – М., 1941. – С. 287.
55. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. – М., 1989. – Кн. 3, т. 5 –6. – С. 230–231.
56. Миллер В. Очерки русской народной словесности. – М., 1897. – С. 18.
57. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом. – СПб., 1894. – Т. 1. – С. 40.
58. Миллер В. – С. 46 –47.
59. Киреевский П. Русские народные песни // Чтения в Обществе истории и древностей российских. – 1848. – № 9. – С. VII–VIII.
60. Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. – СПб., 1860. – С. 8.
61. Бердяев Н. Смысл истории. – Париж, 1969. – С. 138.

## ЧАСТЬ II

# СВЯЩЕННЫЕ ТЕКСТЫ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ВСЕЛЕННОЙ

### «Голубиная книга»

1. Путешествия русских людей в чужие земли. – СПб., 1837. – Ч. 1. – С. 32.
2. Этимологический словарь славянских языков. – М., 1987. – Вып. 13. – С. 204.
3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1967. – Т. 2. – С. 241.
4. Безсонов П. Калеки перехожие. – М., 1861. – Вып. 2. – С. 310.
5. Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Витебск, 1891. – Вып. 5. – С. 287.
6. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 323.
7. Там же. – С. 329.
8. Этимологический словарь славянских языков. – М., 1994. – Вып. 20. – С. 132.
9. Топоров В.Н. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденция развития // Этимология 1986 – 1987. – М., 1989. – С. 8.

10. Там же. – С. 8.
11. Там же. – С. 35.
12. Там же. – С. 37.
13. Волоцкая З. М. Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследование по структуре текста. – М., 1987. – С. 266.
14. Беломорские былины, записанные А. Марковым. – М., 1901. – С. 274.
15. Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. – Варшава, 1887. – С. 66–67.
16. Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. – М., 1987. С. 58.
17. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 294.
18. Словарь древнерусского языка. – М., 1991. – Т. 4. – С. 513.
19. Этимологический словарь славянских языков. – М., 1990. – Вып. 17. – С. 257.
20. Русские народные песни, собранные П. Киреевским. – М., 1848. – С. 44.
21. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 294–295.
22. Мочульский В. – С. 94 –95.
23. ПСРЛ. – М., 1962. – Т. 2. – Стб. 469.
24. Там же. – Стб. 380.
25. Тихомиров М. Н. Малоизвестные памятники // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1960. – Т. 16. – С. 455.
26. ПСРЛ. – Т. 2. – Стб. 352.
27. Там же. – Стб. 808.
28. Там же. – Стб. 617.
29. Щапов Я. Н. Политическая концепция о месте страны в мире в общественной мысли Руси в XI –XIV вв. // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1987. – М., 1989. – С. 164.
30. Повести Древней Руси. – Л., 1983. – С. 415.
31. Феофилакт Симокатта. История. – М., 1957. – С. 147.
32. Прокопий из Кесарии. Война с готами. – М., 1950. – С. 297.
33. Мишулин А. В. Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII в. н.э. // ВДИ. – 1941. – № 1. С. 253.
34. Там же. – С. 255.
35. Иордан. О происхождении и деяниях гетов. – М., 1960. – С. 115.
36. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. – СПб., 1870. – С. 135 –136.

37. Там же. – С. 137–138.
38. ПВЛ. – М.; Л., 1950. – Ч. 1. – С. 198.
39. Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. – Л., 1986. – С. 54–55.
40. Мочульский В. – С. 96.
41. Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. – М., 1967. – Т. 2. – С. 120.
42. Махабхарата. – Ашхабад- Ылым, 1983. – Вып. 5, кн. 1: Мокшадхарма. – С. 53–54.
43. Воинские повести Древней Руси. – Л., 1985. – С. 118.
44. Там же. – С. 456.
45. Русские народные песни... – С. 45–46.
46. Майков Л. Великорусские заклинания. – СПб., 1869. – С. 62.
47. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 340.
48. Романов Е. Р. – Вып. 5. – С. 293.
49. Надеждин Н. И. О русских народных мифах и сагах // Русская беседа. – 1857. – Т. 4, кн. 1. – С. 36.
50. Там же. – С. 38.
51. Буслаев Ф. И. Русская народная поэзия. – СПб., 1861. – С. 175.
52. Фасмер М. – Т. 2. – С. 128.
53. Буслаев Ф. И. – С. 463.
54. Петровский Н. М. О новгородских словенах // ИОРЯС. – 1922. – Т. 25. – С. 375.
55. Путешествия русских людей... – Ч. 1. – С. 50.
56. Былины. – Л., 1984. – С. 345, 347.
57. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. – Т. 2. – С. 307.
58. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1868. – Т. 2. – С. 229.
59. Абаев В. И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов // Древний Восток и античный мир. – М., 1972. – С. 30.
60. Зайцев А. И. Реки индоевропейской прародины // Славяне. Этногенез и этническая история. – Л., 1989. – С. 55.
61. Судник Т. М. Белорусские заговоры, обращенные к воде // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. 1. – М., 1988. – С. 72–73.
62. Виноградов В. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. – СПб., 1909. – Вып. 2. – С. 25.

63. Веберман Э. Китобойный промысел в России // Известия Московского коммерческого института. Коммерческо-технический отдел. – М., 1914. – Кн. 2. – С. 302.

64. Белова О. В. Славянский бестиарий. – М., 2000. – С. 143.

65. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. – М., 1977. – С. 211.

66. Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. – СПб., 1860. – С. 26.

67. Афанасьев А. Н. Древо жизни. – М., 1982. – С. 195–196.

68. Иосиф Флавий. Иудейская война. – СПб., 1991. – С. 268.

69. Путешествия русских людей... – Ч. 1. – С. 32.

70. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1995. – Вып. 21. – С. 45–46.

71. Там же. – С. 45.

72. Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. – СПб., 1881. – Вып. 3. – С. 36.

73. Мочульский В. – С. 111.

74. Виноградов В. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. – СПб., 1908. – Вып. 1. – С. 55.

75. Путешествия русских людей... – Ч. 1. – С. 25–26.

76. Мочульский В. – С. 113.

77. Сборник русских духовных стихов... – С. 13.

78. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 280.

79. Мочульский В. – С. 49.

80. Сборник русских духовных стихов... – С. 19.

81. Надеждин Н. И. – С. 34.

82. Сборник русских духовных стихов... – С. 14.

83. Русские народные песни... – С. 46.

84. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 273.

85. Мочульский В. – С. 144.

86. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1971. – Т. 3. – С. 253.

87. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1865. – Т. 1. – С. 520.

88. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. – М., 1909. – Т. 1. – С. 355.

89. Трунов А. И. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки Русского географического общества. – 1869. – Т. 2. – С. 13 –14.

90. Липец Р. С. Общие черты в поэтических жанрах русского фольклора XIX века // Славянский фольклор и историческая действительность. – М., 1965. – С. 322.
91. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 370.
92. Федотов Г. Стихи духовные. – М., 1991. – С. 69.
93. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1989. – Вып. 15. – С. 30.
94. Даль В. И. Толковый словарь русского языка. – М., 1955. – Т. 3. – С. 550.
95. Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. – М., 1914. – С.110.
96. Белова О. В. – С. 88.
97. Животная книга духоборцев. – СПб., 1909. – С. 109.
98. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. – СПб., 1914. –С. 89.
99. Шуб Т. А. Былины русских старожилов низовья реки Индигирки // Русский фольклор. 1. – М.; Л., 1956. – С. 227.
100. Путешествия русских людей... – Ч. 1. – С. 99.
101. Сборник русских духовных стихов... – С. 14.
102. Надеждин Н. И. – С. 34.
103. Романов Е. Р. – Вып. 5. – С. 289.
104. Былины. – С. 32.
105. Жарникова С.В. Архаичные мотивы севернорусской орнаментики (к вопросу о возможных праславянско-индоиранских параллелях). Автореферат... канд. ист. наук. – М., 1988. – С. 22–23.
106. Животная книга духоборцев. – С. 136.
107. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 313.
108. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян... – Т. 2. – С. 548.
109. Шептаев Л. С. Древние традиции разинской прозы // Славянский фольклор. – М., 1972. – С. 235.
110. Ильинская В. Н. Камень Латырь и его роль в русских заговорах // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. 1. – М., 1988. – С. 38.
111. Шиндин С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – М., 1993. – С. 114.
112. Ильинская В. Н. – С. 37.
113. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957. – С. 40.
114. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 282.

115. Евсюков Е. В. Мифы о вселенной. – Новосибирск, 1988. – С. 154.
116. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 316.
117. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. – СПб., 1881. – Вып. 3. – С. 69.
118. Болсуновский К. В. Перунов дуб. – К., 1914.
119. Ивакин Ю. Г. Священный дуб языческих славян // СЭ. – 1979. – №2.
120. Боровский Я. Е. Язычество древнего Киева // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. – М., 1983. – С. 37–38.
121. Грамоти XIV ст. – К., 1974. – С. 19.
122. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Харьков, 1916. – Т. 1. – С. 54.
123. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян... – Т. 2. – С. 163.
124. Евсюков Е. В. – С. 165.
125. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян... – Т. 2. – С. 294.
126. Стихи духовные, составил Е. А. Ляцкий. – СПб., 1912. – С. 14.
127. Надеждин Н. И. – С. 34.
128. Виноградов В. – Вып. 2. – С. 30.
129. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1989. – Вып. 15. – С. 71.
130. Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2. – С. 386.
131. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 298.
132. Федотов Г. – С. 75.
133. Там же. – С. 76.
134. Безсонов П. – Вып. 2. – С. 298–299.
135. Русские народные песни... – С. 46.

## «Ригведа». Гимн Пуруше

1. Бхагавад-Гита как она есть. – М; Л; Калькутта и др., 1984. – С. 536–539.

## «Ригведа». Гимн-загадка

1. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч. 1. – С. 44.

## «Авеста». Проповедь в форме вопросов

1. Брагинский И. С. Из истории таджикской и персидской литератур. – М., 1972. – С. 124.
2. Авеста в русских переводах (1861–1996). – СПб., 1998. – С. 157.
3. Там же. – С. 326.
4. Там же. – С. 335.
5. Там же. – С. 324.
6. Там же. – С. 60.
7. Брагинский И.С. – С. 120.
8. Там же. – С. 128.
9. Авеста... – С. 129.
10. Берзин Э. О. Чему учил Заратуштра? //Атеистические чтения. – М., 1985. – С. 53.
11. Авеста... – С.61.
12. Там же. – С. 126–127.
13. Брагинский И. С. – С. 116.
14. Мифы народов мира. – М., 1991. – Т. 1. – С. 528.

## Гесиод. «Теогония»

1. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч. 1 – С. 36.
2. Гомер. Илиада. – Л., 1990. – С. 300.

## «Старшая Эдда». «Речи Вафтруднира»

1. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М., 1975. – С. 202.

2. Там же. – С. 187.
3. Там же. – С. 189.

## Заключение

1. Серяков М. Л. Русская дохристианская письменность. СПб., 1997. – С. 103.
2. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. – М., 1976.– С. 149.
3. Музыкальная эстетика России XI–XVIII веков. – М., 1973. – С. 111.
4. Сочинения И. Пересветова. – М.; 1956. – С. 176.

# СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ ..... 5

**ЧАСТЬ I**
**САКРАЛЬНЫЕ ПЕРВОНАЧАЛА РУСИ** ..... 11
ГЛАВА 1. Название книги: Голубиная и Глубинная ..... 12
ГЛАВА 2. Содержание, форма и язык «Голубиной книги». Значение образа книги ..... 42
ГЛАВА 3. Царь Давид – Великий Гусляр ..... 66
ГЛАВА 4. Волот, проблема прародины Руси и происхождение «Голубиной книги» ..... 106
ГЛАВА 5. Первобог ..... 163
ГЛАВА 6. Небесная загадка славянских волхвов ..... 212
ГЛАВА 7. Три сословия у славян и индоевропейцев, или Социальный космос ..... 282
ГЛАВА 8. Индра-бог и Индра-зверь ..... 309
ГЛАВА 9. Правда и Кривда ..... 330
ГЛАВА 10. «Голубиная книга» на Руси ..... 354

**ЧАСТЬ II**
**СВЯЩЕННЫЕ ТЕКСТЫ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ВСЕЛЕННОЙ**
**«ГОЛУБИНАЯ КНИГА»** ..... 387
Комментарий ..... 388
«РИГВЕДА». Гимн Пуруше ..... 460
Комментарий ..... 462
«РИГВЕДА». Гимн-загадка ..... 469
Комментарнй ..... 475
«АВЕСТА». Проповедь в форме вопросов ..... 484
Комментарий ..... 485

ГЕСИОД. «ТЕОГОНИЯ» ..... 493
Комментарий ..... 494
«СТАРШАЯ ЭДДА». «Речи Вафтруднира» ..... 498
Комментарий .....

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ..... 515

СЛОВАРЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ ..... 528

ПРИМЕЧАНИЯ ..... 534

**М. Л. Серяков**

**РОЖДЕНИЕ ВСЕЛЕННОЙ**

*Издано в авторской редакции*
Художественный редактор *Н. Кудря*
Компьютерная верстка *Н. Миронова*
Корректор *Н. Крамер*

ЛР № 065715 от 05.03.1998
ООО «Издательство «Яуза»
109507, Москва, Самаркандский б-р., 15, к. 4.
Для корреспонденции:
127299, Москва, ул. Клары Цеткин, 18. к. 5.
Контактный тел.: (095) 745-58-23

ООО «Издательство «Эксмо»
127299, Москва, ул. Клары Цеткин, д. 18, корп. 5. Тел.: 411-68-86, 956-39-21.
**Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru**

***По вопросам размещения рекламы в книгах издательства «Эксмо» обращаться в рекламный отдел. Тел. 411-68-74.***

***Оптовая торговля книгами «Эксмо» и товарами «Эксмо-канц»:***
ООО «ТД «Эксмо». 142700, Московская обл., Ленинский р-н, г. Видное,
Белокаменное ш., д.1. Тел./факс: (095) 378-84-74, 378-82-61, 745-89-16,
многоканальный тел. 411-50-74.
**E-mail: reception@eksmo-sale.ru**

***Мелкооптовая торговля книгами «Эксмо» и товарами «Эксмо-канц»:***
117192, Москва, Мичуринский пр-т, д. 12/1. Тел./факс: (095) 411-50-76.
127254, Москва, ул. Добролюбова, д. 2. Тел.: (095) 745-89-15, 780-58-34.
**www.eksmo-ksnc.ru e-mail: kanc@eksmo-sale.ru**

***Полный ассортимент продукции издательства «Эксмо» в Москве в сети магазинов «Новый книжный»:***
Центральный магазин — Москва, Сухаревская пл., 12
(м. «Сухаревская»,ТЦ «Садовая галерея»). Тел. 937-85-81.
Информация о других магазинах «Новый книжный» по тел. 780-58-81.

**В Санкт-Петербурге в сети магазинов «Буквоед»:**
«Книжный супермаркет» на Загородном, д. 35. Тел. (812) 312-67-34
и «Магазин на Невском», д. 13. Тел. (812) 310-22-44.

***Полный ассортимент книг издательства «Эксмо»:***
В Санкт-Петербурге: ООО СЗКО, пр-т Обуховской Обороны, д. 84Е.
Тел. отдела реализации (812) 265-44-80/81/82/83.
В Нижнем Новгороде: ООО ТД «Эксмо НН», ул. Маршала Воронова, д. 3.
Тел. (8312) 72-36-70.
В Казани: ООО «НКП Казань», ул. Фрезерная, д. 5. Тел. (8432) 78-48-66.
В Киеве: ООО ДЦ «Эксмо-Украина», ул. Луговая, д. 9.
Тел. (044) 531-42-54, факс 419-97-49; e-mail: **sale@eksmo.com.ua**

Подписано в печать с готовых диапозитивов 27.12.2004.
Формат 84×108 $^{1}/_{32}$. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.
Бум. тип. Усл. печ. л. 30,42.
Тираж 4100 экз. Заказ № 5748

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

**http://worga.slimhost.info**

Информация предоставлена
исключительно с целью
ознакомления.