ББК 86.31
С 33

Иллюстрация на обложке *А. Свербуты*

Разработка серийного оформления
художника *Н. Кудря*

Серяков М.
С 33 Сварог. — М.: Яуза, Эксмо, 2004. — 688 с., ил. — (Цикл «Язычество предков»).

ISBN 5-699-07658-1

Некогда нашим предкам было дано откровение об окружающем мире и их месте в этом мире. Затем это священное знание было безжалостно уничтожено пришедшей с далеких берегов Средиземноморья религией, абсолютно чуждой народу как по крови, так и по духу. Эта религия подменила все ценности, навязала свой взгляд на мир и заставила поклоняться своему богу. Наши предки верили, что они прямые потомки бога Солнца Дажьбога и в силу этого являются носителями светоносной энергии в нашем мире. Заставив забыть о своих божественных предках и вести свой род от созданного из глины ветхозаветного Адама, новая религия превратила весь наш народ в иванов, родства не помнящих. Восстановить хотя бы часть этой забытой истины призвана серия «Язычество предков».

Первая книга посвящена Сварогу — Верховному Богу славян, Богу Неба и Небесного Огня, родоначальнику богов природных сил — Стрибога и Перуна. Настало время обрести истинные представления о месте и смысле жизни русского человека во Вселенной!

ББК 86.31

ISBN 5-699-07658-1

© М. Л. Серяков, 2004
© ООО «Издательство «Яуза», 2004
© ООО «Издательство «Эксмо», 2004

ПРЕДИСЛОВИЕ
или размышление о том, зачем нужна эта книга

«Еще одна книга по язычеству. Зачем она нужна?» — этот или похожий вопрос может задать любой человек, взявший в руки этот труд. Попробуем дать на него ответ, причем не только потенциальному читателю, но и самому себе. С одной стороны, исследование славянского язычества имеет огромную историческую ценность, поскольку без всестороннего изучения нашей исконной религии мы в принципе не в состоянии понять духовный мир своих предков начиная с эпохи первобытности и, как минимум, вплоть до конца средневековья. «Вся жизнь ранних славян, — отмечает выдающийся отечественный исследователь В.В. Седов, — их хозяйственная деятельность, быт, культура и искусство были неразрывно связаны со славянским язычеством, пронизаны языческим мировоззрением. Средневековая духовная культура славян и после принятия христианства в более или менее значительной степени была связана с язычеством, унаследованным от праславянского периода. Поэтому тема «Язычество славян» является основной проблемой их духовной культуры»[1]. Эта неразрывная связь приводит к тому, что настоящее исследование в значительной степени посвящено проблемам происхождения отдельных видов ремесла, семьи, культуры и государственности у славян, которые мы рассмотрим в свете отражения в них религиозных представлений наших далеких предков. Однако помимо огромной научной ценности эта тема несет в себе непреходящее духовное значение, имеющее непосредственное отношение не только к минувшим векам, но и к настоящему и будущему. Описывая

причины, побудившие его в 1849 г. издать свое исследование о языческой мифологии, Д. Шеппинг писал: «У нас в России куда ни заглянем, в темные ли предания старины или в волшебный мир песен и сказок; в исторические ли скрижали нашей славной родины или в ежедневный быт нашей простонародной жизни: везде встречаем более или менее явственные следы язычества — язычества, не искорененного и не изглаженного десятью веками христианства и образования»[2]. С тех пор изменилось не так уж много, разве что потребность понять духовное сокровище, завещанное нам от предков, стала еще более насущной. И насущность эта не сводится к одному лишь изучению прошлого, а распространяется как на сегодняшний день, так и на день завтрашний, поскольку не узнав истоков своей веры, мы никогда не сможем понять даже самих себя. Лишенные связи с первоисточником, мы оказываемся чуждыми тем могучим началам, которые на заре истории сформировали наш народ, заложили основы его самобытной культуры и дали силы пройти через все испытания, на которые так щедра была наша судьба. Уже в силу одной принадлежности нас к русскому народу эти начала неизбежно присутствуют и в нас, как на уровне отдельного индивида, так и целого народа. Однако все мы, в большей или меньшей степени, не осознаем эти начала внутри себя и остаемся закрыты для полноценного взаимодействия с ними. Игнорируя на уровне своего разума эти начала, человек, во-первых, ослабляет свою связь с предками и, во-вторых, делает чуждой своему рассудку ту часть самого себя, которая проникнута этими началами. Подобное двойное разделение есть верный путь к самоослаблению и, в конечном итоге, к самоуничтожению.

Более тысячи лет назад эта связь была оборвана с началом христианизации нашей страны самозванными «ловцами душ человечьих». На стороне новой религии, помимо развязанного ею духовного и физического террора, была и объективно существующая могущественная сила забвения. Казалось бы, под их совокупным напором русское язычество должно было исчезнуть без

следа, окончательно стереться в народной памяти. Хоть эти разрушительные силы и восторжествовавли в определенную историческую эпоху, их триумф оказался неполным. Что же оказалось способным противостоять им? Ответ прост: человеческая природа. Именно она предопределила итоговую неудачу всех навязываемых ей идеологий, от христианской до коммунистической, и делает возможной восстановление связи с собственным первоисточником. Судя по всему, человек устроен так, что его неудержимо тянет найти ответ на вопрос о том, что же было в самом Начале, откуда возник он сам и все, что его окружает. Только благодаря этому «инстинкту причинности», как назвал его немецкий философ Э.Кассирер, и смогли возникнуть современная наука, религия, философия. Думаю, мы не ошибемся, если скажем, что вечная жажда причинности лежит в основе человеческого мышления. Знание своего происхождения, истории своего рода делало человека сильней, давало ему твердую опору в этом изменчивом и непредсказуемом мире. Как и дерево, человек крепок своими корнями; с другой стороны, полное физическое или духовное уничтожение чего-либо в русском языке обозначалось емким словом «искоренить». На протяжении всех веков человеческий ум настойчиво стремился познать Начало Начал, разгадать великую тайну бытия. От ответа на этот вопрос в конечном итоге зависит самопознание и самоопределение как отдельного человека, так и целого народа. Лишь правильный ответ на эту глобальную загадку способен дать истинную систему координат в духовном и материальном мире и, как следствие, истинную цель бытия на этой Земле народа и составляющих его личностей. На сегодняшний день современное человечество располагает двумя вариантами ответа на этот глобальный вопрос. Согласно утверждению материалистической науки весь наш мир, от нашей планеты до Вселенной, возник в результате Большого Космического взрыва, а сам человек произошел от обезьяны. Иную версию предлагает Библия: человек из праха земного сотворен Богом, по слову кото-

рого несколькими днями раньше был создан и весь остальной мир. Все мы настолько привыкли к этим двум наиболее распространенным объяснениям, что не осознаем того, что на самом деле ответов на глобальный вопрос может быть много больше. Каждому народу в начале его истории дается (или ему самому удается создать в результате напряженной работы духа) уникальное откровение об окружающем мире и его собственном месте в нем. Имя этому чудесному откровению, которое на века определяет неповторимый духовный облик этого народа, отличающий его от всех других народов, — миф. Он дает создавшему его народу целостное и всеохватывающее мирочувствование — познание самого себя и окружающей его материальной и духовной Вселенной во всем бесчисленном многообразии их связей и взаимовлияний не только на интеллектуальном, но и на интуитивном уровне. Как мы не раз будем иметь возможность увидеть, подчас под обыденной, простой формой мифа скрывается вселенская безмерность, которая лишь таким загадочным языком символов может быть открыта человеческому духу. Ананда Кумарасвами в свое время справедливо отметил, что «миф являет собой максимальное приближение к абсолютной истине, которую нельзя выразить словами».

Исследователи уже давно отметили огромное значение мифа. Миф соединяет обыденный человеческий мир с вечностью, встраивая его во всеохватывающую картину мироздания и, тем самым, освящая обретенный новый смысл мира и людей. В свое время Б.Малиновский совершенно справедливо отметил, что во всем мире люди в традиционных обществах видели в своих мифах «свидетельство некой первичной, более значительной и более важной реальности, которой определяется нынешняя жизнь, судьбы и дела человечества; знание ее обеспечивает человеку мотивацию его ритуальных и моральных деяний, нередко подсказывая ему, как именно он должен поступить»[3]. Древнерусский язык хорошо подчеркивал эту роль мифа, который наши далекие предки обознача-

ли словом ***кощюна***. Кощюна-миф органически связывался с волшебством, и после насильственного крещения Руси проповедники новой веры категорически запрещали своей пастве даже слушать родные сказания: «Ни чаров внемли, ни кощюньных вълшеб»[4]. Семантически это обозначение мифа в нашем языке родственно словам ***кош*** — «жребий, судьба» и ***кощьное*** — потусторонний мир, где находились языческие боги. Таким образом, по представлениям наших далеких предков, навечно отразившимся в их языке, исполняемая кощюна соединяла жизнь человека не только с иным, потусторонним миром, но и с его судьбой. Выдающийся отечественный ученый В.Я. Пропп писал об этом уникальном явлении духовной жизни: «Миф же есть рассказ сакрального порядка. В действительность рассказа не только верят, он выражает священную душу народа»[5]. Исследовавший миф совершенно с других позиций и абсолютно другими методами известный швейцарский психолог К.Г. Юнг пришел практически к аналогичному выводу, отметив при этом страшную опасность утраты народом своего собственного мифа: «Мифы — это изначальные проявления досознательной души, непроизвольные высказывания о событиях в бессознательной психике, но менее всего аллегории физических процессов. Такие аллегории были бы праздным развлечением для ненаучного интеллекта. Мифы, напротив, имеют жизненно важное значение. Они не просто презентируют психическую жизнь примитивного племени, они есть сама эта жизнь. И если племя теряет свое мифологическое наследие, оно незамедлительно распадается и разлагается, как человек, который потерял бы свою душу. Мифология племени — это его живая религия, потеря которой — всегда и везде, даже среди цивилизованных народов, — является моральной катастрофой»[6]. С принятием христианства духовенство на Руси, как и в большинстве других стран, сделало все, чтобы уничтожить народную память, разорвать эту священную связь, и данный корень в их устах приобрел иное, прямо противоположное значение ***кощюнства***, т. е. свято-

татства. На самом деле, как мы видим, святотатство по отношению к душе своего народа совершали именно ретивые проповедники новой веры.

Таким образом, миф — и результат выражения народного духа, и средство его закрепления путем выработки определенного мирочувствования, присущего именно этому и никакому другому народу. В силу давности европейской христианской цивилизации многие из нас даже не осознают, что библейский рассказ о сотворении мира и человека — это всего лишь миф еврейского народа, сложившийся много тысячелетий тому назад в совершенно иных исторических, географических и духовных условиях и отражающий специфическое мирочувствование именно создавшего его народа. Библейские догмы за давностью лет настолько въелись в наше сознание, что подавляющее большинство людей даже не задумывается о том, что для нашей культуры существовал еще и третий вариант ответа на глобальный вопрос — исконный славянский миф о Начале Начал. Как показывает практика, народ не может в принципе отказаться от мифа: единственное, на что он способен, так это на отказ от своего мифа. Свято место, как известно, пусто не бывает, и освободившееся духовное пространство незамедлительно заполняется религиозными мифами других народов, а в наше время мифами из сферы науки и политики. Однако любой миф, оторвавшийся от своей родной почвы, неизбежно превращается в обманчивый мираж, в принципе не способный принести нечего хорошего иным народам. Помимо того, что народ теряет возможность самобытного органического развития, что уже само по себе великое зло, он, к тому же, с неизбежностью воспринимает новый миф не полностью, мешая его с остатками своих прежних представлений, и искажает его, благодаря чему силы разрушения и лжи многократно усиливаются. Без своего мифа народ оказывается лишен цели и смысла своего бытия. Понятно, что цель и смысл подменяются чуждыми мифами, которые были истинны лишь для создавшего их народа, являясь результатом

именно его духовных поисков, а для всех воспринявших (с неизбежными искажениями) народов этот чуждый миф автоматически оказывается обманчивым миражом, следование которому в принципе не способно привести ни к чему, кроме тупика.

Оставляя в стороне вопрос о сущности учения самого Иисуса Христа, констатируем лишь тот бесспорный факт, что на Русь христианство пришло уже в сильно измененном виде — апостолами, первоначальной церковью, а затем и приспособившим его к своим нуждам римским государством. Религия греха и страдания, смирения и рабской покорности силой насаждалась тем, кого жители Средиземноморья высокомерно называли северными варварами. Разложив изнутри великую Римскую империю, она принялась делать то же самое с более молодыми и сильными варварскими народами, создавшими на развалинах империи и вне ее свои национальные государства. Немало дав, христианская религия еще больше и взяла, отняв у славян и германцев в первую очередь самое главное — возможность самобытного развития, иначе говоря, саму душу народа. То, к чему способно было привести свободное, непрерывное развитие индоевропейских начал, явственно показывают нам Греция, Рим и Индия. Каждая из этих стран создала свою уникальную, неповторимую культуру, которой мы можем только восторгаться в немом восхищении. Эти три чуда мировой истории зримо показывают нам, чем могла бы стать и наша Русь. Однако у большинства индоевропейских стран возможность органичного развития заложенных в них духовных начал была безжалостно отнята, в Иране — исламом, а в Европе — христианством. За тысячу лет своего практически монопольного духовного господства последнее так и не сделало ни один принявший эту религию народ ни лучше, ни счастливее, а сама новая религия оказалась не в состоянии дать ответ на главные духовные искания человечества, что опять-таки вполне закономерно периодически порождало кризисы, вылившиеся в нашу эпоху в глобальный духовный кризис современного западного мира. Восста-

новление разорванной более тысячи лет назад связи времен (а в 988 г. разорванным по-живому оказалось не только время, но и сама душа русского народа, часть которой была загнана в темную сферу бессознательного), приобщение к духовному миру наших далеких предков, которым, в конечном счете, мы обязаны не только самой своей жизнью, но и нашими представлениями о добре и зле, красоте и уродстве, чести и бесчестии, правде и кривде, возвращение к своим изначальным корням, которые, несмотря ни на что, до сих пор продолжают питать нас и оказывать свое влияние на всю нашу современную жизнь. Обретение исконных представлений о месте и смысле жизни русского человека в этой Вселенной, равно как и о происхождении самой этой Вселенной — задача первостепенной важности, без решения которой русский народ никогда не сможет обрести свою утраченную духовную целостность. Некогда нашим далеким предкам было дано откровение об окружающем мире и их месте в этом мире. Затем это священное знание было утрачено, а еще точнее — уничтожено пришедшей с далеких берегов Средиземного моря религией, которая подменила все наши ценности, навязала свой взгляд на мир и заставила поклоняться своему богу. Согласно основополагающему мифу наших далеких предков, который будет подробно разобран в следующей книге, славяне приходятся прямыми потомками бога Солнца Дажьбога, и, в силу этого, являются носителями светоносной энергии в нашем мире. Заставив забыть о своих божественных предках и вести свой род от созданного из глины ветхозаветного Адама, новая религия в буквальном смысле превратила весь наш народ в Иванов, не помнящих родства. Полностью уничтожить язычество предков христианству оказалось не под силу, но за тысячу лет оно смогло вытеснить его в область бессознательного, оставив в памяти народа лишь случайные отрывочные воспоминания о былой истине. «Всяких благ, Клея, — писал в свое время мудрый греческий историк Плутарх, — люди, имеющие разум, должны просить у богов, более же всего мы желаем и мо-

лим получить от них знание о них самих, насколько это доступно людям; ибо и человек не может принять ничего более великого, и бог даровать ничего более священного, чем истина. (...) Поэтому устремленность к истине, особенно касающейся богов, есть тяга к божественному»[7]. Восстановить хотя бы в общих чертах эту забытую истину, запечатлившуюся в миллионах разрозненных явлений — от археологических памятников до поверий и поговорок — цель настоящего труда.

Лишившись своего национального мифа, гармонизирующего Вселенную и человека в единое целое, народ не только слабеет духовно, становясь более легкой добычей окружающих его сил, но, даже если отбросить внешнюю опасность, неизбежно приходит к разрушению себя и окружающей его природы, секрет взаимодействия с которой утрачен. Оторвав человека от родной природы, с которой были неразрывно связаны языческие боги, христианство открыло путь в наш мир силам еще более разрушительным, чем оно само. Безудержный научно-технический прогресс и жажда наживы, вырвавшиеся из-под контроля, грозят сейчас пожрать самого человека, превратив его в раба денег и техники.

В силу распада своего великого государства мы, ощущаем глобальный кризис современной эпохи, возможно, острее, чем многие другие народы. Продолжающееся уничтожение окружающей природы, продолжающееся уничтожение страны и ее народа, продолжающееся духовное уничтожение каждого конкретного человека — вот триединая угроза, с которой все мы столкнулись в самом начале третьего тысячелетия. В этом мире огромное множество сил, восходящих, в конечном итоге, к одной огромной темной силе, готовых на все, чтобы поработить нашу волю, окутать ложью наш мозг, использовать наши тела в своих интересах. Но самая главная цель этой темной силы — это похитить нашу душу, заставив забыть себя, свое происхождение и предназначение на своей Земле. В этом плане каждый из нас, вне зависимости от того, хочет он этого или нет, оказывается подобным сказочному

богатырю, вступающему в единоборство с многоглавым Змеем Горынычем. Зло не спрашивает, хотим ли мы этой битвы, готовы к ней или нет — оно просто нападает. Чудовище это многолико и каждую секунды готово являться к нам в новом, подчас трудноузнаваемом обличье. Против многообразия Зла есть только одно средство — обрести свою истинную силу, стать самим подобным сказочному герою, побеждавшему чудовище. Но для этого нам необходимо вернуться в мир сказки, мир мифа и там, в далеких глубинах прошлого, обрести свое истинное «я».

Сказанное верно как для отдельного человека, так и для народа в целом. Как всегда бывало в трудные времена, силу народу способно дать лишь обращение к собственным духовным корням. Показательно, что самые крупные труды по древнерусскому язычеству за последние два столетия появлялись именно в наиболее переломные моменты нашей истории — эта тема оказывалась актуальной не только для их авторов, но и для общества, которое стремилось воссоединиться со своим изначальным духовным источником, не осознавая до конца этого стремления. Так, фундаментальный труд А.Н. Афанасьева начал выходить в свет с 1865 г., т. е. вскоре после отмены крепостного права и начавшегося бурного развития капитализма в России. Исследования Е.В. Аничкова и Н.М. Гальковского были изданы в период Первой мировой войны и надвигающейся революции, уничтожившей Российскую империю. Книги Б.А. Рыбакова были напечатаны в преддверии и во время перестройки, незадолго до крушения Советского Союза.

Поиском этих корней, собственной системы координат и проистекающей из нее истинной цели как народного, так и индивидуального бытия мы и попробуем заняться. Одновременно это является и битвой за свою душу, не выиграв которую, человек не может обрести потенциально присущую ему целостность. Битва эта по необходимости будет вестись на двух неразрывно связанных друг с другом уровнях — коллективном и индивидуальном.

На заре истории, воплотив свое национальное и нравственное самосознание в мифах, в которых и выкристаллизовалась душа народа, наши далекие предки благодаря этому и стали тем, кем они были — славянами. Теперь, в эпоху тотальной глобализации и размывания всего и вся, в первую очередь нравственных и национальных основ, возвращение к своим истокам, возможно, предоставляет нашему народу единственный шанс не просто остаться самим собой, сохранив свою самобытность и свою душу вопреки наступающему хаосу и бездуховности, но и, став сильнее, одолеть окружающее его Зло.

Очень многое из нашей мифологии безвозвратно утрачено, однако часть бесценного наследия предков уцелела: что-то — в сфере коллективного бессознательного, что-то — в былинах и сказках, скупых строчках летописей и безмолвных археологических находках. Наша задача — попытаться заставить заговорить эти, казалось бы, безмолвные свидетельства глубокой старины, постараться постигнуть их истинный смысл и через это найти дорогу к своему коллективному бессознательному, которое во многом до сих пор влияет на нас, но сути которого мы не понимаем. Лишь реинтегрировав свое индивидуальное и коллективное бессознательное мы сможем стать теми, кем мы изначально и должны были стать — великим и светоносным народом, состоящим из цельных личностей, неразрывно связанными как со своими предками, так и со всей Вселенной. В чем-то наше исследование будет сродни работе археологов, своего рода духовной археологией: как и они, мы будем кропотливо искать мельчайшие крупицы старины, осторожно счищать с них все наслоения последующих веков и пытаться сложить из них давно утраченную мозаику, чтобы древняя картина мира вновь обрела свою цельность и засверкала всеми своими казалось бы навсегда утраченными красками.

С ритуальной точки зрения очень важно было зажечь священный огонь у алтаря бога, однако еще важнее было зажечь небесный огонь духа в сердце каждого человека, ибо внешний огонь

есть только символ и напоминание об этом изначальном огне. Наши предки обладали тайной зажжения внутреннего огня человеческого духа и лишь благодаря раскрытию этого светоносного начала смогли создать то величие, наследниками которого все мы являемся хотя бы в силу своего происхождения. Найти под толстым слоем пепла еще мерцающие кое-где огоньки того изначального духа и вновь возжечь из них разгоняющее тьму священное пламя — вот наша задача. Не сделать этого — значит оказаться недостойным своих великих предков. Книга эта приглашает отправиться в путешествие к истокам души русского народа, а в конечном итоге, к изначальным истокам души каждого ее читателя.

Основные принципы исследования

В своем деле реконструкции древней мифологии мы находимся в несколько лучшем положении, чем наши предшественники, поскольку можем опереться на современные достижения целого комплекса наук — истории, археологии, фольклористики, этнографии и лингвистики. Ввиду крайней скудости прямых первоисточников большое значение для восстановления как самого образа языческого божества, так и путей его эволюции приобретает тесно связанное с ним семантическое поле: круг идей и воззрений, предметы культа, производства, быта (вещное поле божества, если можно так выразиться), каждое из которых подчас несет большую смысловую нагрузку. Следует отметить, что вещь — это не только некий предмет материального мира, способный многое рассказать археологу о жизни древнего общества. В мифопоэтической системе координат вещь — это символ и в этом качестве она способна поведать о целом комплексе стоящих за ней представлений. Кроме того, как мы сможем убедиться уже на примерах из этой книги, эволюция вещей находит свое отражение и в эволюции связанных с ними идей. Иной раз, оттолкнувшись от архео-

логического факта, мы прослеживаем его лингвистические или фольклорные соответствия или продолжение заложенной в нем идеи. Не будем забывать, что самые разнообразные и, казалось бы, никак не связанные между собой факты материальной культуры, языка и мифологии отражают в себе единое мирочувствование создавшего их народа и потому должны быть, по возможности, рассмотрены в комплексе. Эта долгая и медленная работа кому-то может показаться скучной и неинтересной, однако без нее теряется весь смысл настоящего исследования, поскольку в противном случае не будет ровно никакой гарантии, что воссозданные образы соответствуют тому, что было в действительности более чем тысячу лет тому назад. Достаточно жесткая система доказательств обоснованности мифологической реконструкции абсолютно необходима, поскольку без нее книга полностью лишается своей духовной и научной ценности, превращаясь в вольную авторскую фантазию на избранную тему.

Здесь следует оговорить основные принципы нашего исследования. Восстановление русской мифологии, от которой стараниями христианства остались жалкие бессистемные фрагменты (достаточно сказать, что в своем первоначальном виде до нас не дошло ни одного мифа Древней Руси), без сопоставления ее с мифологиями других индоевропейских народов невозможно, однако здесь необходима особая осторожность, чтобы не смешать язычество наших предков с язычеством родственных им народов. Чтобы избежать этой невольной подмены, следует ориентироваться на следующий ряд критериев при сопоставлении мифологических персонажей в родственных традициях. Во-первых, значение имеет родство имен или прозвищ богов и героев, а также то, в каком облике они традиционно изображались и какие атрибуты им приписывались. Во-вторых, важную роль играет функциональное совпадение положения богов в мифологических традициях разных индоевропейских народов. И, наконец, немаловажную роль играет сходство мифологических сюжетов, в которых фигуриру-

Центральная городская
публичная библиотека
666659 им. В.В.Маяковского

ют те или иные боги. Причем особую ценность представляют не просто параллели того или иного сюжета, а наличие ряда связанных с собой сюжетов, в которых задействовано несколько генетически родственных между собой в различных индоевропейских традициях мифологических персонажей, что позволяет уже с уверенностью, основанной на перекрестном подтверждении выдвинутой гипотезы, говорить об их происхождении от одного первообраза, восходящего к эпохе общности этих народов.

Как при восстановлении русского язычества нам не обойтись без сопоставления с язычеством других индоевропейских народов, так воссоздаваемая картина будет заведомо неполной без привлечения богатого материала отечественного фольклора, начиная с эпохи Московской Руси вплоть до наших дней. Этот обширный пласт нашей духовной культуры, который не может быть напрямую связан ни с одним из известных нам древнерусских богов, но явно содержит богатый безатрибутивный мифологический материал, представляет одновременно и существенное подспорье, и существенную трудность в деле реконструкции изначальных языческих представлений наших предков. Следует подчеркнуть, что дело восстановления отечественной мифологии осложняется еще и тем, что русское язычество, как и любая народная мифология, не было сводом раз и навсегда застывших догм, а более или менее быстро развивавшейся системой и подчас зафиксированные летописцем ко времени крещения Руси языческие боги представляли из себя не первичный образец, а уже прошедшую достаточно долгую эволюцию образ. В поисках их истока мы будем уходить в глубь веков даже не к 988 г., а на гораздо большее число тысячелетий, поскольку мифология наших непосредственных предков развивалась с момента распада индоевропейской общности вплоть до насильственной христианизации. Эпоху распада этой общности археологи обычно датируют III—II тыс. до н. э., однако лингвисты приводят еще более раннюю дату: «Все вышеизложенное определяет на основании древнейших ареальных дан-

ных период существования общеиндоевропейской языковой системы временем не позднее V—IV тысячелетий до н. э., к которому и следует отности начало диалектного членение общеиндоевропейского языка»[8]. Таким образом, речь идет о развитии мифологических представлений на протяжении как минимум четырех—семи тысячелетий. В ряде случаев, однако, мы будем вынуждены уходить еще дальше в глубь веков — вплоть до каменного века и начала зарождения у человечества религиозных представлений как таковых. Проследить по мере возможности это развитие мы также попытаемся в данном исследовании.

Аналогичное развитие претерпевали и все другие индоевропейские религии. Так, например, в индийской мифологии первоначально верховным богом был Варуна, затем его оттеснил на второй план Индра, заимствовавший некоторые из его черт, а под конец и сам Индра был вынужден уступить свое доминирующее положение в индуистском пантеоне Вишне и Шиве. По мере усложнения мифологических представлений происходил процесс снижения роли древних богов и совпадение характерных черт этого процесса относительно того или иного бога у различных народов также может косвенно свидетельствовать об их генетическом родстве. В дальнейших исследованиях мы намерены показать, как у нас бог Перун проделал путь от могущественного громовержца и владыки мировых вод до Морского царя, чьи богатые палаты находились на дне то ли Балтийского, то ли Черного моря, т. е. по отношению к Руси почти на краю света, а затем от Морского царя до обычного водяного, живущего в соседней речке или озере. Однако на протяжении всей своей инволюции от вселенского божества до почти бытового образа он неизменно сохранял связь с водой, жертвоприношениями и свой грозный и непредсказуемый характер, благодаря которому он в равной степени мог погубить или облагодетельствовать человека. Понятно, что в нашей стране на этот объективный процесс наложилась христианизация, однако она смогла лишь частично видоизменить его форму, а не суть.

Если нам удастся установить генетическую преемственность в развитии мифологического образа по устойчивому комплексу специфических черт, мы вправе заключить, что основное ядро «сниженного» образа фольклора, фиксирующегося в XVII–XX вв., присутствовало и у его языческого прообраза. Подобно тому, как археологи используют ретроспективный метод, чтобы на основании общих признаков идти от археологической культуры, этническая принадлежность которой точно известна, все дальше и дальше в прошлое, чтобы проследить ее истоки, мы воспользуемся принципом обратной ретроспективы, чтобы, оттолкнувшись от древнего языческого образа, учитывая не только его черты, зафиксированные в Древней Руси, но и черты других индоевропейских богов, с которыми он был генетически связан, идти из глубины веков к современности, прослеживая его последовательное «снижение» и благодаря этому обогащая свои представления о том или ином боге языческой Руси, делая его образ более полным и объемным. Наши знания о богах языческой Руси с одной стороны и устанавливаемые для них индоевропейские параллели с другой образуют своего рода сито, через которое мы можем просеять весь русский фольклорный безатрибутивный материал последующих эпох и отобрать те черты, которые изначально принадлежали тому или иному древнерусскому божеству и дошли до наших дней в каком-нибудь «сниженном» образе, прямая связь которого с богом на первый взгляд может и не угадываться.

Следует также подчеркнуть, что данное исследование о русском язычестве отличается от других подобных работ на эту тему тем, что оно рассматривает его как до сих пор живое явление нашей духовной культуры, а не как безвозвратно канувший в Лету набор религиозных представлений. Действительно, после насильственной христианизации Руси более чем тысячу лет тому назад языческие идолы были низвергнуты, почитание их запрещено, а память об исконных богах стараниями православной церкви была стерта из сознания русского народа. Однако корни язычества были

настолько мощны, что, будучи вытеснены из сферы сознательной памяти, наши боги перешли как в сферу коллективного бессознательного, так и превратились в «сниженных» персонажей фольклора. В этой связи уместно будет вспомнить одно наше языческое представление. Согласно древнему славянскому поверью, молодые люди, умершие до предначертанного им срока, все равно доживали свой век на земле в виде цветка, растения, птицы, зверя, русалки, духа и т. п. Этот же закон сохранения жизненной энергии оказался приложим и к языческим богам Древней Руси: уничтоженные в своем первоначальном облике восторжествовавшим христианством, они все равно продолжали жить на родной земле либо слившись с теми или иными персонажами новой религии, либо наделив частью своих черт эпических или сказочных героев, либо на уровне духов низшей мифологии, а то и одновременно сочетая все эти варианты. Последовательное изучение этих «сниженных» образов древнерусских богов вкупе с параллельным анализом генетически родственных персонажей в мифологии других индоевропейских народов и поможет нам воссоздать близкий к первоначальному образ тех сил, которые были священны для наших далеких предков.

[1] *Седов В.В.* Первый международный симпозиум по славянскому язычеству // КСИИМК. Вып. 164, 1981. С. 122.

[2] *Шеппинг Д.* Мифы славянского язычества. М., 1997. С. 3.

[3] *Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. L., 1926. P. 39.

[4] *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Т. 1. Ч. 2. М., 1989. С. 1309.

[5] *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 149.

[6] *Юнг К.Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев-М.,1997. С. 89–90.

[7] *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе // ВДИ. 1977. № 3. С. 250.

[8] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 865.

Глава 1
ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ О СВАРОГЕ И ЗНАЧЕНИЕ ЕГО ИМЕНИ

Первое упоминание об этом боге мы встречаем во вставке в Повесть временных лет, сохранившейся в тексте Ипатьевской летописи под 1114 г. Рассказывая о чудесных событиях того периода, летописец проиллюстрировал их рассказом из популярной на Руси византийской средневековой хроники Иоанна Малалы (прозвище, означавшее собственно «Ритор», «Говорун»), которая на протяжении многих веков была практически единственным источником, из которого наши далекие предки могли почерпнуть хоть какие-то сведения по античной мифологии, литературе и истории. Данный фрагмент был приурочен к древнему Египту и повествовал о самом начале человеческой цивилизации, представляя, в византийском оригинале, причудливую смесь библейской и античной мифологии: «А в Африкѣи трие камение спадоша превелици и бысть по потопѣ и по раздѣленьи языкъ, поча царьствовати первое Местромъ, от рода Хамова, по немь Еремия, по немь Феоста иже и Соварога нарекоша егуптяне. Царствующю сему Феоста въ Егуптѣ, въ время царства его спадоша клѣщѣ с небесѣ, нача ковати оружье, прѣже бо того палицами и камениемъ бияхуся. Тъ же Феоста законъ оустави женамъ за единъ мужь посагати и ходити говеющи, а иже прелюбы дѣющи, казнити повелѣваше. Сего ради прозваше и бог Сварогъ. Преже бо сего жены блоудяху, к немуже хотяше и бяхоу акы скотъ блудяще. Аще родяшеть дѣтищь, которыи и любъ бываше, дашеть: «Се твое дитя». Он же створяше празнество приимаше. Феость же сь закон расыпа и въстави единому мюжю едину жену имѣти и женѣ

за одинъ моужь посагати; аще ли кто переступить да ввергуть и в пещь огнену. Сего ради прозваша и Сварогомъ и блажиша и египтяне. И по сем царствова сынъ его, именемъ Солнце, его же наричютъ Даждьбог, семъ тысящь и 400 и семъдесятъ днии, яко быти лѣтома двемадесятъма ти по лунѣ видаху бо египтяне, инии чисти ови по лунѣ чтяху, а друзии деньми лѣт чтяху; двою бо на десять месяцю число потомъ оувѣдоша. От нележе начаша чѣловѣци дань давати царямъ. Солнце царь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ бо мужъ силенъ; слышавше нѣ от кого жену нѣкую от египтянинъ богату и всажену соущю. И нѣкоему, въсхотѣвшю блудити с нею, искаше ея яти ю хотя. И, не хотя отца своего закона расыпати, Сварожа, поемъ со собою моужь нѣколко своихъ, разумѣвъ годину, егда прелюбы дѣеть, нощью припаде на ню, не оудоси мужа с нею, а ону обрѣте лежащю съ инѣмъ, с нимъ же хотяше. Емъ же ю и мучи и пусти ю водити по земли в корзинѣ, а того любодѣица всѣкну. И бысть чисто житье по всеи земли Егупетъскои, и хвалити начаша»[1]. — «А в Африке (с неба) упали три огромных камня и после потопа и после разделенья языков начал царствовать первым Местром от рода Хамова, после него Еремия, после него Феоста, как египтяне называли Сварога. Когда Феост правил в Египте при нем с небес упали клещи и (люди) начали ковать оружие, а прежде бились палицами и камнями. Тот же Феост закон установил женам выходить за одного мужа и хранить ему верность, а прелюбодеек велел казнить. Поэтому его и прозвали богом Сварогом. До этого жены блудили с кем хотели и были как скот блудящие. Когда рождался ребенок, (женщина) говорила тому, кто ей был люб: «это твое дитя». Феост этот порядок уничтожил и велел одному мужу иметь одну жену, а того, кто преступал этот закон, ввергал в огненную печь. За все за это назвали его египтяне Сварогом и почитали как бога. И потом царствовал сын его, именем Солнце, его же называют Дажьбог, 7470 дней, что составляло двенадцать с половиной 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. Дажьбог был сильным мужем; услышав от кого-то о некоей богатой и знатной египтянке и о неком человеке, восхотевшем сойтись с нею, искал ее, желая схватить ее (на месте преступления) и не желая закон отца своего нарушать, Сварога. Взяв с собой нескольких своих мужей, зная час, в который она прелюбодействовала, ночью в отсутствие мужа ее застиг лежащею с другим мужчиной, которого сама облюбовала. Он схватил ее, подверг пытке и послал водить ее по земле египетской на позор, а того прелюбодея обезглавил. И настало непорочное житье по всей земле Египетской, и все восхваляли его».

Феост Иоанна Малалы — это древнегреческий бог-кузнец Гефест, которого славянский летописец отождествил со Сварогом для того, чтобы образ этого божества стал более понятен отечественным читателям, не знакомым с античной мифологией. Как видим, по мысли славянского книжника этот бог соотносился с переходом человечества от каменного века к цивилизации, выразившимся в изготовлении оружия и, очевидно, других металлических вещей, а также переходом от неупорядоченных половых сношений к единобрачию, а его сын Дажьбог — с установлением царской власти и введением солнечного календаря взамен лунного. Хроника Малалы была переведена на славянский язык весьма рано — в X веке. О точном месте ее перевода мнения исследователей расходятся: большинство ученых считают, что он был сделан в Болгарии, а З.В. Удальцова полагает, что это произошло в Киевской Руси. До сих пор мы не можем дать четкого и однозначного ответа на вопросы, поставленные Н.А. Мещерским еще в 1956 г.: «Наконец, до сих пор неясно и само происхождение перевода. Был ли он на самом деле выполнен в Болгарии в царствование царя Симеона в 927 г. пресвитером Григорием, как об этом свидетельствует запись, помещенная в Архивном и Виленском списках перед текстом пятой книги? Или указанная запись

имеет в виду, как предполагал В.М. Истрин, лишь перевод примыкающих к тексту Малалы библейских «книг царства» и ничего общего не имеет с древним переводом Малалы? Русский или болгарский по происхождению этот первод?»[2].

Вне зависимости от того, в какой именно славянской стране был осуществлен перевод интересующего нас отрывка, сопоставление Феоста—Гефеста со Сварогом в равной степени было понятно как болгарам, так и русам.

Обращаясь к собственно славянскому переводу этой хроники, опубликованной В.М. Истриным, мы можем увидеть, что адаптация античной мифологии к славянской прошла два этапа. Описание царствования Дажьбога—Солнца как в летописном тексте, так и в славянском переводе хроники Иоанна Малалы почти полностью совпадают за исключением того, что в последней дополнительно упоминается мотив изобличения Афродиты и сообщается о дальнейших преемниках божества солнца на египетском троне: «...и быс чисто житіе по всеи земли египетстѣи. И блажити и начаша, якож рече Омиръ творець о нѣмъ, акы Дажьбогъ, рече, обличи Афродитоу блоудящу съ Аріемъ, и Афродитоу нарече похоть блоудную, от Слнца цря обличеноу... По оумртвіи ж Дажьбожи, сна Сварогова, црствова Егуптяном и потом же царствова Сиръ, а по Сирѣ црствова Оръ, а по Орѣ црствова Филисъ...»[3]. По мнению О.В. Творогова, «летописец не привел этого окончания, быть может, из христианского пуризма». С другой стороны, в посвященном Феосте-Гефесту рассказе славянского перевода византийской хроники он ни разу не отождествляется со славянским Сварогом, да и сам рассказ, в основном совпадая с текстом Ипатьевской летописи, отличается от него в некоторых деталях: «По немь ж (Ермии-Гермесе) црствова Егуптом Феостъ днiи 6 тясящь и 6 сот и 80 яко быти лѣтом 4 ти полу, а днiи 30 и осмь. Не вѣдяху бо тогда чести Егупти мсць, но обхожденiем дневным лѣто творяху. Сего ж Феста бога нарицааху. Бѣ бо влъхвъ и храбръ. Емоу ж шедшю на рать падеся конь под нимъ и

охроми его. При томь ж Феостѣ законъ оуставил женам за един моужь посягати и ходить говѣюши, а юже прелюбодеюшю обрѣсти то тую казнити. И блажахуть его Егуптяне яко пръвѣе законъ чистъ и житіе имъ показал. Феостоу же тому некую таиноу молитву творящу клеща спадоша с нбси ковати желѣзо и оружіе. Того дела бога и начаоша имѣти яко моудрость показавша, и пищу члкомъ оружіемъ обрѣтоша и на ратные силоу и помощь сътворша, прежде бо палицами и каменіемъ побивяхоуся»[4]. Как видим, здесь указывается точное число дней царствования Феоста, который к тому же оказывается еще храбрым воином и волхвом, по тайной молитве которого с неба и спадают клещи. Все эти подробности русский летописец опустил, равно как и подчеркнутую в славянском переводе роль выкованного оружия в добывании новой пищи. Судя по всему, славянский переводчик хроники Иоанна Малалы начал отождествление родной мифологии с античной только начав излагать историю Солнца-Дажьбога, тогда как Сварог первоначально не был им отождествлен с Гефестом. Это второе отождествление появляется лишь дважды при описании правления бога-солнца — первый раз в начале описания его правления: «По оумрътвіи же Феостовѣ, егож и Сварога наричить, и црствова Египтяномъ снъ его Слнце именемъ, егож наричають Дажьбогъ...»[5], а второй раз в цитированном выше фрагменте о смерти Дажьбога и перечислении царствовавших в Египте его преемников. Это показывает устойчивость родственной связи между славянскими богами неба и дневного светила — отождествив последнего из них с Гелиосом античной мифологии, славянский переводчик счел необходимым упомянуть и его небесного отца путем отождествления с предшествующим персонажем хроники, хоть, по всей видимости, первоначально не собирался этого делать. Следует также отметить, что у Малалы Гефест и Гелиос фигурируют не как боги, а как легендарные цари, и, отождествив их со славянскими языческими богами, славянский переводчик, судя по всему, по собственной инициативе вернул им статус небожителей.

Необходимо обратить внимание и на чрезвычайно важное расхождение славянского перевода «Хроники» и летописной статьи, а именно то, что в последней неожиданно появляется рассказ о том, как Сварог пресек прелюбодейство: «Преже бо сего жены блоудяху, к немуже хотяше и бяхоу акы скоть блудяще. Аще родяшеть дѣтищь, которыи и любъ бываше, дашеть: «Се твое дитя». Он же створяше празнество приимаше. Феость же сь закон расыпа и въстави единому мюжю едину жену имѣти и женѣ за одинъ моужь посагати; аще ли кто переступитъ да ввергуть и в пещь огнену». Долгое время источник данной вставки оставался неизвестен, пока вопрос не прояснил О.В. Творогов: «Выяснилось, что это пересказ той же Хроники Малалы, однако не первой и второй ее книг, к которым восходит остальная часть рассматриваемого летописного текста, а гл. IV четвертой книги. Там повествуется о легендарном царе Аттике Кекропсе, который также «повелѣ законъ положити женамъ... да дѣвица за единъ мужь посягаеть», ибо прежде женщины «антическы и афинейскы и ближнихъ мѣсть звѣриномъ смѣсомъ смѣшахуся»; при этом «никтоже убо вѣдяше, чии есть сынъ или дщи, но якоже будяше матери годѣ, такоже речаше «сего есть сынъ или дщи», и дадяше роженое отрочя емуже хотяше мужу от бывшихъ с нею... И радовашеся приемляи отрочи. Кекроксъ же от Египта пришелъ отверже законъ тои». Сюжетная близость летописного фрагмента и данного рассказа Хроники Малалы несомненна, хотя в одном случае речь идет о египетском царе Гефесте, а в другом — о царе афинском, хотя и пришедшем из Египта»[6]. Что побудило летописца отойти от славянского перевода «Хроники»? С учетом произведенного отождествления со славянским Сварогом можно предположить, что в данном случае русский летописец знал какие-то представления, связанные со славянским божеством, и включил в свою статью схожий по сюжету рассказ из другого места произведения Малалы, никак не связанный с Гефестом. Необходимо также подчеркнуть, что и привлекаемый рассказ о Кекропсе ни-

чего не говорит об огненной печи, в которую ввергались ослушники. Как мы увидим в третьей главе, данная печь играла большую роль в культе славянского бога-кузнеца и введение ее в рассказ, приведшее к противоречию с повестью о Гелиосе-Дажьбоге, совершенно иначе казнившем прелюбодеев, было обусловлено уже отечественными мифологическими представлениями.

В любом случае данный фрагмент, уже в более связанном и литературно обработанном виде, в XII веке попадает в древнерусский летописный свод, показывая, что и спустя почти 130 лет после крещения многие грамотные люди на Руси помнили своих языческих богов. Забегая немного вперед, отметим, что далеко не случайным было и то место, куда автор летописи вставил рассказ о древнегреческом боге, отождествленном им с русским. Естественно возникает вопрос, действительно ли бог Солнца Дажьбог был сыном Сварога, либо подобная связь отсутствовала в подлинной славянской мифологии и произвольно была образована славянским переводчиком «Хроники» Иоанна Малалы путем отождествления Гефеста и Гелиоса с отечественными языческими божествами. Во-первых, пара Сварог-Дажьбог в качестве отца и сына присутствует и в первоначальном славянском переводе «Хроники», и во вставке в Ипатьевскую летопись, что говорит в пользу существования данной родственной связи и наличии соответствующего мифа. Во-вторых, собственно славянский материал свидетельствует о наличии божественной пары отец-сын, причем последний является олицетворением дневного светила. В Боснии и Герцеговине был зафиксирован ритуал, когда утром на восходе солнца в день Рождества Христова, т. е. в момент зимнего солнцестояния, хозяин дома становился перед своим жилищем и восклицал: «Сияй Боже и Божич, нам, нашему дому». Как справедливо отмечает А.С. Фаминцын, «Бог» в данном случае первоначально означал, очевидно, небо или небесного владыку, а «Божич» — его чадо, солнце. И самый праздник Рождества Христова у сербо-хорватов и словинов называется «Божич», а у бол-

гар — «Божик»[7]. У сербов под Божичем понимается рожденное в день Рождества Христова солнце. На Руси, в Грубешовском уезде Люблинской губернии крестьяне полагали, что солнце представляет из себя огонь, поддерживаемый ДЕДОМ, который, очевидно, являлся верховным богом неба. По произволу Деда начинался день и наступала ночь[8].

В ходе нашего дальнейшего исследования мы постараемся установить, насколько оправданным было такое совпадение, а пока рассмотрим, что нам еще известно о Свароге.

В отечественных письменных источниках этот бог больше не фигурирует (по мнению А.Н. Афанасьева, в формуле договора 944 г. с греками, согласно которой его нарушитель «да будетъ клятъ от бога и от Перуна»[9] слово «бог» относится не к Перуну, а к Сварогу; впрочем, следует отметить, что данный фрагмент допускает возможность неоднозначного толкования и там вовсе не обязательно подразумевался именно этот бог, который по другим источникам никак не фигурирует как бог- хранитель договоров), зато там неоднократно упоминается его сын Сварожич. В древнерусском поучении против язычества «Слове Иоанна Златоуста о том, как поганые веровали идолам» сын бога-кузнеца оказывается в одном ряду с другими знаменитыми богами отечественного пантеона: «А друзии Перену, Хоурсу, виламъ, и Момоши, оуперемь и берегынямъ, ихже нарицать тридцать сестреницъ. А инии въ сварожитца верують и въ Артемиду, имже невеглаши человечи молятся, и куры имъ режють. О оубогая коурята, оже не на честь святымъ породишася, ни на честь вернымъ человекомъ, но на жертву идоломъ режються!»[10]. Сварожич здесь упоминается вместе с такими великими древнерусскими богами как Перун и Хорс, причем автора поучения крайне удручает, что им в жертву язычники приносят петухов (др.-русск.***куръ***, сербское ***кур*** — «петух», который у чехов так же назывался kurek, у поморских славян и у поляков — kur). С этой деталью ритуала, подтверждаемого для Перуна сообщением Константина Багря-

нородного, применительно к христианскому преемнику Сварога в эпоху двоеверия мы встретимся позднее, а пока посмотрим, что еще нам могут дать отечественные источники. Другое древнерусское поучение «Слово некоего Христолюбца, ревнителя по правой вере», пересказывая выше приведенный фрагмент, добавляет одно существенное пояснение: «коуры режють; и огневи молять же ся, зовуще его сварожичымь»[11]. Так сын Сварога напрямую отождествляется автором поучения с огнем, культ которого у славян единодушно отмечался отечественными и мусульманскими писателями. По этому поводу Ибн Руст высказывался абсолютно однозначно: «Все Славяне — огнепоклонники»[12]. Наконец, еще одну подробность добавляет очередное христианское поучение «Слово св. Григория о том, како первое погани суще языци кланялись идоломъ и требы им клали; то и ныне творять»: «И огневы сварожицю молятся и навьмь мъвь творять и вь тесте мосты делають...»[13]. Поклонение Сварожичю здесь поставлено рядом с упоминанием поклонения навьям — умершим предкам. Что касается первого явления, то автор «Слова св. Григория» даже постарался дать ему рационалистическое объяснение: «А огонь творять спорыню сушить, егда съзреетъ. Того ради окааньнии полуденье чтуть и кланяються на полъдень обратившеся»[14]. По его мнению, почитание сына Сварога возникло из-за того, что славяне заметили, что от солнечного тепла зреет и сохнет хлеб и потому по-язычески стали кланяться на юг — полдень. В «Слове некоего Христолюбца» обличаются «и вся жертва идольска, иже молятся огневи подъ овиномъ»[15], а на древность этого обычая, ставшего объектом преследования немедленно после насильственной христианизации Руси, указывает церковный устав Владимира, определявший, что молящиеся под овином подлежат церковному суду. К этому же обряду следует отнести и пословицу «церковь не овин», отрицающую, с позиций новой религии, равный сакральный статус обоих объектов. Народный риторический вопрос «Неужто я у Бога овин сжег или теленка украл?» (в смысле «неужели моя вина не-

прощенная?») указывает на то, что данное строение считалось принадлежавшим богу, наподобие того, как христианская церковь считалась домом библейского бога. В русских загадках овин со снопами описывается как священник: «Стоит поп, разинувши рот»[16], что также является отголоском памяти о сакральной значимости этого строения. В другом варианте той же загадки он именуется старым человеком: «Стоит старик из году в год, разинув рот», что соотносится с тем, что Сварог был безусловно старше своего сына огня-Сварожича, разводившегося под овином. При конце молотьбы хозяин этого строения угощал помощников пирогами, приговаривая: «Дай Бог овину в мире стоять!»[17]. Для того, чтобы понять связь овина со Сварожичем и его отцом, стоит вспомнить устройство этого архаичного сельскохозяйственного сооружения. Оно состояло из ямы, в которой разводили небольшой костер, жердей, на которые укладывались снопы для просушки или, при более сложной конструкции, частокола или бревенчатого сруба над ямой, обмазанного глиной бревенчатого пола, отделяющего верхний ярус от нижнего, и специальный помост из жердей для снопов (рис.1). Вплоть до XIX–XX вв. овин был объектом религиозного почитания: считалось, что в его яме живет *овинник* или *овинный батюшка*, в облике которого явно проглядывают



Рис.1. Северорусский овин

черты духа огня, которому на Руси 4 сентября и 1 ноября в жертву резали кур, а белорусы, разводя огонь под овином, бросали в него необмолоченный сноп ржи как жертву огню. Кроме того, существовали праздничные дни, в которые запрещалось разводить там огонь и эти дни назывались именинами овина (в разных местах они справлялись 14, 24 сентября или 1 октября). Ниже мы увидим, что с индоевропейской эпохи столб или жердь, из которых состояла древнейшая форма овина, ассоциировался со Сварогом, а в третьей главе будет показана тесная связь этого бога с огненной ямой. Подобно тому, как в змееборческом мифе бог-кузнец спасает людей или главного героя, такую же роль спасителя играет и дух овина: «Овинянник — добрый дух; не жалея себя, он постоит за «своего». «Он, батюшка, говорят про него пудожане, чужому не выдаст, только помолиться ему», и в докозательство приводят рассказ, как овинянник, чтобы спасти парня от преследования души умершей старухи, «до самых петухов дрался с призраком», а парня сберег»[18]. В свете того, что Сварог был богом-покровителем свадьбы, показательна связь со свадьбой и у овинника. В.И. Даль приводит следующее народное поверье по этому поводу: «Девка кладет ночью руку в овинное окно: коли никто не тронет, в девках сидеть; голой рукой погладит, за бедным быть; мохнатою — за богатым».

Как верно отмечалось еще дореволюционными исследователями, авторы древнерусских поучений против отечественного язычества стремились не к сохранению сведений о нем, а к его тотальному искоренению, и потому их произведения дают нам крайне мало информации о сущности исконной религии наших предков. Тем не менее, несмотря на всю их скудость, они однозначно указывают, что сын Сварога ассоциировался с земным огнем, которому, в частности, молились под овином, что может быть истолковано как сельскохозяйственный аспект его культа, а также упоминался вместе с ритуальным жертвоприношением кур и почитанием умерших предков. В качестве рабочей гипотезы мож-

но предположить, что те же или так или иначе связанные с этим черты присутствовали и у его отца Сварога. Поскольку после 988 г. значительная часть черт языческого бога перешла на новых святых Кузьму и Демьяна, показательным является то обстоятельство, что с этими святыми связывается как покровительство курам, так и их ритуальное заклание: «Не менее широко бытовало представление о Косме и Дамиане как хранителях кур, «куриных богах», «курятниках». Самый день осенних праздников святых (1 ноября) нередко называли «Куриный праздник», «кочетятник» (от кочета). (...) В народе говорили: «На Кузьму и Демьяна — куриная смерть» (кур режут) или «Кузьма-Демьян да жены-мироносицы — куриная смерть»; «На Кузьму-Демьяна — курячьи именины, неси попу цыпленка»[19]. Как описывал этот ритуал А.Н. Афанасьев, 1 ноября вся семья собиралась в овине, где старший в роду рубил топором голову кочету, его ноги бросал на верх избы, чтобы в доме водились и неслись куры, а мясо варилось и съедалось за семейным обедом. Целый ряд черт этого бытового праздника напоминает нам о языческом боге: и овин как место его проведения, который в древнерусских поучениях фигурировал как место культа Сварожича; и то, что голову петуху отрезал старший в семье, чему соответствовало положение Сварога в славянской мифологии как старшего бога, отца Дажьбога; и то, что ноги убитого петуха бросались на верх избы, естественным образом ассоциируемой с небом, для обеспечения плодородия кур; и, наконец, то, что мясо принесенного в жертву кочета варилось, что напоминает нам о роли Сварога как бога культуры, введшего в человеческий обиход именно вареную пищу. Как видим, почти все в этом незамысловатом деревенском ритуале эпохи двоеверия было обусловлено древними языческими представлениями. Устойчивая связь его отца Сварога, замененного в христианскую эпоху Кузьмой-Демьяном, доходящая до определения «куриный бог», и Сварожича с курами и петухами объясняется как минимум двумя причинами: с одной стороны, петух был птицей, тесно свя-

занной с солнцем в фольклоре, а с другой стороны, он был домашней птицей, всецело относившейся к сфере противостоящей дикости человеческой культуре, богом которой и был Сварог. В Курской губернии плодородие кур обеспечивалось 1 ноября путем обрядового моленья: «Молят кур – под день св. Кузьмы и Демьяна, касарецких (поросят) – под Новый Год. При моленьи кур и поросят качают за столом жаровню с угольями. На стол кладут стебли ржаные... и на них складывают кости жаркого, кур или поросят...»[20]. Примечательно, что в этом обряде использовались угли, напоминающие о роли бога неба как отца огня-Сварожича, и хлебные злаки, которые, как будет показано ниже, также были тесно связаны с образом Сварога.

Отметим, что почитание огня у восточных славян имело такие глубокие корни, что сохранилось вплоть до XIX века. В одной украинской быличке огонь, приняв человеческий облик, поучает нерадивого крестьянина: «Я твій хозяин. Як топиш у печи, то став воду; я як ситий водою, то я пожару не зділаю, а як хто не станове, то мени до того горяче, до того горяче, що у мене як сердце горить; а як водица е, то я собі трошки хлестну – я й ситий тим»[21]. В Подольской губернии хозяйка всегда ставит при огне в печи горшок с водой и полено, «для того, чтобы он имел, что есть и пить». «Мы шануэм огонь, говорят в народе, як Бога; він наш дорогый гисть. Він як разсердытся и визме, то другому вже того не даст»[22]. Русская поговорка устанавливает следующую иерархию природных стихий, отводя огню самое почетное первое место: «Огонь царь, вода царица, земля матушка, небо отец, ветер господин, дождь кормилец, солнце князь, луна княгиня». В Полесье К. Мошинский записал следующее объяснение: «Его (огонь) нужно почитать все равно как бога. У нас огонь почитают, так как он может спалить». Крестьяне Минской губернии, заметив перед отходом ко сну, что на припечке тлеет огонь, говорили ему: «Святый, богач, ложися спать!» В Кадниковском уезде крестьяне прямо называли его батюшкой: «огонек, огошек, батюш-

ка огонек!», а гася на ночь, говорили ему: «спи, батюшка огонек!»[23]. Описывая обычаи белорусских крестьян второй половины XIX века, П.В. Шейн констатировал: «Огонь и до сих пор означает у здешних крестьян богатство и счастье. Так, во время свадьбы молодые, приезжая уже в дом родителей жениха, должны переехать через огонь, зажженный в воротах для того, чтобы им посчастливилось в жизни»[24]. Если связь огня с богатством и счастьем понятна, то не менее примечательна его роль и в свадебной обрядности, особенно если учесть, что отец огня Сварог и был как раз покровителем свадьбы.

Что касается истоков почитания огня, то они уходят в незапамятную эпоху. Еще недавно специалисты считали, что огнем овладел Homo Erectus 200—300 тысяч лет назад. Вскоре эта дата была увеличена вдвое: «Очаги и другие следы использования огня обнаружены в пещере Эскаль (Франция). Эта стоянка относится к гюнц-минделю или, самое позднее, к началу минделя. Возраст ее определяется в 700 тыс. лет. Бесспорно существование очагов в стоянках Вертешселлеш и Терра-Амата, которые относятся к минделю. (...) Это дает основание полагать, что огонь был освоен в гюнц-минделе, причем архантропами, жившими в умеренном поясе»[25]. В золе костров этих архантропов исследователи находят остатки животной и растительной пищи. Однако, отмечает Д. Ламберт, последние археологические открытия заставили скорректировать и последнюю дату: «Огонь был, по-видимому, знаком людям еще до появления Homo Erectus: около озера Туркана в Кении известен участок обугленного грунта возрастом 2,5 миллиона лет. Человек мог сохранять и поддерживать огонь, возникший в результате удара молнии или извержения вулкана. Но можно утверждать, что именно Homo Erectus первым начал систематически использовать огонь для обогрева, приготовления пищи, защиты от хищников и для охоты на диких животных»[26]. В мустьерскую эпоху люди научились не только поддерживать огонь, но и добывать

его трением. Что касается неандертальцев, то они уже знали, как разводить огонь, высекая искры из кусков камня. Открытие искусства добывания огня таким способом иранская традиция приписывает второму царю этой страны и первому кузнецу Хушенгу:

Шел горной тропою владыка земли,
Немногие с ним приближенные шли.
Вдруг видят: несется к ним издали змей,
Длины небывалой и ночи темней.
Глаза — что кровавые омуты. Тьму
На землю нагнал он: все в черном дыму.
Не дрогнул Хушенг, быстроумный герой;
Он, камень схватив, бурно ринулся в бой;
Взмахнул им во всю богатырскую мочь;
Отпрянуло чудище, кинулось прочь.
Ударился камень о крепкий гранит, —
Гранит раскололся и камень разбит.
И брызнул огонь из осколков камней,
Стал темный гранит багряницы красней.
Дракона могучий Хушенг не настиг, —
Но тайну огня разгадал он в тот миг[27].

В честь этого события правитель учредил праздник Сэдэ, отметив при этом его божественное происхождение:

Божественным даром огонь называл,
Людей поклоняться ему призывал.
Сказал: «Это благо послал нам Йездан,
Чти свято огонь, коли ум тебе дан»[28].

Если вновь вернуться к восточнославянской традиции, то белорусская песня, приуроченная к празднику Купало, прямо утверждает, что сам бог зажигает святой огонь:

Сегодня у нас Купала... То! То! То!
Сам Бог огонь расклау,
Усих святых к себе созвау[29].

Интересно отметить, что в белорусском фольклоре встречается противопоставление огня природного и огня культурного. Легенда «Как человек добыл огонь» рассказывает об этом так: «Первый огонь к нам прилетел с Перуном (Перуном в белорусском языке назывался не только языческий бог, но и молния. — *М.С.*), а как загорелся один курень из хвороста, так люди сбежались отовсюду хватать головешки да по своим куреням и землянкам в золе прятать. Да с этим огнем не везло никому, пока одному старому колеснику, который кроме колодок точил и веретена, не пришла счастливая мысль попробовать кружки для веретен выстругивать ясеневым клинком, а не вырезать ножом, как до этого. «Почему нет? — сказал колесник сам себе. — Ясень тверже, так надо взять более мягкую березу — давай-ка попробуем!»

Выстругавши ясеневый клинок, приставил его к веретену, сильно прижимаючи, и начал смычком тереть то сюда, то туда, все скорей, глядь, пошел дым с веретена, да так заполыхало, как от костра. Он все дальше тереть, все скорей да быстрей, аж пока лоб стал мокрый и с веретена искры посыпались.

Так вот, когда человек нашел настоящий огонь, тогда люди всюду потушили перунов огонь и завели свой огонь и с тех пор стали лучше жить»[30]. Понятно, что в этой легенде достаточно много элементов из более поздних эпох (это наличие колеса и ремесла колесника, и куреней с землянками, в которых уже присутствует зола), тем не менее, вполне возможно, что в основе ее лежит воспоминание об архаичном способе добывать огонь трением. Хоть первоначальный огонь древнего человека был, скорее всего, огнем природным, полученным при ударе молнии или от извержения вулкана (хоть нельзя полностью отрицать возможность того, что какие-то племена впервые получили огонь случайно при ударе одного куска кремня о другой, как это описывает Фирдоуси), по мере развития культуры этот огонь терял свое значение в повседневной жизни человечества. Описывая отношение восточных славян к различным видам огня, Д.К. Зеленин от-

мечал, что все они самым чистым и благотворным считают ***живой огонь*** — огонь, добытый трением двух кусков дерева, в качестве которых подчас использовались колосники (жерди, на которых сушили в овинах снопы) и иную домашнюю утварь. Этот священный огонь, считавшийся наиболее угодным богу, зажигали во время эпидемий и эпизоотий, потушив предварительно все огни в деревне. К страшному же небесному огню, возникшему от удара молнии, которой бог-громовержец поражал нечистую силу, относились с почтением и опаской, действительно избегая вносить его в свои жилища. Насколько мы можем судить по скудным письменным данным, огонь-Сварожич, хоть и был сыном бога неба, относился скорее к огню культурному, использовавшемуся при просушке хлеба в овине, жерди которого применялись для добывания живого огня, и в этом качестве противопоставлялся стихийной молнии-перуну.

Что же изначально означало имя Сварога? Попробуем дать ответ на этот вопрос сначала исходя из данных русского и других славянских языков, а затем привлечем данные индоевропейской лингвистики. Свидетельства древнерусской письменности и восточнославянской этнографии подкрепляются и данными языкознания, указывающими на связь корня ***вар*** с теплом и огнем. Еще Е.В. Аничков отмечал, что корень ***варить*** совсем не удивительно найти в названии священного огня. Очевидно, к этому же корню следует отнести и русское слово ***сквара,*** означающее «жар». Обращаясь к другим славянским языкам, мы встречаемся с болгарским ***варница*** — искры, что вновь отсылает нас к священному огню-Сварожичу. О древности этого значения данного корня свидетельствуют как встречающиеся в древнерусском языке слова ***вар, варъ*** — «жар, зной» и ***варьиыи*** — «жаркий, палящий», так и в других славянских языках: укр.***вар*** — «жар», с.-х.***вар*** — «жар», словен.var, чеш.var — «кипение». В этом значении корень ***вар*** восходит ко временам иидоевропейской общности: хет.uar «гореть», uarnu «сжигать», арм.varem «зажигаю», varim «горю», др.-

в.-нем.warm «теплый», лит.virti «кипеть», латыш.varit «варить, кипеть». Данное понятие могло относиться не только к земному огню, но и к Солнцу, отцом которого, по славянской мифологии, был Сварог. В качестве примера Н.М. Гальковский привел выражение «солнце варом варит», как говорили в Смоленской губернии о полуденном зное, из чего этот исследователь сделал вывод, что вторым значением данного корня был «солнечный зной». Со своей стороны, В.И. Даль указал другую русскую поговорку «весною солнце как раз лицо сварит», т. е. обожжет. Исходя из этого, и ряда индоевропейских аналогий Н.М. Гальковский пришел к такому выводу: «Из этого мы заключаем, что Сварог был олицетворением неба, дающего тепло и соединяющего с землею, т. е. Сварог — это небесный свод, украшенный теплотворным солнцем и опирающийся на землю — горизонт. (...) Итак Сварог — это видимое небо, твердь с обычными принадлежностями — солнцем и горизонтом. Дети Сварога — огонь и солнце»[31].

Следует отметить, что данный корень с весьма близким кругом значения перешел путем заимствования и в язык южных соседей славян. В румынском языке слова sfarog, sfarogi означает «сушиться», «жарить на жаровне», от них образовано прилагательное sfaroage «сухощава» (о человеке), существительное sfara «удушливый чад, копоть». Весьма показательно, что данное понятие использовалось применительно и к религиозной сфере и П. Сырку даже приводит выражение XIX века «дела церковные находятся в хорошем состоянии; они не расстроены и сухи (т. е. тверды), как сфарог». Поскольку этот корень постоянно используется в румынском языке с начальным ***с***, это свидетельствует о том, что данное понятие было образовано путем заимствования имени славянского бога неба, а не корня ***вар***. Еще более примечательным нам представляется тот факт, что в молдавских памятниках XV в. встречается имя славянского языческого бога солнца, что говорит не только о связи между Сварогом и Дажьбогом, отмеченной еще автором Ипатьевской летописи, но и об их боль-

шой популярности в славянской среде, приведшей даже к заимствованию обоих имен иноязычными соседями. П. Сырку датировал заимствование слова румынами от восточных славян не позднее VIII—X вв. и совершенно справедливо отметил: «Без всякого сомнения, румынское sfarogu... находится в полнейшей связи с славянским именем божества Сварога. Такая же связь несомненно существует между собственным именем одного из молдавских бояр при господаре Стефане Великом (1458—1508 гг.) Дажбог и слав. Дажьбог»[32].

Относился этот корень и к приготовленной на огне пище. Выделяя для него целый ряд значений, Н.М. Гальковский на первое место ставил ***кипение, свареное кушанье***. В псковском и новгородском диалектах ***варка*** означало «варево», «похлебку» и вообще «всякое жидкое горячее блюдо». В сниженном и несколько негативном варианте данный корень употребляется во владимирском, тверском, московском диалектах ***варызгать,*** тамбовском ***варыздать*** — «спешно хлебать, есть похлебку жадно, невежей». От себя добавим, что в свете рассмотренных выше представлений особую важность представляет слово ***варево*** — сваренная на огне пища растительного происхождения.

Противопоставление на уровне пищевого кода сырой и вареной пищи является важным показателем перехода от дикости к цивилизации, что подтверждает сделанное славянским книжником отождествление Сварога с Гефестом как богом, способствовавшим переходу людей от каменного века к культуре. Память об этом поворотном событии в развитии общества хранилась на Руси долго, перейдя после христианизации со Сварога на во многом заменившего его святых Кузьму и Демьяна: «Крестьяне XIX в. называли Косму и Дамиана «кашниками», потому что к 1 ноября во многих деревнях заканчивалась молотьба и было принято варить кашу. Отведать ее приглашали и святых угодников: «Кузьма-Демьян, — говорили крестьяне, усаживаясь за трапезу, — приходи к нам кашу хлебать»[33]. У южных славян этим корнем обо-

значали ритуальную пищу, по которой гадали о будущем урожае. С принятием христианства данный ритуал, по созвучию слов, был приурочен ко дню св. Варвары: «Так, в Варварин день сербохорваты приготовляют из хлебных зерен «варицу» и гадают по ней о будущем урожае. Затем в иных местах (напр., в Которской Боке в Далмации и др.) отправляются к воде при соблюдении строгого молчания. Пришедши туда, посыпают воду варицей, причем приветствуют воду, предлагают ей в дар варицу, а за то испрашивают разных благ: козлят, ягнят и т. п.»[34].

У других индоевропейских народов данный корень встречается как в названиях первоначальной посуды для варки пищи, так и в названии первого металла, освоенного человечеством: «...балтийское название меди, отличное от славянского, можно объяснить как производное на -io- от глагольной основы, в древних индоевропейских языках обозначавшей горение, доведение до высокой температуры, ср., с одной стороны, прус.vargein, «медь» < varian, varene «медный котел», лит.varias «медь», латыш.vars «медь», с другой – прус.auwerus «шлак», сопоставляемое со слав.u-var-, varъ «вар», арм.varem «зажигаю», алб.vorbe «глиняный котел для варки», тох. A wratk «варить», хет.uar «гореть», uarnu- «сжигать»; хеттская основа на -i, представленная в архаичной интенсивной редупликации uariuarant- «горящий», может быть непосредственно сравнена с аналогичной глагольной основой в славянском (рус.***варить,*** ср.латыш.varit «варить, кипеть»)...»[35]. Отметим для себя тот чрезвычайно показательный факт, что название меди в балтийских языках было образовано именно от этого индоевропейского корня, причину чего мы увидим в четвертой главе. Между прочим, и в русской средневековой литературе котел (называвшейся иногда меденикомъ) неоднократно употреблялся совместно с интересующим нас корнем, что наводит на мысль о том, что корень ***вар*** некогда мог быть названием данного предмета и в славянском языке: «Мѣденик варчей»; «Котелъ мѣдной варовой»[36].

Еда у общего костра объединяла людей и от той далекой эпохи до нас дошли выражения типа «С ним кашу не сваришь» или «С ним пива не сваришь» в смысле «не сделаешь общего дела». Подобные поговорки, ставшие крылатыми, отсылают нас к образу коллективной трапезы вокруг объединяющего племя огня. О древности подобных представлений свидетельствует связь Сварога с ритуалом общественного пира-братчины, которая также будет рассмотрена в шестой главе. О том, что первоначальное значение слова ***свара*** было отнюдь не «ссора», а прямо противоположное понятие, скорее всего «союз», свидетельствуют приводимые В.И. Далем данные. Так, ***сварить*** (кого с кем) означало «помирить», «сдружить», «сделать товарищами» либо же «свести и обвенчать», «сладить свадьбу». Последнее значение этого термина напрямую отсылает нас к роли Сварога в качестве бога-покровителя свадьбы, которая будет нами рассмотрена в шестой главе. С негативным оттенком это понятие звучало как ***свариться*** (с кем), т. е. «связаться», «сдружиться не к добру». Поскольку этимологически с именем изучаемого божества связано слово ***свара,*** то, в свете того, что сыном бога неба был земной огонь Сварожич, стоит отметить, что с ним, наоборот, связывалось понятие мира и отсутсвия распрей в семье: «... вечером, при зажигании огня в избе, стараются воздерживаться от ссор и ругани, чтобы не прогневить огонь»[37]. В силу этого свидетельства и других данных можно предположить, что связь свар и прочих распрей со Сварогом не была исконной и, скорее всего, появилась на более позднем этапе.

С русским глаголом ***сварить*** в контексте свадьбы перекликается и имя скандинавской богини Вар, точно так же связанной со свадебным ритуалом. Она упоминается достаточно редко и одним из таких мест является «Песня о Трюме» в «Старшей Эдде». Буквально имя богини Вар означает «договор» и вместе с молотом она призвана скреплять брачный союз:

Сказал тогда Трюм,
Етунов конунг:
«Скорей принесите
молот сюда!
На колени невесте
Мьелльнир кладите!
Пусть Вар десница
Союз осенит!»[38].

Данная тема будет более подробно рассмотрена в отдельной главе, о значении интересующего нас корня в значении «договор» в индоевропейских языках будет сказано чуть ниже, а пока завершим обзор семантического поля данного слова в той части, в какой она была связана с огнем. Если исторически корень ***вар*** употреблялся в контексте приготовленной на огне пищи, то на втором этапе он отразился в терминологии ряда ремесел, основанных на употреблении этого дара небес. В первую очередь это относится к гончарному производству, где этот корень встречается в составе древнерусского ***варити*** — «обжигать», «делать что-либо путем обжига»: «Да у него жь... глина, варятъ въ неи горшки...»[39]. То, что данный глагол употреблялся применительно к глиняной посуде, представляется достаточно закономерным, поскольку, как мы увидим ниже, Сварог, прежде чем стать богом-кузнецом, был богом-гончаром, что и нашло свое отражение на этимологическом уровне. Выше уже отмечалось, что изучаемый нами корень перешел на название посуды или ее эпитеты в целом ряде индоевропейских языков. Затем он встречается в кузнечном деле, где глагол ***сварить*** применялся не только к приготовлению пищи, но и сковыванию путем накаливания на огне металлических предметов, что вновь отсылает нас к образу бога-кузнеца. «Кузница, гдѣ лѣтомъ кузнецы къ каменному строенью всякое кузнечное дѣло куютъ и связные свары сваривают»[40]. Наконец, корень ***вар*** встречается в древнерусском языке в качестве «кипятка, смолы». На это же его значение в качестве растопленной смеси из смолы и

воска для приготовления дратвы указывал и Н.М. Гальковский. И этот смысловой уровень был не случаен и выводит нас на новый круг ассоциаций, которые будут более подробно рассмотрены в третьей главе.

О былом почитании этого бога на Руси свидетельствуют и названия некоторых мест. На реке Рось есть село Саварка, прежде называвшееся Саварой (в некоторых случаях Сварог называется Соварог), около Киева есть городище Саварка, где, по мнению некоторых исследователей, могло находиться святилище этого бога. В Новгородской области есть местные названия Сваружево и Сварыжь, в Польше — место Swarzyszewo и кашубское Swarozyno. Н.В. Шарлеман отмечает село Сваромля на Днепре, в Белоруссии есть село Сварынь. В одном Поморском памятнике 1277 г. упоминается местность Swarawiz, которую А.С. Фаминцын отождествил с современным ему Schwarfs близ Ростока[41]. Этот же автор привел целый ряд географических названий с разных концов славянского мира с интересующим нас корнем: Savro, Savrelje в Далмации, Svarcha, Zavrece, Savrascak в Хорватии, Swarzedz в Познани, Swarawa, Swaryczew, Swarzewo,Swarynie в Польше, Swarawis на Балтийском побережье, Саврань в Подольской губернии, Саврушская слобода при р. Саврухе в Самарской губернии, Swaroczin около Данцига, Swaroczim в Польше, Saureggen в Каринтии — онемеченное славянское Саврогово или Сварогово[42]. В перечне гидронимов Верхнего Поднепрвья нам встречается Сваремля, левый приток Десны, и Варка, левый приток Ужи, левого притока Днепра. В связи с названием рек стоит обратить внимание на одно интересное совпадение. Описывая события V века, византийские авторы отмечали, что наследники Аттилы «направились в ту часть Скифии, вдоль которой текут струи Данапра (Днепра); гунны называют ее на своем языке Вар»[43]. Известны случаи, когда раннесредневековые авторы приводили «гуннские» слова (а точнее ,употреблявшиеся оседлыми племенами, подвластными этим кочевникам, которых иноземные авторы

всех без разбора именовали гуннами), которые оказывались славянскими: мед и квас у Приска Панийского, участвовавшего в посольстве к Аттиле в 448 г., и страва у Иордана при описании похорон того же Аттилы. Через четыре столетия однокорневым словом — Варух — тот же Днепр, по свидетельству Константина Багрянородного, называли проходившие через те же земли венгры. Если бы не большой хронологический разрыв и не принадлежность этих народов к различным языковым семьям (гуннов — к тюркской, а венгров — к финно-угорской) это совпадение можно было бы объяснить заимствованием одних кочевников у других. Другим возможным объяснением этого явления может быть заимствование данного корня обеими волнами кочевников у местного населения этих земель — славян. К числу этих совпадений все в том же регионе можно отнести и скандинавское название Танаиса—Дона—Svarta haf[44]. Подобное бытование корня вар у трех различных народов на территории от Днепра до Дона — рек, которые, как мы позже увидим, были тесно связаны с деятельностью Сварога, — позволяет нам выдвинуть в качестве предварительной гипотезы, требующей дополнительного подтверждения, что в их названии отразилось имя этого бога. Река с тем же корнем — Вардар — есть и на Балканах.

Известен был этот бог и другим славянам. Помимо того, что перевод хроники Иоанна Малалы произошел, по мнению большинства исследователей, в Болгарии, там же, в городе Велико Тырново была найдена вырезанная на дне керамической миски надпись с именем Сварога. Весьма показательно, что находка эта датируется XIII в. — временем, когда ортодоксальное христианство в Болгарии достигло верха своего могущества. Интерпретировать это открытие можно двумя способами: либо как свидетельство продолжающегося культа Сварога, и тогда мы можем предположить, что глиняная миска была принадлежностью этого культа, либо как результат того, что родители одного из жителей Тырново предпочли дать своему сыну имя языческого бога, а не

христианского святого[45]. В силу того, что по средневековым представлениям имя ребенка предопределяло его судьбу и давало ему небесного защитника, даже последний вариант говорит о почитании этого славянского бога неба в Болгарии. Кроме того, по мнению болгарской исследовательницы Ж. Выжаровой, каменный идол, найденный в этой стране на поселении Гарван в слоях IX–X вв., был, по-видимому, изображением бога Сварога[46]. Отметим, что эта страна была крещена в IX веке и, в силу географической близости, она подвергалась гораздо более сильному как культурному, так и религиозному влиянию соседней Византии и сохранение в этих условиях памяти о своем исконном божестве на протяжении целых четырехсот лет после христианизации однозначно свидетельствует о глубоких корнях почитания Сварога в Болгарии. В бывшей Югославии зафиксирована легенда о мировом дереве, на верху которого живет бог Сварун: «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»[47]. К чрезвычайно древнему образу Сваруна мы еще вернемся, а пока отметим для себя, что божество с корнем свар в имени находилось на самом верхнем седьмом небе, ассоциировалось, очевидно, со светом (светлые палаты) и почиталось южными славянами как верховный бог. Кроме того, как у болгар, так и у сербов сохранилась память и о небесном сыне Сварога — Дажьбоге-Солнце. Из географических названий на Балканах в первую очередь отметим болгарский город Варну.

Если болгарский идол лишь предположительно может быть соотнесен с интересующим нас богом, то более определенно мы можем судить о фигуре мужчины, изображенного на позолоченной бронзовой накладке из моравского погребения № 240 в Микульчице (рис.2) В правой руке он держит молот, а в левой — рог. Поскольку нам уже известно, что у славян Сварог почитался как бог-кузнец, а в шестой главе будет показана его связь с обря-



Рис.2. Позолоченная бронзовая накладка из моравского погребения в Микульчицах, IX–X вв.

довыми пирами и медом, как священным напитком, то оба изображенных на накладке атрибута соотносятся с культом исследуемого нами бога. На основании этого мы можем со значительной долей уверенности утверждать, что перед нами сильно схематизированное изображение Сварога, сделанное уже в христианизированной Великой Моравии в IX–X вв. То, что на территории современной Чехии языческого бога продолжали чтить и после принятия новой религии, говорит об устойчивой основе культа бога-кузнеца не только у южных, но и у западных славян, а также объяс-

няет явный схематизм изображения — на многочисленных примерах мы видим неизбежную деградацию древнего языческого искусства после навязывания славянам христианства. Что касается западных славян, то о почитании ими Сварога писал Саксон Грамматик, а культу его сына Сварожича-Радигоста у балтийских славян будет посвящена восьмая глава этой книги. В западной части славянского мира присутствует и интересующий нас корень: варнами называлось одно из западнославянских племен, обитавшее к востоку от ободритов на реке Варне. Наличие свидетельств о почитании Сварога западными, восточными и южными славянами позволяет нам с уверенностью говорить об общеславянском характере этого божества, культ которого явно возник еще до разделения славян на три ветви.

Более того, имеющиеся в распоряжении науки данные позволяют сделать вывод о наличии мифологического персонажа, имеющего в своем имени корень ***свар*** еще во время индоевропейского единства. В сороковом гимне V мандалы Ригведы, собрании священных гимнов индийских ариев, созданном во II тысячелетии до н. э., рассказывается миф об Атри, спасшем Солнце-Сурью, проглоченное Сварбхану:

5 Когда, о Сурья, тебя Сварбхану
Из Асуров повредил мраком,
Словно сбитый с толку (человек), не узнающий места,
Озирались все существа.

6 В то время, о Индра, когда ты с неба разгромил
Крутящиеся колдовские чары Сварбхану,
Атри нашел с помощью четвертого заклинания
Солнце, скрытое незаконным мраком.

(Сурья:)
7 «Меня, такого (как я есть,) принадлежащего тебе, о
Атри,

Не должен проглотить он, введенный в заблуждение
завистью
(или) страхом!
Ты друг, чье расположение истинно.
Вы двое (ты и) царь Варуна помогите мне здесь!»

8 Брахман Атри, запрягающий давильные камни,
Почитающий богов скромными поклонениями (и)
стремящийся
повлиять (на них).
Установил на небе глаз солнца,
Спрятал колдовские чары Сварбхану.

9 Тот самый Сурья, которого Сварбхану
Из Асуров повредил мраком, —
Его снова нашли люди из семьи Атри:
Ведь другие не смогли (этого сделать)![48]

Понятно, что в основе этого мифа лежит воспоминание о реальном солнечном затмении, которое было воспринято древними ариями (как и многими другими народами) как проглатывание дневного светила каким-то чудовищем. Традиционно все исследователи воспринимали Сварбхану в этом мифе как некого злокозненного демона, названного к тому же в этом гимне асурой. Однако асурами в Ригведе называется старшее поколение богов, часть из которых, как, например, Варуна, перешли на сторону нового поколения богов и вошли в состав индийского пантеона, а часть — противостоят ему и воспринимаются, как правило, в негативном аспекте. Однозначно считать Сварбхану демоном не позволяет и его имя, которое буквально означает «обладающий солнечным светом» и принадлежит, скорее, положительному персонажу. Примирить это противоречие позволяет гипотеза С. Джемисон, согласно которой имя Сварбхану является эпитетом ведийского бога огня Агни в его грозном аспекте, который

от имени богов наказывает бога солнца Сурью за инцест с собственной дочерью Ушас, пронзив и скрыв его мраком[49]. Данная версия подкрепляется тем, что женой ведийского бога солнца является Шакти, родная дочь Сварбхану, известная также под именем Прабха (буквально «свет, сияние»). Наказание неверного небесного супруга встречается нам в литовском и латышском фольклоре: там разгневанный громовержец Перкунас разрубает мечом месяц, изменяющий своей жене-солнцу с утренней зарей, от чего и происходит регулярное убывание ночного светила. Мы видим, что мотив наказания небесных светил за неверность восходит своими корнями к эпохе индоевропейской общности, а Сварбхану в таком контексте превращается из злокозненного демона в тестя бога солнца. Вне зависимости от интерпретации ведийского гимна, в нем присутствует сюжетная связь между Сварбхану и Солнцем, что соотносится с тем, что Сварог был отцом Солнца-Дажьбога в славянском мифе, а если теория С.Джемисон верна, то мы можем констатировать, что представление об установлении Сварогом сексуальных табу может быть отнесено к эпохе индоевропейской общности. Кроме того, отождествление Сварбхану с богом огня Агни заставляет нас вспомнить и огонь-Сварожича древнерусских поучений против язычества, что косвенно подкрепляет теорию С. Джемисон.

Интересующий нас корень неоднократно встречается в именах и эпитетах других персонажей индийской мифологии. Адити, великая мать богов в Ригведе, называлась «сварвати», т. е. «обладающая светом»; Индра, верховный бог ведийской мифологии, носил эпитет Сварадж (svaraj)— «своевластный», «самодержец» (в более позднюю эпоху Ишвара — «господин» — становится одним из имен бога Шивы, а в ряде индуистских сект вся триада верховных богов рассматривалась как ипостаси этого Ишвары). Интересно отметить, что идея самовластности неба встречается нам в древней Руси еще и в христианский период. Киевский летописец Моисей в своей кантате 1198 г. написал: «Небеса безсловесное естьство суще и сочювьствено и самовластно»[50]. Согласно

«Вишну-пуране» Сварожич (Svarocisa) есть имя первого человека Ману во второй мировой эпохе (манвантаре). Весьма существенно, что от этого Ману, воплощающегося под разными именами в начале каждой эпохи, и происходят земные цари: «Пуруша есть владыка Вселенной, а владыка кальпы — Брахма, владыка мира, владыкой же манвантары является Ману. Этих Ману четырнадцать, и в начале каждой манвантары земные цари происходят от них»[51]. Поскольку в приведенном выше славянском мифе сыном Сварога является солнечный царь Дажьбог, мы можем предположить, что и связь его отца с высшей, самодержавной властью зародилась еще в эпоху индоевропейской общности. В сказании о Прачетасах упоминается дочь Океана Саварна, на которой женился правнук Притху Прачинабархис. От этого брака на свет появились десять сыновей, прозванные Прачетасы, Мудрые. Эпитетом трехглавого асуры Вишварупы (букв. «имеющий все цвета» или «имеющий все облики») является svaro-cies — «самосветящийся». Более отдаленной этимологической параллелью является ведийский бог Варуна, который будет подробно рассмотрен в связи с древнерусским Перуном.

В авестийской мифологии упоминается Вара — квадратное убежище со стороной «в лошадиный бег», построенное в иранской прародине по приказу верховного бога Ахурамазды первым человеком Йимой для спасения всех живых существ от страшной зимы и всемирного потопа. Вот как «Авеста» передает указания бога по поводу создания этого сооружения:

25. И ты сделай Вар размером в бег (букв.: «лошадиный бег») — на все четыре стороны и принеси туда семя мелкого и крупного скота, людей, собак, птиц и красных горящих огней. Сделай же Вар размером в бег на все четыре стороны для жилья людей и размером в бег на все четыре стороны для помещения скота.

26. Там воду проведи по пути длиною в хатру, там устрой луга, всегда зеленеющие, где поедается нескончаемая еда, там построй дома, и помещения, и навесы, и загородки, и ограды.

27. Туда принеси семя всех самцов и самок, которые на этой земле величайшие, лучшие и прекраснейшие. Туда принеси семя всех родов скота, которые на этой земле величайшие, лучшие и прекраснейшие.

28. Туда принеси семя всех растений, которые на этой земле высочайшие и благовоннейшие. Туда принеси семя всех снедей, которые на этой земле вкуснейшие и благовоннейшие. И всех сделай по паре, пока люди пребывают в Варе.

29. Пусть там не будет ни горбатых спереди, ни горбатых сзади, ни увечных, ни помешанных, ни с родимыми пятнами, ни порочных, ни больных, ни кривых, ни гнилозубых, ни прокажённых, чья плоть выброшена, ни с другими пороками, которые служат отметинами Анхра-Манью, наложенными на смертных.

30. В переднем округе [Вара] сделай девять проходов, в среднем — шесть, во внутреннем — три. В проходы переднего [округа] принеси семя тысячи мужчин и женщин, среднего — шестисот, внутреннего — трёхсот. Сгони их в Вар золотым рогом и закрепи Вар дверью-окном, освещающимся изнутри».

31. Так подумал Йима:

«Как же я Вар сделаю, о котором сказал мне Ахура-Мазда?» И тогда сказал Ахура-Мазда Йиме: «О Йима прекрасный, сын Вивахванта, топчи землю пятками и мни руками так, как люди лепят намокшую землю».

32. И вот Йима так сделал, как хотел от него Ахура-Мазда: он топтал землю пятками и мял руками так, как люди лепят намокшую землю.

33. И вот Йима сделал Вар размером в бег на все четыре стороны и принёс туда семя мелкого и крупного скота, людей, собак, птиц и красных горящих огней. И Йима сделал Вар размером в бег на все четыре стороны для жилья людей и размером в бег на все четыре стороны для помещения скота.

34. Туда провёл он воду по пути длиною в хатру, там он устроил луга, всегда зеленеющие, где поедается нескончаемая еда,

там построил дома, и помещения, и навесы, и загородки, и ограды.

35. Туда принёс он семя всех самцов и самок, которые на этой земле величайшие, лучшие и прекраснейшие. Туда принёс он семя всех родов скота, которые на этой земле величайшие, лучшие и прекраснейшие.

36. Туда принёс он семя всех растений, которые на этой земле высочайшие и благовоннейшие. Туда принёс он семя всех снедей, которые на этой земле вкуснейшие и благовоннейшие. И всех он сделал по паре, пока люди пребывали в Варе.

37. Не было там ни горбатых спереди, ни горбатых сзади, ни увечных, ни помешанных, ни с родимыми пятнами, ни порочных, ни больных, ни кривых, ни гнилозубых, ни прокажённых, чья плоть выброшена, ни с другими пороками, которые служат отметинами Анхра-Манью, наложенными на смертных.

38. В переднем округе [Вара] он сделал девять проходов, в среднем — шесть, во внутреннем — три. В проходы переднего [округа] он принёс семя тысячи мужчин и женщин, среднего — шестисот, внутреннего — трёхсот. Согнал их в Вар золотым рогом и закрепил Вар дверью-окном, освещающимся изнутри».

39. «О Творец плотского мира, истинный! Что же это за светы были, о истинный Ахура-Мазда, которые там светили в этом Варе, который построил Йима?»

40. Так сказал Ахура-Мазда:

«Самостоятельные и сотворённые светы, как один раз заходящими и восходящими кажутся звёзды, Луна и Солнце.

41. И одним днём казался год. После сорока лет от двух людей два человека рождались, пара — самец и самка, и так же от других родов скота. И эти люди жили прекраснейшей жизнью в том Варе, который построил Йима».

(Авеста // hoaxer.lantel.ru)

С этим иранским мифологическим термином находится в родстве др.-в.-нем. wari — «оборона», wuori — «плотина, насыпь»,

сакс.ward — «сторож»,war — «защищенный», др.-англ. waru — «береговая насыпь, дамба, защита», англ.varnian — «защищать», готск.vars — «защищенный», varijan — «оборонять», др.-исл. vor — «камни, уложенные рядами на пристани» и лит.varas — «столб, кол в изгороди, заборе». Аналогом этого понятия в древнерусском языке стало слово ***воръ, вора,*** для которого исследователи выделили два значения: «ограда, забор, преграда» и «огороженное или окопанное место». В первом значении это слово встречается нам в летописном рассказе о давке, произошедшей на церемонии канонизации Бориса и Глеба: «А кнземъ с ракою идущимъ межи воромъ, и не бѣ лзѣ вести от множества народа, поламляху воръ...»[52] и в другом летописном тексте об обороне псковичей от неприятелей: «Усретоша ихъ на броду у Выбута, а броды все бяху затворены ворами, и стояше погани ту 4 дни, и многажды хотяху пребрести рѣку, и не взмогоша»[53]. Как видим, поставленная на броду ограда-вор была достаточно эффективным оборонительным сооружением, чтобы сдержать натиск врага. Во втором значении этот термин используется в Привилегии Витовта 1503 г.: «Еще пожаловали есьмо ихъ, придали имъ на садибу и на выгонъ Коитинъ воръ, а Михаиловскіи воръ, а Заручевскіи воръ»[54]. Очевидно, что из второго значения др.-русск. ***воръ*** произошло и современное русское диалектное слово ***вар*** — «скотный двор», зафиксированное в Тамбовской, Рязанской и Курской областях[55]. Поскольку само понятие скота у древних славян означало богатство, то мы можем предположить, что первоначально одной из функций Сварога была охрана этого богатства, а также с ним связывалось и создание разнообразных защитных сооружений. Как мы видели из приведенных в этой главе материалов, со Сварогом или его сыном оказываются связаны овин и скотный двор, в которых хранились хлеб и скот — главное богатство людей того времени. О наличии названий, подобных иранской Варе, для укрепленных мест у славян свидетельствует сербское слово ***варош*** — «городок», «острожек»,

которое В.И. Даль совершенно справедливо выводит от ***варяти*** в значении «беречь», «стеречь»[56].

С этими словами следует сопоставить древнерусское ***варити, варю*** — «беречь» и ***варовати, варую*** — «сохранить, защищать», причем относительно последнего термина И.И. Срезневский привел показательный пример: «Тамо (на небѣ) вароуютъ дѣла»[57]. Сварог, как мы увидим впоследствии, был не только богом неба, но и богом, связанным с переходом человеческой души в загробный мир, в свете чего употребление лежащего в основе его имени корня в контексте с определением посмертной судьбы человека на небе в зависимости от его дел представляется весьма закономерной. В целом, древнерусская литература давала такое определение интересующему нас слову: «Варовати — опасати, или хранити»[58]. Из числа родственных славянских терминов, показывающих бытование этого корня в праславянский период, следует назвать чеш. и словацк.warowati — «беречь» и болг. воловар — «пастух, стерегущий волов».

Можно предположить, что дальнейшее развитие корня ***вар/вор*** в значении огороженного места привело к появлению в конечном итоге современного русского слова ***вор*** — человека, тайком перелезающего через ограду и похищающего хранящееся там богатство. Дальнейшее развитие этого семантического поля привело к образованию новых однокорневых терминов, описывающих дальнейшие взаимоотношения хозяина имущества и его похитителя. К числу их относится в первую очередь ***варить,*** для которого памятники древнерусской письменности фиксируют значение «настигнуть»: «помышлихъ яко днь или оутро смрть варит мя»; «гнѣвъ бии скоро варить тя»[59]. Естественно, что после того, как вор был настигнут, с ним начиналась ***свара*** (данное слово было образовано из интересующего нас корня путем прибавления к нему приставки ***с***) или распря. Наиболее распространенными значениями слова ***свара*** были «спор, ссора, шум», сохранившиеся до наших дней. В древнерусском языке этот термин имел целый ряд

значений, одним из которых было «спор, тяжба»: «Чесо ради свары и прѣния, паче же и вражды обыкоша бывати»; «Онъ Авдѣй съ дѣтми своими... у заутреней по многы годы никогда не бываютъ, ходятъ на погостъ для мирских сваровъ и тяжбы»[60]. Показательно, что памятники древнерусской литературы упоминают произведенное от этого значения данного корня слово ***сваритися*** — «ссориться, быть в тяжбе» — в контексте споров о границах земельных участков: «Аще двѣ селѣ сварятся о межи...»[61]. Как мы увидим впоследствии, Сварог имел непосредственное отношение к понятию границы, земельной межи и ссора по их поводу естественным образом была охарактеризована нашими предками при помощи заключенного в его имени корня. Целых три значения имело и производное от него слово ***сваритися***: «ссориться, препираться», «сердиться, гневаться» и «противиться». Показательно, что в первом значении оно упоминалось древнерусским книжником по аналогии с горящими на огне дровами, что вновь заставляет нас вспомнить об огне-Сварожиче: «Не сварися съ члкомъ язычьномь, ни накладаи на огнь его дровъ»[62]. Гнев тоже ассоциировался с огненным началом человеческой души (вспомним хотя бы современный оборот «пламя гнева»). В этом контексте интересующее нас слово использует автор Лаврентьевской летописи: «Ходи Володимеръ на Ярославца... и отъиде Володимерь от него, сварився на нь много»[63]. Понятно, что очень часто это словесная перепалка перерастала в схватку с похитителем, в результате чего у этого слова появляются значения «схватка», «борьба», «поражать»: «А дьяволъ радуеться злому оубииству кровопролитью, вьздвизая свары, зависти братоненавидѣния, клеветы»[64]. Это понятие однозначно относилось поучениями против язычества к числу тяжких грехов. Так, «Слово св. отец о посте устава церковного» ставит его на первое место в списке прегрешений: «Еже есть свар, бой,... дшегоубьство, чяродѣйство, наоузъ ношение...»[65]. Поминает его и автор «Слова о посте велицем и о Петрове говеньи и о Филипове»: «Сут велими пагубна и господомь

ненавидима, святыми проклята яже суть сия: лжа, сваръ,... разбои, чародѣиство, волхованье...»[66] . Еще одной группой значений была «борьба, схватка»: «На высокъи прѣстолъ епискупьскъ възведенъ бысть; ни без болѣзни, ни без завиды. ни безъ свара отъ старѣшинъ настолья очьству»[67]. Более поздняя «Повесть об Акире» XV в. дает следующее нравоучительное поучение о происхождение свары: «Сну, егда будешь в чади, то же пристипивъ к нимъ, не смѣся; въ смѣсѣ бо безумье исходить, а в безумьи сварь бываеть, а въ сварѣ тязаны и бои, а в бою смрть, а в смерти грѣхъ свершаетьс(я)»[68]. Русская поговорка однозначно утверждала: «Соседям свариться не годиться».

Интересен контекст, в котором подчас упоминаются в памятниках древнерусской письменности и производные от него слова. ***Сварити, сварю*** имели три значения: «бранить, укорять», «оскорблять» и «казнить, поражать». В последнем значении оно было использовано древнерусским переводчиком ветхозаветного плача Иеремеи: «Въ днь гнѣва своего съвари и не пощадѣ»[69]. Память о том, что данное действие может производить именно бог, надолго осталась в народной памяти, как о том свидетельствует записанная в XIX в. украинская поговорка, произносимая во время грозы: «Господь золотою рiзкою свариться»[70].

Это, в конечном итоге, привело у западных славян к обозначению производным от исследуемого корня словом части общества. Можно предположить, что со Сварогом связано и название ***варягов***, основу которых составляли воинственные западнославянские племена. Если это так, то они были названы в честь этого бога, а само название означало «люди распрей, люди битв», что как нельзя лучше подходило к совершавшим дальние походы морским дружинам. В более узком значении оно означало «мечников», «меченосцев», «ратников», будучи образовано от западнославянского war – «меч», что опять-таки отсылает нас к образу бога-кузнеца. О его западнославянском происхождении еще в XIX столетии писал С. Гедеонов: «Грамматическая пра-

вильность производства русского варяг от живого, по всем законам славянской лингвистики составленного, у Геннига буква в букву записанного вендского varag, -warang, неотрицаема...»[71]. В древнерусском языке в качестве обозначения другой группы иноземцев встречается образованное по тому же принципу слово ***колбяг*** — «палочник», что свидетельствует о правильности интерпретации варягов как меченосцев. О том, что подобное словообразование определенной части воинов от имени божества в принципе возможно и соответствует индоевропейской традиции, свидетельствует пример мамертинцев (буквально «сыны Марса»), названных так в честь италийского бога войны. Столетия спустя все то же значение этого корня, на этот раз уже в «сниженном» варианте, стало обозначать просто разбойника — ***варнака***. Кроме того, в украинском языке слово ***варяг*** означает «борец, крепкий, рослый человек», а в русских диалектах есть еще слово ***варзя*** — «задорный человек, склонный ко всяким выходкам».

Стоит отдельно остановиться на группе значений, связанных с др.-русск.***сваръ*** как то «упреки, оскорбления, брань», столь частые во время ссоры. Вспомним, что производные от него ***сварити, сварю*** так же обозначали: «бранить, укорять», «оскорблять». В этом же значении данный корень присутствует и в других славянских языках: укр.***свар*** — «ссора, укор», болг.***свара*** — то же, словен.svar — «порицание»,svariti — «порицать, увещевать, предостерегать», чеш.,словац.svar, польск.swar, в.-луж., н.-луж.swar — «ссора, раздор, распря». Однако, как следует из приведенных М. Фасмером параллелей, эти негативные значения не были исходными для этого корня: др.-исл.svara — «отвечать», готск.swaran — «клясться», др.-в.-нем.swerian — «клясться, говорить определенно», лат.sermo — «беседа, разговор»[72]. К этому перечню надлежит добавить и уже упоминавшуюся выше скандинавскую богиню Вар, имя которой означало «договор». Анализ этого корня в индоевропейском контексте приводит нас к вы-

воду, что у славян вторичное значение ***свары*** как шума, спора или ссоры наложилось на другое значение этого корня, связанного с человеческой речью. Следы последнего до сих пор сохранились и в нашем языке. Так, на Севере Руси ***варгой*** называли рот, уста, пасть, соответственно ***варайдать*** или ***варандать*** значило «кричать, шуметь, браниться»; ***пялить варегу*** в Вятской губернии означало «орать, зевать, кричать во все горло», постепенно это перешло в значение шума, производимого той или иной работой, ср. костромское ***варганить*** — «шуметь чем, стучать», «работать что-либо со стуком»[73]. Отсюда происходят такие выражения как «Самовар заварганил» (закипел), «Сосед заварганил» (начал стучать, работать), «Что ты тут наварганил?» (наделал, настряпал), «Разварганился» (расшумелся, рассказался), «Кой-как сварганили свадьбу» (сладили). В сниженном значении в Рязанской и Курской области ***варнакать*** значило врать, болтать пустое, молоть, пустобаить.

Совокупность всех этих данных позволяет отнести зарождение мифа о Свароге ко временам индоевропейской общности, причем мифологический материал свидетельствует, что персонаж с именем, образованным от корня ***свар/вар*** как правило соотносился со светом, небесным светом в виде звезд, как мы увидим чуть ниже, огнем, приготовленной на нем пищей, согласием сидящих вокруг нее людей, солнцем, царской властью, браком, сооружениями для защиты своего имущества и, наконец, с противодействием его похитителям.

Если это не ошибка переписчика, то можно предположить, что древнерусские авторы поучений против язычества связывали с этим корнем еще и ворожбу-гадание. «Слово св.Кирила о злых дусех» рисует весьма безрадостную для новой религии применительно к XIV веку картину: «А мы соуща истиныя хрстіяне, а тыяже бѣсы вѣруемь въ волхвы, і варожоу и на горшее поучаемъ»[74]. В пользу этого говорит и то, что другой древнерусский источник ставит понятие ***сваръ*** в один ряд с колдовством (чаро-

ванием и волхованием): «Многы бо мтри не от любве младенець въ чреве заченши породиша, но ревнощама и сварь и куибами и чарованьемь и волхованиемь, непокоривы суще подружию своему»[75]. В связи с двумя этими словами уместно вспомнить гадание по огню, весьма распространенное у многих народов. Так, например, среди балканских славян весьма было популярно гадание-заговор с ворошением огня в очаге. В Югославии первый гость в Новом году должен был, войдя в дом, подойти к очагу, где тлел «бадняк» (особое дубовое полено), и, ударяя по нему, чтобы извлечь как можно больше искр, приговаривать при этом: «Сколько этих искр, хозяин, чтобы столько у вас было овец и денег, боровов, ульев, баранов и волов». В Болгарии на Игнаждень (20 декабря) первый гость осуществлял у очага те же магические манипуляции со сходным пожеланием: «Сколько искр — столько цыпляток, барашков, ярочек, телушек, жеребят и детей!»

Еще более интересную информацию дает нам древнечешская рукопись Mater verborum, где слова zuor, svor переводятся словом «зодиак»[76]. В Архангельской губернии ***варажей*** называли всякое созвездие, яркую кучу звезд[77] , что говорит о том, что и на Руси звездное небо было этимологически связано со Сварогом. Вносимый зодиакальными созвездиями порядок в расположение звезд на небе естественным образом перекликается и с тем порядком, который Сварог, согласно отечественной мифологии, установил и в славянском обществе. Само название «звезды» в славянских, а также балтийских языках отличается от общеиндоевропейского Hast(h)er, заимствованного с Ближнего Востока, и указывает на тесную связь этого небесного объекта в представлении наших далеких предков с излучаемым им светом. Новое название в балто-славянском ареале было образовано в качестве производного от основы со значением «сияющий», «блестящий»: ст.-слав.zvezda «звезда», польск.gwiazda, лит.zvaigzde, латыш. zvaigzne «звезда» при прусск.swaigstan «сияние», «свет», «блеск»[78]. Это подтверждается и тем, что в русском языке обра-

зованный от названия звезды глагол относился именно к горящему огню, как о том свидетельствуют выражения типа: «Искра звездится впотьмах»; «Прозвездил огонек и пропал». Сама звезда в загадках сравнивается с горящей свечой: «Поверх деревьев свечи теплятся»[79]. О связи этого бога с небосводом свидетельствует и показательный параллелизм в географических названиях Каринтии: рядом с местом Saurachberg, т. е. Саврах(г)ова или Сварах(-г)ова гора непосредственно соседствует Himmelberg, т. е. Небесная гора[80]. Очень у многих народов горы, в силу своей близости к верхнему ярусу мироздания, служили местами почитания богов неба. Ближайшую индоевропейскую параллель мы видим в описанных Геродотом верованиях иранцев: «Что до обычаев персов, то я могу сообщить о них вот что. Воздвигать статуи, храмы и алтари (богам) у персов не принято. Тех же, кто это делает, они считают глупцами, потому, мне думается, что вовсе не считают богов человекоподобными существами, как это делают эллины. Так, Зевсу они обычно приносят жертвы на вершинах гор и весь небесный свод называют Зевсом. Совершают они жертвоприношения также солнцу, луне, огню, воде и ветрам»[81]. Подобная же традиция почитать божество на вершинах гор была и у славян. Выдающийся арабский историк Аль-Масуди, описывая три из известных ему храмов языческих славян, отмечает, что все они находились на вершинах гор: первый храм был построен на горе, «о которой писали философы, что она одна из высоких гор в мире» (более подробно об этом храме речь пойдет в восьмой главе), второе святилище было построено на черной горе, а третье — «на горе, окруженной морским рукавом». В силу географических особенностей почитание гор было гораздо более развито у западных и южных славян, чем у восточных, соприкасавшихся с одними Карпатами. Так, например, расположенная в Силезии гора Сленжа, возвышающаяся над равниной на целых полкилометра, была объектом культового почитания еще с лужицких времен. Поскольку верхняя треть горы часто бывает

закрыта облаками, то она была опоясана кругом из наваленных камней, причем вал шел по линии, ниже которой не спускались облака, отделяя «небесную» часть святой горы от земной. Еще и в христианскую эпоху подобные горы связывались с присутствием там божественного начала, разумеется, уже в новом обличии. Так в одной чешской песне говорится:

В царстве, где Ольмуц владычествует,
Есть тамо гора не высокая,
Не высокая, ***гостиная*** ей имя,
Мати Божия там чудеса творит[82].

Аналогичная ситуация была и на Руси, стоит вспомнить хотя бы Святогорский монастырь в Псковской губернии. Немало объектов новой религии было возведено на так называемых Красных горках, связанных с языческими игрищами: церковь Георгия Победоносца на Красной горке в Москве на Неглинной; Красногорский Никольский монастырь в Старицком уезде на Красных горах; в Новгороде под 1415 г. упоминается церковь Воскресения на Красной горке у Плотнического конца; в Черниговской губернии на Красной горе стоит Красногорский Николаевский монастырь, основанный в XV в. и т. п. Еще в языческую эпоху горы зачастую считались первыми и потому наиболее значимыми объектами, появившимися на Земле: «Так хорутане, давая морю имя «света вода», рассказывают, что когда земля, по воле Божьей, выходила из морской бездны, в которую до тех пор погружены были солнце с месяцем и звездами, и молния и ветры, то первая показалась из-под воды гора Триглав, а потому-то с ее вершины и видны все моря земли. У словаков есть тоже подобное предание, примененное к Татрам...»[83].

Хоть гор на Руси практически не было, в северорусской традиции именно с ними связывается место нахождение бога-кузнеца, что, несомненно, является явным пережитком индоевропейской традиции, никак уже не подкрепленной конкретными условиями жизни нашего народа. В былине о женитьбе Свято-

гора последний спрашивает Микулу Селяниновича, как ему «узнать судьбину Божию», и получает от пахаря следующий ответ: «А вот поезжай путем-дорогою прямоезжею до розстани, а от розстани сверни влево и пусти коня во всю прыть лошадиную, и подъедешь к Сиверным горам. У тых у гор под великим деревом стоит кузница, и ты спроси у кузнеца про свою судьбину»[84]. Когда богатырь приехал в указанное место, он нашел там кующего судьбину, «кому на ком жениться», кузнеца. Этот безымянный кузнец явно перекликается с образом бога-кузнеца Сварога в его ипостаси покровителя свадьбы. Великое дерево, под которым стоит его кузница — это явно мировое дерево, символизирующее собой центр Вселенной. В этой связи особенно ценно указание былины, что и само дерево, и стоящая под ним кузница расположена у Сиверных гор, которые, таким образом, оказываются местом нахождения определяющего человеческую судьбу бога-кузнеца. Отголоски связи гор и кузнечного ремесла проявились и в момент наименования отдельных частей столицы нашей страны: «Всегда красива была гора Кузнецкая; древний народ Московский звал ее Неглинным верхом; с нее сматривала на Кремль златоглавый, в последний раз прощаясь с Москвою... Долго жило предание в рассказах стариковских, как тут же после стоял длинный ряд кузниц, домишки кузнецов, их задворицы, их огороды...»[85]. В Пскове монастырь Кузьмы и Демьяна, божьих ковалей, упоминаемый впервые под 1383 г., находился на «Гремячей Горе». Стоит отметить, что связь гор в отечественной традиции со Сварогом этим не исчерпывается и их семантика явно перекликается со значениями, связанными именно с этим божеством. Последний был, как мы увидим ниже, покровителем свадьбы, и с этим можно соотнести как календарную приуроченность заключения браков на «красную горку», так и ритуальный обычай катания молодоженов с гор. Самое непосредственное отношение бог неба имел и к переходу человеческой души в потусторонний мир, в связи с чем следует вспомнить, что увиденная во сне Иваном Калитой покрытая сне-

гом гора предвещала смерть сначала митрополита Петра, а затем и самого князя. Подобное значение этого сновидения не должно нас удивлять, если мы примем в расчет то обстоятельство, что с образом горы еще в XIX в. в некоторых регионах Руси связывалось посещение умерших предков в пасхальный понедельник: «В старину на могилки выхаживали всей семьей и пировали до вечера. В Шенкурском и Вельском округах хождение на кладбище называется ***на горы итить***»[86]. С другой стороны, в северорусском похоронном причитании перечисляются места, из которых следует ждать возвращения умершего:

Мне ждать ево не дождатисе,
Ево кликать да не докликатьси
С безызвестное-то со сторонушки.
Из-за гор да есте выходци,
Из-за морь да есте выплавци,
А из матушки сырой земли[87].

Обращает внимание то, что горы, как место пребывания душ умерших, поставлены в данном тексте на первое место по сравнению с подводным и подземным мирами, которые чаще всего ассоциировались с загробным миром.

Близкие к этим представления связываются с горами и у других славянских народов: «У словаков святыми горами до сих пор считаются некоторые из вершин Татранских; по их поверью, тени усопших собираются в Иванов день на Матру молиться духам, живущим в этой горе»[88]. Связь гор со Сварогом прослеживается не только на семантическом, но и на языковом уровне. Древнерусское слово ***варака*** означало «гору» или «холм» и употреблялось в таком контексте в памятниках письменности: «В Жемчюжномъ ручью да за Сокольею варокою...»[89]. В архангельском диалекте это слово до сих пор означает «крутой каменный берег», «утес», «береговую скалу», а словом ***вара*** в Архангельске и Карелии называют «холм», «горушку» или «бугор»[90]. В свете того, что бог неба был связан с переходом души в потусторонний мир,

являясь одновременно и покровителем свадьбы, весьма показательно, что на Руси Красная горка оказалась точно так же одновременно связана с обоими этими ритуалами. И. Снегирев по этому поводу пишет: «Как весною на Красную Горку, так особенно и осенью в Родительскую поминки усопших встречаются вместе с свадьбами в России; и в ту и другую пору невесты сироты ходят на могилки родителей прощаться и просить себе благословения на судьбу свою»[91]. Этот же исследователь приводит конкретный пример как оба этих ритуала соединялись между собой в один день: «В Спаске Рязанском Фомино Воскресенье девки и женщины в траурном платье (черном и белом) идут после обедни на кладбище с разным кушаньем и питьем кланяться покойным родственникам, плачут с причитаниями, катают яйца на их могилах и потом едят и пьют, выливая остатки вина на могилы. После, переодевшись дома в праздичное платье, идут играть на красн горку»[92].

Следует отметить, что связь Сварога с горами при отсутствии значительных горных массивов на территории Древней Руси представляет собой достаточно архаичную черту, восходящую ко временам проживания наших предков на территории индоевропейской прародины: «Первое, что можно утверждать с достаточной уверенностью относительно индоевропейской прародины, это то, что она представляла собой область с горным ландшафтом. Об этом свидетельствует прежде всего многочисленность индоевропейских слов, обозначающих «высокие горы» и «возвышенности»...»[93]. Об устойчивости связанных с горами терминов в языках индоевропейской семьи чисто на этимологическом уровне, не говоря уже про уровень мифологических представлений, говорит сравнение др.-инд.giri «гора», авест.gairi «гора», алб.gur «скала», «камень» с лит.giria, gire «лес» и латыш.dzira «лес». Из этого сопоставления очевидно, что балты, оказавшиеся в негористой местности, перенесли первоначальное значение «гора» на «лес» как самый высокий объект, с ко-

торым они имели дело. Похожая ситуация имела место и на Руси, где, за неимением настоящих гор, так зачастую именовались просто высокие холмы. В свете только что сказанного выше про горы интересно отметить, что в Ригведе общеиндоевропейские слова в значении «гора», «скала» parvata, giri, adri означают в то же самое время и «тучу», «облако»[94].

С темным или, по крайней мере, облачным небом связывают данный корень и некоторые германские языки: англо-сакс. sweorc — «темнота, облако, туман» и нидерл.zwerk — «туча, облачное небо». Более того, само небо, как показывают данные языкознания, воспринималось славянами как темное, пасмурное: «Сюда, как мне кажется, можно отнести слав.nebo (nebes-), и.-е.nebhos-/nebhes-, сложение отрицания ne- с корнем bhos- «сияющий, сверкающий» (откуда bhoso- «обнаженный, босой», слав.bosъ), собственно, расширение на —s- корня bho-/bha- «сиять, сверкать»... Остается добавить, что слова эти обычно объясняются иначе, от и.-е.nebh- «влажный», но нам представляется типологически более заманчивой идея предполагаемого сложения и противопоставления «неясного», пасмурного неба «ясному» небу»[95]. Родственными славянскому слову ***небо*** лингвисты считают лит.debesis «облако», лтыш.debesis «облако», debess «небо», др.-инд.nabhas «туман, пар, небо», авест.nabah «воздушное пространство, небо», хетт.nepis «небо», лат.nebula «туман, пар, дым, облако», восходящие к и.-е.nebhos- в значении «облако». «В случае с праслав.nebo, и.-е.nebhos- речь может идти только о названии ***облачного неба***, или облака/облаков...»[96]. Наблюдения лингивстов полностью подтверждаются теми фактами, которые предоставляет в наше распоряжение археология: когда псковскому славянину на орнаменте своего горшка потребовалось изобразить небо, он показал его не в виде ясного солнечного неба, а передал его образ с помощью туч (рис.3) Наконец, и письменные источники свидетельствуют о том, что наши предки воспринимали облака как одежду неба: «одѣ-

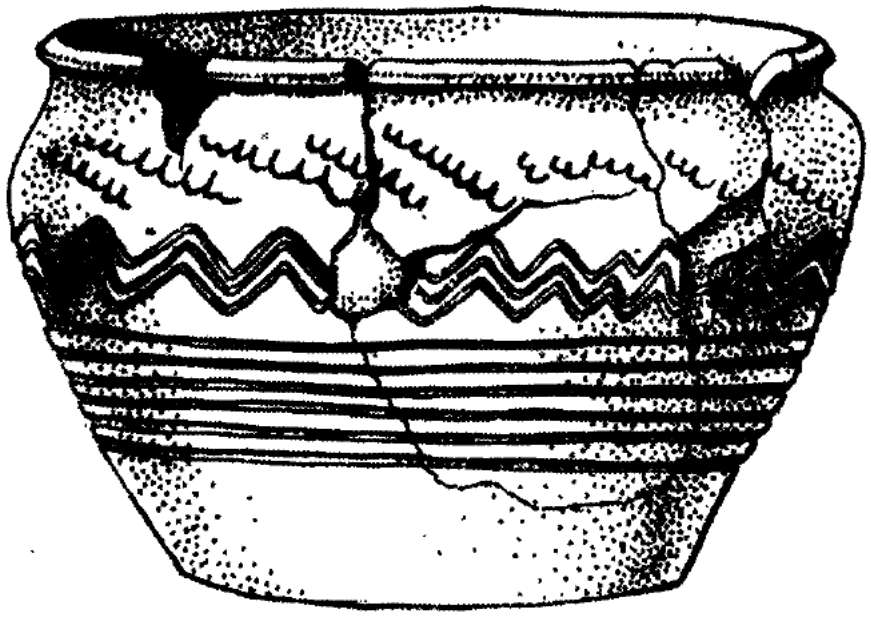


Рис.3. Горшок из погребения во Пскове, конец X — начало XI вв.

ваяи нбо облакы»[97]. По-настоящему небо бывало открыто крайне редко, что и породило представление о том, что только в эти редкие мгновения до него долетают человеческие молитвы: «О чем открытому небу помолишься, то сбудется». Эти данные языкознания, археологии и древнерусской письменности интересно сопоставить с записанными в XIX в. этнографами народными представлениями: «Небо в некоторых местностях представляют *планетой*, подобно земле; оно ярко-светлого, огненного цвета. Его сотворил Бог в *третий* день (Радомысльск.у.), для того, чтобы жить там Самому вместе с ангелами, херувимами и др.чистыми духами и св.угодниками. Понимают также под небом неопределенное *пространство массы*, скопившейся из воздуха, *шарообразной формы*, ярко-светлой и огненной, отличающейся свойствами огня (Подольск.губ.); или представляют в виде *плоскости*, цвета ярко-фиолетового, прозрачной, но настолько твердой, что оно может удержать на себе всех небожителей (Холмская Русь). Плоскость эта соединяется с землей на весьма далеком расстоянии, куда еще никто не доходил, и где живет неодолимый, необычайно сильный одноглазый свирепый народ;

там беспредельное, вечно бушующее море и проч., и достигают этого места только души умерших, но — не сами по себе, а их несут туда на своих крыльях ангелы (Углицк.у.). Между небом и землею предполагается нечто в роде навеса — «полотно», «облако». Последнее сотворено Богом для того, чтобы закрывало собою от нас небо, так как в противном случае оно сожгло бы все существующее и даже самую землю (Подольск.губ.). Представляют еще небо *сияющей обителью*, или *жилищем Бога*, где Он пребывает вместе с ангелами и св.угодниками (Новград-Волынск.у.); *полом*, или *подножием жилища Божия* (Житомирск.у.). Поверхность неба в с. Сербиновке считают отверделою *оболочкою*, образовавшеюся *из дыма*, а самым небом — *молнию* и утверждают, что люди видят небо только во время грозы; оно, как свод, прикрывает собою весь свет, при чем концы его впадают в моря и скрываются на дне их. В Проскуровском у. небо понимают как *надоблочное*, неизвестного размера, *пространство*, такого цвета и яркости, каких глаза человеческие не могли бы вынести, и потому небо закрыто от людей облаками; когда гремит гром и покажется небо сквозь разорванные тучи, то на него нельзя смотреть от слишком сильного блеска. В Луцком уезде небо представляют синей крышей в заоблачном пространстве»[98]. Весьма схожее представление было у жителей Новград-Волынского уезда: «Кроме видимого неба, есть еще другое, которое называется *имперейским*. Оно прикрывается видимым небом, как бы стеклом. На *имперейском* небе пребывает Сам Бог, а на видимом — ангелы и все святые. Есть такие счастливцы, которые видели, как ночью раскрывается видимое небо, а за ним проглядывает небо *имперейское*, такое ясное, как солнце. «То, что мы видим над собою синее, так это еще не небо, а *облака*; то же, что ходит по-под *облаками*, так это *туча* («хмара»). Туча — такая густая, как *студень*; она иногда падает на землю, и ею хорошо кормить кабанов, чтобы были жирными; если бы и человек съел ее, так был бы *пузатий*. Синих *облаков семь*, а восьмое — это уже *справедливе*

(действительное, точное) *небо*, где сидит Бог на золотом кресле, а возле Него летают ангелы. «*Справедливе» небо* не синее, а красное; если оно когда и раскрывается, так только на какую-нибудь *оказию*: на войну, или на мор, или на голод» (очевидно, за *справедливе небо* народ принимает северное сияние)»[99]. Как видим, народные представления восточных славян еще в XIX в. в значительной степени были связаны с картиной мира их далеких предков, живших как минимум за пять тысяч лет до них, и отчасти даже позволяют лучше понять свидетельства сравнительного языкознания. В Архангельской губернии, как это отмечали П.В. Шейн и В.И. Даль, облако называли ***небесы***. На основе данных лингвистики и этнографии мы видим, что с небом одновременно связывалось как понятие тьмы, так и понятие света. Единственное природное явление, постоянно совмещающее оба этих противоположных начала — это звездное небо, зримо представляющее древним людям присутствие света даже в самой сильной тьме. В совокупности все эти данные показывают, что Сварог первоначально воспринимался славянами как бог ночного неба, усеянного звездами, расположенных упорядоченным кругом вокруг нашей земли. Поклонение им наших далеких предков фиксируются поучениями против язычества. Так, в слове Ефрема Сирина о втором пришествии пастве указывается: «отрицаемъся ... вѣрования въ солнце и въ луну и въ звѣзды и въ источники...»[100]. В исповедальных вопросах священники допытывались у своих духовных детей: «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, мѣсяцъ, звѣзды...»[101]. Автор «Слова о небесных силах» прямо утверждал, что культ небесных светил появился у людей лишь благодаря происка дьявола: «Вельми завидитъ діаволъ родоу члческомоу, и не останетъ прельщая члки, и въ тварь прельсти вѣровати: въ слнце и въ мсць и въ звѣзды...»[102]. Почитавших небесные светила людей христианская церковь предавала

проклятию, совершенно справедливо видя в этом следы языческих верований: «и еще проклинаю покланяющи(х)ся слнцю и лоу(н)и и звѣздамъ всѣмъ»[103]. Этот же источник сообщает нам интересный факт, что наши предки давали звездам человеческие имена: «проклинаю полагающи(х) звѣздамъ члвч(с)кая имена»[104]. Понимал ли автор поучения под этим термином планеты или собственно звезды — сказать трудно, однако факт наречения падающих звезд именами библейской первой пары, засвидетельствованный этнографами в Полесье, имеет явно языческие корни и вытекает из представлений о связи звезд с человеческими душами, которые будут рассмотрены ниже. Несмотря на стремление христианства уничтожить почитание звезд, эти представления держались в коллективном бессознательном еще достаточно долго, прорываясь даже у представителей духовенства. Так, например, у знаменитого протопопа Аввакума еще в 1673 г. звездное небо ассоциировалось с образом бога: «Взираю на небо и на сияющие звѣзды, тамо помышляю владыку»[105].

В более позднюю эпоху мы встречаем замену звезд на бога в восточнославянском фольклоре. В песенном творчестве практически всех славянских народов мы встречаем уподобление человеческой семьи основным небесным светилам — солнцу, месяцу и звездам. В русской колядке пелось:

На дворе у него да три терема:
Во первом терему да светел месяц,
Во втором терему красно солнышко,
Во третьем терему часты звезды;
Что светел месяц, то Устинов дом,
Что красно солнце, то Улита его,
Что часты звезды, малы детушки[106].

В другом варианте солнцу уподобляется уже не жена, а муж:

Что в первом терему красно солнце,
Красно солнце, то хозяин в дому,
Что в другом терему светел месяц,

Светел месяц, то хозяйка в дому,
Что во третьем терему часты звезды,
Часты звезды, то малы детушки...[107].

Аналогичную картину мы видим и в украинской колядке:

Що на небі місяць — то наш господарь.
Що на небі зірки — то его дітки,
Що на небі сонце — то его жінка[108].

В сербской песне отсутствует, правда, уподобление солнца, месяца и звезд обычной человеческой семье, однако порядок перечисления светил остается таким же:

Первый терем
Красно солнце.
Второй терем
Светел месяц.
Третий терем
Часты звезды[109].

Однако в одной карпатской щедривке при перечислении небесных светил упоминается только солнце и месяц, а вместо звезд фигурирует сам бог:

На синім морі корабел в воді.
В тим кораблику трое воротці:
В перших воротейках місячок світит,
В других воротейках — сонейко эходит,
В третіх воротейках — сам Господь ходит,
Сам Господь ходит, ключи тримае,
Ключи тримае — рай одмикае.
Рай одмикае, души впускае...[110].

Подобная неожиданная замена не солнца или месяца, а именно звезд, традиционно ассоциировавшихся с детьми как самыми малыми членами семьи, на бога могла возникнуть лишь благодаря тому, что в народном сознании подспудно существовало представление о звездом небе как о боге. Обращает на себя внимание, что в данной щедривке заменивший звезды бог отмыкает

рай и впускает в него души, что перекликается с представлениями о связи Сварога с посмертной судьбой человеческой души, возвращающейся после смерти на звезды. На Руси еще в XIX в. бытовала ассоциация звезд с окнами небесного терема, записанная В.И. Далем: «Небо терем Божий, звезды — окна, откуда ангелы смотрят».

Очевидно, еще древнее было представление о звездном небе как одежде божества, восходящее еще к индоевропейским временам. На Руси отголоски его встречаются в народном стихе «Голубиная книга», где утверждается: «звезды цястыя от риз Божьих», причем в основе этого бога лежит архаичный образ Первобога, слегка прикрытый христианскими напластованиями. В иранской Авесте говорится о небе,

> Которое Мазда (верховный бог. — *М.С.*) носит как одежду,
> Украшенную звездами, созданную Духом[111].

Сами звезды ассоциировались и с искорками, и с душами людей, и с шляпками гвоздей, что связывает образ ночного неба с кузнечным ремеслом. Возможно, к этому же кругу представлений восходит и следующее выражение: «Узвездил Творец небо». Обращает на себя внимание следующий важный аспект: Сварог как бог звездного, т. е. ночного, неба породил Дажьбога — олицетворение яркого дневного светила. Это вводит славянский миф в контекст древнейших индоевропейских представлений, согласно которым сотворению нашего мира предшествует космическая ночь. В Индии представление о чередовании созидания и разрушения мира выразилось в мифе о дне и ночи Брахмы, а в Греции Фалесу, одному из первых великих философов той страны, приписывается следующий афоризм: «На вопрос о том, что возникло раньше, ночь или день, он ответил: «Ночь — раньше на один день»[112]. Очевидно, данное представление восходит к чрезвычайно архаической орфической теогонии, согласно которой именно Ночь была родоначальницей всего:

Затем она (Ночь) родила Землю и широкого Урана (Небо),
Она явила их, (обратив) из неявленных в явленных...[113]

Только после нее правителем мироздания стал Уран, с которого начинает отсчет поколений богов классическая греческая мифология:

...После нее (Ночи) (царствует) Уран:
Который стал первым царем богов после матери Ночи[114].

Аналогичные представления, как о том свидетельствует Юлий Цезарь, существовали и у кельтов: «Галлы все считают себя потомками (отца) Дита и говорят, что таково учение друидов. По этой причине они исчисляют и определяют время не по дням, а по ночам: день рождения, начало месяца и года они исчисляют так, что сперва идет ночь, за ней день»[115]. О том, что подобные представления о первичности, этимологически связанные с именем Сварога, существовали и на Руси, свидетельствуют данные языка. Древнерусское ***варити*** означало «быть вначале», «сделать что-либо до чего-либо», «предварять»: «Варити — преже обрѣстися. Варяют — преже постизают». Аналогичное значение специалисты отмечают и у слова ***варяти*** — «быть вначале, до чего-либо», «предшествовать чему-либо», «предварять»: «Преж грома млъния варяет»; «Якоже бо плода цвѣтъ варяеть...»[116]. Диалектное ***варять*** означает «упреждать», «опереживать», а в современном русском языке данный корень с этим значением используется в слове ***предварять.*** Так данные языкознания, указывающие на связь этого понятия с именем бога неба, подтверждают вывод, сделанный на основе анализа как славянских, так и индоевропейских мифологических представлений.

Когда же наши предки начали поклоняться небу? Однозначный ответ на этот вопрос вряд ли когда-нибудь будет получен, однако некоторые общие тенденции развития религиозных представлений у различных народов Земли свидетельствуют, что небо стало богом для человека еще в каменном веке. Так, например,

панно в Аддауре, найденное около Палермо (рис.4), является красочным примером первобытного искусства и изображает сцену успешной охоты. В центре рисунка туша оленя и бородатый охотник, по левую руку от которого находится полукруг из стоящих мужских фигур, причем два из них возводят руки к небу. Данный жест может быть истолкован как благодарение бога неба за богатую добычу. Следует упомянуть и силуэт стройного человеческого тела с зооморфной, поднятой вверх головой на гальке из



Рис.4. Панно из Аддауре



Рис.5. Галька из Ла Мадлен

Ла Мадлен. (рис.5) Вряд ли первобытный художник стал бы изображать взгляд своего соплеменника просто на потолок пещеры или на верхушки деревьев. Скорее всего, он изобразил интерес человека к самому высокому объекту, доступному его наблюдению — небу. Ряд археологических открытий, сделанных на территории нашей страны, свидетельствуют о пристальном интересе первобытного человека именно к звездному небу. На неолитической стоянке близ берега Балаговского озера были обнаружены камни с чашеобразными углублениями, служившие, по всей видимости, объектом культового поклонения. На одном из них было выбито древними охотниками созвездие Большой Медведицы, а на другом — созвездие Плеяд (рис.6). К эпохе бронзового века относится и изображение Большой Медведицы на медной игле, найденной на юго-западе Руси

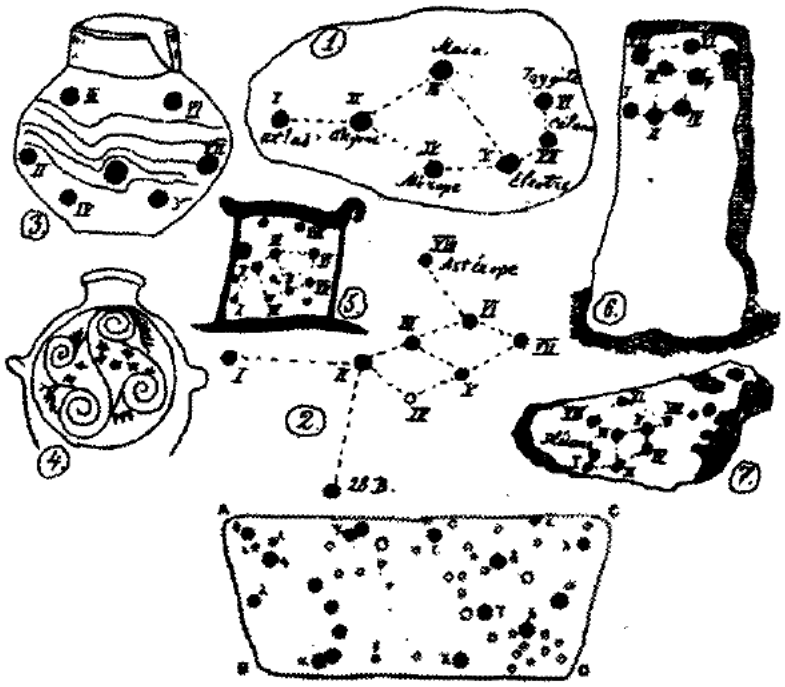


Рис.6. Выбитые на камне изображения Большой Медведицы и созвездия Плеяд



Рис.7. Изображение Большой Медведицы на медной игле

(рис.7). В Германии в небольшом местечке Гозек (земля Саксония-Анхальт) археологи недавно обнаружили астрономическую обсерваторию в виде двух деревянных ограждений круглой формы, в трех местах которых были сделаны проходы для наблюдения дневного светила. Этот комплекс датируется специалистами примерно 5000 г. до н. э. Однако древних европейцев интересовало не одно только Солнце. Всего в 25 км от Гозака располагалось еще одно сооружение в форме кольца, датируемое 3600 г. до н. э., где в 2001 г. был найден так называемый «небесный диск из Небры», считающийся на сегодняшний день древнейшей картой звездного неба в истории человечества.

Отечественный исследователь В.П. Даркевич так пишет о развитии культа поклонения небесным светилам у различных народов: «В Западной Европе, на Кавказе, в Передней Азии развитие «небесных» культов в основном совпадает с началом разложения родового общества, что соответствует бронзовому веку. Правда, четкие следы их в материальной культуре, в том числе и на территории СССР, прослеживаются уже в неолите, но только в бронзовом веке они распространяются повсеместно, зачастую принимая очень сложные и локально различающиеся формы. Вместе с тем единообразие религиозных воззрений, связанных с небесными светилами, приводило к сходным материальным воплощениям этих верований (сходство знаков-идеограмм, сходные формы почитания) независимо от этнической принадлежности носителей этих верований, независимо от территориальных и хронологических границ»[117]. Об-

ратившись к индоевропейской мифологии, мы увидим, что такие божества неба как Уран или Варуна принадлежат к самому старшему и, следовательно, к самому древнему поколению богов греков и ведийских ариев. Аналогичную картину мы видим и в славянской мифологии, где Сварог является отцом Дажьбога-Солнца. Ту же самую тенденцию можно наблюдать и у ряда неиндоевропейских народов. Как финский бог неба Укко, так и аналогичные китайские божества Тянь, Тянь-ди и Шан-ди относятся к старшему поколению и в историческую эпоху, сохраняя следы своего былого величия, отходят на второй план, не играя в

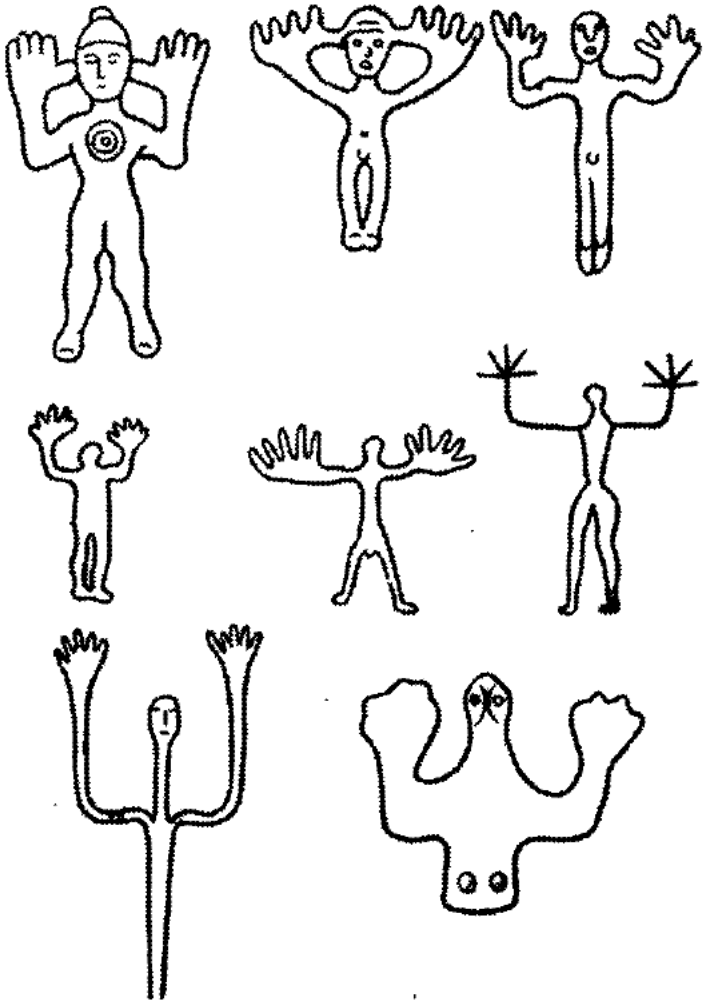


Рис.8. Человеческие фигуры с поднятыми вверх руками:
1 — бронзовая статуэтка, Дагестан, 2,3 — бронзовые статуэтки II тыс. до н. э. из Чечни и Осетии, 4 — наскальный рисунок в Швеции, 5 — наскальный рисунок в Армении, 6 — наскальный рисунок в Киргизии, 7 — фигура «духа воды», Мали, 8 — Чехословакия, III тыс. до н. э.

мифологиях этих народов активной роли. Все эти факты позволяют датировать возникновение у праславян культа Сварога как бога неба эпохой неолита или, как минимум, началом перехода к веку металла. Изображения человеческой фигуры с поднятыми вверх руками, что, очевидно, можно интерпретировать как молитвенное обращение к небу, встречаются у многих народов Старого Света (рис.8). Рассказывая о приходе славян во главе с Чехом на их новую родину, названную ими в честь своего предводителя, Козьма Пражский отмечает, что последний встал и «протянул обе руки к небу»[118]. О том, что данная подробность не была выдумкой хрониста и подобный ритуальный жест существовал у славян, свидетельствует раннесредневековая бляшка из Пскова, на которой в этой молитвенной позе запечатлен мужчина, являющаяся древнейшим свидетельством его бытования на Руси.(рис.9). На северорусских вышитых полотенцах XIX в. с поднятыми вверх руками неоднократно изображалась одна женщина (рис.10), которую Б.А. Рыбаков интерпретирует как богиню, или же группа женщин (рис.11). Впоследствии данный жест, уходящий своими корнями в первобытную эпоху, перешел в



Рис.9. Раннесредневековая бляшка из Пскова

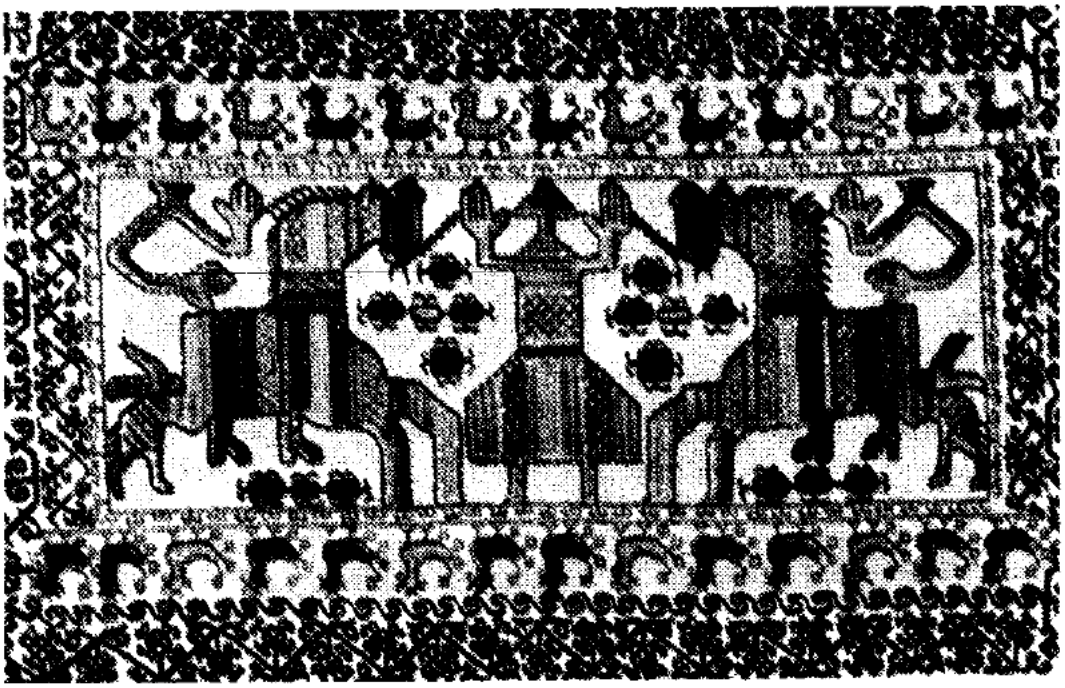


Рис.10. Женская фигура с поднятыми вверх руками.
Русская вышивка XIX в.

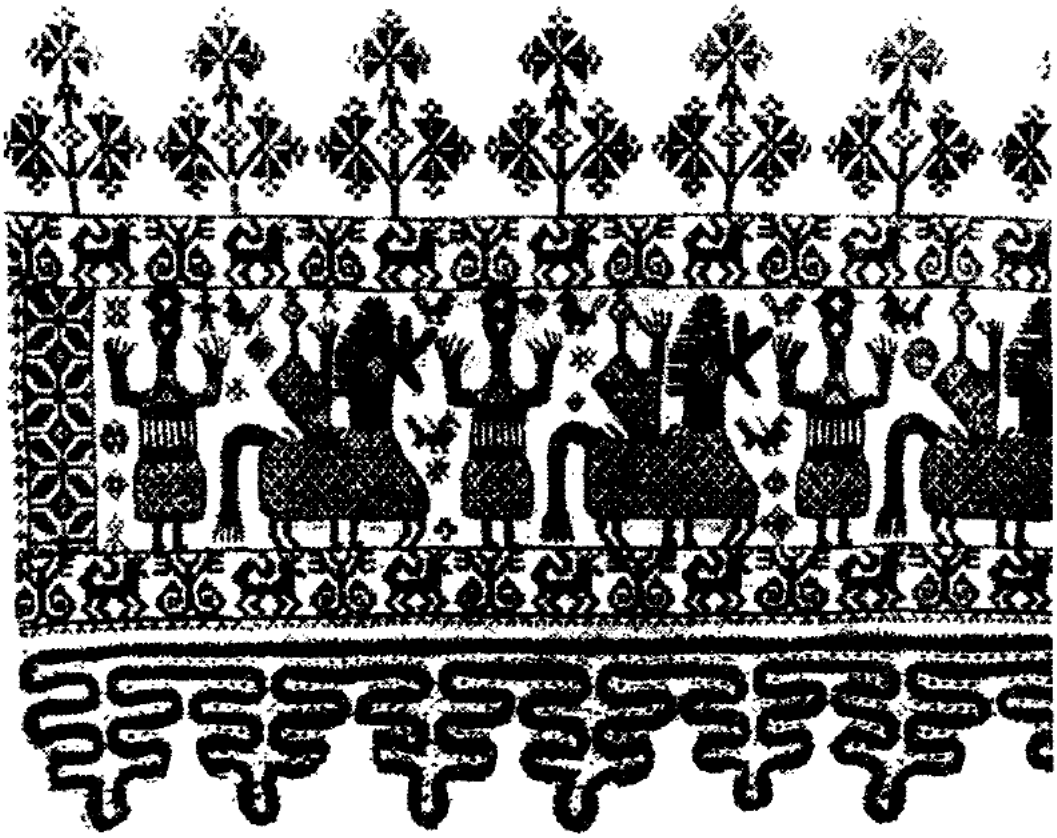


Рис.11. Женская фигура с поднятыми вверх руками.
Вышитое полотенце из района Северной Двины, XIX в.

христианскую иконографию, где в подобной же позе изображалась и Богоматерь (рис.12).

Для объяснения значения имени древнерусского божества из всех индоевропейских языков наибольший интерес для нас представляет санскрит. Еще с XIX в. почти во всех трудах по мифологии Сварог сопоставлялся с ведийским svar — «солнцем» (авест. hvar), что лишний раз дублирует его мифологическую связь с



Рис.12. Богоматерь-Оранта.
Мозаика апсиды Софийского собора в Киеве, XI в.

Дажьбогом. Помимо собственно дневного светила это ведийское слово обозначало так же солнечный свет, солнечное сияние (на основе этого возник глагол svarati — «светиться»), а в более обширном контексте светлое пространство вверху, небо. В более поздний период оно в «Тайятирия упанишаде» (1,5,1—4) последовательно соотносится с тем миром (небом), солнцем, Яджурведой и разлитым по телу дыханием. А.Введенский совершенно справедливо подчеркивал, что слово svar означает не только «блестеть, блистать, светить, сиять», но и «звучать, петь, звук, шум». Последним значениям соответствует не только svara как музыкальный тон в шикшах (древнеиндийских трактатах по фонетике) и русская свара в значении «шума, ссоры», но и представления древних индоевропейцев, согласно которым свет неразрывно был связан со звуком (в этом аспекте Сварог еще предстанет перед нами в былине о Вавиле-скоморохе в качестве покровителя музыкантов). Н.Р. Гусева подчеркивала, что санскритский корень svar (svri) означает «сиять, прославлять, возвышать голос» и от него впоследствии образовались svara — «громкий звук, голос» и svarga (svar-ga) — «идущий (пребывающий) в свете, сиянье, небо, небесный свет»[119]. Интересующий нас корень приобрел в Индии и космогонический аспект: «... мир Брахмы (состоит) из трех ступеней, ниже его — Великий (мир) Праджапати и (мир) Махендры. (Вместе они) называются Свар, (или Небесный мир). На своде (промежуточного пространства) — звезды, на Земле — живые существа»[120].

По мнению О.Н. Трубачева, имя интерсующего нас бога возникло в славянской мифологии достаточно поздно, да еще и под скифским влиянием: «Инновацией-заимствованием скифского времени — оказывается и слав.svarogъ, принадлежность которого к культу солнца, а также сохранность s- этимологического позволяют принимать только этимологию из др.-инд.svarga- "небо" (как "солнечный путь")»[121]. Не говоря уж об отмеченных выше параллелях, свидетельствующих о бытовании этого теонима в эпоху

индоевропейской общности, принять это мнение мешает отсутствие этого бога в пантеоне как собственно иранцев, так и скифов, а также переход в иранских языках s в h (ср. др.-инд.асура, сома и др.-иран.ахура, хаома). Если бы подобное заимствование состоялось, то в нашем языке имя этого бога звучало бы как Хварог, а не Сварог. Академик Б.А.Рыбаков тоже выводит имя Сварога от санскритского слова svarga — «небо», однако очевидно, что корень svar более древен, чем производное от него svarga, которое в более поздний период индийской мифологии имеет вполне определенный и четкий смысл и является названием рая Индры, представляемого в виде прекрасного сада (как мы увидим ниже, и в славянской мифологии мир Сварога мог ассоциироваться с зеленым садом). Попасть в рай воинственного громовержца могут храбрые витязи, павшие на поле брани. В «Бхагавад-гите» Кришна так поучает Арджуну: «О Партха, счастливы те кшатрии, которым нежданно выпадает на долю возможность сражаться, открывая перед ними райские (svarga) врата»[122]. Такая, к тому же хронологически вторичная этимология неоправданно сужает богатое значение интересующего нас корня. Следует к тому же отметить, что в Ригведе рай Индры носит название не Сварги, а Сварнары (svarnara), буквально — «солнечное пространство». Именно оттуда, как одного из возможных мест его пребывания, певцы призывали громовержца (РВ IV,21,3):

Пусть придет Индра с неба, с земли,
Или (пусть придет) быстро из океана, из (небесного) источника,
Из солнечного пространства нам на помощь вместе с Марутами,
Или издалека, с сидения закона.

Об этом же пространстве как месте жертвоприношения поэтов-риши говорится в РВ V,18,4:

Те же, у кого яркая сила прозрения,
Кто хранит гимны в устах,
(Чья) жертвенная солома разложена в Сварнаре, —
Они покрыли себя славой.

В более поздний период «Адитьи-пурана» упоминает Сварлоку как третье небо, которому соответствует рот Солнца (вспомним соотнесения корня ***свар*** со звуком как на Руси, так и в Индии; в качестве параллели см. русск. ***небо*** и ***нёбо*** как часть рта, а также русск.диал.***варга*** «рот»).

Кроме того, следует отметить, что в Ригведе одним из названий жертвенного столба, соединявшего землю с небом и доставлявшим жертвоприношения богам, было svaru. Интересно, что в миниатюрах древнерусских летописей языческие боги постоянно изображаются стоящими на столбе, что подчеркивает их местонахождение в высшей, небесной сфере (рис.13), хоть немногие найденные археологами идолы, судя по всему, стояли прямо на зем-



Рис.13. Олег клянется у идола Перуна при заключении мира с греками. Миниатюра Радзивилловской летописи

ле, а не на столбе. Тем не менее, этот образ был довольно устойчивым и в новгородской иконе XVII в. о трех отроках языческий идол опять-таки помещается на столбе (рис.14). То, что эти представления возникли не на пустом месте, подтверждает сделанная в Новгороде, в слое XII в., археологическая находка, где малень-



Рис.14. Идол на столбе на иконе трех отроков

кая металлическая фигура мужчины с усами и без бороды, в короткой рубахе, упершегося руками в бока, была помещена создавшим ее кузнецом на высокий, по сравнению с ней, столб (рис.15). Не чужд был этот образ и устному фольклору, о чем свидетельствует один любопытный текст заговора от оружия: «За дальними горами есть окиан-море железное, на том море есть столб мед-

ный, на том столбе медном есть пастух чугунный, а стоит столб от земли до неба, от востока до запада. Завещает тот пастух своим детям: железу, укладу, булату красному и синему, стали, меди, свинцу, олову, серебру, золоту, каменьям, пищалям и стрелам: подите вы в железо, каменья и свинец, в свою мать-землю от раба (имярек)... А велит он ножу, топору, рогатине, кинжалу, пищалям, стрелам, борцам, кулачным бойцам быть тихими и смирными; а велит он: не давать выстреливать на меня всякому ратоборцу из пищали»[123]. В образе чугунного пастуха (пастуха не в смысле скотоводства, а в смысле пастыря человеческого общества и созданных им предметов) мы имеем все основания видеть «сниженную» фигуру небесного кузнеца Сварога, имеющего власть распоряжаться продуктами труда в данной сфере. Не исключено, что

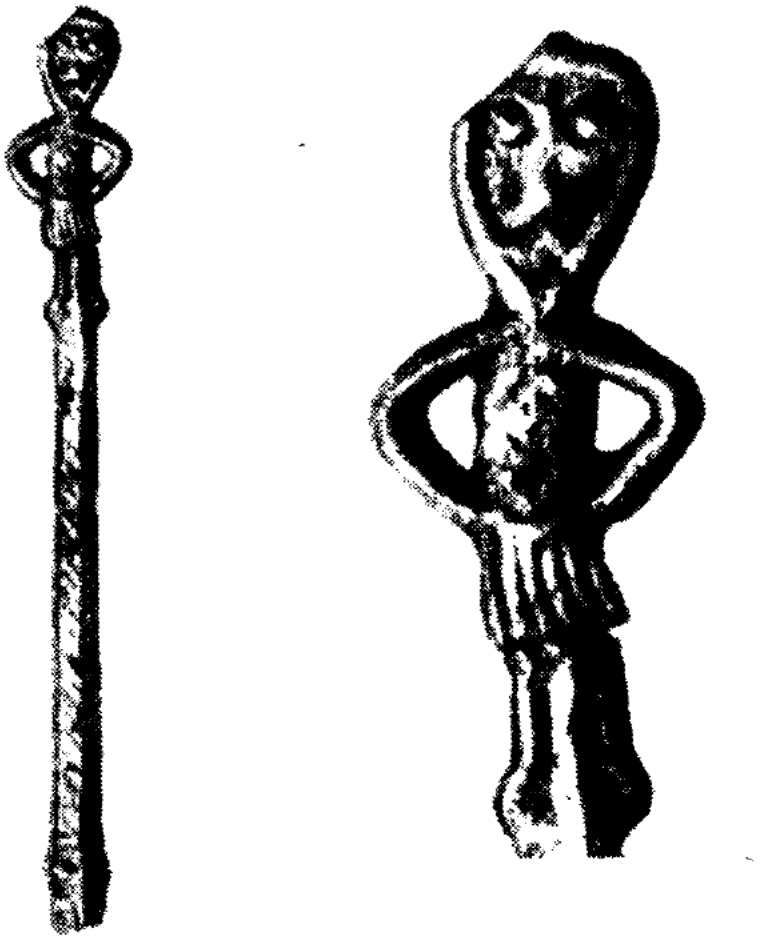


Рис.15. Идол на стобе, найденный в Новгороде, XII в.

в данном заговоре присутствует отголосок более древнего бога-пастуха душ загробного мира, фигура которого отражала мифологические представления индоевропейцев до перехода их к земледелию: «Представления о «загробном мире» и пребывании в нем человеческих «душ» определяются у древних индоевропейцев в основном характером скотоводческого общества, существенные признаки которого переносятся в «мир мертвых». Загробный мир представлялся в виде «пастбища», на котором паслись души умерших людей и принесенных в жертву животных»[124]. В другом заговоре медный столб символизирует не только центр мира, но и средоточие здоровья: «На море на Окиане, посредь моря Белого стоит медный столб, от земли до неба, от востока до запада, а во том медном столбе закладена медная медяница от болестей и хворостей. Посылаю я раба, такого-то в тот медный столб, что на море на Окиане, и заповедую ему моим словом заповедным закласть родимец во тот медный столб»[125].

Данные индоевропейских языков фиксируют тесную связь столба с божеством, явно восходящую к периоду общности этих народов: гот.ans «столб», но др.-англ.ass «бог»; др.-англ.stiper «балка, столб», но др.-сев.tifurt «бог», др.-англ.tiber «жертвоприношение»; др.-англ.wah «столб», но гот.weihs «святой»; др.-англ.swir «столб», но др.-инд.sura «бог»; русск. ***свая***, но хет.siwannis «бог»[126]. В древнерусском языке слова ***столп, столб*** имели целый ряд значений. Совокупность стоящих рядом столбов образовывала ограду, стену, перекликаясь в этом с разобранным выше др.-русск.***воръ***. О столпе как о стене говорит автор Ипатьевской летописи: «А Ростиславъ стояше съ Андрѣевичем подлѣ столпье загорожено бо бяше тогда столпиемъ от горы оли и до Днѣпра»[127] или создатель другого памятника: «Не великымъ столпьемъ двора оражаи, ни стѣны высокы съзидаи, но живоущая оу тебе помилоуи»[128]. Рассказывая библейский миф о попытке людей создать Вавилонскую башню и по ней взобраться на небо, Нестор также называет последнюю столпом: «И оумножив-

шимся чловком на земли, и помыслиша создати столпъ до нбси въ дни Нектана и Фалека. И събиравшеся на мѣстѣ Сенарьполе здати сти столпъ до нбсе и городъ около его Вавилонъ и здаша столпъ...»[129]. Здесь монах-летописец невольно показал нам архаичное представление о столбе как средстве связи между небом и землей. И.И.Срезневский считал, что еще одним значением слова ***столп*** была «тюрьма». По его мнению, в этом значении употребляет его создатель Ипатьевской летописи при описании вероломного поведения венгерского короля, обманувшего галицкого князя Владимира и заточившего его в темницу на вершине замка: «а Володимера поя с собою во Оугры опять, ноужею отима добытокъ, и всади его на столпъ и с женою его»[130]. Однако, поскольку темница Владимира находилась на самой вершине замка (правитель Галича бежал из плена, изрезав на веревки прикрывавший его от солнца шатер на верхней площадке замка и по ним спустился на землю), здесь, очевидно, летописец под словом столп имел все ту же высокую башню, а не собственно тюрьму. Как своеобразное место заключения фигурирует столб и в белорусской сказке «Боговетрович»: «Было ето з начала, у царьствi такий заказ: коли выдеть девцы двадцать годов, и ина ня выйдеть замуж, дык тоды замурувать яе у стовб. Так значитца вышло: прыжила царьская дочь двадцать годов и замуж ня вышла. Замурували яе у стовб. И подають пищь ей туды. То вышыв год етыму, пищи ей требують ужо на дьве души»[131]. Замурованная в столб царевна чудесным образом рождает сына, который освобождает себя и мать из этого столба. Показательно, что в данном случае столб фигурирует как средство наказания за неисполнение своей обязанности перед родом по вступлению в брак, что еще раз подчеркивает его фаллическую символику.

Наконец, при переводах библейских и античных текстов древнерусские книжники именуют столпом сакральные объекты языческого культа. При переводе Ветхого завета они употребляют это слово в значении «идол»: «Скрушая, скрушити столпы іхъ»[132]

, а в другом контексте они используют его как синоним понятия «храм»: «Чіі се стлъпъ; они же рѣша: цркви Артеміна»[133].

В восточнославянской традиции столб мог быть связан и с названием либо эмблемой человеческого поселения. Стоит вспомнить деревню Столбово около Тихвина, где в 1617 г. был заключен мир между Россией и Швецией. Встречается аналогичное название и в Белоруссии. Так, в деревне Перетолки Столбецкого района Минской области было записано следующее предание о происхождении названия «Столбцы»: «На этом месте сходились границы трех князей и в землю были закопаны три столбика. Когда поселился здесь народ, то нашли закопанные столбики»[134]. Как отмечает анализировавшая данный круг преданий В.К. Соколова, обычно в рассказах об установлении границы приносится человеческая жертва, замененная в данном случае столбцами. Данная черта сближает этот обычай со строительной жертвой, так же генетически связанной со Сварогом, которая будет рассмотрена в посвященной ей главе. Кроме того, в белорусском предании столбы символизируют собой проведение границы, понятие которой в различных своих аспектах тесно связано с образом языческого бога-кузнеца. Наконец, необходимо упомянуть и герб города Коломны (рис.16), который прямо-таки насыщен символикой,

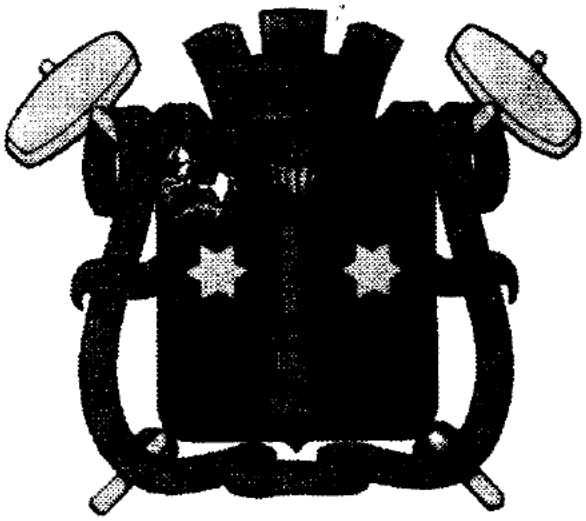


Рис.16. Герб Коломны

которая вся без исключения относится к культу Сварога. В центре герба находится белая колонна, увенчанная короной, что заставляет нас вспомнить вставку Ипатьевской летописи, согласно которой бог-кузнец является отцом Дажьбога, «от нележе начаша чѣловѣци дань давати царямъ». По обе стороны колонны изображены две золотые звезды на голубом фоне, что соотносится с образом Сварога как бога звездного неба. Щит увенчан каменной башней о трех зубцах, что напоминает нам об этимологической связи этого бога с первым укреплением-Варой. Остается отметить, что сам герб изображен на фоне двух перекрещенных молотов, отсылающих нас к основной профессии языческого бога. Эти молоты золотые, что находит прямое соответствие в восточнославянском фольклоре, посвященном Кузьме-Демьяну. Подобные случаи проникновения связанных с язычеством символов в достаточно поздние по времени составления гербы не единичны. Так, на гербе города Ярославль изображен медведь, что единодушно связывается исследователями с культом этого животного на Верхней Волге. Местными языческими культами в соответствующих регионах объясняется лук со стрелой на гербе Вятки и олень на гербе Нижнего Новгорода. В качестве важнейших составных элементов в герб основанного на славянских землях немецкого герцогства Мекленбург вошли птица и бычья голова, изображавшиеся до этого на идоле почитавшегося в тех местах бога Радигоста. Само название Коломна восходит к слову ***кол***, являющегося другим обозначениям столба в русском языке, и напоминает нам о древней технике столбового строительства, нашедшего свое лингвистическое отражение, как будет показано ниже, и в названиях городов с этим же корнем на литовской и греческой территориях. Представляется, что в основе всей этой топонимики лежит образ столба как центра мироздания.

Столб, на котором пастух стоит (о металле, из которого он сделан, более подробно речь пойдет в главе о кузнечном деле), простирается от земли до неба и, если взять контекст более широ-

кий, чем контекст данного заговора, играет двоякую роль: с одной стороны, он разъединяет небо и землю, с другой стороны — обеспечивает связь между этими двумя основополагающими началами мироздания, поскольку по нему как предметы, так и отдельные персонажи могут подниматься вверх и спускаться вниз. Столб этот находится в самом центре мира. В русских и украинских сказках, посвященных добыванию героем чудесного коня, последний обычно изображается так: «медный столб стоит, а за него привязан конь, по бокам чистые звезды, на хвосте светит месяц, во лбу красное солнце»[135]. Конь этот, равно как и описываемый подобным же образом Первобог, символизирует собой Вселенную. Как видим, столб в сказках сделан из того же металла, что и столб в приведенном выше заговоре от оружия. К этому остается добавить, что Полярную звезду казаки называли Приколом — железным колом, к которому привязывают лошадь, а в Томской губернии она именовалась Кол-звезда. В свете того, что со Сварогом ассоциировалось в первую очередь звездное небо, весьма показательно то, что и само созвездие Большой Медведведицы на Руси крестьяне называли Стожары — центральный столб стога, на который кругами навивали сено. О глубокой древности подобных представлений свидетельствует то, что уже в Ригведе мировое древо называется ашваттха, буквально «лошадиная стоянка». Столб, ассоциируемый со Сварогом, с одной стороны является вариантом мирового древа и символизирует собой ось, проходящую через центр Вселенной, а с другой стороны, отождествляется со звездой, правда, на этот раз не зодиакальной, а полярной, астрономически обозначающей центральную точку небесного свода. Создание поддерживающих небо столбов древнерусский апокриф «Беседа трех святителей» приписывает непосредственно богу: «И рече Господь: буди небо хрустальное на столпех железных, на 70 тьмах тысящ, и будити езера и облака и звезды и свет...»[136]. В том же сочинении кратное количество столбов отделяет море и покоящуюся на нем землю от ада: «И повеле его Господь ангелом

согнати пену морскую и сотворити землю на трех китах великих, на тридцати малых китов заляжен 30 околъ морских,... дно же под тем морем великим ровно к железному столпию, того же моря дно стоит на семи тысящех столпех, туто же есть и адово жилище: тутажь и антихрист связан, ангели подтвержает его, тоже столпие его возвышено стоит, яко того моря тожь столпие стоит на огне неугасимом, под тем огнем туто же есть денница, яже прежь солнце сотворена. И ту есть людие крилати летают яко паутина мыслию, а смерти нету им. Тоже иного ничего, но воздух Божий и свет держит, то ти есть звезда яко риза»[137]. Несмотря на некоторую путаность текста, из этого описания следует, что рядом с адом живут какие-то бессмертные крылатые люди, а где-то поблизости находится свет и звезды. Подобная картина позволяет высказать осторожное предположение, что в данном фрагменте апокрифа в несколько искаженном виде отразились западнославянско-северорусские мифологические представления. Связь между Сварогом и звездным небом была проанализирована выше, в третьей главе будет показана его тесная связь с ритуалом трупосожжения и через это с загробным миром. Образ столба как начала, соединяющего земное с небесным и человеческое с божественным, проникает и в христианскую литературу. Так, первая часть Жития св. Нифонта Констанцского, переведенного на русский язык еще в XI в., повествующая о попытках дьявола искусить будущего святого, заканчивается следующим видением Нифонта: «И видяще во снѣ море велико зѣло и стояще же посреди его столп велик...» Святой взбирается на этот столп и с его вершины обозревает «четвероконечный мир». Современные исследователи Жития так оценивают этот переломный момент: «Этот эпизод символизирует достижение героем некоего предела святости — божественного бесстрастия, означающего полное отрешение от земных страстей и обретение особого способа видения мира — «духовидения»[138]. Возникновение образа неба, стоящего на столбах, относится, по всей видимости, еще к эпохе индоевропейской

общности, поскольку автор одного из гимнов РВ прославляет в нем следующий подвиг Индры:

Когда ты растянул твердую основу — незыблемое пространство,
Ты установил (ее) на столпах неба — рывком.

(РВ I, 56, 5)

Земным образом этих поддерживающих небо столбов были жертвенные столбы ведийских ариев, обеспечивающие связь между верхом и низом, отправляющие принесенную на земле жертву на небо к богам. Помимо всего прочего, эти жертвенные столбы обладали еще и фаллической символикой и их недаром просили даровать желанное потомство:

Вы, кого вкопали мужи, стремящиеся к богам,
Или (кого) обтесал топор, о дерево,
Эти вставшие божественные столбы, —
Пусть захотят они создать нам сокровище, состоящее из потомства.

(РВ III, 8, 6)

В своем «сниженном» варианте этот мифологический образ встречается нам в русской пословице «Небо кольями подпирали», для которой И.П. Сахаров проводил такое объяснение: «Когда-то в Пскове было долго ненастное время, тучи ходили низко, так низко, что православные думали, небо валится на землю. Собрались на мирскую сходку подумать — как бы отбыть беду? Три дня псковичи думали, а на четвертый приладили дело: «Разобрать городьбы, да кольями подпереть небо». Разобрали городьбы и стали с кольями по всем концам города»[139].

Как отмечал еще А.Н. Афанасьев, люнебургские венды (часть полабских славян) на своем языке называли ад smela — «смола», а горящая смола обозначалась на Руси варом, что этимологически связано с корнем имени небесного бога-кузнеца. Кроме того, одним из названий ада у наших предков было ***пекло***, что, как констатировал все тот же исследователь, опять-таки приводит нас к представлению об аде как горящей смоле. Он же приводит сооб-

щение средневекового хрониста Длугоша о том, что язычники-поляки молили подземное божество отвести их после смерти в лучшие места ада, что в целом сопоставимо с локализацией местопребывания бессмертных крылатых людей древнерусского апокрифа вблизи «адова жилища». Упоминание об их крылатости можно соотнести с данными древнерусских поучений против язычества о восприятии умерших предков в виде птиц. Автор XIII в. рисует нам красочную картину того, как приверженные языческим верованиям люди в великий четверг, день поминовения умерших, готовят угощение для своих предков, топят для них баню, вешают полотенца и сыплют на пол пепел, чтобы появившиеся покойники оставили там свой след. Следы действительно появляются, но создатель слова «О посте к невежам в понеделокь 2 недели» объясняет это происками бесов, которые купаются в золе и оставляют там свой след наподобие куриного: «Въ стый великии четвертокъ повѣдають мрътвымъ мясо и млеко и яица, и мылница топят, и на печь льютъ, и попел посредѣ сыплют слада ради и глюють мыитеся, и чехли вѣшают и оубрусу, и велят ся терти. Бѣси же смиются злооумию их. И вълѣзте мыются и порплются в попеле том, яко коури слъд свой показают на попелѣ на прелщеніе имь. И трутся чехлы и оубрусы тѣми и проходят топившем мовници и глядають на попелѣ слѣда. И егда видять на попели след и глють приходили к намь навья мытся»[140]. Болгары представляли себе навьев — души умерших — также в виде птиц, которые летают по ночам, в дождь и бурю. Вся совокупность данных позволяет предположить связь Сварога с загробным миром в виде кипящей смолы-вара, душами крылатых предков и упомянутым в одном контексте с ними звездным небом.

Корень svar образовался из корня var путем прибавления приставки s и именно этот корень (наравне с корнем run) встречается нам в имени ведийского божества Варуны. Поскольку по своим функциям он из всех славянских божеств в гораздо большей степени соответствует Перуну, а не Сварогу, он более подробно бу-

дет рассмотрен впоследствии, а пока мы ограничимся анализом первого корня его имени: «Варуна — бог неба. Это название образовано от корня «вар» (vr) — покрывать или охватывать. Этот бог соответствует Урану древних греков и Ахура-мазде Авесты. Его физическое происхождение очевидно. Он тот, кто покрывает или объемлет. Он «словно мантией» покрывает все звездное пространство небес вместе со всеми своими созданиями и их обителью»[141]. Другими значениями этого корня являются «окутывать, заключать внутри себя». Этимологически это ведийское божество действительно соответствует древнегреческому богу неба Урану, главе первого, самого старшего поколения богов (напомним, что Зевс, глава классического олимпийского пантеона, являлся представителем уже третьего, после Урана и Крона, поколения небожителей). Корнут, писатель I века до н. э., трактует имя Неба-Урана как «определяющий, охватывающий, стерегущий», выводя ouranos от ouros — «предел, граница» или от orein — «стеречь» (орфическая теогония по этому поводу говорит: «Уран — надзиратель всех и страж»). Хоть основной миф об Уране не имеет со славянским Сварогом ничего общего, тем не менее, помимо этимологии оба бога занимают одинаковые места в системе мифологических связей между небожителями и олицетворяемыми ими общественными принципами. Если славянский бог-кузнец является родоначальником Дажьбога, с которого на земле начинается царская власть, то и Аполлодор свое изложение греческой мифологии начинает с констатации: «Уран первый стал править миром»[142]. Орфический гимн описывает целый перечень характеристик этого божества:

О всеродитель Уран, некрушимая часть мирозданья,
Старший в роду, и начало всего и всему завершенье!
Куполом ты над землей, о миродержавец, простерся,
Дом всеблаженных богов. Ты все обтекаешь дозором
В круговращенье своем, о страж земли и эфира,
В сердце твоем — бесконечный закон неизбывной природы,

Ты, голубой, адамантово твердый, изменчивый видом,
Всеми играешь цветами, о Крона родитель всезрячий,
Высший из демонов!...[143].

Подобно тому, как Сварог дал людям первые законы, так и Уран считался отцом Фемиды — богини законов в античной Греции, о которой орфический гимн гласил следующее:

Дочерь благого отца, Урана священное чадо
Кличу, Фемиду бутоноочитую, Геину поросль,
Первой она указала для смертных священный оракул
В Дельфах в глубоком ущелье, даря от богов предсказанья.
Царствуя в землях пифийских, в краю, где равнина Пифона,
Это она научила давать предсказания Феба.
В блеске красы, многочтимая всюду, бродящая ночью,
Первая ты священные таинства смертным открыла,
Славя ночами вакхическим криком «эвой» властелина.
Ведь от тебя — почитанья бессмертных и действа святые[144].

О космически-социальной роли этой богини Аполлодор пишет так: «От Фемиды, дочери Урана, родились у Зевса дочери Оры (богини времен года) — Эрейна (Мир), Эвномия (Благозаконие) и Дика (Справедливость), затем Мойры (богини судьбы) — Клото (в античной мифологии она прядет нить человеческой жизни), Лахесис (наделяющая человека жребием) и Атропос (перерезающая нить жизни)»[145]. Поскольку и Сварог, по независимым от этой этимологии источникам, соотносится с образом неба, прародителя, первого правителя и законодателя, мы вправе сделать вывод о генетическом родстве славянского божества с наиболее архаичными богами неба индийской и греческой мифологии.

Стоит отметить связь имени русского бога и с таким основополагающим понятием древнеиндийского устройства общества как варна (varna) — буквально «цвет, свет, качество». Уже в эпоху вед оно означало четыре сословия древнеиндийского общества, сотворенных из тела Первобога Пуруши (РВ X,90):

Его рот стал брахманом,
(Его) руки сделались раджанья,
(То,) что бедра его, — это вайшья,
Из ног родился шудра.

Брахманы — это знатоки Вед, жрецы и мудрецы; раджанья-кшатрии — это воины и правители; вайшия — торговцы и землепашцы, а шудры — самое низшее сословие, прислуживающие трем высшим варнам. Первые три варны состояли из пришедших в Индию ариев и в своей совокупности назывались арияварна; четвертая же состояла из покоренной ими туземной чернокожей расы. Поэтому и стало использоваться слово «варна», подчеркивающая различие в цвете кожи победителей и порабощенных. Своими корнями эта система уходит в общую для всех индоевропейцев традицию трехчленного деления общества в соответствии с их сакральным виденьем Космоса. Для обеспечения сохранения и процветания племени каждая группа выполняла свою социальную функцию: жрецы — власти и мудрости, воины — силы, пахари и скотоводы — плодородия. Принцип соответствия и единства со Вселенной, заложенный древними мудрецами-ришами в основу ведийского социума, играл огромную роль в жизни Индии, обеспечивая существование и стабильность ее народа. Помимо чисто этимологических указаний связь устройства общества с богом неба прослеживается и в том, что каждая из четырех варн имела свою цветовую символику, описанную в великом индийском эпосе «Махабхарата»:

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[146].

Таким образом, вся система сословий основывалась на последовательном убывании света в каждой из варн — от изначально белого (брахманы) до черного (шудры). С аналогичным принципом последовательного убывания света мы встретимся в третьей главе при рассмотрении индоевропейских мифологических представлений о нисхождении человеческих душ с небес на землю. Система варн представляла собой социальную аналогию этих представлений, примененную к членению общества, построенного по принципу последовательного убывания изначального божественного света в каждом из сословий в зависимости от степени вовлеченности его в мирскую жизнь материального мира. Хоть данная цветовая шкала носит вторичный характер и возникла, судя по всему, уже на индийской почве, тем не менее положенные в основу ее представления генетически восходят к связанному со Сварогом кругу идей эпохи индоевропейской общности. В силу этого, эти индийские общественно-цветовые представления, хоть и не имеющие непосредственно славянских параллелей, могут привлекаться для изучения исходного семантического поля бога неба и показывать один из возможных вариантов его дальнейшего развития в контексте социального устройства общества.

Корень ***варн*** был известен и в славянском мире: это уже упоминавшееся западнославянское племя варнов, обитавшее на одноименной реке Варне, и город Варна в Болгарии. Необходимо отметить, что традиция трехчленного деления общества существовала и на Руси, отраженная как в священном стихе о Голубиной книге, где эти сословия также создавались из тела Первобога, фигурирующего там в эпоху христианства под именем библейского Адама:

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[147].

Если не считать замены жрецов на царей, что было обусловлено неприятием христианских попов хранителями древней языческой мудрости, совпадение данного фрагмента «Голубиной книги» с гимном Пуруше индийской Ригведой является полным, что неоднократно отмечалось исследователями. Идея трех основополагающих сословий присутствует и в русском эпосе, где три богатыря в силу своего происхождения символизируют собой три сословия: Илья Муромец — крестьянство, Добрыня Никитич — профессиональных военных, а Алеша Попович — соответственно священников. Этот же общеиндоевропейский принцип видим мы в Иране, где пророк Заратуштра именуется «первым жрецом, первым воином, первым скотоводом»[148], а его три сына выступают прародителями этих трех сословий. Описывая общественное устройство культов, Юлий Цезарь констатирует: «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. (...) 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)»[149]. Понятно, что закабаленный простой народ был производителем материальных благ для духовной и военной аристократии своей страны. Отголоски деления общества на три части мы видим и в тех странах, где по разным причинам оно достаточно рано исчезло: античной Греции (учение Платона об идеальном государстве, во главе которого стоят философы, охраняют которое воины, а материальное благосостояние обеспечивают ремесленники), Риме (триада верховных божеств Юпитера, Марса и Квирина, олицетворявших собой сакральную, военную и хозяйственные функции) и Скандинавии («Песнь о Риге» в «Старшей Эдде», согласно которой родоначальник человечества ас Хеймдалль-Риг является отцом Ярла, т. е. представителя военной аристократии, Карла — свободного крестьянина, и Трэла — олицетворения рабского сословия).

Поскольку славянский перевод хроники Иоанна Малалы соотносил Гефеста — Сварога с устройством общества, перешедшего от состояния дикости к упорядоченной структуре, можно предположить, что система трехчленного его деления действительно связывалась славянами с богом неба. В пользу этого говорит и то обстоятельство, что, как будет видно из последующего изложения, изучаемый нами бог был связан, с одной стороны, с князьями, особенно при выполнении ими жреческих функций, т. е. лицами, объединявшими в своей деятельности свойства первых двух сословий, носителей военной и религиозной власти, а с другой стороны, соотносился с гончарным и кузнечным ремеслами, а также земледельческим делом — занятиями, свойственным третьему производительному сословию. В своих различных ипоста-

сях Сварог, в той или иной мере, имел дело со сферой деятельности всех трех сословий, в связи с чем, по крайней мере на уровне рабочей гипотезы, можно предположить, что и установление этой сакрально-политической структуры общества не обошлось без его участия. В пользу этого свидетельствует и тот факт, что рассматриваемый в начале следующей главы скифский миф о возникновении данного устройства общества напрямую связывает это событие с небом, что говорит об индоевропейских истоках подобного представления.

[1] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. Стб. 278–279.

[2] *Мещерский Н.А.* Два неизданных отрывка древнеславянского перевода «Хроники» Иоанна Малалы // ВВ. Т. XI. 1956. С. 284.

[3] *Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Книга вторая // Летопись историко-филологического общества при Новороссийском университете, X, Византийско-славянское отделение, VII. Одесса, 1902. С. 465–466.

[4] *Истрин В.М.* Первая книга хроника Иоанна Малалы // Записки имп. Академии наук по историко-филологическому отделению. Т. 1. СПб., 1897, № 3. С. 19.

[5] *Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Книга вторая... С. 465.

[6] *Творогов О.В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // ТОДРЛ. Т. XXXIII. 1979. С. 10.

[7] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 128, 178.

[8] Там же. С. 147.

[9] ПВЛ. Ч. 1. М.–Л.,1 950. С. 39.

[10] *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 89.

[11] Там же. С.374.

[12] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 114–115.

[13] *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. ... С. 384–385.

[14] Там же. С. 386.

[15] Там же. С. 377.

[16] Загадки. Л., 1968. С. 80.

[17] *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб, 1869. С. 113.

[18] *Харузина В.* К вопросу о почитании огня // ЭО. 1906. № 3–4. С. 100.

[19] *Макашина Т.С.* Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // Живая старина. 1994. № 3. С. 21.

[20] *Халанский М.* Говоры Курской губернии // Сборник Академии Наук. Т. 76. № 5. С. 368.

[21] *Токарев С.А.* Религиозные верованияя восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.–Л., 1957. С. 68.

[22] *Харузина В.* К вопросу о почитании огня. ... С. 72.

[23] *Неуступов А.Д.* Следы почитания огня в Кадниковском уезде // ЭО. 1913. № 1–2. С. 245.

[24] *Шейн П.В.* Белорусские народные песни. СПб., 1874. С. 140.

[25] История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983. С. 350.

[26] *Ламберт Д.* Доисторический человек. Кембриджский путеводитель. Л., 1991. С. 135.

[27] *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. 1. М., 1993. С. 29.

[28] Там же. С. 29–30.

[29] *Шейн П.В.* Белорусские народные песни. ... С.153.

[30] Славянский фольклор. М., 1987. С. 180.

[31] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. С. 19.

[32] *Сырку П.* Славяно-румынские отрывки // ЖМНП. 1887. Май. С. 3.

[33] *Макашина Т.С.* Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре. ... С. 21.

[34] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. ... С. 47–48.

[35] *Иванов В.В.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983. С. 105–106.

[36] Словарь русского языка. Вып.9. М., 1982. С. 58, 61.

[37] *Никольский Н.М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929. С. 11.

[38] Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М., 1975. С. 238.

[39] Словарь русского языка. Вып.1. М., 1975. С. 20.

[40] Словарь русского языка. Вып.23. М., 1996. С. 97.

[41] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. ... С. 138.

[42] Там же. С. 187–189.

[43] *Артамонов М.И.* История хазар. СПб., 2001. С. 89.

[44] *Глазырина Г.В.* География Восточной Европы в сагах о древних временах // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы за 1986 г. М., 1988. С. 233.

[45] *Станилов Ст.* Славяните в Първото царство. София, 1986. С. 30; Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 33.

[46] *Седов В.В.* Международный симпозиум по славянскому язычеству в Югославии // СА. 1988, № 2. С. 288.

[47] Славянский фольклор. М.,1987. С. 184.

[48] Здесь и далее ссылки на Ригведу даются в тексте по изданию: Ригведа. Мандалы I–IV, М., 1989; Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995; Ригведа. Мандалы IX–X. М., 1999.

[49] *Jamison S.W.* The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India, Ithaca and London, 1991.

[50] *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1988. С. 470.

[51] Бируни. Избранные произведения. Т. 2. Индия, Ташкент, 1963. С. 337.

[52] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. стб. 281.

[53] *Срезневский И.И.* Словарь... Т. 1. Ч. 1. М., 1989. С. 305.

[54] Там же. С. 305.

[55] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1964. С. 273.

[56] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М., 1999. С. 167.

[57] *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Т. 1. Ч. 1. М., 1989. С. 229.

[58] Словарь русского языка. Вып.1. М., 1975. С. 21.

[59] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 1. М., 1988. С. 374.

[60] Словарь русского языка, вып. 23. М., 1996. С. 97.

[61] Там же. С. 98.

[62] *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Т. III. Ч. 1. М., 1989. С. 264.

[63] Там же. С. 264.

[64] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. стб. 157.

[65] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2 // Записки Императорского Московского археологического института. Т. XVIII. М., 1913. С. 157–158.

[66] Там же. С. 242.

[67] Словарь русского языка. Вып. 23. ... С. 97.

[68] Там же. С.99.

[69] *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Т. III. Ч. 1. ... С. 264.

[70] *Иващенко П.С.* Религиозный культ южно-русского народа в его пословицах. СПб., 1874. С. 7.

[71] *Гедеонов С.* Варяги и Русь. СПб., 1876. С. 169.

[72] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971. С. 569.

[73] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1999. С. 165.

[74] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. ... С. 68.

[75] *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Т. III. Ч. 1. ... С. 266.

[76] *Буслаев Ф.* О влиянии христианства на славянский язык. М., 1848. С. 50.

[77] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1999. С. 164.

[78] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 685.

[79] Загадки. Л., 1968. С. 18.

[80] *Фаминцын А.С.* Божества древних славяи. ... С. 189.

[81] *Геродот.* История. М., 1993. С. 54.

[82] *Сахаров И.П.* Песни русского народа. Ч. 5. СПб., 1839. С. 334.

[83] *Срезневский И.И.* Исследование об языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 19.

[84] Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 1. СПб., 1909. С. 331.

[85] *Макаров М.Н.* Русские предания. Кн. 2. М., 1838. С. 26.

[86] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 2. Кн. 7. СПб., 1849. С. 76.

[87] *Соколовы Б.и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915, № 343.

[88] *Срезневский И.И.* Исследование об языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 28.

[89] Словарь русского языка. Вып.1. М., 1975. С. 17.

[90] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1999. С. 164.

[91] *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып.4. М., 1839. С. 118.

[92] *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып.3. М., 1838. С. 29.

[93] *Гамкрелидзе Т.В.*, Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 866.

[94] Там же. С. 667.

[95] *Трубачев О.Н.* Этиогенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 189.

[96] Этимологический словарь славянских языков. Вып.24. М., 1997. С. 103.

[97] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 5. М., 2002. С. 228.

[98] *Булашев Г.О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. Киев, 1909. С. 290–291.

[99] Там же. С. 291–292.

[100] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. С. 47.

[101] Там же. С. 48.

[102] *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1916. С. 35.

[103] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 3. М., 2002. С. 361.

[104] Там же.

[105] Словарь русского языка. Вып.5. М., 1978. С. 346.

[106] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Ки. 3. СПб., 1841. С. 16.

[107] Там же. С.17.

[108] *Костомаров Н.* Историческое значение южно-русского народного песенного творчества // Беседа. 1872. Ки. IV. С. 29.

[109] *Шеппинг Д.* Мифы славянского язычества. М., 1997. С. 68.

[110] *Костомаров Н.* Историческое значение... С. 32.

[111] Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1998. С. 232.

[112] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 74.

[113] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 51.

[114] Там же. С. 51.

[115] *Цезарь Г.Ю.* Записки о галльской войне. М., 1991. С. 113.

[116] Словарь русского языка. Вып. 1. М., 1975. С. 20, 23.

[117] *Даркевич В.П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. 1960. № 4. С. 56.

[118] *Пражский Козьма.* Чешская хроника. М., 1962. С. 34.

[119] *Гусева Н.Р.* Индуизм. М., 1977. С. 84.

[120] Классическая йога. М., 1992. С. 164.

[121] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 198.

[122] Бхагавад-гита как она есть. М.-Л. – Калькутта – Бомбей – Нью-Дели. 1984. С. 124.

[123] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868. С. 438.

[124] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 823.

[125] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1841. С. 31.

[126] *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996. С. 310.

[127] ПСРЛ, т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. Стб. 515.

[128] *Срезневский И.И.* Словарь... Т. III. Ч. 1. М., 1989. С. 579.

[129] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 4.

[130] Там же. Стб. 661.

[131] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 6. Витебск, 1901. С. 146.

[132] *Срезневский И.И.* Словарь... Т. III. Ч. 1. С. 580.

[133] Там же. С. 581.

[134] *Соколова В.К.* Русские исторические предания. М., 1970. С. 12.

[135] *Бараг Л.Г.* Сюжет о змееборчестве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 181.

[136] *Щапов А.Н.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 38.

[137] Там же. С. 34.

[138] *Порошкина Е.А.* Житие Нифонта Констанцского (проблемы изучения славянского текста памятника) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар. 1989. С. 47, 58.

[139] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн. 2. ... С. 114.

[140] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. Т. III, XVIII. М., 1913. С. 15.

[141] *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956. С. 60.

[142] *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 5.

[143] Античные гимны. М., 1988. С. 184.

[144] Там же. С. 259.

[145] *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. ... С. 6.

[146] Махабхарата, вып. V. Кн. 1. Мокшадхарма (основа освобождения). Ашхабад-Ылым, 1983. С.53–54.

[147] *Безсонов П.* Калики перехожие. М., 1861. Вып.2. С. 287.

[148] Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1998. С. 340.

[149] *Цезарь Г.Ю.* Записки о галльской войне. М., 1991. С. 111–112.

Глава 2
НЕБЕСНЫЙ ОТЕЦ ПРАРОДИТЕЛЯ СЛАВЯН

Приведенный в первой главе фрагмент славянского перевода Иоанна Малалы был вставлен в Ипатьевскую летопись ее создателем в ту часть, где автор решил рассказать о связанных с небом чудесных явлениях. Сначала под 1114 г. летописец передает рассказ ладожан о том, что из тучи над их городом выпадали «глазкы стеклянныи» (по мнению Б.А. Рыбакова этот термин обозначал многоцветные бусы X в. с выпуклыми глазками), а когда он выразил свое удивление, то горожане поведали, что раньше их предки ходили за Югру и Самоедь и видели там настоящее чудо: из одной тучи на землю выпадали малые веверицы, а из другой — маленькие оленята. Как видим, перечисление выпадающих с неба различных предметов выстроено у летописца в определенную систему, и притом древность преданий все время увеличивается: сначала он приводит рассказ своих современников о стеклянных глазках (неорганическая природа), те передают рассказ «мужей старых» о происхождении зверей (живая природа) и, наконец, идет пересказ мифа о начале истории человеческого рода и перехода его от каменного века к цивилизации благодаря кузнечным клещам (человеческая культура). Следует отметить, что предания о спадающих с неба чудесных предметах имеют в Восточной Европе весьма древнюю традицию. Самый древний подобный миф из Северного Причерноморья приводит в своем сочинении «отец истории» Геродот: «По рассказам скифов, народ их — моложе всех. А произошел он таким образом. Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Тарги-

тая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена (я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения). 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»[1]. Практически все исследователи скифской мифологии отмечают, что упавшие с неба чудесные предметы символизируют собой три сословия: ярмо с плугом являются орудием труда земледельцев, секира — оружием воинов, а чаша — принадлежностью жрецов. Обладая магическим свойством отпугивать с помощью огня недостойных претендентов, они обеспечивают переход верховной власти к Колоксаю (буквально царю-Солнцу). Скифы были ближайшими соседями славян, и тот факт, что и у них бытовал отличный по внешней форме, но абсолютно тождественный по внутренней сути миф о небесном происхождении трех сословий человеческого общества, говорит в пользу высказанного в предыдущей главе предположения о связи Сварога с делением людей на три сословия-варны, зародившейся в эпоху индоевропейского единства.

Второй случай, зафиксированный античной литературой в том же регионе, связан с идолом Артемиды в Крыму, почитавшейся местным племенем тавров. Еврипид характеризует кумир богини как «изваянье искусное», «изваянье, неба прекрасный дар», которое было достаточно легким, чтобы его могла нести одна женщина. Он влагает в уста Ореста, главного героя своей трагедии, такое обращение к брату Артемиды богу Аполлону:

И ты велел в Тавриду мне уплыть,
Где алтари сестры твоей дымятся,

И взять кумир богини, что с небес —
Так молвят люди — в этот храм низвергнут[2].

Судя по словам Ифигении, которую Орест уговаривал помочь похитить это священное изваянье, оно было деревянным:

Все же
Страшусь богини я — да и царя.
Что скажет он, когда пустым увидит
Святого древа каменный устой?[3]

Мотив упавшего с неба священного предмета, устойчиво ассоциируемого нашими предками с высшим знанием, встречается и в русской традиции. Именно из небесной тучи выпадает на Землю Голубиная книга, содержащая в себе «все мудрости повселенныя»:

Из той тучи из сильной грозной
Выходила Книга Голубиная,
Божественная книга Евангельская...[4]

В другом варианте этого духовного стиха средоточие высшей мудрости создает и спускает на Землю сам Иисус Христос:

Ай на том камню ведь преобразилсэ наш Исус Христос,
Ай Исус все Христос, да все небесной царь,
Утьвердил-то он тут да косьти крепкия,
Написал-то на камню все книгу Голубиную,
Он спускал-то эту книгу на сыру землю...[5]

Следует отметить, что по одному из вариантов к месту падения этой божественной небесной книги собираются представители всех трех сословий Руси:

К этой Книги Голубиныя
Собиралися, соезжалися
Сорык царев сы царевичем,
Сорык князев сы князевичами,
Сорык бояр да сы бояриным,
Сорок попов с поповичем,
Сорок крестьян сы крестьяниным[6].

Присутствие представителей всех сословий у первоисточника этой божественной мудрости отражает, весьма вероятно, ритуал регулярного оглашения «мудрости повселенной» перед всем племенем и объясняется тем, что, помимо всего, «Голубиная книга» как раз и повествует, как было показано в первой главе, о возникновении на Земле трех сословий.

С неба в русских духовных стихах падает и Иерусалимский свиток:

Во святом граде Ерусаломове,
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 дня 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[7].

Как видим, и к этому чудесному камню собираются представители всех трех сословий — цари, священнослужители и «християне православные», т. е. простой народ, производитель материальных благ. Возможно, что именно этой устойчивой чертой отечественной фольклорной традиции обусловлено замечание автора Ипатьевской летописи о том, что в Африке «трие камени спадо-

ша превелици», сразу вслед за которым следует пересказ мифа об упорядочившем человеческое общество Феосте-Свароге. Если в пересказе древнерусским летописцем «Хроники» Иоанна Малалы с неба в царствование бога-кузнеца падают клещи, то в записанном на Украине в начале XX века предании с неба падает целая кузница, в которой Кузьма и Демьян спасаются от преследовавшего их змея: «Одного разу Кузьма і Демьян ішли лісом, коли бачать з кущів вилазить страшенна пристрашенна змія та так на них пащу і розкрила, от-от укусть. Кузьма-Демьян стали тікать. Не довго вони пробігли, як перед ними, наче бог з неба кинув, зявилась кузня. Вони туди скоріше вскочили, а двері закрили»[8]. Понятно, что сброшенный с неба самим богом предмет должен был почитаться священным и, как мы увидим ниже, сама кузница в различных концах восточнославянского мира воспринималась наподобие храма. О чрезвычайно устойчивом мифологическом представлении о падении с неба людям различных духовных или материальных благ свидетельствует и следующая украинская поговорка-пожелание: «Пошли, Боже, з неба, чого нам треба»[9].

Как мы видели в первой главе, по независимым друг от друга данным, с этим славянским божеством у наших далеких предков устойчиво ассоциировался образ Неба и потому мы имеем право связать с ним те упоминания Неба, которые встречаются нам в русской традиции. Первым по значимости является образ Неба как супруга Матери Земли, о чем прямо говорилось в русских народных заклятьях: «ты Небо — отец, ты Земля — мать!»[10]. Крестьяне ласково называли небо отцом, батюшкой, а землю — кормилицей и матушкой. Эта же аналогия встречается нам и в средневековой апокрифической «Беседе трех святителей», весьма вольно, в языческом духе, трактующей основополагающий христианский догмат о Троице: «*Вопрос*: что есть высота небесная, широта земная, глубина морская? *Ответ*: высота небесная — Отец, широта земная — сын, глубина морская — Дух Святой»[11].

Понятно, что подобная непозволительная трактовка данного важнейшего догмата не могла быть принята официальной церковью, однако прочно укоренилась в ряде народных сект. В первом же псалме духоборов говорится: «Изображение Триипостасного Бога в натуре: Отец — высота, Сын — широта, Дух Святой — глубина»[12]. Независимо от них связь бога с небесной высотой и, вместе с тем, восприятие его как отца, встречается в припевах к южнорусским колядкам: «Славен есь, гей, славен есь, наш милый Боже, на высокости!» или «Благословен еси, господь, благословив сынов своих»[13]. Аналогичную связь бога с высотой мы видим и в словацкой колядке:

«Боже мой, Боже мой, Высокого неба!»[14].

Как видим, изначальное славянское языческое представление о Небе как об отце обладало настолько большой силой, что не только сохранилось на протяжении тысячелетия после насаждения новой веры, но и трансформировало под себя в народном сознании основной догамт чуждой религии. Охватывающее землю со всех сторон Небо было всеведущим, ему были известны все человеческие поступки и, по свидетельству А.Н. Афанасьева, славяне обращались к нему со следующим торжественным призывом: «ты, Небо, слышишь! Ты, Небо, видишь!»[15]. Есть и другое свидетельство, что видевший в лесу чудесное видение крестьянин из окрестностей Волегаста, рассказывая об увиденеином, в подтверждение правдивости своих слов клялся и обращал взоры к небу. О древности подобных призываний в свидетели высших начал мироздания свидетельствует древнерусское поучение против язычества «Слово св. отец, како духовно празновати», автор которого призывает своих читателей: «не кленитес ни нбом ни землею ни иною коею клятвою ни своею главою не кленис»[16]. Благодаря археологии мы располагаем даже одним миниатюрным изображением всего небосвода. В древнерусских подвесках нередко изображалась лунница в сочетании с крестом, символизировавшие собой небесный брак луны и солнца. В развитии этого сюже-

та была создана одна подвеска (рис.17), где крест с лунницей были вписаны в круг из двенадцати лучей. В.П. Даркевич так раскрывает заложенный мастером в нее смысл: «Итак, рассматриваемая композиция представляет собой символическое изображение солнца с его двенадцатью чертогами (месяцами) и луны (т. е. всего

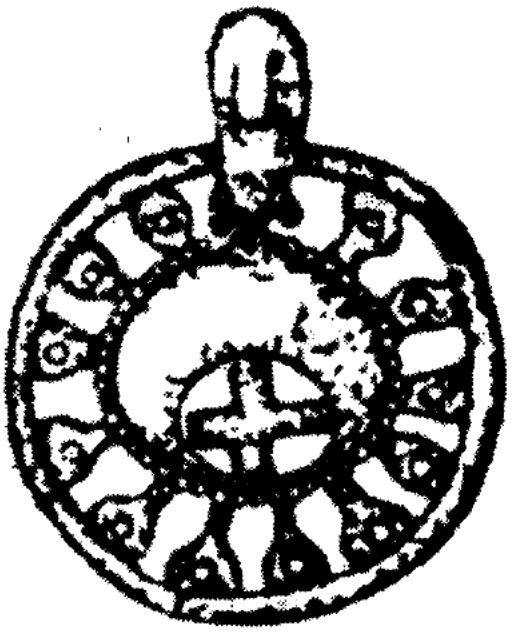


Рис.17. Древнерусская подвеска с изображением небосвода

небесного семейства), заключенных в круглый ободок, вероятно, символизирующий небо, небесный круг, по которому совершают свой путь солнце и луна»[17]. Языческий культ неба возрождается у стригольников — первых русских еретиков XIV века. Обличая их уклонение от христианства по этому вопросу, митрополит Фотий писал: «...стриголници, отпадающеи от бога и на небо взирающе беху, тамо отце собе наричают, а понеже бо самых того истинных еуагтельскых благовестей и преданий апостольскых и отеческых не верующе, но како смеют, от земли к въздуху зряще, бога отце собе нарицающе?»[18]. Негодование церковного иерарха весьма понятно — через столько веков после христианизации на Руси нашлись люди, которые посмели открыто отвергнуть библейские мифы и вернуться к языческой родословной, называя небо

своим отцом и богом. Стоит отметить, что в верованиях стригольников присутствовал и второй элемент отмеченной выше пары, а именно культ Земли, которой эти хранители отеческих заветов посмели исповедоваться, заменяя этим исповедь официальному православному духовенству. Естественно, что церковь безжалостно уничтожила людей, пытавшихся остаться верными учению предков.

Аналогичную божественную пару мы видим и в древнейших верованиях других славянских народов. Так, средневековый чешский писатель Козьма Пражский, повествуя о том, как предки его народа во главе со своим предводителем Чехом впервые пришли на свою новую родину и решили назвать ее по имени своего предводителя, следующим образом описывает поведение последнего: «Тогда старший, тронутый словами друзей, стал целовать землю, обрадованный тем, что страна названа его именем; встав и протянув обе руки к небу, он сказал: "Здравствуй, страна обетованная, желанная и искомая тысячи раз, лишенная людей со времен потопа. Приюти теперь нас и, памятуя о людях, сохрани нас невредимыми, умножая наше потомство из поколения в поколение"»[19]. Как видим, вождь-эпоним чехов одновременно обращается и к Матери-Земле, которую просит умножать человеческое потомство подобно тому, как она умножает произрастающие на ней злаки, и к ее божественному супругу, к которому Чех простирает руки. Понятно, что средневековый церковный писатель вряд ли знал, какой именно обряд совершили его далекие предки по приходе на новую землю, однако он, скорей всего, описал современный ему языческий обряд, в основе которого лежал тот же образ священного брачного союза Неба и Земли. О том, что подобный обряд у славян существовал, мы увидим в главе, посвященной культу хлеба у восточных славян.

В отечественных заговорах для придания им максимальной силы фигурировали оба этих вселенских начала: «Земля — замок, Небо — ключ»[20]. «Небо — ключ, Земля — замок; тому

ключу наружному»[21]. Показательно, что формула «Ключ — Небо, замок — Земля»[22] замыкает именно любовный заговор, в котором фигурирует бес-кузнец Салчак, текст которого будет приведен в седьмой главе. В различных заговорах ключ был неразрывно связан с самым верхом, с божественным началом. Так, заговор на оберег скота заканчивался просьбой: «...и отдайте ключ в седмое небо, самому Исусу Христу, Богу, на златый престол, на злату мизу»[23]. Для предохранения от порчи применялось еще более детальное описание: «Запрусь же я, раб Божий (имя рек), железным ключем, крепким замком, выну же я, раб Божий (имя рек), тот ключ из замка, кладу ко красному солнышку, ко светлому месяцу, ко частым звездам; и подаю же я, раб Божий (имя рек), тот ключ Истинному Христу в руки: носи же тот ключ, Истинный Христос, и храни от портевщика, от колдовщика, от портевщицы и от колдовщицы»[24].

Формула ключа и замка не только «запирала» заговор, но и несла в себе эротический подтекст. Так, в сказке «Заколдованная королевна» героиня, поняв, что в шапке-невидимке вернулся ее муж, решила с помощью загадки избавиться от постылых женихов: «...стала она своим гостям загадку загадывать: "Была у меня шкатулочка самодельная с золотым ключом; я тот ключ потеряла и найти не чаяла, а теперь тот ключ сам нашелся. Кто отгадает эту загадку, за того замуж пойду". Цари и царевичи, короли и королевичи долго над тою загадкою ломали свои мудрые головы, а разгадать никак не могли. Говорит королевна: "Покажись, мой милый друг!" Солдат снял с себя шапку-невидимку, взял ее за белые руки и стал целовать в уста сахарные. "Вот вам и разгадка! — сказала прекрасная королевна.— Самодельная шкатулочка — это я, а золотой ключик — это мой верный муж". Пришлось женихам оглобли поворачивать, разъехались они по своим дворам, а королевна стала с своим мужем жить-поживать да добра наживать.»[25]. Восприятие Неба как всеобщего оплодотворяющего начала, а дождя — как мужского семени, которое оно изли-

вает на свою супругу Землю, оставило свой яркий след в индоевропейских языках. Еще в XIX веке А.Н. Афанасьев выстроил такую филологическую цепочку: лат. pluo — «дождить», укр. ***плютка*** — «ненастье», чеш.pluta — «потоки дождя», ст.-слав. ***плоть*** — «мужское семя». С тех пор список расширился: «Кроме того, небо представлялось древним в виде мужского начала, оплодотворяющего землю (фаллическая символика неба). Ср. ирл. speir «небо», англ.-диал. perry «ливень», но лат. sperma «семя»; хет. samu «небо», но лат. semen «семя»; валл.wybr «небо», но др.-англ.wip «женщина» + и.-е. ar- «мужчина» (андрогин); греч.ourano «небо», но осет.waryn «рожать» + хет.uen «coire», лат.caelum «небо», но др.-англ.haelep «мужчина» (вторая часть этого др.англ. слова соответствует др.-русск. ***удъ*** «penis»; относительно первой части ср. валл.caill "testiculum»)[26]. К этому ряду тот же автор относит хет. ark- «coire», но ирл. Erc «небо», и, что особенно интересно для нас в свете имени древнерусского божества, др.-инд. Svargah «небо», но ирл. Serch «половая любовь».

Подобно женщине, Земля становилась беременной от своего небесного супруга, и это также нашло свое отражение в славянских поверьях и ритуалах. Так, например, в Западной Украине считалось, что «кто землю бьет, тот бьет по животу свою мать на том свете». Происходила даже привязка беременности Земли к определенным датам: «В белорусском Полесье и на Волыни крестьяне верили, что особенно тяжелый грех — бить чем-нибудь землю весной, в частности до 25 марта, ибо в это время земля беременна. «На весни грех землю биць: она беременна на весни, пускае плод, рож расце, цветы, усекая трава». В это время запрещалось даже вбивать кол в землю...»[27]. Память об этом первом браке вошла в некоторых местах и в русский ритуал свадебной обрядности. Так, например, еще в самом конце XIX в. во время свадьбы крестьяне Холмского уезда Псковской губ. глотали землю в знак супружеской верности, заменяя этим древним обрядом даже христианский обряд церковного венчания. С другой стороны, именно у

Неба, как божественного супруга Земли, в галицкой песне женщина молит (в данном контексте оборот «вздыхать до неба» означало обращенную к небу молитву) себе мужа:

Хожу, нуджу, ручки ламлю,
Вздыхаю до неба,
С тяжким жалем промавляю:
«Мужа мени треба»[28].

Данные сравнительного языкознания позволяют нам утверждать, что некогда у индоевропейцев существовал миф о том, как в результате брака между Небом-Отцом и Матерью-Землей появились на свет люди, само название которых в ряде языков этой семьи происходит от названия земли: лат.homo «человек» (этому родственно и готск.guma), но humus «почва, земля», лит.zmones «люди», но zeme «земля». Именно это представление лежало в основе текста древнегреческих золотых пластин, на которых описывалась посмертная судьба человеческой души в соответствии с орфическими представлениями:

Слева от дома Аида ты найдешь источник,
Рядом с ним стоит белый кипарис.
К этому источнику даже близко не подходи.
Найдешь и другой: из озера Мнемосины
Текущую холодную воду, перед ним — стражи.
Скажи: «Я дитя Земли и звездного Неба,
Но род мой — небесный, об этом вы знаете и сами.
Я иссохла от жажды и погибаю — так дайте же мне скорей
Холодной воды, текущей из озера Мнемосины.»
И они дадут тебе пить из божественного источника,
И тогда ты станешь царствовать <вместе с> д<ругими> героями[29].

На другой пластине речь умершей души звучит чуть иначе:

Ты же объяви им <стражам. — *М.С.*> всю правду.
Скажи: «Я сын Земли и звездного неба,
По имени Астерий (Звездный). Я иссох от жажды. Дайте же мне
Пить из источника»[30].

Как видим, умерший, чтобы получить священную воду и воцариться в загробном мире вместе с другими героями, должен был провозгласить свое происхождение от Земли и звездного, т. е. ночного Неба, причем во второй пластине он и сам именуется Звездным. Все это заставляет нас вспомнить связь и Сварога со звездами в славянской мифологии. Весьма показательно и название божественного источника: Мнемосина у греков была дочерью Неба-Урана и Геи, сестрой Фемиды, с которой она вместе упоминается у Гесиода, и богиней памяти. Следовательно, только та душа, которая не забыла, что род ее — небесный, могла испить из этого божественного источника и присоединиться к героям в ином мире. Как нельзя лучше этот фрагмент орфической мифологии демонстрирует огромное значение знания своей истинной родословной для любого человека. Память о своем небесном происхождении была бережно сохранена и другими индоевропейскими народами. Так, ведийский риши в одном из своих гимнов (РВ I, 164, 33) гордо провозглашал:

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.

Эти сопоставления помогают нам понять, почему именно Кузьму-Демьяна, сменившего в христианскую эпоху языческого бога неба, славяне просили о даровании памяти: «Кузьма й Демьян, пошли память!»[31]. Несмотря на все старания новой религии, следы этого знания продолжали храниться и на Руси. Излагая ту же мысль, но уже под влиянием античной или западноевропейской образованности другим способом, древнерусский книжник писал: «Богословцы реша, яко человек есть второй 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 паки 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, ветер, сице и в человеке и во главе, очи и глас и дыхание и мгновение ока, яко молния скоропшественно...»[32].

Ближе к исконным представлениям стоит Животная книга духоборов — одной из христианских сект, возникшей в XVIII веке и сохранившей в своем вероучении ряд языческих пережитков. В 78 псаломе их книги говорится: «Отечество наше небесное — имел бы я себе христианом на земле; оттуда мы все с начатия приняхомши, все мы родихомши, всеи мы божественны. Не есть нам земля отечество, а мы есть странники на земле. Тело наше земляное — не есть человек, а есть человек — душа в теле, — ум небесный, божественный; тело же наше возьмется в прах, а душа наша обратится в отечество свое, где нет ни смерти, ни беды, ни вины, ни плача, ни глада, ни жажды, тем вечный день, непрестанный свет!» В Нижегородской губернии еще в XIX в. перед сбором лекарственных трав крестьяне обращались к земле с такой песней-заклинанием:

Гой, земля еси сырая,
Земля матерая,
Матерь нам еси родная!
Всех еси нас породила,
Вспоила, вскормила
И угодьем наделила;
Ради нас, своих детей,
Зелий еси народила...[33]

Все эти представления, за исключением последнего, уже искажены христианскими напластованиями, но, к счастью, у нас есть возможность рассмотреть представления наших далеких языческих предков о своем собственном происхождении по первоисточнику, что мы сделаем во второй части данного исследования. Память о своем звездном происхождении в отдельных регионах славянства существовала вплоть до XX века: «Универсальные в европейской мифологии поверья о звездах как душах людей пред-

ставлены у славян в разных вариантах. По одной версии звезда загорается на небе в момент рождения ребенка и светит, пока человек живет, а затем падает или гаснет; по другой, наоборот, звезды — это души умерших людей, переселившиеся на тот свет. В Полесье падающие звезды воспринимались как души умерших некрещенных детей; чтобы помочь им перейти в страну предков, увидевший падающую звезду, должен был перекрестить ее и сказать: «Коли ты хлопец, то — Адам, коли девка — то Ева». Аналогичным образом поступали пожилые женщины мазовецких сел Польши, когда перекрещивали в ночном небе светящиеся метеоры. По другим польским свидетельствам, душа вылетала изо рта умирающего человека в виде яркой звезды и улетала в небо...»[34]. Весьма показательно полесское восприятие звезды именно как некрещенной души, косвенно свидетельствующее об языческих корнях данного представления. Аналогичные воззрения были зафиксированы этнографами XIX в. в Холмской Руси и в Староконстантиновском уезде Украины, где падающие звезды воспринимались как души грешников, которые надо перекрестить. «В Харьковском уезде думают, что падающие звезды — это *души умирающих людей*; ведьмы крадут их, чтобы ими производить потом чары: на чей двор упадет звезда, там непременно будет покойник — умрет «дитина». (...) Говорят также, что это ангелы прогоняют с неба злых духов; что звезды падают во время разрешения женщин от бремени. (...) В Грубешовском уезде падающие звезды считают *некрещеными детьми*...»[35]. С другой стороны, сияющие на небе звезды на той же Украине, как и на Руси, ассоциировались с горящими свечами и считались показателем жизни человека: «В Литинском уезде их считют *горящими свечами* и говорят, что как только кто рождается, Бог тотчас же зажигает на небе "его свечу" в виде новой звезды. То же говорят и в Луцком уезде; отсюда — выражение: "така моя планида". Сколько душ живет на земле, столько и "свечей" (звезд) горит на небе (Харьковск., Житом., Литинск.

и Луцк.уу.). Если человек ведет хорошую жизнь, то его «свеча»-звезда горит на небе ясным, чистым огнем; если же он ведет зазорную жизнь, то "его свеча"-звезда горит тусклым, слабым светом. (...) Наоборот, в Холмской Руси, в Винницком уезде и в некоторых местностях Житомирского уезда звезды счится душами умерших людей, которые отличились на земле доброю, непорочною жизнию, а также детей, которые умерли маленькими, не успевши нагрешить, и стариков, завершивших подвиг земного странствия своею непостыдною христианскою кончиною»[36]. Как свидетельствуют данные сравнительного языкознания, корни эти существовали уже в индоевропейскую эпоху: и.-е.teg- «гореть», но др.-англ.tungol «звезда», tiohh «род», осет.tug «кровь»; литов.kalba «язык», но и.-е.kel – «гореть» при др.-инд.kula- «род»[37]. Отголоском этого древнейшего представления стал мотив рождения необычного ребенка, встречающийся во многих жанрах русского фольклора. 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»[38]. В другой одна из сестер обещает родить Ивану-царевичу «сынов, что ни ясных соколов: во лбу солнце, а на затылке месяц, по бокам звезды»[39]. Сходным образм в былинах описывается Василиса Микулична:

Есть у Ставра молода жена,
Молода жена Василиса Микулична, –
Во лбе-то у ней светел месяц,
На голове волосы – звезды частые...[40]

В другой 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»[41].

Все эти образы, как было показано мной в «Голубиной книге», восходят к образу Первобога, но поскольку необычный ребенок рождается в человеческой семье, следовательно, согласно мифопоэтическому восприятию мира, и человеческая природа включает в себя наследие всех вышеперечисленных небесных светил, сопричастна ей, что может быть объяснено только исходя из мифа о происхождении славян или непосредственно от бога неба (а звезды, с которыми ассоциировался Сварог, фигурируют во всех вышеприведенных примерах), или от его сына, бога Солнца.

Звездами могли оборачиваться и другие фольклорные персонажи, не обязательно несущие черты Первобога. Так, в сказке о Запечном Искре Елена Прекрасная оборачивается звездочкой, а в русской песне ищущие своего брата сестры принимают следующие обличья:

Как и старшая сестра в море щукою,
А середняя сестра в поле соколом,
А меньшая сестра в небе звездочкою[42].

Наконец, падение звезды могло предвещать и рождение обыкновенного человеческого ребенка, как об этом пелось в одной украинской песне, где казаку приснился сон, будто над его хатою упала звезда, что предвещало рождение сына: А зіронька — то дитинонька[43].

Идея звездного происхождения человека и, соответственно, возвращения на небо после смерти была свойственна многим индоевропейским народам. Выше мы уже видели, что согласно орфическим представлениям древних греков умерший именовался Астерием — Звездным. Однако и классической мифологии греков был хорошо знаком этот мотив: после смерти братья Кастор и Полидевк превратились в созвездие Близнецов, на небо были перенесены и навечно запечатлелись там в качестве одноименных созвездий Орион, Персей, Андромеда, Геракл и ряд других. Если в греческой мифологии созвездиями становились герои седой ста-

рины, то в древнем Риме аналогичные представления применялись и к реальным правителям. Так, рассказывая о смерти Юлия Цезаря, Светоний отмечает: «Он погиб на пятьдесят шестом году жизни и был сопричтен к богам, не только словами указов, но и убеждением толпы. Во всяком случае, когда во время игр, которые впервые в честь его обожествления давал его наследник Август, хвостатая звезда сияла в небе семь ночей подряд, появляясь около одиннадцатого часа, то все поверили, что это душа Цезаря, вознесенного на небо. Вот почему изображается он со звездой на голове»[44]. Тот же автор сообщает нам, что смерти Клавдия и Веспасиана предшествовали появления на небе хвостатых звезд, причем последний, поняв по этому знамению о приближающейся смерти, даже пошутил по этому поводу: «Увы, кажется, я становлюсь богом».

В древней Индии созвездие Большой Медведицы считалось зримым воплощением семи полубожественных мудрецов-риши, а семь их жен стали звездами Криттиками (созвездием Плеяд). Со звездой Канопус отождествлялся мудрец Агастья; Ману, сын бога Солнца Вивасвата и Шани звездой взошел на небо; Вена, один из первых царей, именуется потомком Северной звезды, а царя Тришанку мудрец Вишвамитра силой своего подвижничества живым поднял на небо, превратив в созвездие Южного Креста. К небесным светилам отправлялась душа умершего человека согласно и зороастрийским представлениям: «Когда души благочестивых переходят в другой мир, звезды, луна и солнце благославляют их»[45]. Основываясь, в конечном итоге, именно на этих древних представлениях, великий персидский поэт Фирдоуси уже во времена господства ислама так сформулировал свое видение природы и предназначения человека:

Земное с небесным в тебе сплетено;
Два мира связать не тебе ли дано?

Из всех этих примеров с очевидностью следует, что индоевропейцы еще во времена их единства имели четко сформулиро-

ванные представления о звездном происхождении души и верили в ее возвращение на небесную прародину после смерти на земле бренного человеческого тела. Данная идея еще больше подкреплялась тем, что древний человек как в звездах, так и в своей душе видел огненное начало и, естественным образом, связывал их в одно семантическое поле. На материале современных этнографических исследований в Полесье Л.Н. Виноградова констатирует: «Мотив небесного или божественного происхождения детей представлен заметным числом текстов (более пятидесяти записей), которые бытуют в двух формах: "младенец упал с неба" или "с неба его спускает Бог", иногда срастающихся в одном тексте: "З неба упало дитя — Бог скынуу". Действия божественного персонажа чаще всего определяются глаголами *бросать, сбрасывать:* "Бог искинуу Аленку з неба — тяпер буде наша"; "Из неба Бог скидае — летит, летит хлопчык". Но в некоторых вариантах вводится мотив "ребенка спускают с неба по нитке": "Бог на нитоццы спустиу"; "Цябе з неба на золотой вяроуцы спустили"; "Бог пачовочками спустил з неба"; "Бог з неба на красной нитачки спустиу". Особенностью этой тематической группы формул о небесном способе появления младенцев является их бытование в виде рифмованных текстов. (...) Тенденция зарифмовывать подобные формулы иногда приводит к их значительному (по сравнению с другими группами) текстовому разрастанию: "Из неба упау да у ступу попау, а з ступы вылез да во яки вырос"; "Буг мене кинуу на хвою, а с хвои — до долу, да дау Бог мени добру долю". В ограниченном ареале западного Полесья популярна типовая формула, основанная на постоянной рифме "овэс — небэс": "Маты жала овэс, да ты упау з небэс"; "Бацько сияу овэс, а я упау з небэс"; "Твий батько виз овэс, а ты упау з небэс"; "Муй бацько сияу овэс, я упау з небэс, стау на стоубчык да й зробыуся хлопчык"»[46].

В другом обличье та же самая идея встречается нам и на русском Севере. Анализируя родильную обрядность у жителей Ниж-

ней Печеры, В.А. Семенов приходит к следующим выводам: «Тем не менее, взгляды на новорожденного как имеющего "неземное" происхождение вытекают из ряда обычаев, бытовавших в народной среде. Связь новорожденного с миром предков вытекает из предписаний выбора предпочтительного места для родов, которые были наделены повышенной "хтонической" символикой — хлев, овин»[47]. Однако, как мы видели в первой главе, овин еще в Древней Руси был излюбленным местом культа сына Сварога Сварожича, что лишний раз подчеркивает роль бога Неба в кругообороте человеческих душ. Представления о спускании душ новорожденных с неба фиксируют для эпохи Древней Руси и поучения против язычества: «Род седя на воздусе мечеть на землю груды и в том рождаются дети»[48].

Трактовка данного фрагмента в современной научной литературе весьма неоднозначна (достаточно упомянуть крайние точки зрения, высказанные Б.А. Рыбаковым и Л.С. Клейном), однако для нас важно то, что еще несколько веков после принятия христианства люди, вопреки догматам новой религии, считали, что дети рождаются из падающих с неба неких «груд». Род в данном контексте заменил собою Сварога, однако на изначальную связь этого бога с процессом деторождения указывает архаичное название месяца ноября «грудень», сохранившееся в ряде славянских языков. О связи бога-кузнеца именно с ноябрем речь пойдет в конце этой главы, а о том, что интересующее нас название этот месяц носил и на Руси, красноречиво свидетельствует оговорка Нестора, повествующего о перевозе плененного и ослепленного киязя Василька: «поидоша с ним вскорѣ на колѣхъ а по грудну пути, бѣ бо тогда мць груденъ, рекше ноябрь»[49]. Комментируя это место, И.П. Калинский отмечает: «В старину месяц этот назывался собственно грудным или груднем, от груд замерзшей земли со снегом, так как вообще на древнерусском языке зимняя замерзшая дорога называлась грудным путем»[50]. Поскольку даже такая прозаическая вещь как «гру-

ды» замерзшей почвы образовались в результате взаимодействия небесной влаги и матери-Земли, в результате чего мифологическое мышление увидело параллелизм между ней и детьми и даже воспользовалось первым термином для характеристики процесса деторождения.

Очевидно, что именно кругу мифологических воззрений о священном браке Неба-Сварога и Матери-Земли и их земных детях следует отнести и одно из древнейших самоназваний славян, зафиксированное византийским автором VI в. Прокопием Кесарийским: «И некогда даже имя у славян и антов было одно и то же. В древности оба эти племени называли спорами («рассеянными»), думаю, потому, что они жили, занимая страну «спорадeн», «рассеянно», отдельными поселками. Поэтому-то им и земли надо занимать много»[51]. Нечего и говорить, что попытка объяснить имя славян как «рассеянные» является догадкой самого Прокопия, взявшего лишь одно значение данного термина, который для него кто-то перевел со славянского на греческий. Само слово «споры» в греческом языке имеет много значений, основными из которых являются «сеяние, посев, семя», а также «дети, потомки». О.Н. Трубачев, анализируя данный отрывок, склоняется именно к последнему значению интересующего нас термина: «Надо полагать, что древние славяне, подобно другим народам на ранней ступени развития, до оформления подлинных этнонимов называли себя «потомки, дети», «люди». «Мы Словѣни, проста чадь», — читаем мы в Житии Мефодия. Вполне возможно, что прокопиевское Sporoi есть всего лишь перевод славянского sedь «дети, потомки»[52]. Но чьими же потомками, чьим же семенем считали себя славяне? Как видим, данное самоназвание у наших далеких предков появилось еще до их разделения в историческую эпоху на славян и антов и, соответственно, возникновения этих племенных имен. Поскольку самоназвание славян, как будет показано в дальнейшем, было обусловлено мифом об их происхождении от Дажьбога-Солнца, то предшествовать этому ос-

мыслению своей родословной мог лишь миф об их происхождении от союза Сварога и его супруги Земли.

С данным мифом связан и целый комплекс идей, приоткрывающих для нас представления наших далеких предков о круговороте человеческих душ во Вселенной и роли в этом бога Неба. Как уже не раз отмечалось, Сварог почитался в древней Руси еще и как бог-кузнец, в связи с чем стоит вспомнить широко распространенную до начала XX века святочную игру перековывания стариков в молодых: «Парни, ряженые стариками, вносят в избу скамейку, с которой свисает до пола покрывало, а под ним прячутся подростки. Ряженые "старики" забираются под скамейку, "кузнец" бьет по ней молотом, и оттуда выскакивает подросток. Мотив "перековывания стариков в молодых" чрезвычайно распространен в фольклоре (в сказках и быличках). По наблюдению, сделанному Т.А. Бернштам (на основе широкого круга источников), слова с корнем *стар-* обозначали разные половозрастные категории, обладавшие двумя основными признаками: это "невозможность иметь детей и утеря трудоспособности". В данном случае нас интересует первый признак: утрата доступа к репродуктивной деятельности. Кузнец, "перековывая" старика на молодого, возращает ему возможность и право репродуктивной деятельности. Иными словами, ему приписывается некая власть — возможность менять репродуктивный статус, в первую очередь мужской»[53]. Превращение старика в ребенка, воспринимавшееся в XIX–XX вв. просто как веселая игра и забава молодежи, вплоть до XIII в. понималось нашими предками буквально. Проанализировав широко распространенный в княжеской среде обычай давать новорожденному сразу два имени его деда (языческое и христианское), а также неоднократно упоминавшуюся летописью спасительную роль внецерковной «дедней и отней молитвы» (при том, что, как правило, ни отец и ни дед конкретного князя не канонизировались православной церковью), В.Л. Комарович пришел к выводу о существовании в среде Рю-

риковичей представления о том, что в новорожденного вселяется душа умершего предка (деда), прибывавшая до этого в земле. Этим, по его мнению, и был обусловлен культ земли: «Земля чтится вдвойне: и за то, что принимает умерших дедов, и за то, что обратно отдает их души новорожденным внукам; чтится вдвойне и род этот, как теперь только выяснилось, переходящий из поколения в поколение предок, то возвращающийся в землю, то из нее же, с первым криком младенца, возникающий вновь для дальнейшей надземной жизни, как epictonioz в точном смысле этого слова, или, если угодно, как трава, дерево или злак. Видно наконец и то, до какой степени унаследованные от языческой старины воззрения близко соприкасались с сферой княжеского обычного права...»[54]. Следы веры в переселение душ в различных животных и затем опять в человека сохранились и в северорусских причитаниях. В одном из плачей вдова так описывает процесс возвращения души умершего супруга на землю:

...Хоть чистым полюшком лети да черным вороном,
Ко селу лети ведь ты да ясным соколом,
Ко крылечку скачи да серым заюшком,
По крылечку беги да горносталюшком;
Не убоюсь того, белая лебедушка,
Выду, стричу на крылечике пареном,
С тобой сдию тут я доброе здоровьице
По новым сеням поди да добрым молодцем...[55].

В верованиях старообрядцев мы также видим пережитки метапсихоза: «По смерти добрых и угодливых Богу людей души их преобразуются в ангелов, а иные причисляются, по мере заслуг, к лику святых..., нечестивые люди... переселяются в скотов, гадов и проч. И опять из скотов, гадов переходят в души новорожденных младенцев»[56]. Об этом же говорят и пословицы о связи смерти с жизнью «И из навей встают», «родится на смерть, а умирают на жизнь»[57]. Соболев приводит древнерусское летописное выражение «из навей дети нас емлют».

Душа умершего предка, согласно реконструированным В.Л. Комаровичем представлениям, уходила не на небо, а в землю, что как будто бы противоречит рассмотренным выше верованиям, однако это противоречие снимается, если вспомнить представления о браке Неба и Земли, а также и то, что образ потустороннего мира с самого начала был двойственен, логически непрояснен и противоречив, как это показала в своей диссертации О.А. Седакова.

Весьма подробно процесс перековки описан в народной легенде «Кузнец и черт». Подробно эта легенда будет рассмотрена в четвертой главе, а пока проанализируем в ней интересующий нас эпизод. Обиженный кузнецом черт нанялся к нему учеником и в отсутствии хозяина уговорил старую барыню перековаться на молодую за 500 рублей. «Нечистый взял деньги, посылает кучера на деревню: «Ступай, — говорит, — притащи сюда два ушата молока». А самое барыню схватил клещами за ноги, бросил в горн и сжег всю дочиста: только одни косточки и остались. Как принесли два ушата с молоком, он вылил их в кадушку, собрал все косточки и побросал их в молоко. Глядь — минуты через три выходит из молока барыня: живая, да молодая, да красивая!»[58]. Как мы можем убедиться, описанное действо сочетает в себе элементы деятельности кузнеца, ритуала трупосожжения и окунания в молоко, напоминающего нам следующий распространенный в отечественном фольклоре способ изменения героя — варки его в молоке. Изобретателем ритуала перековки народные легенды называют черта-кузнеца, под образом которого в христианское время явно понимался Сварог. В силу этого весьма любопытно сравнить эту легенду с типологически тождественными ей двумя другими русскими легендами, описывающими производимый сверхъестественным персонажем необычный процесс исцеления через смерть. В русской легенде «Исцеление» нищий поп по дороге встречает двух странников — Иисуса Христа и св.Николая, назвавшихся знахарями. По приходу в город они взялись лечить больную бар-

скую дочь. «Дал им тот барин лечить свою дочь, они взяли ее и повели в баню. Привели в баню и Христос-от всю ее разрезал на части — она и не чувствовала, и не плакала, и не кричала. Разрезал ее на части, взял и перемыл каждую часть в трех водах и сложил все их вместе по-прежнему, как было. Сложил вместе и спрыснул раз — она срослась, спрыснул в другой — она пошевелилась, спрыснул в третий — она встала»[59]. Отец богато наградил лекарей и охваченный жадностью поп в другом городе решил самостоятельно исцелить дочку богатого купца. Подражая действиям своих товарищей, он ее разрезал, но, естественно, оживить не мог и незадачливого врача от неминуемой смерти спасает чудесно появившийся Иисус Христос (отметим, что и в легенде «Кузнец и черт» первый так же неудачно самостоятельно пробует перековать барина, сжигая его, и от верной смерти его спасает черт). Родственный сюжет изложен и в легенде «Поп-завидущие глаза», где поп встречает одного Николу, который взялся лечить царскую дочь. «Вот они вошли в палату, поглядели царевну, попросили у царя особой избы, бочки воды, вострой сабли, большого стола. Царь все это дал им. Заперлись они в особую избу, клали царевну на большой стол, рассекали ее вострой саблей на мелкие части, кидали в бочку с водой, мыли, полоскали; потом стали складывать штука к штуке; как старичок дунет, так штука с штукой и склеиваются. Склал он все штуки как надо, в последний раз дунул — царевна встрепенулась и встала жива и здорова»[60]. В двух последних рассмотренных легендах разрубленные части тела не варят, а только полощут, что объясняется тем, что в данных легендах речь идет лишь об исцелении, а не о придании больному более высокого социального статуса либо его омоложении.

Нелишним будет вспомнить и то, что отечественный фольклор знает еще один способ облагораживания, а изначально, по всей видимости, и омолаживания героя. В сказке «Жар-птица и Василиса-царевна» это происходит по требованию добытой стрельцом невесты царя: «Не пойду,— говорит царю,— за тебя замуж,

пока не велишь ты стрельцу-молодцу в горячей воде искупаться». Царь приказал налить чугунный котел воды, вскипятить как можно горячей да в тот кипяток стрельца бросить. Вот все готово, вода кипит, брызги так и летят; привели бедного стрельца. «Вот беда так беда! — думает он.— Ах, зачем я брал золотое перо жар-птицы? Зачем коня не послушался?» Вспомнил про своего богатырского коня и говорит царю: «Царь-государь! Позволь перед смертию пойти с конем попроститься».— «Хорошо, ступай попрощайся!» Пришел стрелец к своему богатырскому коню и слезно плачет. «О чем плачешь, хозяин?» — «Царь велел в кипятке искупаться».— «Не бойся, не плачь, жив будешь!» — сказал ему конь и наскоро заговорил стрельца, чтобы кипяток не повредил его белому телу. Вернулся стрелец из конюшни; тотчас подхватили его рабочие люди и прямо в котел; он раз-другой окунулся, выскочил из котла — и сделался таким красавцем, что ни в сказке сказать, ни пером написать. Царь увидал, что он таким красавцем сделался, захотел и сам искупаться; полез сдуру в воду и в ту ж минуту обварился. Царя схоронили, а на его место выбрали стрельца-молодца; он женился на Василисе-царевне и жил с нею долгие лета в любви и согласии»[61]. Та же картина описывается и в сказке «Конек-горбунок», причем инициатива купания в котле опять исходит от невесты: «Елена же Прекрасна царю говорит: "Из вас из двоих будет один мой жених". Приказала царю развести посереди широкого двора огонь и навесить три котла; в первый налить смолы, а во второй — молока, а в третий котел — простой воды и вскипятить все три котла, да и сказала Елена Прекрасна: "Вот кто в этих котлах искупается — тот мой жених будет!" Ванюшка горько плакал: купаться не желает и невесту не берет, а она ему отвечает: "Ты ездил и страдал — я, быть может, твоя буду". А батюшка царь, у него ноженьки дрожат, и думает: "Как же можно в вару искупаться?"

Она заставила их покониться (бросить жребий. — *М.С.*), кому прежде лезть. Досталось прежде нырять Ванюшке-дурачку.

Ванюшка-дурачок горько заплакал и говорит Елене Прекрасной: "Я вот пойду схожу к коньку-горбунку, распрощусь и в ножки поклонюсь, и отпущу его на свою сторону домой".

Пришел Ванюшка к коньку-горбунку, горько плачет, во слезах своего конька не видит. "Что, Ваня, плачешь?" — "Большая на меня беда! Сейчас кончится жизнь моя: заставляют меня в трех котлах купаться: в кипячей смоле, в молоке и в вару".— "Ну, я бы только был жив, а ты будешь живой. Иди, я — за тобой. Без опаски ныряй! Я в смолу левую ногу обмакну — холоду пущу, в молоко правую макну — льдушечку пущу, а в вар фыркну ноздрями — полон снегу будет".

Ванюшка подошел к котлам — Елена Прекрасна стоит с царем, на краю царь дожидается, когда Ванюшка нырнет. Ванюшка перекстился — бултых в смолу! Весь как головешка оттоль вынырнул, черный! Как в молочко нырнул — побелее стал, а водой обмылся — стал добрый молодец ни вздумать, ни взгадать, ни пером написать.

Вот Елена Прекрасна посылает царя: "Ныряй за ним!" Он думает себе: "Ванюшка нырял, и мне надо". Как в смолу нырнул — и теперь там сидит.

Они с Ванюшкой обвенчались, стали жить да быть, больше худа проживать, детей наживать»[62]. Тесная связь перековки в кузнечном горне и переваривания в котле прослеживается и на этимологическом уровне: др.-русск.***гърнъ, грънъ, горнъ, горнило*** означали «котел», «котел, горшок, чаша», но, с другой стороны, др.-русск.***гърниль*** «горнило», русск.***горнило*** «горн», ***горн*** «кузнечный очаг»[63]. О связи смолы как с потусторонним миром, в христианские времена адом, так и с корнем ***вар*** говорилось уже в первой главе, в свете чего мотив купания в трех котлах оказывается символическим подобием прохождения душой различных регионов потустороннего мира и возвращения на землю в новом качестве. Высказанное предположение подтверждается тем, что в одной из загадок котлом называется месяц:

Шел я мимо,
Видел диво:
Висит котел
О девяносто ведер[64].

Данную загадку следует сопоставить с индоевропейским представлением о луне как одном из мест, где после смерти оказывается душа человека (как мы увидим ниже, оно же было одним из мест, куда мифологическое сознание помещало и еще не родившиеся человеческие души в процессе их нисхождения с неба на землю). В другой русской загадке образ котла всплывает в связи с темой человеческой смерти:

Стоит столб,
На столбе цветы,
Под цветом котел,
Над цветом орел,
Цветы срывает,
В котел бросает,
Цветок не убывает
И в котле не прибывает[65].

Котел во второй загадке оказывается рядом со столбом — предметом, который, как было показано в предыдущей главе, самым тесным образом был связан с культом Сварога. Этим фольклорным представлениям соответствует и роль этого предмета в древнерусском погребальном ритуале трупосожжения, устанавливаемая с помощью археологии: «На остатках погребального кострища Черной Могилы был поставлен большой железный котел, наполненный пережженными бараньими и птичьими костями и клочьями бараньей шерсти, поверх которых лежала голова барана. Около котла находились два жертвенных ножа-скрамасекса»[66]. О том, что подобная культовая роль котла в обряде захоронения не была случайной, доказывают материалы из раскопок в Гнездове. Так, в кургане 7 были захоронены сожженные в ладье мужчина и женщина. Когда погребальный котел прогорел, на месте кремации был

зарезан баран, голову и конечности которого поместили в котел. Сам котел поставили на огнище и рядом с ним установили три глиняные урны с пережженными человеческими костями. Аналогичная картина встречается нам в кургане 24-Оль.1, где на огнище также стояли котел и три глиняные урны с прахом. На материалах раскопок дружинного кургана в Заозерье мы видим, как выглядел данный предмет (рис.18). Котел оказывается одним из символов, которые неразрывно связаны с процессом человеческой трансформации, будь то из жизни в смерть и обратно путем перерождения

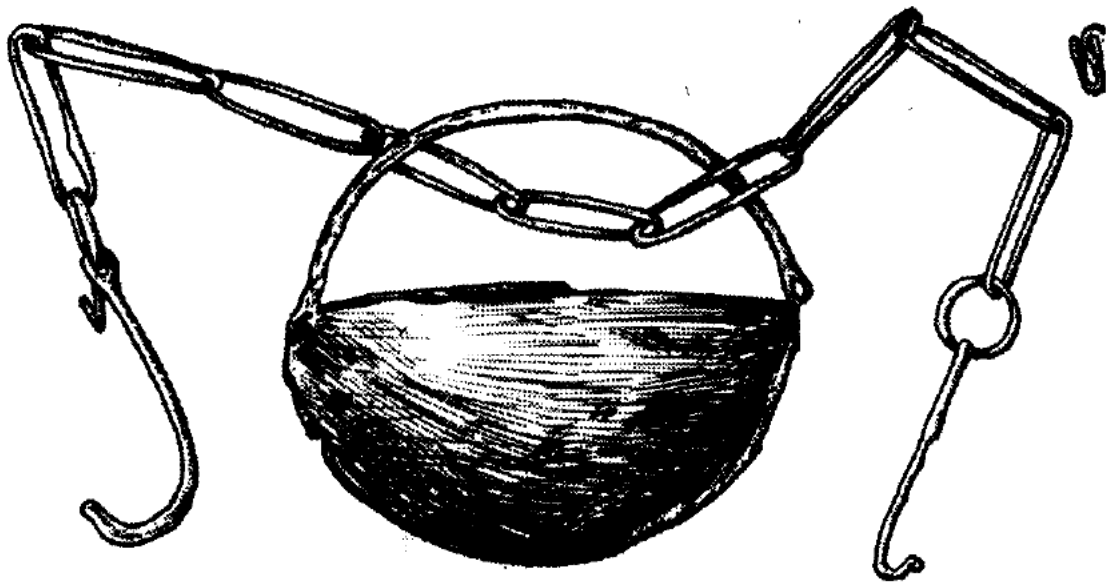


Рис.18. Древнерусский котел из кургана в Заозерье

в новую жизнь, либо через символическую смерть к новому духовному или социальному рождению в более высоком качестве. Отголоском этих представлений можно считать и приведенное В.И. Далем выражение: «Мужика семь лет в котле варит»[67].

О глубоких индоевропейских корнях данного представления говорит и греческий миф о Медее: «Когда Медея прибыла в Иолк, она тотчас стала злоумышлять против Пелея, фактически действуя в интересах Ясона, на словах — ненавидя его. Она заявила дочерям Пелея, что, если они желают, она может сделать для них отца снова молодым вместо глубокого старика. Зарезав каким-то

особым образом старого барана, она сварила в котле его мясо вместе с (колдовскими) зельями, благодаря чему она сваренного барана вынула из котла молодым ягненком. Она побудила их убить Пелея и взялась сварить его, но назад его дочери получили своего отца таким, что нечего было класть даже в могилу»[68]. Данный миф доказывает высказанное выше предположение о том, что и в русских сказках варение в котле преследовало цель омоложения царя и, как в случае с «перековыванием», возвращение ему сексуальной силы, поскольку осуществлялось по требованию невесты. Помимо конечного желаемого результата оба эти ритуала объединяет еще и то, что, при всей своей внешней несхожести, оба они находятся в семантическом поле Сварога, бывшего как богом-кузнецом, так и создателем вареной пищи.

Еще более показательна параллель с мифологией кельтов, у которых котел играл весьма большую роль в различных ритуалах. Средневековые Бернские схолии к Лукиану сообщают о наличии у этого народа трех богов, которым следовало приносить кровавые жертвы, и добавляют, что человека, посвященного в жертву Тевтанесу («бог племени», буквально «Племенной»), топили в бочке, Езусу («бог» или «ужасный») — вешали на дереве, Таранису (бог грома) — сжигали в деревянном чане. Чрезвычайно большой интерес представляет для нас сцена, изображенная на кельтском серебряном культовом котле из Гундеструпа, датируемого II или I в. до н. э. (рис.19) Внизу изображена процессия пеших воинов, приближающаяся к котлу, возле которого стоит огромная фигура, раза в три превышающая рост остальных изображенных на котле людей, которая двумя руками держит человека и собирается окунуть его в котел. В верхнем регистре изображена удаляющаяся на конях группа всадников. Однозначного понимания этой сцены у специалистов нет. С одной стороны, очевидно, что стоящая у котла гигантская фигура изображает бога или жреца, однако общий смысл изображенного ритуала допускает двоякое толкование. Некоторые исследолватели видят в нем жертвоприно-



Рис.19: Кельтский котел из Гундеструпа, II–I вв. до н. э.

шение Тевтанесу и в этом контексте пешие воины изображают выбранных в жертву этому богу живых людей, которые после смерти удаляются в загробный мир на лошадях (погибшие воины в кельтской традиции иногда изображались верхом на лошади как на животном, доставляющем их в царство смерти). С другой стороны, многие специалисты указывают, что достаточных данных видеть во всадников умерших нет. Тогда эта сцена должна пониматься как ритуал инициации, когда молодые члены племени, прой-

дя через священный котел, в социальном плане переходят из разряда простых воинов в разряд всадников, что представляет из себя весьма точную мифологическую параллель приведенным выше фрагментам русских сказок. Следует отметить, что в ирландской традиции волшебный котел Дагды (генетически родственного общекельтскому богу-кузнецу Суцеллу) является, наряду с королевским камнем, победоносными копьем и мечом, одним из четырех высших талисманов-символов верховной власти над страной, которые племена богини Дану принесли с собой в Ирландию из потустороннего мира. Братья Рис скурпулезно составили перечень всех чудесных котлов, встречающихся в преданиях кельтов: «Другие чудесные посудины — котел Дагды, от которого никто не отходил не насытившись; котел Кормака и корзина Гвидно Гаранхира, из которой каждый мог достать себе еду, какую пожелал; чаша, которую Тадг получил в Стране бессмертных и которая превращала воду в вино; котел владыки Аннувна (описанный в древневаллийской поэме «Добыча Аннувна»), в котором нельзы сварить еду для трусов; котел Кериду эн, который кипел целый год, пока не оставались на дне его три капли мудрости и вдохновения, и, наконец, котел возрождения (найденный в одном из озер Ирландии), который возвращал жизнь умершим. Все эти сосуды, дарующие жизнь и изобилие, могут быть соотнесены со св. Граалем средневековых романов. Котлы и чаши, всегда полные еды и питья, и живая вода, оживляющая мертвых, также встречаются среди предметов, добываемых героями кельтских народных преданий в Ином мире»[69]. Как видим, данные кельтского фольклора делают правомерными обе трактовки сцены на котле из Гундеструпа. Очевидно, что все эти разнообразные котлы кельтской традиции восходят в конечном итоге к архетипу котла изобилия Дагды, который Н.С. Широкова характеризует так: «Котел Дагды имеет несколько символических значений: он функционирует как котел изобилия, как средство воскрешения и как символ верховной власти»[70]. Хоть ирландский Дагда и имел, как

будет показано ниже, генетическое родство с общекельтским богом-кузнецом Суцеллом, а его дочь Бригита была покровительницей кузнечного ремесла, сам Дагда, в строгом смысле этого слова, не являлся богом-кузнецом. Вместе с тем как сам процесс изготовления котла находился в неразрывной связи с данным ремеслом, о чем красноречиво свидетельствует этимологическое родство имени Сварога с прусским varene «медный котел», так и само понятие изобилия было тесно связано с деятельностью кузнеца, в результате чего мы вправе предположить, что котел изобилия первоначально принадлежал богу-кузнецу. Данные кельтской традиции подтверждают это предположение. В «Повести о свинье Мак Дато» рассказывается о том, что в свое время в Ирландии было пять бруидне — особых ритуальных пиршественных зал, принадлежащих к сфере не столько земного, сколько потустороннего мира. Волшебными пиршественными залами бруидне являлись потому, что в каждом из них находился котел, способный приготовить любое количество пищи для всех пришедших и предоставлявший каждому гостю именно ту пищу, какую тот желал. По поводу этих котлов еще Т.О'Рахилли справедливо отметил, что здесь явно имелся в виду котел Дагды, бывший в состоянии накормить любую компанию. С другой стороны, из повести «Разрушение Дома Да Дерга» нам становится известно, что хозяином одного из таких бруидне, а следовательно, и котла в нем, был кузнец. Таким образом, материал ирландских саг свидетельствует о том, что первоначально котел Дагды принадлежал кузнецу, которым, по всей видимости, некогда был и сам Дагда. Если мы обратимся к индийской традиции, то и там мы увидим котел как символ изобилия, который адепт просит подарить ему у призываемого божества:

О бык, тот котелок с едой,
О (ты,) дающий сполна, раскрой для нас,
(Ты,) не встречающий сопротивления!

(РВ I, 7, 6)

О том, что еще в эпоху после распада индоевропейского единства котел представлял из себя не только символическую, но и значительную материальную ценность, свидетельствует и благодарность ведийского риши за щедрый дар, полученный им от одного из правителей арийских племен:

Четыре тысячи голов коров
Мы приняли от потомков Рушамы, о Агни.
И железный котелок, который был разогрет,
Чтобы вскипело (молоко), его тоже взяли себе вдохновенные.
(РВ V, 30, 15)

Как мы видим из этого гимна, для ведийских ариев железный котел представлял из себя такую ценность, которую можно было и подарить певцу, и о которой можно было упомянуть наряду с огромным стадом из четырех тысяч коров.

Чтобы заканчить тему котла в индоевропейской традиции, постараемся проследить изначальные истоки этого символа и связанного с ним ритуала. В фольклоре этот предмет может ассоциироваться с двумя частями человеческого тела: головой и животом. Традиционно сопоставление котла с головой у некоторых персонажей, в первую очередь негативных (в сказке «Иван Вечерней Зари» у Белого богатыря голова как пивной котел; в былинах Алеша Попович, срубив голову у Тугарина Змеевича, отвозит ее в подарок князю Владимиру рубахи бучить или пиво варить). Однако голова, как было показано выше, устойчиво ассоциировалось с верхом, с небом. К этой же сфере мироздания отсылает нас и латышская загадка «Есть озеро коробка, вокруг него солнце ходит», подразумевающая в качестве ответа стоящий на огне котел. С другой стороны, котел мог сравниваться с животом и в ирландской повести «Битва при Маг Туиред» после обильного пиршества живот у Дагды был больше, чем большой котел для пищи. Однако еще большее сходство котел имеет с животом беременной женщины и, учитывая сам процесс изготовления этого предмета, металл для которого добывался из недр земли, тра-

диционно воспринимавшейся в качестве Матери, это, очевидно, была самая первая ассоциация. В рассмотренных выше славянском и кельтском ритуалах человек как бы заново рождался из котла, подобно тому, как ребенок рождается на свет из чрева матери. Сама эта аналогия заставляет нас вспомнить эпитет «дваждырожденный», применявшийся в Индии к представителям тех арийских варн, которые помимо физического рождения прошли еще и духовную инициацию, воспринимавшуюся как второе появление на свет. Однако данный ритуал не был простым воспроизведением акта появления на свет нового человека — он знаменовал собой переход на новую, гораздо более высокую социальную стадию развития. Это можно сравнить с тем, как положенное в котел сырое мясо превращалось там в вареное, приобретая дополнительно качественно новые, с точки зрения человека, полезные свойства. Так и помещенное в волшебный котел человеческое тело приобретало в нем новые качества — в наиболее архаичных ритуалах омолаживалось, в более поздних — получало более высокий социальный статус. Данный процесс, в котором в качестве женского начала участвовал заполненный жидкостью котел (несущий тройную женскую символику: сделанный из добытого в недрах земли металла, которому придавалась форма живота беременной женщины, и заполненный водой или молоком — ассоциируемых с женским началом — жидкостью), а в качестве мужского — огонь, на который этот котел был поставлен, действительно мог восприниматься как второе рождение человека к новой жизни или более высокой роли в обществе.

Насколько мы можем судить по сохранившимся фрагментарным данным, котел был весьма существенной частью славянских языческих ритуалов. Так, отвращающая смерть песня-заклинание рисует нам яркую картину из седой старины:

На крутой горе высокоей
Кипят котлы кипучие,
Во тех котлах кипучих

Горит огнем негасимым
Всяк живот поднебесный;
Вокруг котлов кипучих
Стоят старцы старые;
Поют старцы старые
Про живот, про смерть,
Про весь род человеч...
Сулят старцы старые
Всему миру животы долгие,
Как на ту ли злую Смерть
Кладут старцы старые
Проклятьице великое![71]

Как видим, в этой сцене «котлы кипучие», как символ бесконечного обновления жизни на Земле, оказываются тем центром, вокруг которого группируются творящие великое таинство победы над смертью «старцы старые». Следует обратить внимание и на ту подробность, что котлы эти кипят не где-нибудь, а «на крутой горе высокоей», что в очередной раз вводит данный предмет материальной культуры одновременно и в связанное со Сварогом «вещное поле», и в круг соотносимых с ним идей.

Сопоставление мотивов «перековывания стариков в молодых» и «варки старого царя в котле» позволяет нам утверждать, что оба они генетически восходят к представлению о древнерусском боге неба, регулирующем кругооборот человеческих душ и, по истечению положенного срока, опять вселяющего душу умершего предка в тело новорожденного младенца. Прежде чем стать святочной игрой, представление «перековывания», ключевая роль в котором принадлежала кузнецу, возвращающему ударом своего молота молодость старикам, явно было религиозной мистерией, наглядно демонстрирующей зрителям роль небесного кузнеца Сварога в процессе метапсихоза.

Миф о браке Неба и Земли прослеживается в мифах значительной части индоевропейских народов. Супругой греческого

Урана была Земля-Гея, причем Гесиод в своей «Теогонии» отводит ей первое по происхождению и по значению место:

Гея же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных...[72]

Ненавидя собственных детей, Уран заключал их в недра Земли, которая, вознегодовав на это, подучила своего сына Крона оскопить отца и взять верховную власть над миром себе. Данный сюжет не имеет индоевропейских параллелей и, по всей видимости, объясняется малоазиатским влиянием. Во время элевсинских мистерий в античной Греции их участники, обращаясь к небу, говорили: «Пролейся дождем», а обращаясь к земле, высказывали следующее пожелание: «Будь беременна». В Индии Небо и Земля считались теми, «у кого боги сыновья (и) кто вместе с богами творит чудеса» (РВ I, 159,1; также VII,53,1). Отдельно подчеркивается, что они родили бога огня Агни (РВ I,185,2). Отмечая их роль прародителей всего, Ригведа констатирует, что «излитые вами (семена) — (это существа), разные по форме, следующие одному обету» (РВ VI, 70, 3). В другом гимне (РВ I,185,10) поэт напрямую обращается к своим божественным родителям:

Эту истину я провозгласил Небу и Земле,
Чтобы они услышали первыми, <я,> очень мудрый.
Спасите от бесчестья, от беды в решающую минуту!
Пусть отец и мать защитят <своими> поддержками!

В другой раз (РВ VI,70,6) риши молит:

Пусть Небо-и-Земля сделают набухшей для нас питательную силу,
Отец (и) мать, всеведущие, совершающие чудесные деяния!

Поскольку в славянской мифологии от Сварога-Неба начинается власть на земле, отметим, что и в Индии эти два основополагающие начала мироздания обладали возможностью даровать власть (РВ I,160,5):

Воспетые, эти двое великих: Небо и Земля,
Пусть дадут нам великую славу, высокую власть,
С помощью которой все дни мы будем возвышаться над народами!
Пробудите в нас силу, достойную удивления!

Если обратиться к хеттской мифологии, то там супругом Земли выступает не Небо вообще, а конкретно созвездие Большой Медведицы, известное у этого индоевропейского народа под названием Колесницы. В «Поэме о царствовании на небесах» говорится:

Приехал Возница небесный
На звездной своей Колеснице...
Шесть дней миновало. Возница
Тогда сочетался с Землею
И семя свое в ней оставил...

Как отмечает переводчик В.В. Иванов, в этом месте подлинник буквально гласит: «с Землей сочетается (в качестве мужского начала) Колесница».

Вернулся Возница небесный
Назад к себе. Был он в Апсуве,
Где мудрость он в душу вобрал.
Земля родила детей — близнецов[73].

Образ Сварога-Неба как предка человечества заставляет нас более внимательно приглядеться к тем персонажам в русском фольклоре, которые также ассоциируются с фигурой предка, поскольку весьма вероятно, что под другими более поздними именами там также скрывается интересующее нас языческое божество. В первую очередь в этой связи обращает на себя внимание фигура христианских святых Кузьмы-Демьяна, очень рано слившихся в сознании народа в один образ. Подробное доказательство их тождественности с древнерусским богом-кузнецом будет приведено в соответствующей главе, а пока ограничимся выводом В. Гиппиус, сделанным ей еще в конце 20-х годов прошлого сто-

летия: «...Кузьма-Демьян христианский псевдоним дохристианского бога Сварога»[74]. Данный персонаж относится к типу так называемого народного святого, имеющего, за исключением имени, весьма мало общего со святым, почитаемым официальной церковью. Для народа такой святой становится во многом преемником родного бога, открытое почитание которого в условиях христианства стало практически невозможным, и культ такого народного святого сохраняет по крайней мере часть характерных черт культа древнего божества.

В полесском народном календаре мы видим праздник под названием Кузьмины(е) деды — поминальные дни, который отмечались непосредственно перед днем Кузьмы и Демьяна, справлявшегося 1/14 ноября[75]. В одном из русских заговоров мы встречаемся со следующей формулой, которая объясняет как его сакральное происхождение, так и констатирует связь интересующего нас персонажа с предками: «Почитаются добрые словеса от Козьмы и Димиана и от старых стариков»[76]. Связь небесного света со словом и, в более широком контексте, со звуком нам будет еще неоднократно встречаться на протяжении данного исследования, а пока мы ограничимся констатацией связи интересующего нас персонажа с волшебными словами заговора. Эта формула происхождения «добрых словес» подкрепляет отмеченную выше роль Неба и Земли как ключа и замка заговора, придающих ему особую силу. Этнографами в XIX в. отмечались продолжавшиеся до рассвета пирушки-«кузьминки», на которых девушки угощали парней, что отсылает нас к роли Сварога как покровителя свадьбы. Временами эти пирушки сочетались с интересным ритуалом: «Вышеописанные "кузьминки", в некоторых местах (как, например, в Пензенской губ., Городищ. у.) сопровождались особым обычаем, известным под именем "похорон Кузьмы-Демьяна": в жировой избе девушки приготавливают чучело, т. е. набивают соломой мужскую рубашку и шаровары и приделывают к нему голову; затем надева-

ют на чучело «чапан», опоясывают кушаком, кладут на носилки и несут в лес, за село, где чучело раздевается, и на соломе идет веселая пляска»[77]. Как показывают исследования подобных похорон, чучело заменяет собой фигуру предка: «Этот праздник несет на себе явственные следы культа предков-покровителей. Он пронизан харктерными элементами погребальной обрядности. (...) По-видимому, в народной традиции сохранились рудименты языческого ритуала, связанного с культом предков, который прикрепился к святым угодникам, впитавшим в себя многие качества древнеславянских предков-покровителей»[78].

Другим образом более позднего отечественного фольклора, перекликавшимся с образом предка, был Мороз, фигура которого ассоциировалась с кузнецом благодаря тому, что зимой он сковывал реки и землю. У восточных славян сохранился обычай ритуального кормления Мороза перед Рождеством и на Чистый четверг — четверг на последней неделе Великого поста, во время которого поминались умершие предки. Отечественный ученый В.Я. Пропп и польский исследователь В. Клингер при исследовании подобных ритуалов пришли к выводу, что приглашение Мороза на кутью было первоначально ритуалом «кормления душ», а Мороз и прочие приглашенные заменили впоследствии собой умерших предков. К аналогичному заключению пришел и Д.К. Зеленин: «Ритуальные блюда рождественских праздников у восточных славян не вызывают никаких сомнений в том, что в прошлом это были тризны, связанные с культом предков. Об этом свидетельствуют блины, кутья, овсяный кисель. У южнорусских блины подают колядовщикам и блины же ставят в хлев для домовых на Крещенье. Кутья из вареной пшеницы или ячменя с медом даже дала название сочельницкому ужину украинцев и белорусов. Севернорусские тоже называют сочельник кутейником. Украинцы на всю ночь оставляют после ужина ложку в кутье, ожидая прихода умерших родственников. Белорусы приглашают на рождественскую кутью покойных дедов.

Украинцы и белорусы приглашают на кутью также Мороз, причем стучат в стену, открывают окно и приговаривают: «Мороз! Мороз! Иди кутью есть, а если не хочешь, то уже не ходи совсем!» Русские угощают Мороз овсяным киселем в Чистый четверг — тоже поминальный день»[79]. Материалы об этом ритуале по различным регионам обобщила В.К. Соколова: «Следует отметить еще один интересный обычай, приуроченный также к «чистому» четвергу, — кормление мороза киселем, цель которого была предохранить всходы от мороза. Обычай этот был отмечен только у русских в нескольких центральных губерниях — Московской, Владимирской, Тверской и Новгородской, а также в Калужской. (...) В четверг варили овсяный кисель и ставили его за окно (Новгородская губ.) или выносили на ночь на крыльцо (Тверская губ.). При этом приговаривали:

Мороз, мороз,
Не морозь мой овес,
Иди киселя поешь.

Или:

Мороз, мороз,
Не морозь наш овес,
Киселя поешь,
Нас потешь.

В Новоторжском у. некоторые крестьяне рано утром в четверг выходили в огород и трижды приговаривали: "Мороз, мороз, не побей мой овес". Кисель оставляли или выливали в огород, «чтобы мороз съел». Во Владимирской губ. кисель хранили до пасхи, когда его ели, а остатки хозяин выносил на улицу и говорил: "Мороз, мороз, приходи к нам кисель с молоком хлебать, чтоб тебе наше жито и поле оберегать, градом не бить, червем не точить и всему бы полю целу быть"[80]. Хранение посевов и обеспечение плодородия земли почти во всем мире устойчиво соотносится с умершими предками, которые и с того света продолжают помогать своим потомкам. Подобно тому, как Сварог был связан

с переходом души умершего в загробный мир, так и Мороз в фольклоре оказывается связанным со Смертью, танцуя с ней (вспомним в связи с этим образное выражение о пляске смерти):

Смерте, смерте, иди на ліси,
Иди на безвість, иди на море,
И ти, морозе, великий, лисий,
Не приходь до нас з своей коморі!
Смерть з морозом танцювала
И на море десь погнала[81].

С другой стороны, бог-кузнец спасал людей от нечистой силы и точно так же это делает Мороз. Говоря о народных приметах, связанных с 15 ноября, И.П. Сахаров отмечает, что «наши суеверные поселяне думают, что с этого дня все нечистые убегают с земли, боясь морозов и зимы»[82]. Показательно, что бегство нечистой силы с земли приурочено ровно к середине ноября — месяца, посвященного Сварогу.

Если наше предположение о генетической связи Мороза со Сварогом верно, то обращение к нему с просьбой о том, чтобы «всему бы полю целу быть» выглядит тем более оправданным — к кому же, как не к небесному супругу Земли обращаться с такой просьбой. Как показывают данные, как минимум в позапрошлом веке подобный ритуал не рассматривался как какой-то пережиток, значение которого было уже наполовину непонятно: «Еще в XIX веке кормлению мороза придавали серьезное значение, это видно из того, что выносил кисель и звал мороз старший мужчина в семье»[83]. Последняя деталь вполне закономерна: к старшему богу, отцу Солнца, а через него и мужскому первопредку славян, должен был обращаться старший мужчина в семье. Со своей стороны, русские загадки о Морозе неоднократно подчеркивают его старость:

«Старик у ворот тепло уволок, сам не бежит и стоять не велит»; «Дедушка мост мостил без топора и без ножа»; «Безрукий, безногий старик через реку мост проложил»[84].

В загадке о Морозе и весне данная характеристика вновь подчеркивается:

«Старый дед, ему сто лет, мост намостил во всю реку, а пришла молода — весь мост размела»[85].

С приходом весны в некоторых местах Мороз торжественно провожался. В большинстве мест на 9/22 марта (на этот день по церковному календарю приходился праздник сорока мучеников, к которому приурочивалось весеннее равноденствие: «На Сороки день с ночью мерится, равняется») пекли печенье в форме жаворонков — птиц, которые по народным поверьям, приносили в этот день на Русь весну. Однако в Брянской и Новгородской областях в этот день пекли не «жаворонков», а сорок шариков из ржаной и овсяной муки. В Демянском районе Новгородской области хозяйки, начиная с 9 марта (по народным приметам, после него еще должно быть сорок заморозков), каждый день выбрасывали на улицу по одному шарику, приговаривая при этом: «Мороз, Красный нос! Вот тебе хлеб и овес! А теперь убирайся по добру, по здорову...»[86]. Похожую картину мы можем наблюдать и у белоруссов: «На третью кутью вечером (т. е. 5 января), когда вся семья находится за «вечерой», хозяин смотрит в окно и зовет с улицы «мороз» в гости. «Мороз, мороз, ходи кутью есть»; при этом хозяин просит мороза не морозить посева гречихи, а в противном случае угрожает ему кнутом: «будем железной пугой бить»[87]. Несмотря на полубранливую форму, в этом поверье прослеживается ритуал почтительных проводов с обязательным задабриваньем могущественного божества, ассоциировавшегося с зимней половиной года. Характерно, что в последнем случае оружие против Мороза сделано из железа, что вновь напоминает нам о кузнеце-Свароге.

Память еще об одном предке сохранили обрывочные данные языка, на который уже неоднократно обращали внимание исследователи: «Еще один след существовавшего некогда культа предков — фантастический образ Чура или Щура. Очень ве-

роятно, что это был почитаемый предок-родоначальник. Культ его прямо не засвидетельствован, но сохранились убедительные следы его в славянских языках. Восклицания «Чур!», «Чур меня!», «Чур, это мое!» означали, видимо, заклинание, призывание Чура на помощь; сейчас оно сохранилось в детских играх; украинское (и польское) «Цур тобі!» — тоже в смысле заклинания. Глагол «чураться» — держаться в стороне, то есть как бы ограждаться Чуром. И слово «чересчур» явно происходит от понятия о Чуре, как бы охраняющем какие-то рубежи, границы родовой земли, вероятно. Что Чур-Цур был именно предок — видно из слова «пращур», прапредок. Быть может, изображения Чура делались из дерева, на что намекает русское слово «чурка» — обрубок дерева»[88]. Все в этом полустертом образе объединяет Сварога со Цуром: они оба предки, оба связаны с охраняемыми рубежами, если первый находится в тесной связи с образом столба, то второй — с чуркой. Кроме того, как один, так и другой оказывают помощь своим потомкам. Как и первый, Чур обладал и могущественной силой изгонять всякую нечисть: «*Пан Чур* одним своим появлением в каком-нибудь доме изгоняет из него всех нечистых духов, которые всегда при входе в дом чураются, чтобы узнать присутствие в нем или отсутствие *Чура*. Вот почему при появлении беса или домового стоит только назвать *Чура* (зачураться), и призрак тотчас исчезнет; как хранитель имущества является *Пан Чур* у многих славян богом границ. Имя *Чура* живет до сих пор во всех славянских наречиях во множестве слов, как — *чуровать, чуриться* и пр.и приговорок: *чур ми, чур ти, чур* не трогать, не делать, наконец и в поговорке: *чур ти на язык*, — все это показывает ясно добрую силу, приписываемую язычеством благодетельному богу...»[89]. Согласно верованиям белорусов, у каждого хозяина есть свой Чур — бог, оберегающий границы его земельных владений. Весьма любопытные данные XIX в. по этому вопросу приводит Древлянский: «*Чур-бог* — бог границ. До сих пор еще есть остатки

верования, будто у каждого хозяина есть свой *Чур-бог* на границе его участка земли. Поэтому-то и теперь еще сохраняется обычай в Белоруссии — насыпать на границе своих участков высокий земляной бугор. Бугор этот огораживают частоколом, и никакой дерзкий не осмелится разрыть этот священный бугор, опасаясь, чтобы тем не разгневать *Чур-бога*, который там живет и охраняет землю хозяина от хищности зверей и грабительства людей. *Поговорка: Чур табе на язык!* — посадил бы ты на своем языке Чур-бога, т. е. дал бы ты границу своему языку, или перестань говорить!»[90]. Белорусские обычаи возникли из мифологических представлений как о связи бога неба с культом священной горы, уменьшенную копию которой и представлял собой этот холм, так и из представлений об огороженном убежище-Варе, примеры которого в русском заговоре будут приведены ниже. Поговорка «Чур тебе на язык» указывает как на связь стоящего за этим «сниженным» образом бога с человеческой речью, так и на то, что первоначально он пресекал возникавшие между людьми раздоры и свары, способствовал обузданию невоздержанных языков ради сохранения мира в человеческом коллективе, а не был олицетворением этих конфликтов. Для защиты от нечистой силы у славян считалось действенным обвести вокруг себя круг лучиной или горящей свечой, промолвив при этом: «Чур! Наше место свято». Как видим, Чур обладал способностью даже освящать место нахождения человека. Проведенная подобным образом черта считалась крепкой границей, межой, что и вызвало к жизни пословицу «через чур и конь не ступит». С другой стороны, само слово ***черезчур*** указывает на утрату некой меры, пересечения некого предела.

От сына Сварога Солнца-Дажьбога вели свою родословную славянские князья. Единая связь бога неба как с солнцем, так и с княжеским родом прослеживается на древнерусском материале. Выше уже частично показывалось, что вставка о Свароге была сделана летописцем далеко не случайно и то место, где был поме-

щен рассказ из хроники Иоанна Малалы несет на себе определенную смысловую нагрузку, органично встраиваясь в общий контекст повествования и более полно иллюстрируя мысль автора Ипатьевской летописи. Помимо связи с чудесными предметами, падающими с неба, летописец увязывает эту вставку еще и с представлениями о солнечных затмениях как явлениях, предвещающих смерть представителей правящей династии. Как уже говорилось, рассказ о Гефесте-Свароге был помещен в летописи под 1114 г. Этот год, ничем особо не примечательный по произошедшим в нем событиям, обрамляется в тексте летописи рассказом о двух солнечных затмениях, произошедших непосредственно до и после данного года. Рассказ о первом солнечном затмении, произошедшем 19 марта 1113 г., летописец предварил следующим показательным рассуждением: «В лѣто 6621. Бысть знаменье въ слнци въ 1 часъ дне бысть видити всѣмъ людемъ остася слнца мало аки мсца доловъ рогома мсца марта въ 19 днь, а луны въ 29. Се же бываютъ знаменья не на добро бываютъ знаменья въ слнци и в лунѣ или звѣздами... Якожь бысть знаменье въ слнцѣ проявляше Стополчю смрть»[91]. Итак, по мнению автора Ипатьевской летописи, мартовское солнечное затмение предвещало смерть великого князя киевского Святополка Изяславича, случившуюся месяцем позже — 16 апреля того же года.

Небесное светило как бы показывало грядущую смерть одного из своих земных потомков. Рассказав миф о переходе человечества от каменного века к цивилизации и об установлении у него царской власти, летописец под следующим годом вновь фиксирует отмеченную им связь солнечного затмения, которое на этот раз произошло 23 июля 1115 г., со смертью очередного представителя рода Рюриковичей: «В се же лѣто бысть знамение: погибе слнце и бысть яко мсць, егоже глть невѣглиси снѣдаемо слнце. В се же лѣто преставися Олегъ Святославчь мсца августа въ 1 днь...»[92]. Хоть на этот раз смерть князя произошла до, а не после затмения, тем не менее летописец, следуя законам мифологического

мышления, поменял оба этих события местами. Рассматривая место вставки о небесном отце Солнца-Дажьбога в летописи, остается добавить, что в 1113 г. «с честью великой» и к радости всех людей киевский великокняжеский престол занял Владимир Мономах — последний поистине великий князь Древней Руси, при котором страна вновь смогла обрести свое единство и серией дальних походов в степь сокрушила силы кочевников-половцев. Рассказав о вокняженье этого правителя, сумевшего в последний раз перед татаро-монгольским нашествием преодолеть раздробленность страны и возродить ее могущество, летописец сделал отступление от изложения текущих событий и, в слегка завуалированной античной мифологией форме поведал о происхождении верховной власти у славян, у самых крайних истоков которой стоял бог-кузнец Сварог и его сын Дажьбог-Солнце, «от которого начали люди дань давать царям». Заканчивая рассказ о том месте, которое занимает славянский перевод из хроники Иоанна Малалы в общем замысле повествования, отметим, что на следующий, 1115 год летопись фиксирует не только очередное солнечное затмение, но и состоявшиеся по инициативе Владимира Мономаха перенос и канонизация первых русских святых Бориса и Глеба. Как будет видно ниже, в ряде случаев эти святые в фольклоре заменяют собой святых Кузьму и Демьяна и, соответственно, самого языческого бога неба. Таким образом, вставка о Свароге и Дажьбоге в летописи симметрично оформляется в этом труде описанием не только двух солнечных затмений, связанных со смертью русских князей и случившихся годом раньше и годом позже от того места, куда летописец поместил этот миф, но и рассказом о переходе верховной власти на Руси к внуку византийского императора Владимиру Мономаху и учреждение им первого национального культа святых, призванного укрепить власть великих князей киевских. Отметим, что связь Неба с верховной властью пережила на Руси династию Рюриковичей и, в силу давней языческой традиции, прилагалась уже к новой династии Романовых,

которая никак не могла претендовать на происхождение от бога солнца. «Обозначение неба как поля романовского... зафиксировано только в русских загадках, могло ассоциироваться по величине с царскими полями — так: велико поле романовское»[93]. Показательно, что подобное отождествление царских полей с небом встречается только в русских загадках, будучи чуждо фольклорной традиции других славянских народов. Подобное исключение объясняется тем, что в силу исторических причин лишь на Руси смогла сохраниться мощная национальная власть и, как следствие этого, связанные с нею идеологические представления. Параллелизм царя и неба неоднократно встречается в русских поговорках типа «Бог на небе, царь на земле», «До неба высоко, до царя далеко» или «Все мы под небом ходим». Это же характерное замещение наблюдается и в сравнении с поговоркой «Все мы под богом ходим». Как видим, бог и небо оказываются для народного сознания взаимозаменяемыми понятиями.

Очевидно, именно со Сварогом как богом неба был связан такой атрибут верховной власти как шапка, которая в русской традиции играла ту же самую роль, как корона в средневековой Европе. Семантика подобного образа прослеживается достаточно легко. Уже в эпоху индоевропейской общности, как показывают нам данные лингвистики, голова ассоциировалась с небом: др.-англ.heafod «голова», но др.-англ.heofon «небо», и.-е.ker/kel «голова», но лат.caelum «небо», и.-е.uer «верх, голова», но греч.ouranos «небо». Естественно, в первую очередь это относилось к богам, особенно к тем из них, чей облик перекликался с обликом Первобога, вмещавшего в себя всю Вселенную. Повествуя о сотворении мира путем расчленения Пуруши, Ригведа (X,90,14), в частности, отмечает:

Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног — земля, стороны света — из уха.
Так они устроили миры.

Данная характеристика оказалась чрезвычайно устойчивой в индийской традиции и в упанишадах бог Праджапати характеризуется таким образом: «Небо — его голова, пуп — воздушное пространство, земля — ноги, солнце — глаз...» (Упанишады. М., 1967. С. 144). В сказании о рождении Сканды Индра обращается к богу Брахме со следующей речью: «О великий! Ты вечен и не гнетет тебя бремя рождений. Ясное небо — твое чело, а луна и солнце — твои очи, власа твои — ползучие змеи, страны света — твои уши, океан — пуп на твоем бессмертном теле, а сама земля — воистину твои ноги»[94]. В Греции орфики подобным образом воспринимали и Зевса:

В образе зримы его голова и лик велелепный
Неба, блестящего ярко, окрест же — власы золотые
Звезд в мерцающем свете, дивной красы, воспарили[95].

Отсюда оставалось сделать всего один шаг до отождествления с небом и носимого на голове убора. Это было тем более легко, что и чисто визуально небо представлялась как покрывающая землю шапка, а ночью составлявшие зодиак звезды охватывали нашу планету как околышек этой шапки. Как показывает Ригведа (I, 173, 6), шаг этот был сделан еще в глубокой древности. Бога-громовержца ведийский гимн описывает следующим образом:

Поскольку он так превосходит величиной <других> мужей,
Два мира ему подходят как пояс.
Землею Индра прикрыл себя как оградой
Самосущий, он несет небо, словно корону.

Отметим, что Б.Л. Огибенин перевел интересующий нас термин не как «корона», а как «шапка волос»[96].

Обращаясь к отечественной традиции, мы видим, как загадка однозначно связывает звездное небо с шапкой: «Синяя шапка вся в заплатках»[97]. Данный головной убор фигурирует как непременный атрибут большинства языческих божеств. Весьма показателен в этом отношении Збручский идол, изображающий одновре-

менно три сферы вселенной — небо с населяющими его божествами, землю с людьми и подземный мир, составляющие в совокупности одно общее тело Первобога. Все четыре небесных божества увенчаны единой шапкой, которая в данном контексте однозначно символизирует собой самый верх небесного свода (рис.20).

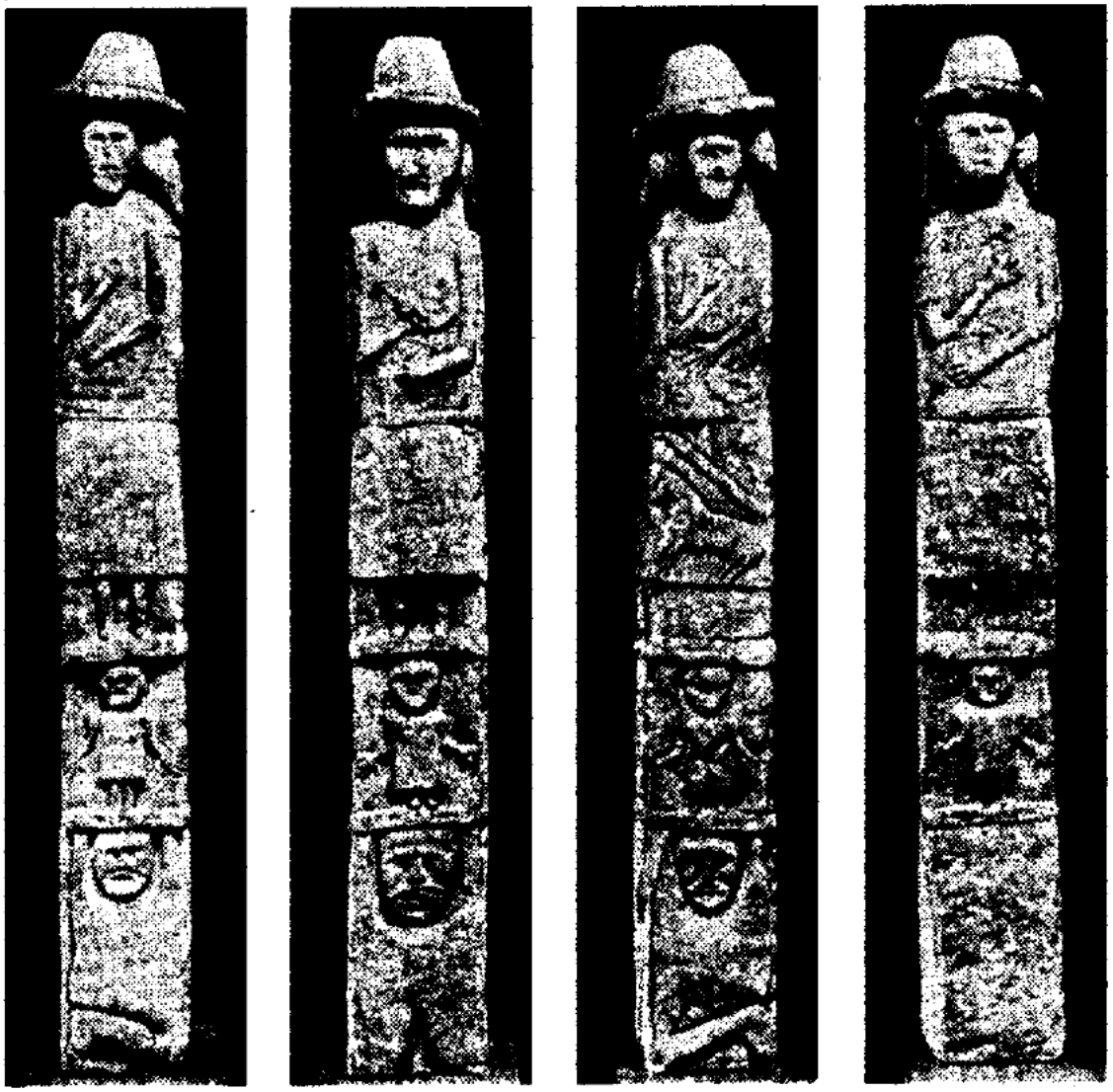


Рис.20. Збручский идол, IX в.

Композиция Збручского идола показывает, что развитие ассоциативного мышления у восточных славян в этом вопросе шло по тому же пути, что и у индийских ариев, и шапка у тех и у других соотносилась с небом. Аналогичным образом в шапках изображены русские каменные идолы из Новгородской области (рис.21) и Себежа (рис.22). Известен также небольшой славянский брон-



Рис.21. Идол из Новгородской области

зовый идол в шапке, найденный в кургане у с.Сарагожское в Весьегонском районе (рис.23) и облаченная в шапку деревянная фигурка из Новгорода, изображающая предположительно домового (рис.24). Однако необходимо отметить, что шапки встречаются не у всех найденных на территории Древней Руси идолов. Из известных на сегодняшний день изображений божеств с непокрытой головой скульпторами были созданы идолы из Зубова,



Рис.22. Идол из Себежа

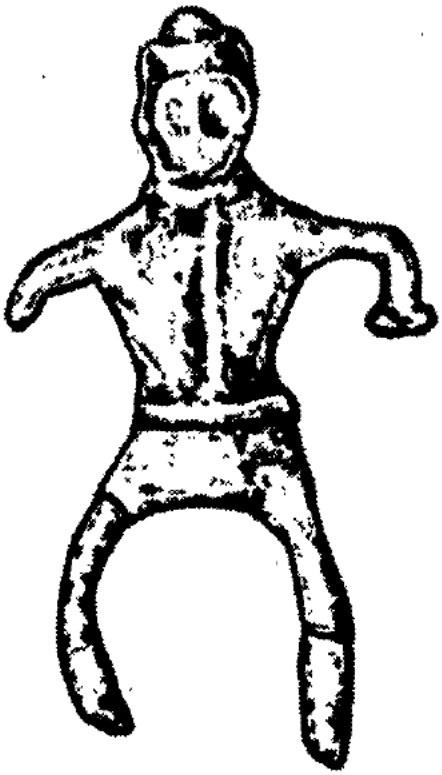


Рис.23. Идол из кургана у с. Сарагожское



Рис.24. Деревянная фигура домового (?) из Новгорода

Гробовцов, Слонима, Пскова и Акулина. Следовательно, мы можем предположить, что и в сфере религиозных представлений этот головной убор был знаком отличия богов, занимавших более высокий ранг. Зима, с которой ассоциировался Кузьма-Демьян и Мороз, описывалась так: «У зимы изо льда корона, из инея — перстенек, снегом низан поясок»[98]. Шапка очень рано стала фигурировать как непременный атрибут одежды русской знати. Побывавший в составе посольства у волжских булгар в 922 г. арабский путешественник Ахмед ибн-Фадлан оставил нам чрезвычайно интересное описание похорон знатного руса, которые он видел своими глазами. Перед тем, как сжечь покойника, сопле-

менники одели его тело в богатую парчовую одежду с золотыми пуговицами и «надели ему на голову соболью шапку из парчи»[99]. Стоит отметить, что Сварог, как мы увидим ниже, был неразрывно связан с ритуалом трупосожжения, в связи с чем появление шапки как части одежды знатного покойника вряд ли было случайным. Шапка или ее изображение использовались в погребальном ритуале древних европейцев задолго до того, как любознательный арабский путешественник сделал свои наблюдения: уже в VI—V вв. до н. э. в низовьях Вислы прах покойного вкладывался в специальные погребальные урны, изображавшие фигуру человека в шапке. Возвращаясь вновь к эпохе Древней Руси, отметим, что подобную шапку как, очевидно, дорогостоящий предмет экспорта в другие страны, фиксируют и исландские саги: «Гуннар подарил конунгу (правителю Дании Харальду Синий Зуб, правившему с ок.940 до ок.985 г. — *М.С.*) хороший боевой корабль и много другого добра, а конунг подарил ему одежду со своего плеча, расшитые золотом рукавицы, повязку на лоб с золотой тесьмой и русскую шапку»[100]. Как видим, шапка из далекой Руси достаточно высоко ценилась в Дании и вместе с одеждой с плеча конунга по стоимости примерно равнялась целому боевому кораблю викингов. То, что в ответном даре конунга шапка, наряду с расшитыми золотом рукавицами и повязкой на лоб упоминается отдельно от всего остального, показывает, что даже в инокультурной среде княжеская шапка выделяется из состава прочей одежды. Понятно, что это было связано не с материальной ценностью этого головного убора (в тексте даже не говорится о том, что она была расшита золотом), а с его символическим, если не сказать религиозным, значением. Радзивилловская (Кенигсбергская) летопись постоянно изображает всех русских князей в шапках с околышем из меха, вероятно, символизировавшем круг зодиакальных звезд, соотносимых со Сварогом. Данный убор явно подчеркивал их княжескую власть, поскольку окружающие их подданные стоят либо с непокрытыми головами, либо, если это дружинники,

то в шлемах. По этому поводу еще А.В. Арциховский отмечал: «В Кенигсбергской летописи шапка эта имеет исключительное значение. Ею увенчаны почти все князья... Никто, кроме князей, ее не носит»[101]. Важнейшей княжеской регалией считает ее и В.В. Седов. При этом автор миниатюр увенчивал этой шапкой русских князей лишь тогда, когда они занимали какой-нибудь стол, а не просто в силу их принадлежности к правящему роду. Так, например, когда суздальские послы приглашают в Чернигове Ярополка Ростиславича в князья, сам молодой Ярополк в коротком плаще без шапки стоит рядом с креслом, на котором сидит Святослав Всеволодович в княжеской шапке. Однако шапка уже находится в руках у переднего посла и явно символизирует собой княжескую власть (рис.25). Значимость этой регалии такова, что



Рис.25. Приглашение на княжение Ярополка Ростиславича. Миниатюра Радзивилловской летописи

в летописных миниатюрах даже в бою голова князя постоянно увенчивается не шлемом, а шапкой, резко контрастирующей как с доспехами самих князей, так и с шлемами русских и вражеских воинов. Понятно, что в действительности князья, как и все воины, носили шлемы, однако автору рисунков необходимо было таким



Рис.26. Пленение Мстислава Романовича.
Миниатюра Радзивилловской летописи



Рис.27. Пленение Игоря Святославича.
Миниатюра Радзивилловской летописи

образом выделить князя из всех участвовавших в сражении лиц. С другой стороны, когда князь попадал в плен, миниатюра летописи изображает эту шапку лежащей на земле, наподобие поверженного знамени. Такова сцены пленения Мстислава Романовича (рис.26) и Игоря Святославовича, знаменитого героя «Слова о полку Игореве» (рис.27). Последняя иллюстрация примечательна тем, что одна шапка находится на голове Игоря, а другая лежит на земле как безусловный символ поражения. Еще более примечательно то, что вопреки всем христианским правилам Радзивилловская летопись десятки раз изображает князей в шапках в церквях, где мужчинам обязательно полагалось стоять с непокрытой головой. Ярослав Владимирович не снял шапки ни в православном храме (рис.28), ни даже в сцене его благословения духовным лицом (рис.29). Андрей Юрьевич изображается стоящим в шапке даже перед чудотворной Владимирской иконой (рис.30). Нарушение общепринятых церковных правил в этих случаях было тем более значимо, что если не непосредственные авторы лето-



Рис.28. Ярослав Владимирович в храме.
Миниатюра Радзивилловской летописи



Рис.29. Благословения Ярослава Владимировича.
Миниатюра Радзивилловской летописи

писных миниатюр, то, во всяком случае, их заказчики сами были лицами духовного звания. Тем не менее сила общественного сознания той эпохи была так велика, что заставила монахов в этом случае пойти на явное отступление от изложенных еще в Библии



Рис.30. Андрей Боголюбский перед Владимирской иконой.
Миниатюра Радзивилловской летописи

норм поведения. Даже в их сознании значимость шапки как символа власти оказалась важнее безусловного требования, опирающегося на авторитет Павла, находиться в церкви с непокрытой головой, тем более перед чудотворной иконой или во время благословения. Все это заставляет нас вспомнить, что впервые данная шапка встречается на Збручском идоле и, в силу этого, сама ее символика неразрывно оказывается связана с языческими воззрениями о сущности верховной власти. И эта восходящая к символике неба сакральная сущность, олицетворяемая княжеской шапкой, оказывается гораздо сильнее общепринятых христианских правил поведения в глазах не просто основной части «двоеверно живущих» людей русского средневековья, но и, что особенно показательно, монахов-авторов летописных сводов. Сила этой традиции была настолько велика, что и в более поздние времена правители Московской Руси венчались на царство не короной, как это делали западноевропейские суверены, а особой шапкой Мономаха, для которой была придумана своя легенда, возводящая ее появление в нашей стране все к тому же Владимиру Мономаху, вокняженье которого в Киеве и послужило поводом автору Ипатьевской летописи изложить миф о Свароге и Дажьбоге. Значение шапки как указывающего на положение человека в обществе предмета оставило свой след и в народной культуре, отразившись в поговорках типа «По Сеньке и шапка» или «Каков Пахом, такова и шапка на нем». Прилюдно снять с кого шапку, на сходке или на торгу, значило еще в XIX в. опозорить человека, публично объявить его мошенником и татем. Отсюда идет пословица-примета «На воре шапка горит»; как отмечал В.И. Даль, пугаясь этого зловещего крика, вор сам схватывал ее с головы, тем самым выдавая себя. И в более позднюю пору шапка, как символ рода, играла весьма важную роль в традиционной обрядности, в частности, брачной. «Покрывание невесты шапкой жениха, по словам В.Охримовича, служило символом супружеского единства. Предположение В.Охримовича весьма вероятно. Здесь вспомним о ста-

ринном обычае класть шапку на брачную постель. В Черниговской губ. сваха одевала молодой шапку молодого, в которой она спала. Надевание невестой головного убора жениха, — утверждает Г. С. Маслова, — являлось как бы символом перехода ее в род мужа». Похожие обычаи имелись и в других местах. В Белоруссии еще в первой половине XIX в. во время свадьбы маршалок набрасывал на причитавшую невесту шубу и шапку молодого. Выступала шапка и в качестве оберега. Так, в некоторых местах жених на протяжении всей свадьбы должен был обязательно стоять с покрытой головой, даже в церкви. Он надевал меховую шапку, несмотря на летнюю пору, и ни на одну минуту ее не снимал. Делалось это, как писал один из авторов, из опасения порчи со стороны лихого человека. Как знак собственности использовали шапку и пчеловоды: «В Чистополе человек, которому посчастливилось найти борть, закапывает неподалеку от нее свой топор или шапку, сообщает об этом всей общине и ставит ей могарыч»[102].

Обычно летопись одинаково изображает шапки различных князей, однако у нескольких персонажей вид этого головного убора резко отличаются от шапок других князей. В первый раз необычный убор, внешне похожий на чалму, встречается при изображении князя Святослава Игоревича (рис.31), второй раз — когда летопись описывает переправу на лодке через реку князя Всеслава Полоцкого (рис.32). Оба эти персонажа русской истории были тесно связаны с языческой традицией. Великий воитель киевский князь Святослав был ярым защитником религии предков, наотрез отказавшись, несмотря на уговоры своей матери, великой княгини Ольги, принять христианство. Полоцкий князь, по свидетельству летописи, был уже в христианские времена рожден от волхования и, по свидетельствам всех источников той эпохи, обладал сверхъестественными способностями, прославившись в былинах как чародей-оборотень Волх Всеславьевич. Больше в летописи эта «чалма» ни у кого не встречается, однако в Георгиевском соборе города Юрьев-Польский в подобном головном уборе изоб-



Рис.31. Святослав Игоревич беседует с матерью.
Миниатюра Радзивилловской летописи

ражены святые Борис и Глеб: «Фасадные рельефы Бориса и Глеба очень своеобразны. На князьях надеты не княжие шапки с меховой оторочкой, а тюрбаны, от которых вверх отходит похожий на корону пятигранный щиток или пучок пластинок (?). Можно было



Рис.32. Всеслав Полоцкий переезжает реку.
Миниатюра Радзивилловской летописи

бы даже усомниться в том, действительно ли здесь изображены Борис и Глеб, настолько подобный головной убор для них необычен. Скорее такой убор понятен на Козьме и Дамиане, которые считались «аравитскими безмездниками» и иногда изображались в чалмах»[103]. Стоит отметить, что обе пары христианских святых изображены вместе на этом соборе (рис.33, 34). Поскольку как Борис и Глеб, так и Кузьма и Демьян в христианскую эпоху за-



Рис.33. Святые Глеб и Демьян на южном фасаде Георгиевского собора в Юрьеве-Польском, XIII в.

мещали языческий образ Сварога, мы можем предположить, что эта особенная «чалма» также восходит к специфическим чертам бога неба. Похожий необычный головной убор мы видим и на



Рис.34. Святые Борис и Козьма на западном фасаде Георгиевского собора в Юрьеве-Польском, XIII в.

псковской печати 1468/69 гг. на голове местночтимого в этом городе князя Довмонта (рис.35) Мы пока не можем однозначно сказать, что именно он изображал — ветви мирового древа

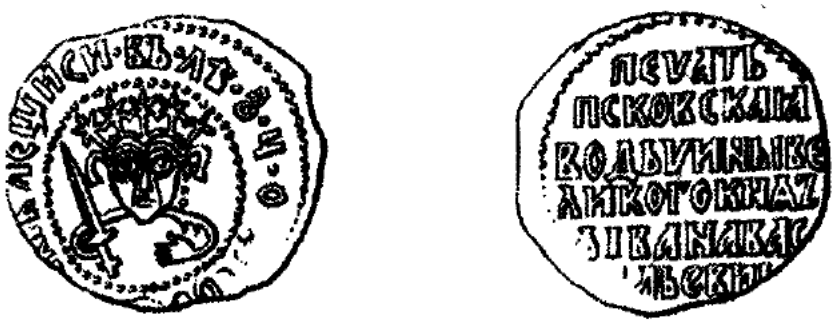


Рис.35. Псковская печать с изображением князя Довмонта, 1468/69 г.

или звезды ночного неба, однако общий смысл вкладываемой в нее идеи нам понятен. Судя по всему, он тождественен тому, который автор «Повести о новгородском белом клобуке» приписывал этому специфичному головному убору новгородских архиепископов: «И насколько этот венец достойней того (просто царского венца. — *М.С.*), потому что он одновременно есть и архангельской степени царский венец и духовной»[104]. Таким образом, эта необычная чалма символизировала собой единство духовной и светской власти у ее обладателя, что полностью находится в русле древнейшей славянской и индоевропейской традиции, когда царь был одновременно не только политической, но и религиозной главой своих подданных. Понятно, что такая всеохватывающая власть могла вести свое начало только от верховного божества, каким и был Сварог.

Связь этого бога с понятием верховной власти подчеркивалась и с помощью календаря. День Кузьмы-Демьяна на Руси праздновался 1 ноября по старому стилю. Однако именно к началу этого месяца приурочивалось одно из двух важнейших государственных мероприятий Древней Руси языческой эпохи, описанное византийским императором Константином Багрянородным: «Зимний же и суровый образ жизни тех самых росов таков. Когда наступит ноябрь месяц, тотчас их архонты (верховные правители, великие князья нашей летописи. — *М.С.*) выходят со всеми росами из Киава (Киева. — *М.С.*) и отправляются в полюдия, что именуется «кружением», а именно — в Славинии вервианов (древлян. — *М.С.*), другувитов (дреговичей. — *М.С.*), кривичей, севериев (северян. — *М.С.*) и прочих славян, которые являются пактиотами (данниками. — *М.С.*) росов. Кормясь там в течение всей зимы, они снова, начиная с апреля, когда растает лед на реке Днепр, возвращаются в Киав. Потом так же, как было рассказано, взяв свои моноксилы (суда-однодревки. — *М.С.*), они оснащают <их> и отправляются в Романию (Византию. — *М.С.*)»[105]. Полюдье, во время которого киевский великий князь собирал с

подвластных племен дань и вершил у них суд, в условиях только что созданного Древнерусского государства было важнейшей формой поддержания государственной власти. Процедура эта имела еще и важный ритуальный характер, но он будет рассмотрен во второй части киниги. Совпадение начала регулярного ежегодного объезда подвластных племен с днем празднованья «божьего коваля» Кузьмы-Демьяна, заменившего собой языческого бога-кузнеца Сварога, могло бы показаться случайным, если бы не индоевропейские параллели. Согласно иранскому календарю шестой месяц, приходившийся на ноябрь, носил название Xsajrahya varyahya — «Прочной или лучшей власти» и находился под покровительством духа металла Варьйа Хшатры[106]. В Индии связь между властью и обработкой металлов пропадает, но соотнесение ее с ноябрем вновь фиксируется в «Вишну-дхарме». Согласно этому сочинению богом солнца в месяце карттике (последняя половина октября — первая половина ноября) является Дхатри, чье имя означает «оказывающий людям добро и управляющий ими»[107]. Как видим, в Индии, Иране и на Руси принцип верховной власти составители календарей устойчиво соотносили с месяцем ноябрем, а в последних двух странах связывали его еще и с кузнечным делом. С другой стороны, есть единичные случаи, когда самих Кузьму-Демьяна народ считал князьями: «Вони звалися безсребреники Кузьма-Демьян. Святкують іх тому, що з іх були російські князі: іх були 5 брати — Бурис і Ігол, Роман, Кузма, Демьян»; «Кузьма-Демьян щитаються святими угодниками, були сини якогось князя, а князі у моду ішли тоді, бо були цареви помошники»[108]. В белорусском предании, где князь Радар заменил в роли змееборца Сварога, прямо говорится, что в князья его выбрали из кузнецов: «Жыу калісь у нашай зямлі князь, Радар, які сьпярша кавалем быу, а пасьля-ж яго выбралі у князі»[109].

Весьма интересные аналогии дает нам и кельтский календарь.

Весь год делился ими на две части, соотносимые с днем и ночью, начало которых знаменовали два главных праздника —

Самайн (1 ноября) и Бельтан (1 мая). Предшествующие этим двум дням ночи считались кельтами временем, когда различные магические силы наиболее активны, когда открывалась дверь между земным и потусторонним миром и происходила встреча людей как с душами умерших (в Уэльсе в эту ночь специально оставляли пищу для покойных родственников), так и с другими сверхъестественными персонажами. Как отмечает Н.С. Широкова, все значительные и эпические события в кельтских преданиях происходят как раз во время дня начала зимы: «Это случалось в ночь Самайна (с 31 октября на 1 ноября), так как эта ночь, находясь на стыке старого и нового года кельтов, выполняла посредническую функцию между человеческим миром и божественным космосом»[110]. Весьма многое и здесь перекликается с тем, что славяне связывали со Сварогом: и «ночное» время года, и связь с умершими предками. Кельтский материал помогает понять хронологическую приуроченность принципа верховной власти именно к ноябрю у трех других индоевропейских народов: высшая власть по определению имеет небесное, божественное происхождение и лишь благодаря этому может осуществлять свои функции, а наиболее тесный контакт с иным миром возможен именно в ночь на 1 ноября. Календарь друидов содержит в себе намек и для понимания еще одной особенности, связанной с Кузьмой-Демьяном. Как уже отмечалось, в некоторых случаях божий коваль Кузьма-Демьян заменялся первыми русскими святыми Борисом и Глебом, причем обе пары иной раз изображались и в одинаковых «чалмах». День Бориса и Глеба празднуется 2 мая, причем этот христианский праздник, как показал Б.А. Рыбаков на основе расшифровки календаря на сосуде IV века, заменил собой какой-то языческий праздник: «Начало календарного счета на нижнем поясе ромашковского кувшина — 2 мая — точно совпадает с русским церковным праздником Бориса и Глеба («Борис-день»). Обстоятельства установления этого памятного дня и некоторые детали борисог-

лебовской иконографии позволяют думать, что и в данном случае перед нами не простое совпадение чисел, а такая же замена языческого христианским.

День 2 мая не связан с днем смерти ни одного из братьев; он установлен в столетнюю годовщину их смерти... День перенесения мощей — 2 мая, ставший первым собственно русским церковным праздником, не мог быть случайным, так как вся церемония его установления была обдуманным актом нескольких соперничающих князей (Владимир Мономах, Олег и Давыд Святославичи). В дальнейшем с именами Бориса и Глеба соединилось много поговорок, связывающих этот день с разными аграрными приметами. (...)

В том, что праздник 2 мая (близкий к общеевропейскому празднику весны) есть праздник всходов, молодых ростков, убеждает еще одна деталь: на древних изображениях Бориса и Глеба XII—XIII вв. (на золотых колтах, на серебрянных монистах) рядом с погрудным рисунком князя обязательно присутствует схематичный рисунок «крина», идеограмма молодого ростка.

Думаю, что Владмир Мономах, учреждая наперекор греческой церкви первый русский национальный праздник, сознательно отошел от всех реальных дат и выбрал один из тех дней, на которые приходился какой-то древний народный праздник, праздник только что пробившихся на свет ростков яровых посевов»[111]. Необходимо также вспомнить, что рассказ о канонизации Бориса и Глеба непосредственно граничит в Ипатьевской летописи с пересказом мифа о Феосте-Свароге (последний помещен в ней автором под 1114 г., а канонизация состоялась в 1115 г.). То, что в русском народном православном календаре дни Бориса и Глеба (2 мая) и Кузьмы-Демьяна (1 ноября) делят год почти на две равные половины, имеет прямую аналогию с рассмотренным выше кельтским календарем, где точно такую же роль играют праздники Самайн и Бельтан. Интересно отметить, что связанный с именем бога корень в более поздний период прилагался в

более поздний период солеварами к определению значимого для них промежутка времени. Летние месяцы, с момента начала до окончания годичных работ по выварке соли назывались ими варничным годом, варей или заваром. Стоит вспомнить и то, что у балканских славян 1 мая считалось самым магическим днем в году. Об индоевропейских корнях этого праздника говорит и тот факт, что у древних германцев языческий праздник начала весны тоже начинался в ночь на 1 мая, получившую после принятие христианства название Вальпургиевой и заклейменную новой религией как время «великого шабаша» ведьм. Связь этих двух дат мы видим и в русской легенде «О Ное праведном». Сделав ковчег за два года, Ной говорит интересующейся, чем же он занимался все это время, жене: «Вот осталось полгода до первого мая; в мае месяце, в первом числе, будет потоп»[112]. Поскольку строительство ковчега было завершено за полгода до потопа, он должен был быть построен Ноем 1 ноября. Учитывая устойчивую связь обоих дат в кельтском и славянском календарях, а также то, что, судя по всему, существовал славянский аналог мифа о создании Вара, где люди пережили вселенский катаклизм, можно предположить, что сооружение данного убежища датировалось восточнославянской традицией также 1 ноября, днем Сварога. Когда же с принятием христианства произошло наложение библейского мифа о всемирном потопе на его славянский аналог, ноев ковчег заменил в народных преданиях языческую Вару как убежище людей, однако временные связи были сохранены легендой. Другим способом обозначения связи этих двух делящих год на две части сакральных дат стала для народного сознания с принятием христианства связь обоих пар православных святых и временами случающаяся в фольклоре подмена первой пары второй. Неясной остается лишь то, почему праздник начала весны был перенесен на Руси с 1 на 2 мая. Чем бы ни был вызван этот перенос, но в народном сознании день Бориса и Глеба зачастую назывался «барыш-днем», а сам св. Борис считался барышником, при-

чем во многих местах купцы праздновали этот день в надежде получить за это в течение всего года барыши. Можно предположить, что первоначально с этим днем связывался не торговый барыш, что является результатом позднего переосмысления после утраты исходного смысла, а магическое изобилие, наподобие того, какое имело место на кельтском празднике Бельтана.

[1] *Геродот*. История. М., 1993. С. 188.

[2] *Еврипид*. Трагедии. Т. 1. М., 1980. С. 412.

[3] Там же. С. 450.

[4] *Безсонов П.* Калики перехожие. Вып.2. М., 1861. С. 323.

[5] Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901. С. 275.

[6] *Безсонов П.* Калики перехожие. ... С. 329.

[7] Стихи духовные. М., 1991. С. 175.

[8] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українськом фольклорі // Етнографічний вісник. Кн.9. 1930. С. 202.

[9] *Иващенко П.С.* Религиозный культ южно-русского народа в его пословицах. СПб., 1874. С. 7.

[10] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869. С. 779.

[11] *Буслаев Ф.И.* Народная поэзия // Сборник отделения русского языка и словесности Имп. АН. 1887. Т. 42. № 2. С. 490. Прим.1.

[12] Животная книга духоборцев. СПб., 1909. С.16.

[13] *Срезневский И.И.* Исследование об языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 63.

[14] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн. 3. СПб., 1841. С. 23.

[15] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. ... С. 417.

[16] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2 // Записки императорского Московского археологического института. Т. XVIII. М., 1913. С. 203.

[17] *Даркевич В.П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА, 1960, № 4. С. 62.

[18] *Рыбаков Б.А.* Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993. С. 93.

[19] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. М., 1962. С. 34.

[20] *Щапов А.П.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 88.

[21] *Виноградов В.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. 1. СПб., 1908. С. 7.

[22] *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1869. С. 16.

[23] Там же. С. 56.

[24] Там же. С. 61.

[25] Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 108.

[26] *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 229.

[27] *Токарев С.А.* Религозные верования восточнославянских народов XIX– начала XX в., М.-Л., 1957. С. 75.

[28] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 152.

[29] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 44.

[30] Там же. С. 45.

[31] *Иващенко П.С.* Религиозный культ южнорусского народа в его пословицах. ... С. 33.

[32] *Щапов А.П.* Сочинения... С. 102.

[33] *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб., 2000. С. 72.

[34] *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 88.

[35] *Булашев Г.О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. Киев, 1909. С. 306.

[36] Там же. С.304.

[37] *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М, 1996. С. 166, 240.

[38] *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. Т. 2, М., 1985. С. 292.

[39] Там же. С. 296.

[40] Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Ч. 2. М., 1862. С. 115.

[41] Былины и песни Южной Сибири. М., 1952. С.128.

[42] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. ... С. 537.

[43] *Костомаров Н.* Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Беседа. 1872. Кн. IV, С. 45.

[44] *Светоний Г.Т.* Жизнь двенадцати цезарей. М., 1991. С. 50.

[45] *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 156–157.

[46] Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. ... С. 351.

[47] *Семенов В.А.* Обряды жизненного цикла в традиционной духовной культуре русских Нижней Печеры (в контексте мифо-поэтических представлений) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 115.

[48] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. ... С. 97.

[49] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 2001. С. 261.

[50] *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1997. С. 52.

[51] *Прокопий из Кесарии.* Война с готами. М., 1950. С. 297–298.

[52] *Трубачев О.Н.* Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // ВЯ. 1977. № 6. С. 25.

[53] *Щепанская Т.Б.* Сила: коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001. С. 92.

[54] *Комарович В.Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. 16. 1960. С. 104.

[55] Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 1. М., 1872. С. 218.

[56] *Барсов Н.* Русский простонародный мистицизм. СПб, 1869. С. 25.

[57] *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1976. С. 41.

[58] *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. М., 1998. С. 114–115.

[59] Там же. С. 40.

[60] Там же. С. 45.

[61] Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 88.

[62] Там же. С.206–207.

[63] Этимологический словарь славянских языков. Вып.7. М., 1980. С. 210.

[64] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Ки.2. СПб., 1841. С. 102.

[65] Там же.

[66] *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 253.

[67] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1999. С. 178.

[68] *Павсаний.* Описание Эллады. Т. 2. М., 2002. С. 91.

[69] *Рис А., Рис Б.* Наследие кельтов. М., 1999. С. 356–357.

[70] *Широкова Н.С.* Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000. С. 163.

[71] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 566.

[72] *Гесиод.* Теогония. М., 2001. С. 24.

[73] Луна, упавшая с неба. М., 1977. С. 123,284.

[74] *Гиппиус В.* Коваль Кузьма-Демьян в фольклоре // Етнографічний вісник. Ки.8. Кнев, 1929. С. 15.

[75] *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнографическому словарю // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 188.

[76] *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для Императорской АН в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 103.

[77] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 521.

[78] *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1976. С. 82.

[79] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 401.

[80] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX века. М., 1979. С. 107–108.

[81] *Костомаров Н.* Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Беседа. 1872. Кн. IV. С. 64.

[82] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 2. Кн. 7. СПб., 1849. С. 65.

[83] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX века. М., 1979. С. 108.

[84] Загадки. Л., 1968. С. 26.

[85] Там же. С. 27.

[86] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов. ... С. 68.

[87] *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 17.

[88] *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 204.

[89] *Шеппинг Д.* Мифы славянского язычества. М., 1997. С. 40.

[90] *Древлянский.* Белорусские народные предания // Прибавления к ЖМНП. 1846. Кн. 1. С. 19.

[91] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. Стб. 274–275.

[92] Там же. Стб. 282.

[93] *Волоцкая З.М.* Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследование по структуре текста. М., 1987. С. 254.

[94] *Темкин Э.Н., Эрман В.Г.* Мифы древней Индии. М., 1982. С. 174.

[95] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 55.

[96] *Огибенин Б.Л.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968. С. 45.

[97] Загадки. Л., 1968. С. 18.

[98] Народный месяцеслов. Сост. Г.Д. Рыженков.М., 1989. С. 10.

[99] *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 144.

[100] Исландские саги. М., 1956. С. 493.

[101] *Арциховский А.В.* Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 28.

[102] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 108.

[103] *Вагнер Г.К.* Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. М., 1964. С. 40.

[104] Памятники литературы древней Руси. Середина XVI века. М., 1985. С. 225.

[105] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. М., 1989. С. 51.

[106] *Лившиц В.А.* Зороастрийский календарь // *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. М., 1975. С. 321.

[107] *Бируни.* Избранные произведения. Т. 2. Индия – Ташкент, 1963. С. 210.

[108] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 238.

[109] Векавечная мяжа // Крывіч. 1923. № 3. С. 3.

[110] *Широкова Н.С.* Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000. С. 189.

[111] *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1988. С. 186–187.

[112] *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. М., 1998. С. 20.

Глава 3
ТРУПОСОЖЖЕНИЕ – ОГНЕННАЯ ДОРОГА В НЕБО

Приведенный в Ипатьевской летописи пересказ хроники Иоанна Малалы приписывает Сварогу-Феосту введение в человеческом обществе единобрачия, «а того, кто преступал этот закон, ввергал в огненную печь. За все за это назвали его египтяне Сварогом и почитали как бога». Весьма сомнительно, что в славянской мифологии речь шла именно о введении единобрачия. Во-первых, все источники, как отечественные, так и зарубежные, отмечают многоженство у язычников-славян. Во-вторых, согласно все тому же летописному тексту, даже Дажьбог, ревностно защищавший закон своего отца, когда схватил прелюбодеев, то отнюдь не вверг их в огненную печь, а женщину «подверг пытке и послал водить ее по земле египетской на позор, а того прелюбодея обезглавил». Отсутствие у наших далеких предков единобрачия отнюдь не означало, что они не защищали святость семейных уз. Арабский автор Гардизи так описывает нравы восточных славян в этой сфере: «Прелюбодеяния между ними не бывает. Если какая-нибудь женщина полюбит какого-нибудь мужчину, она идет к нему; соединившись с ней, он, если она оказывается девицей, берет ее себе в жены; в противном случае он продает ее и говорит: "Если бы в тебе был прок, то ты сохранила бы себя". Если кто-нибудь совершит прелюбодеяние с замужней женщиной, то его убивают, не принимая от него никаких извинений»[1]. При этом следует подчеркнуть особо важную деталь, что прелюбодеи и прочие преступники казнились отнюдь не путем трупосожжения — как мы увидим далее, от погребального обряда зависела судьба

умершего на том свете, в результате чего кремация предназначалась лишь для свободных людей, ие совершавших подобных тяжких преступлений. Что же касается наказания нарушителям чистоты семейного очага, то его подробно описывает нам мусульманский путешественник Ибн Фадлан: «А кто из них совершит прелюбодеяние, кто бы он ни был, то заколотят для него четыре сошника, привяжут к ним обе его руки и обе ноги и рассекут (его) топором от затылка до обоих его бедер. И таким же образом они поступают и с женщиной. Потом каждый кусок его и ее вешается на дерево...»[2]. Как было более подробно показано автором в исследовании о «Голубиной книге», ритуальное расчленение преступников восходит своими корнями к мифу о Первобоге, в результате расчленения которого и была создана Вселенная. Целью подобного расчленения было укрепление вселенского закона, ослабленного действиями преступника, в данном случае прелюбодея. Как мы увидим дальше в этой главе, сожжение тела покойного обеспечивало его душе легкий доступ в рай; отталкиваясь от этой логики, мы можем заключить, что оставление кусков тела преступника на растерзание зверям и птицам обрекало его неприкаянную душу на страдания после смерти на земле или в аду-пекле.

Тем не менее следует отметить один пример в русском фольклоре, который мог навести автора Ипатьевской летописи на мысль связать Сварога с наказанием прелюбодея в виде сожжения. Речь идет о сказке «Иван Быкович». В ней главный герой терпит поражение от неназванного демонического старика, который отправляет героя добывать ему невесту. Когда Иван Быкович справляется с этим заданием и вместе с царевной возвращается к старику, тот придумывает для него такое неожиданное испытание: «Пришли к старику. Нажег он яму уголья горячих, положил через яму жердь. Приказывает Ивану Быковичу через жердь перейти. "Ты шел с невестой дорогой, может, блуд сотворил; пройди через яму, тогда я тебя виной прощу". — "Нет, дедушко, ты сам попереди

пойди, меня поучи". Старик через яму побежал, Иван Быкович жердь повернул, старик в яму в угольё и пал. Сожгли старика»[3]. Угроза сожжения в этой сказке прямо связана с темой супружеской неверности, однако в основе своей она имеет не обычай сожжения прелюбодеев, которого на Руси не было, а веру в очищающую силу огня, способного обличать любую неправду. Генетически родственный сюжет встречается нам в белорусской сказке «Искорка Парубок Девичий сын», где герой добывает царю невесту. «Пріижжаить к етуму царю, а етый царь окружив свой дом и пыкопав канавы и напалив огнем большим. Потом и говорить: а што Искорка Парубок, — жив ты зь естой девицыю, покуль довев сюды? — Не, каеть, ня жив. Ну, коли ня жив — положив сухую былинку — дык пярейдиш чириз былину, а коли жив, дык и ни пярейдиш! А девица узила, ды й дротину уткнула у былину, и ен ни заметив. Ен и пиряйшов. Искорка Парубок сказуить: а ты, царь, ездив на моей лошади? — Не, ня ездив. — Ну, коли ня ездив — пиряйди ты по етой былини. И пярейдишь, коли ня ездив. Ен узяв и пошов — надеитца, што ня ездив. Только уступив сиряди канавы, а девица ету дротину сморьг к сабе — былина пуполам, а ен у канаву и упав. А Искорка Парубок зь естой девицый и зьвинчались, и поехали у свое царство»[4]. В белорусской сказке это испытание распространяется не только на соблюдение сексуальных, но и имущественных отношений, что является уже дальнейшим логическим развитием данного ритуала. Поскольку сюжет испытанием перехода через огненную яму встречается нам дважды и оба раза вместе с сюжетом перековывания змеи в кобылу, неразрывно связанного со Сварогом, как мы увидим в пятой главе, то можно констатировать, что и обряд определения невиновности путем перехода через огненный ров точно так же связан с богом-кузнецом.

Очень сходный сюжет нам встречается в одном из вариантов сказки о волке, съевшем козлят (№ 53 в сборнике А.Н. Афанасьева): «Как узнала коза о своей беде, села она на лавку, зачала

горько плакать и припевать: "Ох вы, детушки мои, козлятушки! На что отпиралися-отворялися, злому волку доставалися? Он вас всех поел и меня, козу, со великим горем, со кручиной сделал". Услышал это волк, входит в избушку и говорит козе: "Ах ты, кума, кума! Что ты на меня грешишь? Неужли-таки я сделаю это! Пойдем в лес погуляем". — "Нет, кум, не до гулянья". — "Пойдем!" — уговаривает волк.

Пошли они в лес, нашли яму, а в этой яме разбойники кашицу недавно варили, и оставалось в ней еще довольно-таки огня. Коза говорит волку: "Кум, давай попробуем, кто перепрыгнет через эту яму?" Стали прыгать. Волк прыгнул, да и ввалился в горячую яму; брюхо у него от огня лопнуло, и козлятки выбежали оттуда да прыг к матери»[5]. Возможно, в действиях волка, уговаривавшего козу пойти с ним в лес, также присутствует эротический момент, однако не он здесь главный. Главное в этом сюжете — ложь волка, ставшая причиной его смерти при прыжке через огненную яму (кстати говоря, в данном контексте совершенно не мотивированном и понятном лишь в контексте предыдущей сказки). Последняя сказка, в свою очередь, позволяет нам понять истоки и время возникновения этого загадочного испытания. Огненная яма на поверку оказывается обыкновенным костром, на котором разбойники варили себе пищу. Она расположена не в деревне, не около дома козы, а в лесу, связанном с противостоящей культуре сфере дикости, что позволяет нам отнести время возникновения этого архаичного испытания к эпохе первобытного общества, живущего среди дикой природы и только что овладевшего огнем. О связи Сварога с огнем-сварожичем и вареной пищей было сказано выше, а данная сказка указывает, что огонь для приготовления пищи начал использоваться в качестве средства божьего суда уже в тот период и данная традиция продолжается вплоть до средних веков, когда она была зафиксирована письменными источниками. Волк, съевший козлят сырыми (возможно, речь здесь первоначально шла о людоедстве) да при этом еще солгав-

ший их матери, не в силах перепрыгнуть через средство изготовления новой культурной пищи в силу чисто физических причин — он отяжелел, — и гибнет. Стоит отметить, что русские сказки знают еще один способ испытания, который главный персонаж не может преодолеть из-за тяжести, порожденной его неправильным поступком: речь идет о герое, который благополучно добывает у богатырши живую и мертвую воду или волшебные яблоки, но вступает с ней сонной в сексуальные отношения и во время бегства задевает струну, от звона которой героиня просыпается и бросается в погоню за похитителем. Уместно здесь вспомнить, что и в первом приведенном сюжете огненная яма используется для того, чтобы определить, вступал ли герой в интимные отношения с добытой им для старика царевной или нет. Однако в свое время еще В.Я. Пропп при анализе образа змея в сказочном фольклоре совершенно справедливо отметил, что инстинкт голода древнее сексуального и поэтому мы вправе рассматривать как наиболее древний сюжет о сожравшем козлят волке. Таким образом, огненная яма и струна выступают в сказках взаимозаменяемыми предметами. Попутно отметим, что, возможно, именно в этом «отяжелении» совершившего недозволенный поступок персонажа лежат индоевропейские истоки тех идей, которые впоследствии на индийской почве развились в понятие кармы, а на иранской — в образ Страшного суда, заимствованный впоследствии христианством. О правильности намеченной эволюции данной идеи говорит и то, что в последнем упомянутом отечественном сказочном сюжете уже присутствует образ иного мира: сад богатырши с чудесными яблоками сильно напоминает нам описание рая в виде сада у Ибн-Фадлана и, следовательно, путешествие туда героя является описанием путешествия человеческой души в иной мир. Хоть христианство частично уничтожило, а частично исказило древние представления, подспудно они продолжали существовать и при господстве новой религии, что отразилось уже в христианском выражении о «тяжком» грехе и «тяжести грехов». Мы видим,

что восходящий к первобытной древности прыжок через огненную яму, в котором отразились представления о божьем суде, неразрывно связан со Сварогом, а в основе этого ритуала подспудно лежит конфликт культуры, символизируемой сваренной на огне пищей, с дикостью, доходящей в крайних своих проявлениях до людоедства и пожирания самых слабых и беззащитных членов человеческой стаи — маленьких детей. О том, что подобная практика когда-то была присуща и предкам индоевропейцев, красноречиво свидетельствует греческий миф о Кроносе, пожиравшем собственных детей. О том, какие ассоциации вызывало у индоевропейцев сырое мясо, достаточно ясно говорят данные лингвистики: «В качестве общего слова для «сырого мяса» в индоевропейском реконструируется форма k(h)reuH-/k(h)run-, к которой восходят др.-инд.kravih «сырая плоть», «сырое мясо», kravyam «сырое мясо», krura «кровавый», «страшный», авест.xrura «кровавый», «страшный», xru «кусок кровавого сырого мяса», греч.creaz «мясо», лат.cruor «густая кровь, текущая из раны», cruentus «кровавый», ср.-ирл.cru «кровь», др.-исл.hrar «сырой», «несвареный», др.-в.-нем.(h)ro «сырой» (нем.roh), лит.kraujas «кровь», ст.-слав.kruvi «кровь»[6]. Понятно, что подобные смысловые связи возникли не тогда, когда вся пища была сырой, а на следующей стадии развития человеческого общества, когда в обиход вошла вареная пища, а прежняя пища стала ассоциироваться с кровью и страхом.

Память о роли Сварога в определении посмертной судьбы души оказалась устойчивой и с насаждением христианства перешла по наследству на Кузьму-Демьяна. Хоть оба этих святых были никак не связаны в новой религии с процессом Страшного суда, один из заговоров прямо называет его в качестве судьи, причем ставя его на первое место по сравнению с наиболее почитаемыми христианскими апостолами Петром и Павлом: «А хто суд судіу? Святый Кузьма-Дземьян и Петр и Павел»[7]. Вместе с архангелом Михаилом, традиционно играющим важную роль в

Страшном суде, христианский преемник языческого бога-кузнеца фигурирует в духовной песне о его начале, причем явно замещая собой самого Иисуса Христа как главу апостолов:

Ай взойдет Михайла-архангел,
Кузьма-Демьян сы Апостол,
Вострубят они в трубы во небесныя...[8]

Убежденность в обличающей ложь святой силе огня у славян была столь велика, что известия о ней встречаются даже у иноземных писателей. Итальянский монах Петр Дамиани крещение Руси ошибочно приписывал немецкому епископу начала XI века Бруно, носившему монашеское имя Бонифаций. По его версии это произошло следующим образом: «Когда же достопочтенный муж <Бонифаций> пришел к королю Руссов и с твердою ревностию горячо начал проповедовать, то король, видя его одетым в рубище и ходящего босыми ногами, подумал, что святой муж занимается этим <проповедью> не ради веры, а скорее для того, чтобы собрать деньги. Посему обещав ему, что если он откажется от подобного вздора, то одарит его бедность богатством с величайшей щедростью. Тогда Бонифаций сейчас и без промедления возвращается в гостиницу, одевается подобающим образом в драгоценнейшие первосвященнические украшения и в таком виде снова является во дворец короля. Увидев его украшенным столь великолепными одеяниями, король сказал: теперь знаем, что тебя побуждает к вздорному учению не нужда бедности, а незнание истины; однако, если хочешь, чтобы было за истинное то, в чем уверяешь, то пусть будут воздвигнуты два высоких костра из бревен, отделенные один от другого самым узким промежутком, и когда от подложенного огня разгорятся таким образом, что огонь обоих сольется в одно, ты пройди через промежуток: если огонь причинит тебе сколько-нибудь вреда, то мы предадим тебя совершенному сожжению, если же ты выйдешь здрав, то мы без всякого колебания уверуем в твоего Бога»[9]. Данный уговор понравился Бонифацию, который, очистив огонь святой водой и ла-

даном, невредимым прошел через него, после чего русы крестились. Этот выдуманный рассказ итальянского монаха был обусловлен стремлением приписать Риму заслугу крещения Руси в свете тотальной борьбы католичества и православия за души варваров. Из кругов православной церкви вышло так называемое Бандуриево сказание, в котором причудливо переплелись воспоминания о крещении славян и создании славянской азбуки. Согласно ему, византийские миссионеры, побуждая своих северных соседей к принятию новой веры, описывали им многочисленные христианские чудеса. Из достаточно большого их перечня славянам больше всего понравилось чудо о несгораемом евангелии, и они пообещали проповедникам, что если они им его немедленно продемонстрируют, то они согласны креститься. Обратившись с молитвой к богу, миссионеры кинули в разожженный огонь свою святую книгу, которая с честью выдержала это испытание. Оба этих источника достаточно ненадежны, но, взятые вместе, показывают, что как у западных, так и у восточных соседей славян бытовало представление об их особенной приверженности к испытанию огнем, что вполне возможно гораздо более точно отражает историческую действительность, нежели остальные описанные в них события.

Об испытании, правда не огнем, а раскаленным железом говорит и Русская Правда Пространной редакции: «21. Искавише ли послуха (и) не налезуть, а исьтця начнеть головою клепати, то ти им правду железо.

22. Тако же и во всех тяжах, в татбе и в поклепе; оже не будеть лиця, то тогда дати ему железо из неволи до полугривны золота; аще ли мене, то на воду, али до двою гривен; аже мене, то роту ему ити по свое куны» — «21. Если <ответчик> станет искать свидетелей и не найдет <их>, а истец будет обвинять <его> в убийстве, то пусть дело решится испытанием железом.

22. Так же и во всех делах, о воровстве и <в делах> по подозрению <в воровстве>; если нет поличного, а иск не менее полу-

гривны золотом, то подвергнуть насильно его <т. е. обвиняемого> испытанию железом; когда же <иск> менее, то, если до двух гривен, подвергать испытанию водой, а если еще меньше, то для получения своих денег истцу <достаточно> присягнуть»[10]. Как видим, раскаленное железо, неразрывно связанное с кузнечным делом, в эпоху Киевской Руси фигурирует в качестве самой главной формы божьего суда, применяемого при самых тяжелых обвинениях — убийстве и воровстве дорогостоящих вещей. Отметим, что упоминаемое в этой статье слово ***клепать*** оказывается одновременно связано и с кузнечным делом, и с судебным обвинением-поклепом. Два этих пересечения судебного дела с кузнечным заставляют нас вспомнить, что автор Ипатьевской летописи охарактеризовал Феоста-Сварога как создателя первых законов человеческого общества. Вместе с тем нельзя не отметить, что приоритет испытания раскаленным железом является более поздним явлением, которое было обусловлено снижением роли языческого вселенского закона в христианскую эпоху[11]. Стоит отметить, что испытание расплавленным металлом, правда уже в эсхатологической картине страшного суда, присутствует и в зороастрийской религии: «Когда Гозихр, что на небе, с лунной вершины упадет на землю, земля испытает такую же боль, какую (испытывает) овца, на которую набрасывается волк. Затем огонь и божество Драйаман расплавят металл, (что) в горах и холмах, и он останется на земле подобно реке. Затем они заставят всех людей войти в расплавленный металл и очиститься. Тому, кто праведен, тогда покажется так, словно он идет в теплом молоке, а тому, кто грешен, тогда покажется так, словно он на земле идет в расплавленном металле». (Бундахишн) Идея испытания огнем, «могущественного в воздаяниях» в конце времен, очень древняя и встречается нам уже в Авесте: «Затем твоему огню, о Ахура, могущественный судия, мы желаем быть для верующего человека ощутимо приятным, о Мазда, а для враждебного человека видимо болезненным, согласно мановению твоей руки»[12]. На Руси сила

древних представлений, идущих из глубин тысячелетий, была столь велика, что они встречаются даже у самых ярых противников язычества. Крестивший нашу страну Владимир, давая обширные права насильственно насаждавшейся на русской почве христианской церкви, закрепил их в своем уставе, сопроводив его следующим заклятием: «Аще кто преобидит наш устав, таковым непрощеным быти от закона божиа, и огнь на себе наследуют».

В качестве положительного примера влияния огня, по форме отдаленно напоминающего испытание Бонифация, следует упомянуть обычай, сохранявшийся на Руси до XIX века, согласно которому молодожены после венца проезжали через разложенные в воротах горящие снопы соломы. Ритуал этот должен был обеспечить молодой семье счастье и плодородие, для достижения чего в некоторых деревнях на другой день после брака молодая чета также специально прыгала через огонь.

Поскольку сожжение прелюбодеев в языческой Руси не практиковалось, то на основании многих данных можно предположить, что Сварог в действительности был связан с обычаем трупосожжения и считался его основателем. Погребальный обряд любого народа может дать ценный материал о его религиозных верованиях, поскольку неразрывно связан со всей системой представлений о сущности человека и его состоянии после смерти. В.С. Ольховский дает этому явлению следующее определение: «...*погребальный обряд* есть совокупность символических и реальных действий, осуществляемых в соответствии с определенными нормами, несущими религиозно-идеологическую нагрузку, в процессе подготовки и совершения захоронения умершего»[13]. Выдающийся отечественный археолог А.В. Арциховский отмечает, что интересующий нас способ погребения имел общеславянский характер и являлся одной из отличительных черт по сравнению с другими народами: «Курганы были в средние века еще у скандинавов и тюрков, но все же на таком огромном пространстве распространение курганов мы видим только у славян, причем кур-

ганов однородных, сферических. Трупосожжение тоже известно у многих народов, но нигде оно не имеет такого подавляющего преобладания, как у славян VI–X вв., – западных и восточных одинаково»[14]. Несмотря на воздействие христианства, стремившегося искоренить все языческие ритуалы, этот имеющий глубокие корни погребальный обряд держался весьма долго и еще в XII веке Нестор констатирует современное ему положение вещей: «А Радимичи и Вятичи, и Северо один обычаи имаху... И аще кто оумряше творяху трызну надъ нимъ, и по семъ твораху кладу велику, и възложать на кладу мртвѣца и съжигаху, и по семъ събравше кости вложаху въвъ ссудъ малъ и поставляху на столпѣ на путехъ, иже творять Вятичи и нынѣ. Си же обычаи творяху и Кривичи и прочии погании, не вѣдуще закона Бжиа, но творяху сами себѣ законъ»[15]. – «А радимичи, вятичи и северяне имели общий обычай... И если кто умирал, то устраивали по нем тризну, а затем делали большую колоду и возлагали на эту колоду мертвеца и сжигали, а после, собрав кости, вкладывали их в небольшой сосуд и ставили на столбах при дорогах, как делают вятичи и ныне. Этого же обычая держались и кривичи и прочие язычники, не имеющие закона божьего, но сами себе устанавливающие закон». В этом обряде чрезвычайно показательно установление урны с прахом покойного на вершине столпа, что должно было символизировать его нахождение на небе. Со Сварогом этот ритуал связывает не только столп, но и использование горшка, с помощью которого на огне готовилась вареная пища. Само смысловое наполнение этого похоронного обряда как бы подчеркивало параллелизм перехода человеческого общества от сырой к вареной пище с одной стороны, и перехода от трупоположения к сожжению останков покойника, с другой. Оба этих процесса, символизировавших переход от дикости к культуре, в сознании славян были связаны с богом неба. Даже когда обряд трупосожжения был полностью забыт, столб все равно продолжал ассоциироваться с похоронным ритуалом, как мы можем увидеть на примере

заговора-отсушки: «На море на окияне, на острове на Буяне стоит столб; на том столбе стоит дубовая гробница; в ней лежит красная девица, тоска-чаровница...»[16]. Отмеченная связь двух явлений заметна и на примере его сына Сварожича. С одной стороны, он был связан с сушащим зерно в овине огнем, который пользовался у славян таким почетом, что стал даже объектом религиозного поклонения. С другой стороны, этот же Сварожич был поставлен автором «Слова св. Григория о том, како первое погани суще языци кланялись идоломъ и требы им клали; то и ныне творять» рядом с почитанием крылатых мертвецов-навьев и изготовления мостов из теста: «И огневы сварожицю молятся и навьмь мъвь творять и вь тесте мосты делають...» О ритуале приготовления бани для навьев уже говорилось выше в контексте связи Сварога с загробным миром, а в данный момент нас интересует значения мостов, упомянутых автором поучения все в том же ряду. В «Слове св. Григория» по Чудовскому списку изготовление этих мостов однозначно приравнивается к «делам сатанинским» и вновь упоминается вместе с поклонением огню: «А дроузии огневи и камению и рѣкамъ и источникомъ (молятся. — *М.С.*), не токмо же то въ поганьствѣ творяхоу, но и мнози нынѣ то творять. Крстьяне ся нарицающе, а дѣла сотонина творять: мосты чинять по мертвых...»[17]. Эти же мосты упоминаются и в Житии князя Константина Муромского. Как видно из фольклора, этими мостами (золотыми, калиновыми) ходили не только покойные предки, но и другие сверхъестественные персонажи: в сказках — богатыри и змеи (там мост связывал не небо и землю, а человеческий и потусторонний мир), в обрядовых песнях христианской эпохи — бог, апостолы и богоматерь. В одной западноукраинской колядке говорится:

Та не завидуйте, милiи братья,
По двору ему калинови мосты;
Мостами ходит сам Божiй Господь...[18]

Этот же мотив проникает и в заговоры: «Идеш ты золотым мостом, зустричав іи Сам Сус Хрысточ и спрашував іи: «Куды ж ты, Матир Боже, идеш?»[19] или: «Ишла Маць Прачистая по калиновом мосту, сярэбраной тросьциной поприралася. Сустрякая яе Сам Господзь Бог и с Пятром с Павлом. — Куды йдзеш, Маць Прачистая?» (там же, с.213) О том, что одним из значений этого калинового моста было небо, говорит русская загадка о звездах на небе: «Бежали овцы по калиновому мосту»[20].

Обычай этот дожил в некоторых областях до XIX века, где крестьяне на сороковой день после похорон пекли из теста мосты или лестницы, игравшие ту же самую функциональную роль, чтобы умерший по ним вошел в рай. В некоторых деревнях эти лестницы имели семь ступеней, что соотносилось с распространенным представлением о семи уровнях неба. Подобные лестницы могли служить даже средством гадания, как это было в начале XVIII века в Рязанской губернии. Там пронские крестьяне к празднику Вознесения Господня всегда заготавливали выпеченные из пшеничного теста лестницы из семи ступеней. После литургии все, мужчины и женщины, по очереди поднимались на колокольню и оттуда бросали свои лестницы на землю, отмечая, как они упадут: поперек к церкви или вдоль, целыми или с отбитой ступенью, или разбьются вовсе. «Народ, стоявший внизу, поднимал кинутую с колокольни лестницу, старушки или старички по целости ее ступеней разгадывали, куда и на какое небо при случае смертном должен будет попасть хозяин или хозяйка этой хлебной лестницы и, если все семь ступеней оставались целыми, тогда гадающие надеялись уже непременно быть в Раю. Разбившаяся же лестница вдребезги, прямо и во всей силе, означала грешного человека. На этого несчастливца целый мир иачинал смотреть без уверенности!

Все друзья и родственники благоговейно испрашивали у счастливых по крупинке от уцелевших лестниц и, глотая свою крупинку, поминали тем за упокой души всех усопших праведных»[21].

Понятно, что первоначально по подобным лестницам душа умершего взбиралась на небо, а затем, в эпоху двоеверия, она стала уже при жизни человека средством гадания о том, на какое небо он после своей смерти попадет, совмещая при этом функцию ритуальной пищи по умершим.

Заключительную стадию бытования этого мифологического представления мы видим в одной из былин, где триста русских богатырей «думали думу крепкую, крепкую думу заединую»:

«Кабы была на небе лестница, —
Всю небесную силу присекли,
Самого бы Христа в полон взяли»[22].

Как видим, уже во время сложения данного текста образ ведущей на небо лестницы утрачивает свое значение как существующей реальности, становясь просто несбыточным пожеланием. Отголоском этих же воззрений, когда их первоначальный смысл уже забылся, стала поговорка «Как ни мостись, а на небо (а к Богу) не влезешь». О том, что у древних славян образы столба и лестницы (которая, по сути дела, представляет из себя два столба, скрепленных ступеньками) были тесно связаны между собой, свидетельствуют данные лингвистики: в болгарском языке слово ***стълб*** означает «столб», а слово ***стълба*** — «лестницу», аналогично словенское stolb — «столб» и stolba — «ступень»[23]. Очевидно, что произведенное из одного корня название обоих предметов первоначально подчеркивало их связь как вещей, с помощью которых можно было достичь неба.

Мифологический образ лестницы, ведущей на небо, и связанный с представлениями о загробном мире, чрезвычайно древен и одни из первых его изображений мы видим на Британских островах, где одни петроглифы датируются III тыс. до н. э., а другие — началом II тыс. до н. э. (рис.36) А. Голан так трактует интересующие нас изображения: «Рисунок в виде концентрических окружностей или в виде диска — это, как мы знаем, неолитический знак неба. Следовательно, концентрические окружности



Рис.36. Лестницы в небо на британских петроглифах

или диск с разрывом или отростками тоже знаки неба. Представляется, что разрыв — это условное обозначение входа в небо, а придатки, обычно в виде двух линий, обозначают ведущие в небо проход, коридор, лестницу. (...) Думается, что из всего этого можно сделать следующий вывод: рассматриваемые рисунки обозначают небо с входом, через который что-то входит в небо или выходит из него. Этим «что-то» должно было быть то, что люди видели в небе или считали находящимся там»[24]. Сам исследователь полагал, что этим предметом было заходящее солнце, обозначенное на рисунках центральной точкой. Однако диск на древних изображениях мог изображать не только небо, но и загробный мир, также, согласно одному из вариантов его восприятия, находящемуся на небе, и круглую гробницу — толос. В результате еще во времена каменного века понятия неба и загробного мира оказываются тесно связанными и по лестнице туда могла отправляться и душа умершего. Анализируя происхождение символа лабиринта, А. Голан отмечает: «Таким образом, в эпоху неолита образовался семантический контакт представлений о потустороннем мире как о стране безвыходных путей, о небе и о ловушках. На этой почве происходило совмещение графических изображений неба (имевших вид концентрических кругов), ловушек (имевших вид меандров) и безвыходных путей (условно изображавшихся запутанными взаимопроникающими линиями)»[25].

Возможно, один из наиболее ранних вариантов связи похоронного ритуала трупосожжения с символом новой растительной пищи дают нам результаты археологических раскопок второго

Збручского (Крутиловского) святилища: «В центральной части помещения на сильно прожженных участках пола были насыпаны обожженные зерна ржи и проса и рядом положены два перекрещивающихся серпа. Третий серп лежал несколько в стороне. Здесь же на прокаленном участке пола находились частично обожженные кости человека — части черепа, ребра, кости ног и рядом с ними серебряное проволочное височное кольцо, нож, шило, два кабаньих клыка и развал глиняного сосуда XII в. Вдоль западной стены помещения головой к нишеобразной печи лежали части скелета человека — череп и рука. Около черепа также было насыпано обгоревшее зерно, лежал развал горшка и клык кабана»[26]. Хоть данное захоронение и датируется XII в., оно сохранило архаичные черты, известные нам и по более ранним памятникам, когда рядом с покойником клались просто зерна, а не выпеченные из них лестницы. Так, в Черной Могиле — грандиозном захоронении эпохи Святослава, содержащем в себе останки князя, молодого княжича и женщины — мы также видим присутствие десяти серпов и зерна. Стараниями христианской церкви обычай выпекать из теста мосты для достижения душой покойного неба в чистом виде был в большинстве мест вытеснен из народного обихода, однако победа новой веры была не полной: судя по всему, он трансформировался в ритуал выпечки блинов для поминовения умерших и в таком виде дожил до XXI столетия. В.К. Соколова отмечает: «Некоторые исследователи видели в блинах отголосок солярного культа — знак оживающего солнца. Но это мнение не имеет серьезных оснований. Блины по происхождению, действительно, ритуальная еда, но связаны они были непосредственно не с масленицей и солнцем, а с культом предков, который входил как составной элемент и в масленичный обряд. У русских блины — обязательная еда на похоронах и при поминовении умерших родственников. (...) В некоторых деревнях первый блин клали на божницу — «родителям»...»[27] Весьма показательно было и народное объяснение той роли, которая играла эта изготовленная из

муки ритуальная пища: «Выразительную фразеологию относительно выпечки блинов была зафиксирована П.В. Шейном: в Витебской и других губерниях на Вознесенье нужно было непременно печь блины — «мосьциць Хрысту дорогу на небо». Здесь христианская догма о вознесении Христа на небо получает такое удивительное осмысление, будто надежным способом связи с иным миром является обычай печь блины»[28]. Как видим, в народном сознании даже христианский бог не мог достигнуть неба без того, чтобы люди на земле не испекли для него блинов. Тем более это должно было относиться и к умершим людям. Само приведенное выражение о том, что блины мостят Христу дорогу на небо, однозначно показывают генетическую связь ритуала их выпечки с так яростно обличаемым в средние века церковниками обычаем выпечки для умерших родственников мостов из теста, заместителем которых и стали наши сегодняшние блины. Если же блины в положенный срок не испекались, то, соответственно, душа покойника не могла достичь неба и могла отомстить за это живым. «Так, в одном из таких рассказов, записанных в белорусском Полесье, сообщалось, что как-то на «дзевяціны» по умершему мужу хозяйка не смогла напечь блинов, так как не было муки; ночью дочь умершего видела сон, как он «ганялся з секіраю за маткай: зачем ты наліснічкау не напекла!»[29]. Хоть в более поздние времена сокровенный смысл этого ритуала и забылся, тем не менее совокупность приведенных данных однозначно свидетельствует о самой тесной связи между трупосожжением, вареной, т. е. приготовленной на огне пищей, сушащим хлеб под овином огнем-Сварожичем и достижением душой умершего небесного рая. Мы видим, что этот до сих пор широко распространенный в русском народе поминальный обряд имеет глубокие языческие корни, однако из-за преследования церкви произошла замена мостов на блины и, в подавляющем большинстве случаев, полная утрата народной памятью его истинного предназначения. Если добавить к этому то, что богом неба и был Сварог, а у части восточнославянских пле-

мен сосуд с пеплом покойного ставился на столб, также тесно связанный с образом этого бога, то мы имеем все основания видеть в нем мифического основоположника этого нового похоронного ритуала.

Весьма интересно в этой связи сообщение Абу-Бекр Ахмеда ибн-Али, известного также под именем Ибн-Вахшия, который в своей написанной около 930 г. «Книге о набатейском земледелии» между прочим отметил: «Я удивляюсь Славянам, которые, несмотря на крайнее свое невежество и удаление от всякой науки и мудрости, постановили о сожжении своих мертвецов, так что не оставляют ни царя, ни другого человека без сожжения после смерти»[30]. Это сообщение Ибн-Вахшия, относящееся еще к эпохе языческой Руси, свидетельствует о том, что трупосожжение воспринималось славянским обществом как постановление, которое в своей основе явно имело религиозную основу.

Мусульманские источники дают нам информацию об идеологических представлениях славян в этой сфере в гораздо большей степени, чем отечественные летописи, акцентирующие свое внимание не на описании, а на искоренении дохристианских верований. Шафар аз-Замен Тахир ал-Марвази совершенно четко схватил религиозную суть кремации покойников у славян: «Разводят свиней и сжигают своих мертвых, ибо они поклоняются огню»[31]. Как мы помним из древнерусских поучений против язычества, наши далекие предки поклонялись Сварожичу — огню под овином; многочисленные источники говорят о поклонении огню домашнего очага и в этот ряд органично вписывается и почитание огня костра, на котором сжигались умершие. Ибн Хаукали отмечает: «Рус есть народ, который сожигает своих мертвецов»[32]. Истахри добавляет к этому описанию следующую подробность: «Русы сжигают тела свои, когда умирают, а с богатыми их сожигаются девушки для блаженства душ своих»[33]. Еще более подробно рассказывает об этом ритуале Ибн Руст: «Когда умирает кто-либо из них, они сожигают труп его. Женщины их, когда слу-

чится у них покойник, царапают себе ножом руки и лица. На следующий день по сожжении покойника отправляются на место, где оно происходило, собирают пепел и кладут его в урну, которую ставят затем на холм. Через год по смерти покойника берут кувшинов двадцать меду, иногда несколько больше, иногда несколько меньше, и несут их на тот холм, где родственники покойного собираются, едят, пьют и затем расходятся. Если у покойника было три жены, то та из них, которая утверждает, что она особенно любила его, приносит к трупу его два столба и вбивает их стоймя в землю, потом кладет третий столб поперек, привязывает посреди этой перекладины веревку, становится на скамью и конец этой веревки завязывает вокруг своей шеи: тогда скамью вытаскивают из-под нее, и женщина остается повисшею, пока не задохнется и не умрет. После этого труп ее бросают в огонь, где он и сгорает. (...) При сожигании покойников предаются шумному веселью, выражая тем радость свою, что Бог оказал милость покойному <взяв его к себе>»[34]. То же самое про славян пишет и Гардизи: «И если кто из них умрет, его сжигают... Они во время сожжения покойника играют музыку и говорят: «Мы радуемся, так как на него снисходит милость»[35]. В этих описаниях трупосожжения отметим пока два момента: оно рассматривалось как милость языческого бога к умершему, взявшего его к себе, в связи с чем для оставшихся родственников похороны являлись скорее поводом для радости, нежели чем для скорби, и, вследствие этого, как бы продолжением земного брака, когда одна из жен покойника изъявляла желание тоже быть сожженной, чтобы соединиться в загробном мире со своим супругом.

Особую ценность имеют наблюдения Ахмеда Ибн-Фадлана, видевшего своими глазами в 922 г. на Волге сожжение знатного руса. Любознательный арабский путешественник подробно расспрашивал спутников покойного о значении этого диковинного для мусульман ритуала и благодаря этому отразил в своих записках религиозные представления восточных славян по этому вопросу

первой трети X века. В первую очередь Ибн-Фадлан отмечает, что сожжение предназначалось исключительно для свободных, но никак не для рабов: «Когда один из них (русов. – *М.Л.*) заболевает, то они разбивают ему палатку вдали от них, бросают его туда и кладут с ним кое-что из хлеба и воды, но не приближаются к нему, не говорят с ним, даже не посещают его во время <болезни>, особенно когда он бедный или невольник. Если он выздаравливает и встает, то возвращается к ним; если же умирает, то они его сжигают, а если он раб, то оставляют его в этом положении, пока не съедают его собаки и хищные птицы»[36]. В начале этой главы уже приводились данные о том, что в сожжении отказывалось так же преступникам и прелюбодеям, так что мы можем с уверенностью утверждать, что данный похоронный обряд рассматривался славянами как привилегия и предназначался лишь для свободных членов своего племени, не запятнавших себя тяжелыми преступлениями.

Пока покойник приготавливался для сожжения в ладье, его спутники выбирали из числа его наложниц ту, которая захотела умереть с ним. «Когда настало среднее время между полуднем и закатом, в пятницу, повели они девушку к чему-то, сделанному ими наподобие карниза у дверей, она поставила ноги на руки мужчин, поднялась на этот карниз, сказала что-то на своем языке и была спущена. Затем подняли ее вторично, она сделала то же самое, что и в первый раз, и ее спустили; подняли ее в третий раз, и она делала как в первые два раза. Потом подали ей курицу, она отрубила ей голову и бросила ее, курицу же взяли и бросили в судно (где уже лежал покойник. – *М.С.*). Я же спросил толмача об ее действии и он мне ответил: в первый раз она сказала: «вот вижу отца моего и мать мою!», во второй раз: «вот вижу всех умерших родственников сидящими!», в третий раз сказала она: «вот вижу моего господина сидящим в раю <собственно: в саду>, а рай прекрасен, зелен; с ним находятся взрослые мужчины и мальчики, он зовет меня, посему ведите меня к нему». Ее повели к

судну...»[37] Как видим, рай представлялся славянам-язычникам в виде зеленого и прекрасного сада, что напоминает нам этимологическую связь между именем Сварога и сваргой — раем Индры. Загробный мир особо не отличался от мира земного. Проанализировав описания «того света», присутствовавшие в сказках, Е. Елеонская пришла к следующему выводу: «Тот свет», о котором говорит сказка, не знаменует конца жизни, напротив, он — продолжение земного существования и рисуется жизненными чертами: в нем помещаются реки, горы, леса, избушки, дома, дворцы, целые государства»[38]. Идея столба как связующего небо и землю вертикального начала в данный период получает свое дальнейшее развитие в виде составленных из трех столбов ворот, откуда ей оставалось сделать один шаг до образа райских врат. Интересно отметить, что образ ворот один русский заговор на изгнание с острова зверей и гадов связывает со звездным небом, упоминая среди названий звезд или целых созвездий Сажара и Кучекроя, Замежуя, Отвори ворота[39]. В связи с рассматриваемой темой следует упомянуть и мнение М.М. Маковского: «Русское слово рай соотносится с er — «дверь, отверстие»[40]. Поднявшись над этими воротами, живой человек мог увидеть находящихся на небе своих умерших родственников. С уничтожением язычества подобная возможность общения с предками при жизни у русского человека пропала, однако еще в начале XX века в Олонецкой губернии умирающему наказывали передать поклон членам рода:

Как прибудешь ты на умной, вековечной ты на светушке,
Как увидешь свое род-племя любимое,
Уж ты сделай с нима доброе здоровьице,
Уж ты низко поклонно челобитьице[41].

Данное причитание показывает чрезвычайную живучесть языческих в основе своей представлений о неразрывной связи живых и мертвых членов рода.

В качестве пережитка описанного Ибн-Фадланом русского погребального обряда выступают общеславянские детские игры,

известные у русских под названием «Ворота», а у чехов — «У золотых ворот» (точный перевод слова brana — башня с проездными воротами), в связи с чем отметим, что в древнерусском языке башня обозначалась словом ***столп*** или «***мост***» (последнее названием заставляет нас вспомнить так обличаемые христианскими проповедниками мосты, которые родственники умерших готовили для них из теста). В Чехии в эту игру обычно играли двенадцать мальчиков, двое из которых сразу отделялись от остальных. Вместе они образовывали «ворота» и воспринимались в качестве ангела и черта. Остальные десять ребят являлись «войском» и должны были гуськом пройти через эти «ворота». Двое мальчиков предупреждали:

Золотые ворота открыты,
Кто в них пойдет — потеряет голову,
Иди, войско, иди!

После этого начинались переговоры с «воротами»:

Войско: «Просим вас пропустить нас в золотые ворота».
Стража: «Что нам за это дадите?»
Войско: «Краюху хлеба с маслом и последнего (из состава войска) стража». — «Идите!»[42]

После того, как все играющие проходят, «ворота» хватают руками последнего в цепочке и заставляют выбирать, к кому он пойдет — к ангелу или черту. Так продолжается еще девять раз, пока все играющие не разделятся на две части, которые затем начинают перетягивать канат. Ворота в этой игре символизируют собой проход в иной мир, который с принятием христианства четко разделился на рай и ад. Показательно, что вместе с последним (т. е. умершим) войско сулит стражам ворот и краюху хлеба, что вновь возвращает нас к отмеченной выше связи между похоронным обрядом и принесением в жертву ритуальной пищи из муки, в совокупности символизирующими собой переход общества от дикости к культуре. В описании Ибн-Фадлана этой подробности нет, но зато девушка там приносит в жертву кури-

цу, что напоминает нам не только поучения против язычества, осуждающие принесение кур в жертву Сварожичу, но и представления умерших навьев в виде птиц. В аналогичной русской детской игре также происходит разделение мальчиков на две части между раем и адом:

Ходи в пекло, ходи в рай,
Ходи в дедушкин сарай,
Там и пиво, там и мед,
Там и дедушка живет...[43]

Данная подробность отсылает нас к уже отмечавшейся выше ролью Сварога как первопредка и его связи с умершими дедами. Во Владимирской губернии эта игра называлась «Ангел и Враг». Сначала выбирали двух ребят, соответственно Ангела и черта. Ангел задавал вопрос другим детям, а Враг подсказывал ответ: «Ангел, показывая вверх, спрашивал: «Это что?» Ответ — «Небо». Ангел показывая вниз: «Это что?» — «Земля». Указывается направо; ответ — «Рай». Налево — «Дедушкин (или кошкин) сарай». (...) Если спрошенный сохраняет серьезный вид, то отходит на сторону ангела, если же улыбнется, то поступает к врагу». Разделившись подобным образом на две части, дети приступали к перетягиванию каната[44].

В отличие от описания Ибн Руста, женщина, виденная Ибн-Фадланом, не повесилась на воротах, которые нужны были ей как окно в загробный мир, а была удушена на корабле подле своего господина. Арабский путешественник заканчивает описание впечатляющего древнерусского похоронного ритуала следующим образом: «После того подошли <остальные> люди с деревом <лучинами> и дровами, каждый из них имел зажженный кусок дерева, который он бросил в эти дрова, и огонь охватил дрова, затем судно, потом палатку с мужчиной <мертвецом>, девушкой, и всем в ней находящимся, потом подул сильный, грозный ветер, пламя огня усилилось и все более разжигалось неукротимое воспламенение его.

Подле меня стоял человек из Русов, и я слышал, как он разговаривал с толмачом, бывшим при нем. Я его спросил, о чем он вел с ним речь, и он ответил, что Рус сказал ему: «Вы Арабы глупый народ, ибо вы берете милейшего и почтеннейшего для вас из людей и бросаете его в землю, где его съедают пресмыкающиеся и черви; мы же сжигаем его в огне, в одно мгновение, и он в тот же час входит в рай». Затем засмеялся чрезмерным смехом и сказал: «по любви господина его <Бога> к нему, послал он ветер, так что <огонь> охватит его в час». И подлинно, не прошло и часа, как судно, дрова, умерший мужчина и девушка совершенно превратились в пепел. Потом построили они на месте <стоянки> судна, когда его вытащили из реки, что-то подобное круглому холму, вставили в середину большое дерево халандж (бук или березу. – *М.С.*), написали на нем имя <умершего> человека и имя русского царя и удалились»[45]. Как видим, русская знать уже в начале X века не довольствовалась таким простым обрядом кремации, который в землях вятичей, кривичей и части других восточнославянских племен продержался до XII века, и предпочитала быть погребенной не в скромной урне на столбе, а в кургане с любимой женщиной и частью нажитого богатства. Однако столб, столь тесно связанный со Сварогом, здесь все равно присутствует, хоть пепел и погребается в кургане, а в ритуал органично вплетается его дальнейшее логическое развитие в виде ворот, поверх которых можно было увидеть загробный мир. Однако не это главное. В этом бесценном для нас отрывке иноземным наблюдателем была зафиксирована главная цель обряда трупосожжения – с помощью огня как можно быстрее и надежней отправить душу умершего в рай Сварога. Огонь, по всей видимости, охранял душу покойного от злых сил, способных навредить ей по пути в небесный сад. О том, что представляли из себя эти злые силы, нам показывает былина о Михайло Потыке. Как показал академик Б.А. Рыбаков, эта былина была составлена в период борьбы между язычеством и хри-

стианством, выражая точку зрения последнего. Главный герой ее женится на Марье Лебедь Белой, которая главным условием своего замужества ставит захоронение безо всякого трупосожжения живого супруга рядом с мертвым. Богатырь согласился на такое изменение языческого обряда:

А приняли оны тут златы венцы.
Как клали оны заповедь великую:
Который-то у них да вперед умрет,
Тому идти во матушку сыру землю на три году
С тыим телом со мертвым[46].

Первой умерла Марья, и верный своему слову Михайло Потык велит своим товарищам богатырям закопать его в землю вместе с мертвой женой. Оставшись без традиционного трупосожжения, мертвое тело (а возможно и душа) в земле подвергается серьезной опасности:

Как там была земля подземельная,
Ходила там змея по подземелью.
Приходит ко той колоде белодубовой;
Как раз она, змея, тут да дернула,
А обручи на колоде тут лопнули;
Другой-то раз еще она и дернула,
А ряд-то она тесу тут сдернула
А со тыи колоды белодубовой[47].

Понятно, что сидевший рядом с мертвым телом богатырь победил подземное чудовище (о способе, которым он это сделал, речь еще пойдет впереди) и заставил змею принести живую воду, с помощью которой он оживил свою супругу. Сам образ пожирающей трупы подземной змеи в былине явным образом напоминает нам слова руса у Ибн-Фадлана о глупости захоронения близкого человека в земле, «где его съедают пресмыкающиеся и черви», также очевидно имевшего мифологический подтекст. В одном из преданий о победе Кузьмы-Демьяна над змеем особо подчеркивается, что это чудовище ело именно старых, т. е. уже находя-

щихся на пороге смерти, людей: «Жили колись на світі Кузьма та Демьян. Були вони вже люди старі. А в той час да ходив по світу такий змій, що ів старих людей. От приходить черга до Кузьми-Демьяна. Хоч і старі були вони, але вмирать не хотілось і вони намірились боротись з зміем. Були вони ковалями і скували такі щіпці, що ними, коли прийшов до них змій, ухватили його за язык, запрягли в плуга і ну им орати, поки аж мило на ньому впало, після того підвели змія до річки і він із жажди так напивсь води, що аж лопнув. А як лопнув, то з кусків його тіла поробились маленькі гадюки, що й тепер живуть на світі, а Кузьма з Демьяном таким чином спасли рід людьский, тому то іх тепер і святкують»[48].

Отзвуки архаичных представлений встречаются нам и в христианскую эпоху, в частности в Киево-Печерском патерике. Так, например, Иоанн Затворник следующим образом описывает те мучения, которым подвергал его дьявол. Для избавления от плотского вожделения, которое напускал на него искуситель, подвижник удалился в пещеру, вырыл там яму, доходившую ему до плеч, и собственноручно засыпал ее землей так, что свободными оставались только руки и голова. Однако плотские желания не утихали, а дьявол, со своей стороны, приложил все старания, чтобы изгнать Иоанна из пещеры. Затворник так описывает перенесенные им мучения: «Ноги мои, засыпанные землей, начали снизу гореть, так что жилы скорчились и кости затрещали, потом пламень достиг до утробы, и загорелись члены мои, я же забыл лютую ту боль и порадовался душою, что она очистит меня от такой скверны, и желал лучше весь сгореть в огне том, господа ради, нежели выйти из ямы той. И вот увидал я змея, страшного и свирепого, который хотел всего меня пожрать, дыша пламенем и обжигая меня искрами. И так много дней мучил он меня, чтобы прогнать из пещеры. Когда же наступала ночь воскресения Христова, вдруг напал на меня лютый тот змей и пастью своей ухватил голову и руки мои, и опалились у меня воло-

сы на голове и бороде, как ты можешь видеть и теперь. Я же уже в пасти змея того был и возопил из глубины сердца моего. (...) И когда я окончил молитву, вдруг блеснула молния, и лютый тот змей исчез от меня, и после того я не видел его и доныне»[49]. Как видим, затворник, добровольно удалившийся от соблазнов мира сего и, по сути дела, похоронивший себя заживо, был вынужден претерпеть два языческих обряда погребения, сменявших друг друга в хронологической последовательности — сначала трупосожжение, а затем ощутил на себе весь ужас предшествующей эпохи, связанный с поглощением тела умершего подземным змеем. Хоть представление дьявола в образе змея и имеет древнюю библейскую традицию, начиная еще с мифа о соблазнившем Еву змея, это не исключает наложение на него и собственно языческих представлений. Специально занимавшаяся изучением образа беса в данном памятнике древнерусской литературы Т.Ф. Волкова приходит к следующим выводам: «Своеобразие беса в Киево-Печерском патерике определяется двумя моментами: его двойственной христианско-языческой природой и художественной многоликостью»[50].

Поскольку посмертная судьба души явно зависела от способа погребения, то земной огонь-Сварожич должен был защитить славян после смерти и доставить их к его небесному отцу Сварогу. Память о древнем ритуале на Руси хранилась долго и в одной купальской песне пелось:

Как на горушке, на горы
На высокою, на крутой...
Жарко дубье горело...
А в том жару свекор мой...[51]

Когда ритуал трупосожжения окончательно забылся, народное сознание все равно упорно продолжало отправлять умершего на небо, причем отнюдь не ортодоксальным христианским способом. Одна из песен рисует картину лежащего в чистом поле тела мертвого молода:

Прилетали к доброму молодцу три ласточки:
Уж как первая-то пташка родная матушка,
А другая-то пташечка мила сестра,
А как третья-то пташечка млада жена;
Они взяли мертвое тело за белы руки,
Понесли они то тело во высок терем[52].

У других славян мы наблюдаем символическую трансформацию: «Архаические элементы гуцульской, подольской, словацкой, моравской, валашской традиций показывают, как ритуал отправления к праотцам трансформируется в «сожжение діда», «дідуха», «palenie deda» и подобные им действа, где от языческого ритуала сохраняется лишь название, совершаются же они вокруг знака — снопа, пучка соломы и т. п.»[53]. Аналогичную картину мы видим и в Болгарии, где отголосками языческого трупосожжения являются некоторые современные обычаи, в том числе ритуал обожжения могил на 40-й день после смерти погребенного. Когда из-за преследования христианства древний обычай погребения прекратил свое существование, мысль народа стала изобретать новые способы спасения души умершего человека от многочисленных опасностей, угрожающих ей в ином мире. По свидетельству Яна Менецкого, еще в XVI веке в западной Руси на похоронах мужчины с мечами в руках кричали «бегите, бегите, пекельни (т. е. демоны)». За неимением огня злых духов стали отпугивать металлическим оружием, что вновь вводит нас в круг представлений о небесном кузнеце Свароге, выковавшем людям первое оружие.

Интересное объяснение, судя по данным все тех же арабских авторов, сделавших свои наблюдения до 864 г., давали трупосожжению родственные нашим предкам болгарские славяне: «Люди Бурджан — огнепоклонники, и нет у них священной книги... И когда у жителей ал-Бурджан кто-либо умирал, они отправлялись к его слугам и его свите, которую он покинул, и собирали их вместе, оглашали им заповедь и сжигали их вместе с умершим и говорили при этом: «Мы сжигаем их на этом свете, чтобы

они не были сожжены в загробной жизни»[54]. Как видим, древние болгары так же представляли себе загробный мир в виде пекла, где, по каким-то причинам, могли быть сожжены души умерших. При этом трупосожжение рассматривалось как некая религиозная норма, на счет которой существовала специальная заповедь, регулярно оглашавшаяся при каждом подобном случае. К сожалению, восточные авторы не зафиксировали ни что именно гласила эта заповедь, ни то, кому она приписывалась.

Как мы уже видели из предыдущего изложения, после принятия христианства некоторые черты языческого бога перешли на ряд персонажей из низшей мифологии, типа Мороза или Чура, или на святого новой религии Кузьму-Демьяна. На последнего перешла значительная часть облика бога-кузнеца, однако часть связанных с этим ремеслом образов встречается и у Касьяна, другого христианского святого. Как и Косма и Дамиан, реальный Кассиан, бывший учеником Иоанна Златоуста, никакого отношения к кузнечному делу не имел, и все подобные черты в народных легендах мы можем отнести к восточнославянским представлениям. Поскольку посвященный ему день отмечался православной церковью 29 февраля, это автоматически соединило данного святого со всем комплексом представлений о високосном годе и его отрицательном воздействии на людей. Если Кузьма-Демьян в народном сознании выступает как носитель положительных свойств, то в народных преданиях о Касьяне иной раз та же самая идея выступает в негативном аспекте. Если первый святой в славянском фольклоре выступает явно как «сниженный» образ Сварога, то про второго святого мы с подобной определенностью этого сказать не можем. Тем не менее, в данном исследовании мы будем периодически привлекать связанные с Касьяном мотивы, которые могут помочь нам более объемно и полно охарактеризовать соответствующие языческие представления, хотя бы через их негативное отражение и последующее переосмысление в культе этого христианского святого. В пер-

вую очередь стоит отметить, что Касьян был тесно связан с загробным миром. На материале посвященных ему праздников это блестяще показал В.И. Чичеров: «В основе его (облика Касьяна. — *М.С.*) лежат все те же народные представления о нечистой и тайной силе, наносящей вред. Это подчеркивается указанным еще В.И. Далем закреплением за Касьяном трех дополнительных дней — трех четвергов: на масленой, святой и семицкой неделях. Эти дни, при всем их различии, имеют одну общую деталь. Четверг на масленой известен под названием «четверга» и «широкой масленой». В этот день в большинстве мест начинали печь блины. «В старину, — сообщал И. Сахаров, — первый блин отдавался нищей братии на помин усопших. В степных селениях первый блин кладут на слуховое окошко для душ родительских. Старухи, кладя блин на это окно, приговаривают: «Честные наши родители! Вот для вашей душки блинок». О том же свидетельствовал И. Снегирев, сообщая: «По обычаю народному блинами поминают усопших; в Тамбовской и других губерниях первый блин, испеченный на сырой неделе, кладут на слуховое окошко для душ родительских». На поминанье покойников на сырой неделе указывают также другие работы, рассказывающие о русской масленице.

Пасхальная неделя (так же как и страстная) церковным ритуалом выключалась из поминовения усопших (вплоть до понедельника на Фоминой неделе). Но народный календарь идет вразрез с церковными службами. По народному поверью, четверг на пасху — навский или навий велик день (укр.) — пасха мертвецов. «Бог три раза выпускает мертвецов с того света на землю: в первый раз в пасхальный четверг, во второй раз, когда цветет жито, и в третий — на Спас». Поверья о праздновании мертвецами пасхи общеизвестны; здесь имеет значение указание на четверг пасхальной недели.

Четверг на семицкой (русальной) неделе, называемый семиком, связывается с масленицей и характеризуется поминовением

покойников, обрядами, проводимыми на кладбищах, видимо, исконными для этого дня в русском народном календаре.

Факт прикрепления трех разных дней к какому-либо одному образу может быть объяснен только наличием в них общих черт, видимо, отвечавших народным представлениям о смысле и значении того лица, которому дни посвящаются.

Указанные три четверга общей чертой имеют только связь с поминовением покойников и верой в их силу. Нельзя ли предположить, что тема покойников — мертвенности (и шире — смерти) связали эти дни с образом Касьяна, праздновавшегося в лишнем февральском дне в году? Легенды и поговорки о Касьяне дают основания для такого предположения»[55]. Оставляя в стороне трактовку В.И. Чичерова о связи рассматриваемого персонажа с нечистой и вредоносной силой, неточность которой мы рассмотрим далее, связь всех посвященных этому святому праздников с поминовением умерших предков сомнений не вызывает. Эта связь проглядывает даже в посвященном Кузьме-Демьяну веселом девичьем празднике Кузьминок, о котором, в частности, бытовала такая поговорка: «Кузьминки — об осени поминки».

Весьма близкую параллель славянским представлениям мы находим в литовской традиции. Там основателем трупосожжения считался Совий, пересказ мифа о котором был зафиксирован западнорусским переписчиком во вставке 1261 г. к «Хронике» уже известного нам Иоанна Малалы. Поймав однажды вепря, Совий отдал девять селезенок животного своим сыновьям, чтобы они испекли их. Узнав, что дети, не дождавшись его, сами съели это лакомство, Совий в гневе решил сойти в ад, но смог проникнуть туда только через девятые ворота, которые указал ему один из сыновей. Сын впоследствии отправился на поиски отца и, найдя его тело, похоронил в земле. Однако на следующее утро Совий поведал сыну, что он изъеден червями и гадами. После этого сын положил его в дерево, но на следующее

утро отец был вновь изъеден комарами и пчелами. Когда, наконец, сын сжег отцовское тело, Совий успокоился и поведал своему сыну, что «крепко спал, яко детище в колыбели». Поскольку в этом рассказе литовцы, ятваги, пруссы и другие балтские народы названы «совицею», можно предположить, что Совий в мифологии прибалтов играл роль легендарного первопредка, показавшего своим потомкам наиболее удобный путь на тот свет. В.Н. Топоров предполагает в этом мифе и солярную символику, трактуя девять врат ада как девять солнечных «домов» зодиака, символизирующих собой девять месяцев от весеннего равноденствия до рождения нового солнца. Нельзя не отметить разительный параллелизм литовских представлений о посмертной судьбе похороненного в земле человека с проанализированными выше древнерусскими верованиями на сей счет.

Где же именно находился рай язычников-славян, куда после сожжения отправлялись души умерших? Представления о загробном мире каждого народа зачастую противоречивы и взаимоисключающи и это, по всей видимости, необходимый элемент представлений людей этого мира о мире том. Однако у нас есть возможность более или менее определенно локализовать местонахождение связываемого со Сварогом небесного рая древних славян. В северорусских причитаниях мы видим следующие описания местонахождения умерших родственников:

... Улетела моя белая лебедушка
На иное на безвестное живленьице!...
За горушки она за высокие,
За облачки она за ходячии,
К красну солнышку девица во беседушку,
К светлу месяцу она в приберегушку!...

...Приубрался, свет — надежная головушка,
К красну солнышку на приберегушку,
К светлу месяцу на придрокушку!...

За горушки, мой светушко, толкучия,
За облачки, мой свет, да заходячии,
За часты звезды да подвосточныя!...
На иное безвестное живленьицо.

Приукрылся наш надежный, родной дядюшка,
Он за темные леса за дремучии,
За высокия горы за толкучия,
За синии моря да за глубокии,
Вровень с облачками он да со ходячима,
Но луны он, наш свет, да подвосточной![56]

Как видим, души людей после смерти оказываются рядом с солнцем, месяцем и звездами. В свете тесной связи Сварога со звездами, отмеченной выше, особый интерес представляет для нас взаимозависимость представлений о смерти и звездах в другом причетании:

... Как звезда стерялась поднебесная,
Улетела мая белая лебедушка,
На иное безвестное живленьице![57]

Наконец, звезды оказываются последним пунктом нахождения души умершего, которого вдова в своем похоронном причитании сравнивает с красным солнцем:

Укатилось красное солнышко
За горы оно да за высокие,
За лесушке оно да за дремучие,
За облачка оно да за ходячии,
За часты звезды да подвосточные![58]

Исследователи фиксируют эту связь еще для эпохи Древней Руси, когда Млечный Путь воспринимался как «дорожка умерших, идущих на вечное житье» или дорога, «по которой праведники шествуют в рай»[59]. Аналогичные мотивы присутствуют и у южных славян. Так, в сербской песне «Смерть Ивана Сеньянина» говорится:

Раз приснилось матери Ивана,
Что спустился мрак над градом Сеньем;
Ясный месяц с неба пал на землю,
На Рушицу, церковь городскую;
Устремились звезды к небосклону,
И Денница окрасилась кровью,
И кукует горестно кукушка...

Далее идет объяснение смысла этого материнского виденья:

То, что месяц ясный пал на церковь, —
Предвещает смертный час Ивана.
К небосклону ушедшие звезды
О вдовицах нам пророчат многих...

Песнь завершается картиной, напоминающей нам описание Ибн-Фадлана, когда павший на поле брани герой достигает райских селений и обретает там вечную жизнь:

... Так сказал он, с душою простился,
Улетела легкая из тела...
Пусть узрит он райские селенья![60]

Хоть подробная картина полета души в иной мир встречается нам только в северорусских причитаниях, сохранились красноречивые свидетельства того, что аналогичные воззрения были свойственны и другим славянским народам: «Луна, месяц и звезды — распространенные космические знаки на средневековых югославских надгробиях. При сравнительном анализе их раскрывается красноречивая картина устремления духа умерших в космос, пути его к небосводу, вдоль Млечного Пути, к Луне и звездам в «вечный мир»[61]. Космические знаки покрывают не только каменные югославские надгробья (рис.37), но и встречаются нам на традиционных словацких дервянных крестах (рис.38), показывая, что именно в сферу солнца, луны и звезд отправилась душа умершего. Н.Н. Велецкая отмечает, что во всех этих общеславянских представлениях особую роль играли звезды: «Души умерших праведников, замечательных личностей обретают вечную жизнь на

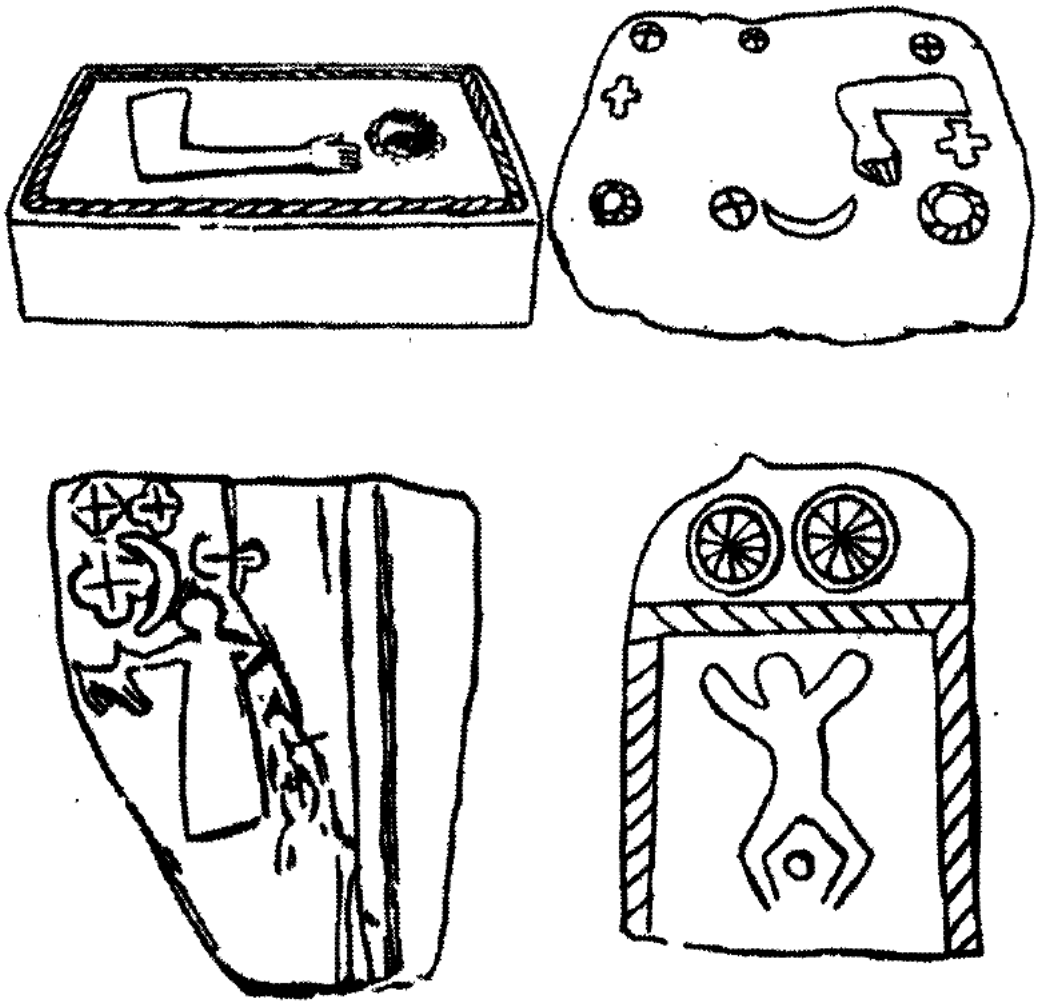


Рис.37. Югославские каменные надгробия

звездах; их звезды не гаснут, а сияют вечно. (...) Свидетельства общеиндоевропейских корней мотива связей людских судеб со звездами находится в древнеиндийском эпосе; примером может служить превращение в звезду отсеченной головы Праджапати»[62]. Данные лингвистики подтверждают, что подобные представления зародились еще во времена индоевропейской общности: «Звезды считались вместилищем душ умерших: ср.хет.wallas «звезда», но литов.veles «души умерших»; др.-англ.tungol «звезда», но русск.***дух, душа***. Своеобразной звездой считалась луна: ср.англ.moon «луна», др.сев.maenir «свод крыши» (> «небо»), но лат.manes «души умерших» (...) Понятие звезды (местопребывания душ) тесно связано с понятием смерти: ср.алб.hyll «звезда», но прусск.gallan «смерть»; хет.mul «звезда», но и.-е.mer- «смерть»;



Рис.38. Словацкий надгробный крест

англ.star «звезда», но нем.ster-b-en «умирать»; хет.wallas «звезда», но тох.A wal «смерть»[63]. В этом отношении человек действительно, как об этом говорилось в приводившимся выше орфическом гимне, являлся Астерием-Звездным и после смерти возвращался на свою небесную родину, ассоциирующуюся со Сварогом. Рассмотренные данные говорят о том, что подобный взгляд на

человека возник не в Древней Греции, а еще во времена индоевропейского единства. Сходные представления о загробном пути души, правда, уже обусловленные ее земными деяниями, мы видим и в Древней Индии:

«Так, при пятом подношении, воды обретают дар человеческой речи. Этот зародыш, покрытый внутренней оболочкой, пролежав внутри десять или девять месяцев или около того, затем рождается.

Рожденный, он живет, пока длится его жизнь. Отошедшего в предназначенный [ему мир], его несут отсюда к огню, из которого он и вышел, из которого он возник.

Те, которые знают это и которые в лесу чтут веру и подвижничество, идут в свет, из света — в день, из дня — в светлую половину месяца, из светлой половины месяца — в шесть месяцев, когда [солнце] движется к северу, из этих месяцев — в год, из года — в солнце, из солнца — в луну, из луны — в молнию. Там [находится] пуруша нечеловеческой [природы]. Он ведет их к Брахману. Это— путь, ведущий к богам.

Те же, которые, (живя домохозяевами] в деревне, чтут жертвоприношения, благотворительность, подаяния, идут в дым, из дыма — в ночь, из ночи — в другую [темную] половину месяца, из другой половины месяца — в шесть месяцев, когда [солнце] движется к югу, но они не достигают года.

Из этих месяцев [они идут] в мир предков, из мира предков — в пространство, из пространства — в луну. Это — царь Сома, он — пища богов, его вкушают боги.

Пробыв там, пока не иссякнут [плоды их добрых деяний], они снова возвращаются тем же путем, каким пришли, в пространство, из пространства — в ветер; став ветром, они становятся дымом; став дымом, становятся туманом; став туманом, становятся облаком; став облаком, они проливаются дождем. Затем они рождаются здесь как рис и ячмень, растения и деревья, сезам и бобы. Поистине, труден выход из этого [состояния], ибо [каждый из

них] становится подобным лишь тому, кто поедает пищу, кто изливает семя.

Те, кто [отличается] здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона — лона брахмана, или лона кшатрия, или лона вайшьи. Те же, кто [отличается] здесь дурным поведением, быстро достигнут дурного лона — лона собаки, или лона свиньи, или лона чандалы»[64].

То, что благодаря сожжению душа умершего попадала прямиком в рай, очевидно, предполагало ее восприятие в качестве некого огненного начала, которое огонь погребального костра освобождал из смертной оболочки тела. Сравнительное языкознание позволяет отнести возникновение данных взглядов еще к эпохе индоевропейской общности: др.-инд.dhava- «человек, мужчина», но и.-е.dhau- «гореть»; лат.vir «человек, мужчина», но и.-е.uer «гореть, огонь»; тох.А atal «человек», но и.-е.ater «огонь»; др.-англ.haelep «человек» < и.-е.kel «гореть» + др.-англ.ad «огонь, костер»[65]. Действительно, подобное представление имело место, о чем свидетельствует в нашем языке такое выражение как «погасла жизнь», а возникновение или прекращение человеческих чувства, таких как любовь или ненависть, описывались в терминах возгорания или угасания. «Еще яснее, — пишет А.Н. Соболев, — связь понятий огня и жизни становится для нас в слове «воскресать», которое образовалось от старинного слова «кресъ» — огонь (кресало — огниво, кресати — высекать искры, «кресник» — июнь, то есть месяц огня) и буквально значит: возжечь пламя, а в переносном смысле: восстановить погасшую жизнь. Доказательство нашей мысли, что предок представлял себе душу в образе огня, мы можем усматривать из тех эпитетов, которые мы даем душевным движениям, — так, чувству мы даем эпитеты: горячее, пылкое, теплое; о любви, вражде и злобе выражаемся, что они возгорелись и погасли»[66]. В соответствии с мировоззрением славян с самого момента рождения душа человека соотносилась с ог-

ненным началом: «Связь новорожденного с домашним очагом зафиксирована в украинской поговорке: «У печурце родився». Этим поверьям некогда соответствовали обычаи, обусловленные семантикой родильной обрядности: только что появившегося на свет младенца полагалось подержать какое-то мгновение над огнем, или поднести его к устью печи, или обойти с ним на руках (обычно это делала кормилица) вокруг домашнего очага, после чего он посвящался в члены рода и получал право наследования отцовского имущества»[67]. То же самое мы видим и в Кадниковском уезде: «При рождении, как только родят ребенка, подносят его к устью печи»[68]. На связь жизни с огнем в представлении восточных славян красноречиво указывает русская народная легенда «Как мужик с Николой путешествовали и что они видели», записанная в Череповецком уеезде Новгородской губернии. По просьбе мужика Николай Чудотворец показал ему его будущее на том свете: «Долго они брели по незнакомой лесистой местности и подошли к такой большущей комнате, что и конца-краю не видать. В комнату вели двери, они были заперты. Но по слову святого Николая двери сами отворились. "Иди в горницу, — говорит святой Николай, — погуляй там, а я приду за тобой". Пошел Фалалей, и дверь за ним сама затворилась. Огляделся Мужик и видит, что к потолку лампадки навешаны. Их так было много, что, кажись, считай целый век, так и не сосчитаешь. Одна лампадка только дымилась: масло все выгорело, другая уже погасла: масла не было; третья горела. Этих лампадок было не меньше, чем и потухших. Одни горели ярко, другие едва мерцали. Одни горели ровным светом, другие вспыхивали. И понял мужик, что лампадки эти — жизни людей»[69]. Как следует из сказки «О куме Смерти», подобные представления бытовали и в украинском фольклоре. «Смерть, — говорит сказка, — жила пид землею, здоровецка хата уся була освичена свичками». Пришедший к ней в гости кум спрашивает ее о таком обилии свечей. Смерть объясняет ему: «Каждый человек,

який тилько је на свити, мае тут свою свичку; як вин тилько родыцьця — свичка запалюетця, як свичка гасне — вин умирае»[70]. Поскольку Смерть живет в этой сказке под землей, можно предположить, что она живет в темноте. С другой стороны, как показывает материал русских загадок, звезды ночного неба также представлялись народному сознанию горящими свечами.

Блуждающие огоньки на кладбищах и в гораздо более позднее время воспринимались как зримый образ души покойного.

С горящим огнем сравнивалась и вся совокупность носителей этого огненного начала, в связи с чем в русском языке далеко не случайно существует параллелизм ***пламя — племя***, ср. также и.-е.kel — «гореть» и др.-инд.kula — «род».

Неразрывная связь души новорожденного с пламенем и, в особенности, с огнем домашнего очага фиксируется в религиозных представлениях и других индоевропейских народов. Одним из эпитетов бога огня Агни был Джаташедас, буквально «знаток всех существ» или «знающий о (предшествующих) рождениях» и в этом качестве он почитался как бог успешного ритуала, обеспечивающего продолжение рода. В этом качестве ведийские арии в гимнах, посвященных Агни, молили его о следующем:

Да будет нам сын, продолжающий род, плоть от плоти!
О Агни, да будет нам твое благословение!

(РВ III, 15, 7)

Постарайся (дать) награду, о счастливый, заключающуюся
В потомстве,
О Агни, высокую (награду) во время обряда!

(РВ III, 16, 6)

Пусть дарует он всенасыщающие награды,
Агни, хотар, хозяин дома, (и) богатство из прекрасных сыновей!

(РВ X, 122, 1)

Авторы гимнов то призывали Агни радоваться сложенной в его честь хвале «как рождению собственного ребенка» (РВ III, 15, 2), то называли его «богатым главой рода» (РВ I, 27, 12), а автор самого первого гимна Ригведы (РВ I, 1, 9) призывал:

Как отец — сыну,
О Агни, будь доступен нам!

Агни-Вайшванара воспевался как обладающий двойной силой бык «с тысячным семенем» (РВ IV, 5, 3), которое, если судить по другому гимну (РВ III, 2, 10), присутствует во всех существах:

Быстро действуя, он движется по высотам и низинам.
Он вложил зародыш в эти существа.

Ведийский свадебный гимн утверждает, что до мужа жена принадлежит трем сверхъестественным существам, последним из которых является бог огня, который и дает ей потомство:

Сома первым познал (ее),
Гандхарва познал следующим.
Третий твой муж — Агни,
Четвертый твой — рожденный от человека.

Сома отдал Гандхарве,
Гандхарва отдал Агни.
Богатство и сыновей дал
Агни мне, а также эту.

(РВ X, 85, 40—41)

Связь бога огня с рождением потомства отразилась и в достаточно позднем индуистском мифе о рождении бога войны Сканды. Согласно одному варианту он произошел от союза Агни и Свахи, принявшей облик шести жен риши, отождествляемых с созвездием Плеяд. По другому варианту мифа его отцом был Шива, семя которого упало в огонь. Агни не смог удержать семя великого бога и бросил его в реку Ганг, которая отнесла семя на гору Химават, где родившегося Сканду воспитали шесть Криттик — жен риши.

Судя по всему, один из наиболее архаичных вариантов мифа, объясняющий связь новорожденного с домашним очагом, был изложен Плутархом в рассказе о Ромуле: «Но некоторые рассказывают о его рождении совершенно невероятные вещи. У царя альбанского, Тархетия, кровожадного деспота, случилось во дворце чудо: из середины очага поднялся мужской член и оставался так несколько дней. В Этрурии есть оракул Тефии. Он дал Тархетию совет соединить его дочь с видением, предсказывая, что у ней родится славный сын, богато наделенный нравственными качествами, счастьем и телесною силой. Когда Тархетию сказали об ответе оракула, он приказал исполнить прорицание одной из своих дочерей; но она оскорбилась и послала вместо себя рабыню. (...) Когда у рабыни родилось двое близнецов, Тархетий отдал их какому-то Тератию с приказанием убить; но тот унес их и оставил на берегу реки»[71]. То, что в более позднюю эпоху описывалось как чудесное рождение будущего царя, в эпоху индоевропейской общности было обычным уделом всех членов племени, о чем красноречиво свидетельствуют как ведийские гимны, когда при помощи Агни на свет появляются не только вожди, но и рядовые арии, так и восточнославянские представления о родившихся у печурки детях простых крестьян.

Вышеперечисленные как собственно славянские, так и общеиндоевропейские представления о рождении детей то от звезд, то от пламени домашнего очага (а в последующих книгах нашего исследования мы рассмотрим как миф о происхождении всех славян от Дажьбога-Солнца, так отдельных личностей от бога луны) формально как будто противоречат друг другу. Однако то, что кажется нам взаимоисключающими представлениями о происхождении человеческой души, в древности могло быть взаимосвязанными частями единой системы. В своей целостности она встречается нам в среднеперсидском тексте «Денкарт», повествующем о происхождении Заратуштры: «Как откровение говорит об этом: Когда Аухармазд создал материал для Заратус-

та, слава затем в присутствии Аухармаэда перешла на материал для Заратуста, на этот зародыш, с этого зародыша она перешла на ...; от бесконечного света она перешла на Солнце; от Солнца она перешла на Луну; от Луны она перешла на звезды; от звезд она перешла на огонь в доме Зоисха, а от этого огня она перешла на жену Фрахимвана-Зоисх, когда она родила ту девочку, которая стала матерью Заратуста»[72]. Этот фрагмент иранской традиции, взятый в контексте рассмотренных выше греческих, римских, славянских и индийских представлений о происхождении человеческой души от звезд и домашнего очага, а также рассмотренных представлений о ее возвращении на свою небесную прародину дают нам основание предположить, что в период индоевропейской общности таинство происхождения жизни объяснялось нашими далекими предками так же или почти так, как это сделал автор «Денкарта». Обратную последовательность прохождения этих небесных светил мы видим в двух русских заговорах. Так, в заговоре на удачную ловлю описывается такой путь охотника: «Пойду из избы в двери, из дверей в сени, из сеней на крылечко, с крылечка по леснице в чистое поле, в твердые заводы, в восточную сторону, во темные леса, под ясную зорю, под красное солнце, под светлый месяц, под частые звезды! Ясной зорей оденусь, красным солнцем опояшусь, частыми звездами опотычусь...»[73]. Лечебный заговор отсылал колотья и болезни подальше от человека: «и заповедую вам, колотье и болести, таскаться по миру от востока до запада, от озера до болота, от горы до дола,... от звезды до месяца...»[74].

Генетически родственные воззрения были зафиксированы в Индии в рассмотренном выше мифе о рождении бога Сканды, причем в обоих вариантах этого мифа фигурируют Агни и созвездие Плеяд. Обращает на себя внимание та ключевая роль, которая отводится во всей этой захватывающей дух картине космического круговорота душ огню. Спускаясь на Землю из глубин космоса для вселения в тело будущей матери, душа человека дол-

жна пройти через огонь домашнего очага. Тело завершившего свой жизненный путь на этой Земле человека кладут на огонь погребального костра и с его пламенем душа возвращается назад, на небо. Взятый в двух своих ипостасях, огонь оказывается теми воротами, пройдя через которые души людей то спускаются с небес на землю, то опять поднимаются к звездам.

В свете тесной связи Сварога со звездным небом весьма интересным представляется сделанный А.Н. Соболевым следующее вывод: «Отождествление души с огнем послужило основанием для древнего человека представлять ее и под образом звезды, потому что последняя, по его воззрению, считалась тоже огнем. Это сближение усматривается в тех метафорах, которые и до сих пор ей придаются простолюдином: "звезды горят, звезда гаснет, звезда пылает". Остаток древнего представления души в образе звезды мы встречаем также в народных верованиях, по которым рождение человека сближается с появлением на небе особо принадлежащей ему звезды, а смерть его — с падением таковой...»[75]

При этом земной огонь воспринимался славянами-язычниками как сила, способная в какой-то степени влиять на этот огонь души. Так, автор древнерусского поучения против язычества «Слова св. Григория по Чудовскому списку» обличал своих современников в том, что те в день поминовения умерших предков в великий четверг сметают мусор к воротам и жгут его для обогрева душ мертвых: «и сметье оу воротъ жгоуть в великои четвергъ, молвящ тако оу того огня дша приходяще огрѣваются»[76]. Обычай этот держался исключительно долго. Так, 26 вопрос «Стоглава» 1551 г. гласит: «А в великий четверток порану солому палят и кличут мертвых»[77]. Хоть это свидетельство XVI века и не упоминает такую важную черту как зажжение костра у ворот, т. е. в пограничной зоне между земным и потусторонним миром, но зато оно фиксирует временную приуроченность этого обряда, связанную, по всей видимости, с восходом солнца. Родственные представления были зафиксированы и у западных славян: в воскресе-

нье четвертой недели великого поста, когда происходило поминовение предков, лужичане ходили с зажженными факелами, вспоминали покойников и на обратном пути пели: «смерть мы погасили, новую жизнь зажгли!» Отголоски как обряда трупосожжения мы находим даже в довольно поздней стихотворной загадке:

Певунчики поют,
Ревунчики ревут,
Текунчики текут,
Бегунчики бегут,
Сухо дерево везут,
В сухом дереве
Не пыхнет, не дыхнет,
Не ворохнется[78].

В.В. Митрофанова соотнесла эту загадку с обычаем во время похорон везти покойника в санях, однако здесь мертвое тело однозначно отождествляется с «сухим деревом», что наводит на мысль о его сожжении. Показательно, что загадка называет три критерия, отличающие умершего от живого: в мертвеце уже ничего не «пыхнет» (в отличие от огня духа, вспыхивающего в живом человеке), не «дыхнет» (указание на отсутствие дыхания, чисто этимологически связанного с душой) и не «ворохнется» (показатель недвижимости мертвого тела). В зависимости от того, обладал или нет человек магической силой, данный образ души в восприятии окружающих мог варьироваться от небольшого огонька до огненного шара. Представление об этом настолько укоренилось в народном сознании, что было зафиксировано этнографами даже во второй половине XX века. В 1967 г. в с. Новое Юрьев-Польского района Владимирской области был записан следующий рассказ о том, как душа одной умершей колдуньи вылетела в виде огненного шара: «У нас одна женщина была, она сейчас умерла. Она что-то знала... Когда она помирала, веник просила. Ей веник подашь — она тебе передаст (колдовство). Умирала тяжело, ей медсестра делала уколы. Открывали трубу, а сын шел из

города, видел, как из трубы шар огня выскочил»[79]. В XIX в. подобные древние представления, окрашенные, правда, уже христианскими напластованиями, сохранялись по отношению ко всем колдунам и ведьмам: «Так, простой народ думает, что ведьмы и колдуны по смерти огненными шарами каждый год отправляются к реке Иордану омывать свои грехи, но их на пути всегда застигает дождь и они никогда не достигают своей цели»[80].

Археологические данные полностью подтверждают сообщения письменных источников о шйрочайшем распространении трупосожжения у славян и, в свою очередь, дают нам новые интересные данные. И.П. Русанова констатирует: «Во второй половине I тысячелетия н. э. на территории Северо-Западной Украины безраздельно господствовал обряд трупосожжения. Известны урновые погребения и сожжения под курганными насыпями. (...) Все погребения расположены на площади поселений между домами или в непосредственной близости от селищ и городищ. На городище Бабка погребение находилось в валу; в Корчаке обнаружены два погребения в разных частях поселения на площади между домами; в Тетеревке найдено два горшка с костями, стоящие рядом с жилищем; в Шумске остатки 20 погребений примыкали к святилищу и входили в состав целого культового комплекса. В этот комплекс Шумска входило и специальное место для сожжения умерших — мощное кострище, окруженное ровиком»[81]. О последнем религиозном центре небольшой округи следует сказать особо. Помимо святилища и могильников археологи обнаружили там один жилой дом, окруженный четырнадцатью наземными постройками-сараями. Дом и хозяйственные сооружения представляют из себя богатую усадьбу с большими хозяйственными запасами, где, по всей видимости, жил старейшина, выполнявший обязанности жреца, провожавшего умерших соплеменников в последний путь. Обычно захоронения располагались в непосредственной близости от поселка, однако из этого правила есть исключения: огромный некрополь у румынского села Сэра-

та-Монтеору, содержащий более 1500 славянских трупосожжений VI– VII вв., и остров Рюген, где еще в X1X в. немецкими археологами было открыто 1526 славянских могил. Подобные массовые захоронения были, по всей видимости, обусловлены исключительной святостью этих мест: относительно Рюгена, запечатлевшегося в русском фольклоре под именем «острова Буяна», это можно утверждать с полной определенностью, и это же весьма вероятно относительно некрополя на территории Румынии.

Сам погребальный костер мог существенно варьироваться в размерах, что зависело от статуса, который покойник занимал в обществе. У рядовых общинников археологи фиксируют кострище около 10 м в диаметре при толщине спрессованного слоя угля и золы в 30–40 см, а местного князя эпохи Святослава, останки которого были погребены в Черной Могиле под Черниговым, сожгли на костре площадью свыше 300 м, огонь от которого был виден на 30 км во все стороны. Однако зачастую одним погребальным костром дело не ограничивалось: «Процесс погребения мы должны представить себе так: складывали погребальный костер, на него «възложаху мьртвьца» и это непосредственное похоронное дело сопровождалось религиозно-декоративным сооружением – вокруг крады... прочерчивали геометрически точный круг, рыли по кругу глубокий, но узкий ровик и устраивали какую-то легкую ограду вроде плетня из прутьев (следов бревенчатого тына нет), к которой прикладывали значительное количество соломы (снопов?). Когда зажигали огонь, то пылающая ограда своим пламенем и дымом закрывала от участников церемонии процесс сгорания трупа внутри ограды»[82]. Это описание было сделано Б.А. Рыбаковым по материалам южнорусских курганов, а вот какие интересные наблюдения были произведены А.А. Фроловым на севере Руси, где захоронение органично сочетало центральный столб и частокол по кругу. «Столб в насыпи имеет несомненное ритуальное значение. (...) В данном случае этот образ заключал в себе идею единства мироздания: основание столба было

заглублено в материк (корни, уходящие в нижний ярус Вселенной), а верх, который, как можно предполагать, возвышался над насыпью, «уходил в небо». И если допустить, что найденные кальцинированные кости находились первоначально в какой-то связи со столбом (на нем, в нем), то остатки погребения или жертвы также связывались с «верхним миром».

Скорее всего ритуальный смысл имели вертикально стоявшие обугленные плашки и каменная вымостка в насыпи. Аналогии таким столбикам известны и в других районах Восточной Европы в славянских древностях того времени.

Немаловажной деталью обрядности является и кольцевая ограда во рву. Случаи сооружения бревенчатого частокола, закрепленного в канавке, окружающей курган, известны по всей территории расселения восточных славян. Любопытно, что в Боршево, Тризново и Западной оградки встречались в тех же курганах, где фиксировались центральные столбы. В Новгородской земле, сооружение кольцевой оградки в насыпи известно, например, по кургану 4 группы Липицы IV (Демянский р-н). В древнерусских курганах с трупоположением подобная деталь обряда отмечена на территории древлян, вятичей, полян, дреговичей, в Волго-Окском междуречье. Во многих случаях частокол сжигался уже во время погребения или сразу после него. Это особенность и славянских, и древнерусских курганов. В нашем случае оградка скорее всего была намеренно сожжена вскоре после сооружения насыпи. Известно, что любое замкнутое пространство символизировало границу. И если насыпь представлялась как вход в иной мир, то кольцо пламени горящей оградки было символом «огненной реки», разграничивающей два мира. Представление о реке-границе многократно зафиксировано фольклористами и этнографами. Еще в XIX веке крестьяне воспринимали образ «огненной реки», лежащей на пути в страну мертвых, буквально, как объективную реальность. Этот же образ дают нам русские народные сказки, в которых герой, путешествующий в тридевятое царство,

к Бабе-Яге или другим подобным персонажам, связанным с миром смерти, как правило пересекает реку или озеро, часто огненные. Образ «огненной реки» характерен и для древнерусских апокрифов, впитавших народные, то есть еще языческие представления о мире. Обращает на себя внимание формальная противоречивость образа, совместившего противоположные стихии — огонь и воду. Вероятно, их единство, как и единство верха и низа, в представлении язычника и двоеверца, было присуще логике иного мира»[83]. Через эту реку можно было перейти по мосту или переплыть на лодке. Первый способ присущ в основном иранской мифологии в виде моста Чинвата, который души умерших должны были преодолеть на пути в рай, но был знаком и восточным славянам. Отголоски его были рассмотрены выше, в связи с мотивом моста, по которому ходят бог, богоматерь, умершие предки. Зачастую это был просто мост между этим и тем светом, без упоминания огненной реки. Последняя возникает в Волоколамском патерике, где говорится о видении огненной реки, загораживающей грешникам вход в рай: «чрезъ рѣку огненную мостъ, а на немъ искусъ. Грѣшніи же на томъ искусѣ удержаны бываху от бѣсовъ, и во огненную рѣку пометаеми»[84]. Бытовал этот образ не только в письменной, но и в устной традиции. По смоленским поверьям, связанным со смертью, «каждая баба, идя в баню, несет с собой лучину, которую она кладет через огненную реку при переходе ее в будущей жизни»[85]. Однако гораздо чаще в восточнославянской традиции через эту реку переправлялись не по мосту, а на лодке. Образ огненной реки, которую предстояло пересечь умершим, предполагал и образ перевозчика, которым на Руси после ее христианизации был объявлен архангел Михаил:

Протекала тут река огненная;
Как по той-там реки, реки огненныя,
Да тут ездит Михайло-архадьел-царь;
Перевозит он души, души праведныя,
Через огненну реку ко пресветлому раю,

Ко пресветлому раю да ко пресолнышнему,
К самому Христу – царю небесному[86].

В этом стихе обращает на себя внимание два момента: перевозчик назван царем, как и Иисус Христос (а в предыдущей главе уже показывалась связь Сварога с верховной властью, олицетворением которой стал его сын Дажьбог), а сам рай, названный «пресолнышним», явно связан с дневным светилом. В Сербии мы вновь видим образ святых перевозчиков душ, но там их, во-первых, уже двое, во-вторых, ничего не говорится об их царском достоинстве, да и сам рай не связывается с Солнцем. У южных славян к лежащему под райским деревом св. Николаю приходит Илья-пророк и говорит: «Вставай, Никола! Пойдем в лес, построим корабли и перевезем души с того света на этот»[87]. В свое время А.Н. Соболев констатировал: «Преддверием рая и ада служит огненная река, которая отделяет жилище живых от умерших. Она со всех сторон обтекает землю, так что избежать ее нет возможности как праведным, так и грешным»[88]. Весьма ценным в этой связи следует признать наблюдение лингвиста О.Н. Трубачева об исконном значении славянского слова ***рай***: «Напротив, одна исконнославянская этимология, встретившая критику Фасмера, кажется нам заслуживающей внимания: речь идет о родстве rajь и rojь, reka. Следует только уточнить отношения ближайшеродственных форм rojь и rajь; вокализм rajь обнаруживает продление, а оно указывает на производность, т. е. rajь (roj-) не «течение», а «**связанный** с течением», возможно, что-то в смысле «заречный», что лучше отражает существо представления»[89]. Связанные с этим представлением пережитки сохранились на русском Севере вплоть до XX века, несмотря на кардинальную смену похоронной обрядности под влиянием христианства: «В погребально-поминальных действиях сохранились и воспоминания о реке как путеводной нити, связывающей мир мертвых и живых. Этим объясняется обычай, по которому бросали в реку солому, использованную при обмывании, стружки, оставшиеся при изготовле-

нии гроба. Первоначально и сам путь на «тот» свет мыслился как водный. Не случайно приснившаяся пустая лодка была приметой скорой смерти»[90]. С понятием течения, однако, могла быть связана не только река, но и звездное небо: «Мнози видѣша течение звѣздное на небеси, и оттогахуся звѣзды отъ небеси на землю»[91]. Как было показано в предыдущей главе, звезды еще с индоевропейских времен находились в самой непосредственной связи с душами умерших или еще не родившихся людей, в результате чего и само небо могло восприниматься как охватывающая землю гигантская река между человеческим и загробным мирами.

В связи с этим следует отметить одну интересную особенность, отмечаемую у некоторых славянских языческих правителей — их связь с перевозкой через водную преграду. Рассказывая об основателе столицы Древней Руси, Нестор с негодованием опровергает распространенное среди его современников мнение, что он был перевозчиком: «аще бо былъ перевозникъ Кыи, то не бы ходилъ къ Цсрюграда». Аналогичное предание о княгине Ольге автор «Повести временных лет» даже не стал включать в свою летопись, однако на ее родине во Пскове эта легенда бытовала до XX века. Согласно ей девушка, которую одни звали Ольгой, другие — Прекрасой родилась в деревне Выбуты (Лыбуты). Была она родом из бедной крестьянской семьи и чтобы скопить себе на хорошее приданое занималась она с юности перевозом через реку Великую проезжих путников и купцов с товарами. У родной деревни, где Ольга держала свой перевоз, река была особенно бурной. Бежала она там по многочисленным подводным камням, с шумом и пеной разбиваясь о них. Немалую ловкость и силу надо было иметь, чтобы плавать в тех местах. Но река не страшила Прекрасу-Ольгу, с детских лет отличавшуюся от своих подруг не только красотой, но мужеством и силой. Во время одного из таких переездов она и повстречала охотившегося в тех местах князя Игоря, сделавшего ее затем своей женой. Другой вариант этой легенды был записан Н.К.Богушевским: «Несколько ниже Вы-

бут по р.Великой находится небольшой скалистый островок, поросший травою, носящий имя Шацкого. Остров этот разделяет реку на два протока. Один из них называется «Ольгиными Слудами» (т. е. подводными камнями), а другой «Ольгиными Воротами». В этом месте — по преданию — святая Ольга, бывшая еще крестьянкой, перевезла в челноке через реку великого князя Игоря»[92]. Показательно, что с именем «праматери князей русских» это народное предание связывало не только перевоз через реку, что само по себе уже являлось символом переправы, в конечном итоге с «этого» света на «тот», но и образ ворот, еще более подчеркивающий этот момент пограничности и тесно связанный с восходящей к Сварогу символикой похоронной обрядности. В записанном П.И. Якушкином псковском рассказе Ольга вообще выступает как губительница своих женихов: «Да и много она князей перевела: которого загубит, которого посадит в такое место... говорят тебе: горазд хитра была»[93]. Хитрость Ольги в этом контексте следует понимать не только в обычном житейском смысле, но и в смысле колдовства, связи с потусторонним миром. Данные легенды о юности Ольги, бытовавшие в устной традиции, были записаны в XIX в., в силу чего мы не можем однозначно доказать их возникновение именно в эпоху Древней Руси. Однако и «Повесть временных лет», древнейшая русская летопись, при рассказе о мести княгини древлянам за убитого ими мужа фиксирует не только знание, но и использование Ольгой мифологемы перевоза умерших на тот свет в ладье. Когда после казни Игоря послы восставшего племени прибыли в Киев свататься к его вдове, Ольга притворно согласилась выйти замуж за древлянского князя Мала, но подучила посланцев требовать от киевлян нести их на встречу с княгиней в ладье. На следующее утро лучшие древлянские мужи поступили именно так, как сказала им Ольга. Однако за ночь по приказу княгини перед ее теремом была вырыта глубокая яма, в которую и были сброшены сидевшие в ладье послы, закопанные вслед за тем заживо. Второе посольство Ольгой было

сожжено в бане, а третьим этапом ее мести стало массовое убийство напившихся на поминальном пиру пяти тысяч древлян. В контексте исследуемого мифологического представления весьма показательно, что в первую очередь Ольга имитирует похороны в ладье, что свидетельствует о хорошем знании княгиней именно этого похоронного ритуала.

У западных славян переправа через воду связана с избранием князем сына Пяста, причем это представляется в виде счастливой случайности. Во время народных волнений в Крушвице кто-то предложил избрать новым правителем того, «кто первый переправится из-за озера (Гопла), кроме женщины». Предложение народу понравились и на следующий день все стали с нетерпением ждать. По рассказу Бельского, «Пяст имел пчельник за озером. Находясь в то время в пчельнике, он собрал кадку меду, которую положил на воз и рано утром переезжал на пароме на другой берег, где стояло множество народа, ожидая, кого Бог даст им князем»[94]. Любопытно также отметить, что и само имя польского князя семантически тождественно имени основателя Киева. Первым внимание на подобное совпадение обратил О.Н. Трубачев: «...лексико-семантическая и ономастическая параллель древнерусского имени *Кий* и польского *Piast*, оба — «дубина, колотушка, пест»...»[95].

Все три подобные легенды по отдельности вполне могли бы быть случайными совпадениями, но взятые вместе указывают на существование у славян архаического образа князя-перевозчика. Понятно, что когда эти предания записывались, их изначальный смысл был давно забыт и перевозка или переправа осуществлялась уже через обычную реку, однако, будучи рассмотрены вместе с представлениями об огненной реке, они позволяют высказать предположение о том, что первоначально князья обеспечивали благополучную переправу душ своих соплеменников в загробный мир, оберегая их от подстерегающих опасностей. В этой связи стоит вспомнить и мнение А. Котляревского, который пер-

вым связал др.-русск.***навь*** — «мертвец» и древнегреческое навис — «корабль». Мысль эта вызвала в свое время критику, однако уже в наше время в ее поддержку высказался О.Н. Трубачев, дальше развивший эту аргументацию: «Думается, что и.-е.nau-s было первоначально обозначением не всякого корабля или лодки, оно было более высоким словом, чем и.-е.plouiom «судно» (греч.ploton, гл.обр. — «грузовое, транспортное, торговое судно»). Более высокая стилистическая функция nau-s «корабль» находит подтверждение в однокорененных обозначениях храма — греч.naoz и в связях с христианской церковной архитектурой и ее терминологией, ср. слова *неф* (< франц.nef (стар.) «корабль», nef d'eglise «церковный неф», лат.navis «корабль»), *корабль* применительно к части храма. Если храм — это в каком-то смысле «дом мертвых», то nau-s, возможно, **прежде всего — корабль мертвых...»**[96].

О наличии у славянских правителей как светской, так и духовной власти свидетельствуют данные языка: польск.ksiaze — «князь» и ksiadz — «священник», «ксендз», первоначально «жрец»; чеш.knez — и «князь», и «жрец»; луж.knez — «поп». В уже упоминавшейся Черной Могиле на Руси подобный двуединый характер власти прослеживается археологически: «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»[97]. Стоит также вспомнить и таких древнерусских князей, как Вещий Олег и Волх Всеславьевич Полоцкий, явно обладавших в глазах современников сверхъестественным могуществом. Поскольку быстрое и безопасное перемещение души умершего в рай в результате трупосожжения связывалось со Сварогом, то и восстанавливаемая для сла-

вянских князей функция перевозчика душ через огненную реку также перекликается с образом этого бога неба. Наглядной иллюстрацией этого или генетически родственного ему мифологического представления является изображение на псковском гребне IX–XI вв. (рис.39). Слева на нем мы видим дерево, справа —

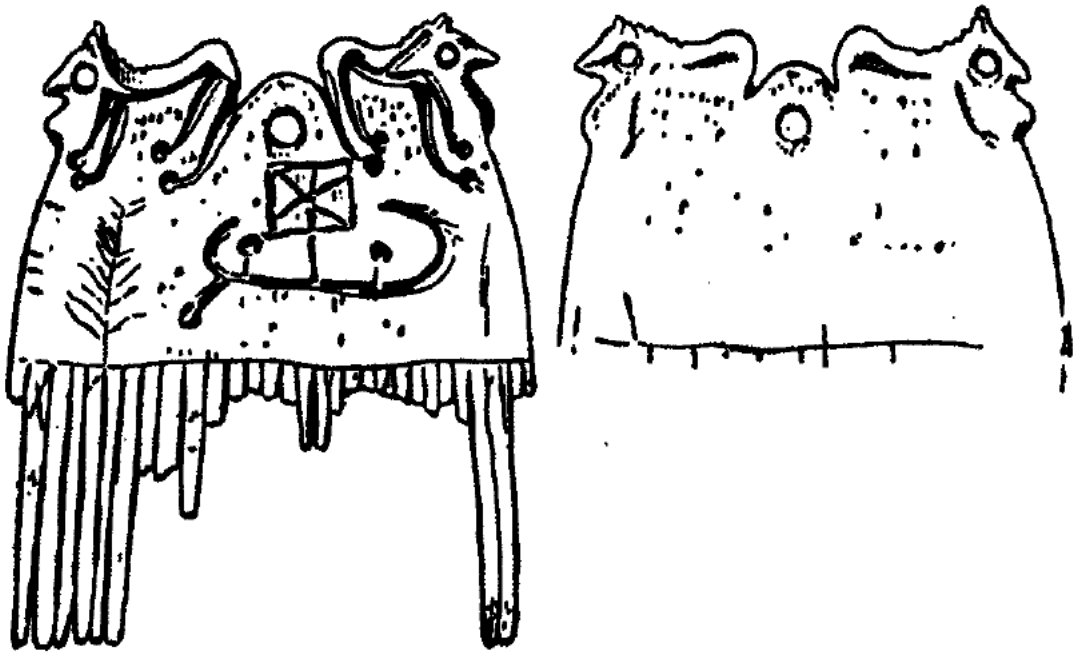


Рис.39. Псковский гребень, IX–XI вв.

ладью с рулем и парусом, в которой сидят два человека, а верх гребня венчают изображения двух существ, которые Н.Н. Чернягин интерпретирует как головы двух коней, а В.В. Седов — как головы птиц. Исходя из всей структуры данной композиции можно предположить, что эти две головы, кому бы они ни принадлежали, символизируют собой верхний, небесный ярус мироздания. Птицы естественным образом олицетворяют собой воздушный простор, но даже если эти головы принадлежат коням, то стоит вспомнить как о солнечной символике этих животных, речь о которой пойдет в главе о домостроительстве, так и о народной традиции украшать крышу жилища двумя коньками, которые в контексте здания соотносятся с верхним уровнем. Что касается дерева, то можно предположить, что перед нами изображение не

обычного, а мирового древа, связывающего воедино все три яруса мироздания. Это мировое древо находится в центральной, самой священной точке мира, недоступной для обычных людей и в этом смысле является указанием на то, что вся изображенная на гребне картина относится не к земному, а к потустороннему миру. Ладья указывает на разделяющую два этих мира водную преграду. Если это так, то тогда она представляет не обычное судно, а корабль для перевозки душ мертвых. В пользу этого предположения свидетельствует то, что в ладье изображено два человека, один из которых сидит у руля, а второй, очевидно, является умершим, которого перевозят через реку. Подобная интерпретация изображения на гребне объясняет его единичность, поскольку подобного рода рисунки в Восточной Европе той эпохи неизвестны. Исходя из такого понимания композиции в целом, можно предположить, что и сам гребень принадлежал человеку, который так или иначе был связан с функцией перевозчика душ соплеменников на тот свет. Поскольку подобных лиц в славянском обществе было крайне мало, этим и объясняется уникальность данного рисунка, не имеющего себе аналогов. Не стоит забывать, что и сам гребень был найден на родине княгини Ольги — одного из двух персонажей древнерусской истории, которого народные предания называют перевозчиками.

В «сниженном» варианте этот мифологический сюжет встречается в русских преданиях о различных легендарных разбойниках, в первую очередь о Степане Разине. Наделявшие его различными сверхъестественными способностями легенды так описывают этот эпизод: «Стенька Разин и воитель был великий, а еретик — так, пожалуй, и больше, чем воитель! (...) Бывало, его засадят в острог. Хорошо. Приводят Стеньку в острог. «Здоров, братцы!» — крикнет он колодникам. «Здравствуй, батюшко наш Степан Тимофеевич!» А его уж все знали! «Что здесь засиделись? На волю пора выбираться...» — «Да как выберешься? — говорят колодники. — Сами собой не выберемся, разве твоими

мудростями!» — «А моими мудростями, так, пожалуй, и моими!» Полежит там маленько, отдохнет, встанет. «Дай, — скажет, — уголь!» Возьмет этот уголь, напишет тем углем на стене лодку, насажает в ту лодку колодников, плеснет водой: река разольется от острога до самой Волги; Стенька с молодцами грянут песни — да на Волгу! Ну и поминай как звали!»[98]. Как видим, главным действующим лицом здесь оказывается не князь, а наделенный колдовскими способностями казачий атаман и перевозит он в лодке не души умерших соплеменников на тот свет, а вызволяет из тюрьмы своих товарищей. Однако сюжетная схема, средство перемещения людей из одного состояния в другое с решающей ролью перевозчика осталась в полной неприкосновенности. Еще в более позднюю эпоху «кораблями» назывались общины скопцов. Каждым таким кораблем управлял «кормщик», власть которого в отношении подчиненных была безгранична. По своему предназначению община-«корабль» была призвана спасти души объединенных ею людей и, в конечном итоге, обеспечить им доступ в рай, на символическом уровне воспроизводя ту мифологемму, которая в языческую эпоху воспринималась букально. Сама секта скопцов возникла в XVIII в. и, как и всякое народное сектантство, в той или иной степени несла на себе отпечаток дохристианских верований. Мы, естественно, не можем утверждать существование прямой преемственности между структурой данной секты и племенной организацией славянских языческих племен с сакральной ролью князя-перевозчика, однако связанные со Степаном Разиным и скопцами факты свидетельствуют о том, что данная мифологема веками хранилась в народном сознании и всплыла на поверхность в символическом виде в изменившихся условиях спустя целых восемь столетий после христианизации.

У других индоевропейских народов с этим следует сравнить индийский образ бога огня Агни, который сам о себе говорит: «Меня боги определили перевозчиком жертв» (РВ X,52,4), при-

чем под жертвой мог пониматься и сожженный покойник. Представление о перевозке душ умерших через реку восходят еще к эпохе общности народов данной языковой семьи: «Пастбище мертвых», куда направляются души умерших, отделяется от «мира живых» водой, через которую нужно переправиться, чтобы попасть в потусторонний мир. Переправляет души мертвых в потусторонний мир «старый человек», «старик» (и.-е.k'er(onth), ср.греч.Xarwn, дрисл.karl). (...) Древнее представление, по которому на тот свет отправлся на корабле, отражено в брахманической формуле: «жертвоприношение богу Агни (Агнихотра) — это корабль, который ведет к небу»[99]. Судя по всему, представление о переправе умершего через реку на корабле предшествовало введению обряда трупосожжения, которое в ряде индийских текстов характеризуется с использованием символики предшествующих мифологических представлений. Самым известным перевозчиком был древнегреческий Харон, однако данная мифологема была широко распространена по всему Старому Свету и свойственна многим народам, не относящимся к индоевропейской языковой семье. Стоит отметить такую интересную деталь, что, согласно Вергилию, лодка Харона, как и ладья на псковском гребне, оснащена парусом:

Воды подземных рек стережет перевозчик ужасный —
Мрачный и грязный Харон. (...)
Гонит он лодку шестом и правит сам парусами,
Мертвых на утлом челне через темный поток перевозит[100].

Однако этот бог переправляет через реку подземного мира не всех умерших, а лишь должным образом погребенных, как об этом говорит Сивилла:

«Лодочник этот — Харон; перевозит он лишь погребенных»[101].

Таким образом, роль совершения должного похоронного ритуала с телом умершего чрезвычайно возрастала, поскольку от соблюдения или несоблюдения его напрямую зависела посмертная судьба души. На территории нашей страны в качестве при-

мера существования подобного рода представлений можно привести Олений остров на Онежском озере. Хоть часть могил была разрушена до начала раскопок, археологам удалось обнаружить 174 захоронения, датируемых VI тыс. до н. э. и относящихся к эпохе мезолита. Заметных следов обитания людей каменного века на этом острове не выявлено, из чего можно заключить, что соплеменники специально перевозили своих умерших на этот «остров мертвых».

Поскольку обычай трупосожжения играл такую важную роль в духовной жизни славянского общества, то мы можем предположить его возникновение еще в праславянский период и тогда он будет играть роль одного из важнейших критериев для решения вопроса о том, какую археологическую культуру нам следует относить к праславянам. В своем докладе «Погребальный обряд между Эльбой и Вислой в VI–X вв. как источник изучения религии западных славян», прочитанный на Первом международном симпозиуме по славянскому язычествуву в 1981 г. польская археолог Е. Зольль-Адамикова показала, что славянам с глубокой древности был свойственен обряд кремации умерших. На территории Европы данный ритуал возник достаточно давно: «Изменение погребального обряда — от трупоположения к кремации, наблюдается во многих областях Европы во второй половине II тыс. до н. э., особенно в период сложения культуры погребальных урн, свидетельствует в первую очередь о распространении новых представлений о загробной жизни, согласно которым огонь помогал душе человека освободиться от тела и взлететь в небо. Чтобы «помочь» полету души, в погребальный костер часто клали крылья птиц»[102]. В массовом масштабе этот новый ритуал возникает на территории лужицкой культуры, сформировавшейся на рубеже 1300 г. до н. э. на большей части Польши, Восточной Германии и северных областей Чехии и Словакии. Исследователи отмечают: «Обычай сожжения мертвых был известен задолго до распространения лужицкой куль-

туры, но только с появлением этой культуры трупосожжение становится господствующим и широко распространяется по всей Европе»[103]. Хоть напрямую лужицкую культуру и нельзя непосредственно соотнести с праславянами (по мнению археологов ее оставили древнеевропейские племена, из которых впоследствии развились пракельты, праиталики, иллирийцы, прагерманцы и праславяне), тем не менее, по одной из наиболее распространенных гипотез, она сыграла важную роль в их становлении: «Следовательно, судя по данным археологии, славяне как самостоятельная этноязыковая единица начали формироваться в середине I тысячелетия до н. э. в результате взаимодействия и метисации носителей восточной части лужицкой культуры (в языковом отношении древнеевропейские племена) с расселившимися на их территории племенами поморской культуры...»[104]. Таким образом, мы можем достаточно точно определить время возникновения обряда трупосожжения, который действительно имеет самое непосредственное отношение к становлению славян в качестве отдельного народа, и, соответственно, время возникновения данного связываемого со Сварогом и его сыном огнем-Сварожичем комплекса идеологических представлений.

Хоть в Европе обычай трупосожжения становится господствующим только со времен лужицкой культуры, мы можем предположить его более глубокие корни, уводящие нас в эпоху индоевропейской общности, распавшейся в III тыс. до н. э. В Индии сожженные на погребальном огне предки описывались находящимися на небе (РВ X, 15,14):

Кто, сожженный Агни, кто несожженный Агни,
Посреди неба радуются поминальной жертве...

Следующий гимн (РВ X, 16) был специально посвящен Агни как погребальному костру и в первом же четверостишье содержалась просьба к богу огня отправить умершего, воспринимаемого как приготовленная наподобие еды жертва, на небо:

Не сожги его, Агни, дотла, не спали!
Не испепели его кожу и тело!
Когда приготовишь <его>, Джаташедас,
То отправь его к отцам!

Представление о покойнике как запеченной жертве было присуще и древнерусской традиции, о чем свидетельствует надпись № 21 в храме Софии в Новгороде: «...(ки)те пиро(ге въ) печи, гридьба въ корабли... перепелъка пар(е в)ъ доуброве, пост(а-ви) кашоу, по(ст)ави прироге, тоу иди». А.А. Медынцева интерпретировала ее как песенку-считалку, однако с ней не согласилась Т.В. Рождественская, которая совершенно справедливо связала ее с комплексом похоронных представлений: «Однако ее метафорический смысл и местоположение в Мартирьевской паперти собора вблизи от гробницы архиепископа Мартирия позволяют связать этот текст с погребальным ритуалом. Представления о покойнике в замкнутом пространстве гроба как о гребной дружине (гридьбе) в корабле или как о пироге в печи, о покинувшей тело душе как о перепелке, парящей в дубраве, упоминание о поминальной тризне с ритуальными кушаньями («поставии кашу, постави пироге...») и о проводах на тот свет («ту иди») восходят, несомненно, к языческим истокам. Видимо, не случайно оба этих текста были тщательно зачеркнуты современниками, а чуть ниже надписи на стене Мартирьевской паперти тогда же появилась надпись: «оусохните ти роуки» (№ 204)»[105]. Отметим только, что образ корабля мог появиться в этом тексте и в связи с разобранным выше представлением о переправе души после смерти через реку, да и в целом здесь упоминаются вещи, связанные с тремя стихиями (огонь, вода и воздух), играющими роль в загробных странствиях души. Печь, в которой соединились образы домашнего очага и столба (как отмечает И.И. Срезневский, одним из значений древнерусского слова столб как раз и было «печной столб, печь»: «Ставъ въ своеи избѣ оу столба пещна»)[106]. Печь была тесно связана с похоронным ритуалом.

Еще в XIX веке крестьяне, возвратясь домой с похорон, обязательно прикладывали руку к очагу или печи, чтобы животворящей силой домашнего огня очиститься от соприкоснувшейся с ними скверны смерти. С другой стороны, печь, как и ворота, воспринималась как своеобразное окно между мирами и в Белоруссии верили, что если в течение сорока дней после похорон по вечерам заглядывать в дом через «пичне окно», то можно увидеть умершего. В Олонецкой губ. на сроковой день после смерти ставили прибор для покойника, которого, как считалось, можно было увидеть сев за печь, а в Словакии верили, что если в сочельник посмотреть в печь, то можно увидеть умершего отца. Как видим, с принятием христианства в разных местах славянского мира печь стала выполнять ту же функцию, что и ворота русов-язычников, описанные ибн-Фадланом.

Также и «Илиада» фиксирует обряд трупосожжения у древних греков. Описание этого обряда начинается с того, что к Ахиллу является душа его убитого друга Патрокла, которая жалуется, что не может попасть в Аид без совершения этого погребального обряда:

Там Ахиллесу явилась душа несчастливца Патрокла,
Призрак, величием с ним и очами прекрасными сходный;
Та ж и одежда, и голос тот самый, сердцу знакомый.
Стала душа над главой и такие слова говорила:
«Спишь, Ахиллес! неужели меня ты забвению предал?
Не был ко мне равнодушен к живому ты, к мертвому ль
будешь?
О! погреби ты меня, да войду я в обитель Аида!
Души, тени умерших, меня от ворот его гонят
И к теням приобщиться к себе за реку не пускают;
Тщетно скитаюся я пред широковоротным Аидом.
Дай мне, печальному, руку: вовеки уже пред живущих
Я не приду из Аида, тобою огню приобщенный!»

Затем идет описание приготовления погребального костра:

С ними остались одни погребатели: лес наваливши,
Быстро сложили костер, в ширину и длину стоступенный;
Сверху костра положили мертвого, скорбные сердцем;
Множество тучных овец и великих волов криворогих,
Подле костра заколов, обрядили; и туком, от всех их
Собранным, тело Патрокла покрыл Ахиллес благодушный
С ног до главы; а кругом разбросал обнаженные туши;
Там же расставил он с медом и с светлым елеем кувшины,
Все их к одру прислонив; четырех он коней гордовыйных
С страшною силой поверг на костер, глубоко стеная.
Девять псов у царя, при столе его вскормленных, было;
Двух и из них заколол и на сруб обезглавенных бросил;
Бросил туда ж и двенадцать троянских юношей славных,
Медью убив их: жестокие в сердце дела замышлял он.
После, костер предоставивши огненной силе железной,
Громко Пелид возопил, именуя любезного друга:
«Радуйся, храбрый Патрокл, и в Аидовом радуйся доме!
Все для тебя совершаю я, что совершить обрекался:
Пленных двенадцать юношей, Трои сынов знаменитых,
Всех с тобою огонь истребит; но Приамова сына,
Гектора, нет! не огню на пожрание — псам я оставлю!»

(...)

Но костер между тем не горел под мертвым Патроклом.

Сердцем иное тогда Пелейон быстроногий замыслил:
Став от костра в отдалении, начал молиться он ветрам,
Ветру Борею и Зефиру, жертвы для них обещая.
Часто кубком златым возливал он вино и молил их
К полю скорей принестися и, пламенем сруб воспаливши,
Тело скорее сожечь. Златокрылая дева Ирида,
Слыша молитвы его, устремилася вестницей к ветрам,
Кои в то время, собравшись у Зефира шумного в доме,
Весело все пировали. Ирида, приесшися быстро,

Стала на каменном праге; и ветры, увидев богиню,
Все торопливо вскочили, и каждый к себе ее кликал.
(...) Воздвиглися ветры,
С шумом ужасным несяся и тучи клубя пред собою.
К понту примчались, неистово дуя, и пенные волны
Встали под звонким дыханием; Трои холмистой достигли,
Все на костер налегли,— и огонь загремел, пожиратель.
Ветры всю ночь волновали высоко крутящееся пламя,
Шумно дыша на костер; и всю ночь Ахиллес быстроногий,
Черпая кубком двудонным вино из сосуда златого,
Окрест костра возливал и лицо орошал им земное,
Душу еще вызывая бедного друга Патрокла.
Словно отец сокрушается, кости сжигающий сына,
В гроб женихом нисходящего, к скорби родителей бедных,—
Так сокрушался Пелид, сожигающий кости Патрокла,
Окрест костра пресмыкаясь и сердцем глубоко стеная.
В час, как утро земле возвестить Светоносец выходит,
И над морем заря расстилается ризой златистой,
Сруб под Патроклом истлел, и багряное пламя потухло.
Ветры назад устремились, к вертепам своим полетели
Морем Фракийским; и море шумело, высоко бушуя.
Грустный Пелид наконец, от костра уклонясь недалеко,
Лег изнуренный; и сладостный сон посетил Пелейона.
Тою порой собиралися многие к сыну Атрея;
Топот и шум приходящих нарушили сон его краткий;
Сел Ахиллес, приподнявшись, и так говорил воеводам:
«Царь Агамемнон, и вы, предводители воинств ахейских!
Время костер угасить; вином оросите багряным
Все пространство, где пламень пылал, и на пепле костерном
Сына Менетия мы соберем драгоценные кости,
Тщательно их отделив от других; распознать же удобно.
Друг наш лежал на средине костра; но далёко другие
С краю горели, набросаны кучей, и люди и кони.

Кости в фиале златом, двойным покрывши их туком,
В гроб положите, доколе я сам не сойду к Аидесу.
Гроба над другом моим не хочу я великого видеть,
Так, лишь пристойный курган; но широкий над ним и высокий
Вы сотворите, ахеяне, вы, которые в Трое
После меня при судах мореходных останетесь живы».
Так говорил; и они покорились герою Пелиду.
Сруб угасили, багряным вином поливая пространство
Всё, где пламень ходил; и обрушился пепел глубокий;
Слезы лиющие, друга любезного белые кости
В чашу златую собрали и туком двойным обложили;
Чашу под кущу внеся, пеленою тонкой покрыли;
Кругом означили место могилы и, бросив основы
Около сруба, поспешно насыпали рыхлую землю.
Свежий насыпав курган, разошлися они[107].

Как видим, и в данном случае большое значение имели ветра, которые приходилось умилостивлять специальными приношениями.

Поскольку ни ведийские арии, ни греки эпохи Троянской войны не имели тесных контактов с лужицкой культурой, нам остается предположить возникновение обычая трупосожжения уже в эпоху индоевропейской общности. Мало кто задумывается об этом, но даже современное русское название огня семантически указывает на этот обычай. Как утверждает О.Н. Трубачев, слав. ***огонь***, лит.ugnis, лат.ignis, др.-инд.agni восходят к слову ngnis, в начале которого идет отрицание «не-», второй член представляет из себя индоевропейский корень, представленный в слав.gniti, русск.***гнить***. «После этого семантическая реконструкция этого названия огня будет как бы «не-гниющий», и нам остается здесь вспомнить о тех культурных предпосылках, которые вызвали такое обозначение огня: так мог называться, вероятнее всего, ритуальный огонь, пожирающий останки умершего, и вполне возможно, что первоначально так назывался только огонь погребального

костра. Вывод культурно-исторический: и.-е.ignis явилось языковым неологизмом, отразившим нововведение кремации»[108]. Как видим, данный термин присущ не всем индоевропейским языкам, из чего можно заключить, что обычай трупосожжения возник уже в период начавшегося распада индоевропейской общности. С этим вполне совпадает мнение М. Янюнайте о том, что кремация появляется в IV тысячелетии до н. э.[109]. Поскольку, как будет показано в четвертой главе, кузнечное ремесло так же возникает в период распада индоевропейской общности в IV—III тысячелетиях до н. э., мы вправе предположить, что оба этих новых явления в жизни наших далеких предков были связаны между собой и притом не только хронологически.

Относительно причин, которые побудили европейцев перейти к новому ритуалу погребения, среди исследователей единства нет. Различные специалисты предполагали страх живых перед умершими, возникновение понятия бессмертного духа, возникновение и развитие металлургии, желание возвратить умершего обществу, чисто гигиеническую цель, представление об очищающей силе огня. При этом отмечается, что умерший и после своей смерти продолжал считаться членом коллектива, члены которого несли по отношению к нему морально-этическую обязанность совершить над ним определенный ритуал. Другие авторы подчеркивали, что трупосожжение идеально разрешало дилемму желания первобытных людей избавиться от покойника. Следует отметить, что само возникновение погребального обряда как такового является одним из существенных признаков, отличающих человека от животных: «Первые обычаи (удаление трупа, экзогамия и т. п.), возможно, имели своей основой биологически инстинкты, а также безусловные и приобретенные в процессе жизнедеятельности рефлексы. Так как обычаи — явление социальное, свойственное только человеческому обществуву, возникновение их следует относить, вероятно, к периоду трансформации человеческого стада в родовую общину, по археологической

периодизации — к эпохе мустье. Именно этим временем датируются и наиболее ранние захоронения, свидетельствующие о существовании погребальных обычаев и простейшего обряда»[110]. Введение трупосожжения еще больше увеличило отличие человека от животных. Как бы ни трактовать изначальные побудительные мотивы кремации, можно предположить, что переход к новому ритуалу являлся частью более широкого духовного переворота, связанного с постепенным переходом от матриархата к патриархату. Если раньше тело покойника зарывали в землю, которая мыслилась как материнское начало, через определенное время порождающее человека вновь (начиная с захоронений неандердальцев мертвецу зачастую специально придавали позу зародыша), то теперь лоно Матери-Земли стало представляться опасным, поскольку там обитала пожирающая трупы змея, и душа покойника стала посредством погребального костра напрямую отправляться на небо, к божественному супругу Земли.

Но что же случилось в ту далекую эпоху, в результате чего материнское начало стало смертельно опасным для ее детей, а в ее недрах завелась страшная змея? Чтобы найти ответ на этот вопрос, нам следует пристальнее приглядеться к самой змее и постараться понять, что именно связывало это пресмыкающееся с Матерью-Землей. Все исследователи, занимающиеся образом этого животного, единодушно отмечают крайне противоречивый, амбивалентный его характер, который в мифологиях различных народов может быть одновременно и благодетельным, и смертельно опасным для человека. Если мы обратимся к наиболее изученной греческой мифологии, то увидим, что там змеи могут быть связаны как с мужскими, так и с женскими персонажами, однако в условиях первоначального господства матриархата со змеей в первую очередь соотносилось именно женское божество. Многочисленные отголоски этого мы видим даже в классической античной мифологии, отражавшей в первую очередь возобладавшие патриархальные идеи. Начать следует с Геи-

Земли, которая в союзе с Тартаром родила ужасное змееобразное чудовище Тифона, которого лишь с трудом смог уничтожить Зевс. Гесиод так описывает внешний вид этого отпрыска Матери-Земли:

Силою были и жаждой деяний исполнены руки
Мощного бога, не знал он усталости ног; над плечами
Сотня голов поднималась ужасного змея-дракона.
В Воздухе темные жала мелькали. Глаза под бровями
Пламенем ярким горели на главах змеиных огромных[111].

О том, что змеиные черты были отнюдь не случайны у сына Геи свидетельствует также и то, что она впоследствии родила дракона Ладона, деву-змею Эхидну и дракона Пифона, бывшего первоначально служителем ее оракула в Дельфах. Внучкой Геи была знаменитая Медуза Горгона, покрытая чешуей и со змеями вместо волос. Со змеями в волосах или в руке изображалась и ночная богиня Геката (рис.40). Не менее устойчивую связь со змеями демонстрировали и богини уже олимпийского пантеона.



Рис.40. Геката, римская статуя I—II вв. н. э.

В орфическом гимне (XXXII, 11) Афина Паллада просто называется змеей, в ее храме на афинском акрополе содержалась священная змея, а Софокл характеризовал эту богиню как «живущую со змеей». Змей как оружие использует и супруга самого Зевса Гера, посылая их задушить новорожденного Геракла в колыбели. Подобная связь богинь со змеями не было одной лишь греческой спецификой, а фиксируется у очень многих народов. Критские статуэтки традиционно изображают богинь или жриц со змеями (рис.41), а в более позднюю эпоху в Греции тесно



Рис.41. Богини со змеями из Кносса, Крит, первая половина II тыс. до н. э.

были связаны со змеями и вакханки, служительницы бога Диониса. Еврипид так описывает охваченных «священным безумием» женщин:

И, легкий сон сгоняя с вежд, вскочили
Вакханки на ноги — все чудо как скромны.
Старухи, жены молодые и девицы...
Сначала кудри распускают по плечам,
А у кого небрида распустилась,
Те подвязать спешат и пестрой лани
Опять покров змеею подпоясать.
И змеи им при этом лижут щеки[112].

Обратившись к другим народам, мы увидим, что змееногой была и верховная богиня скифского пантеона (рис.42), почитав-



Рис.42. Скифская змееногая богиня. Слева — конский налобник из кургана Большая Цимбалка, справа — золотая бляшка из кургана Куль-оба, IV в. до н.э.

шаяся как прародительница этого народа. Со змеями изображается и индийская тантрическая богиня (рис.43). О том, что подобные представления существовали и в славянском язычестве, говорит как этимологическое родство слов ***змея*** и ***земля,*** показы-



Рис.43. Индийская тантрическая богиня

вающее, что это пресмыкающееся было связано с Матерью Сырой Землей, так и то, что в ряде вариантов былины о Михайле Потоке в могиле в змею превращается сама его жена Марья, бывшая «роду змеиного», которую герой рубит на части. В сказке «Орон-верный», разыскивая своих плененных братьев, Иван-царевич вступает в схватку с Бабой-Ягой: «Яга-Баба видит, что его хитростью не взять, схватила из кошеля две змеи; побежала на Ивана-царевича. Змеи шипят, огнем палят. Иван-царевич взял

меч-кладенец, один раз махнул — змеям головы снял. Схватил Бабу-Ягу, давай правду пытать. Тут она и покаялась. Он ей голову снес»[113]. Эта сказка возвращает нас к эпохе ожесточенных схваток, приведших к свержению матриархата и, помимо прочего, свидетельствует о том, что и славянские жрицы обладали ручными змеями наподобие древнегреческих вакханок. В русских поговорках змея неоднократно ассоциируется с женским началом, особенно когда требуется подчеркнуть его отрицательные качества: «Сваха лукавая, змея семиглавая!»; «Лучше жить со змеею, чем со злою женою»; «Злая жена та же змея»; «Из дому жена, из лесу змея выживают». ***Змеей*** или ***змеей подколодной*** в обиходе называли скрытного и злобного человека. Отголосок былой близости женщины и змеи спустя многие тысячелетия проникает и в христианскую традицию. Одним из наиболее почитаемых в ней змееборцев был святой Георгий. Посвященная его подвигу легенда описывает традиционную ситуацию: поселившийся около города дракон-людоед требует себе на съедение каждый день юношу или девушку. В конце концов очередь доходит до дочери правителя этого города, которую спасает проезжающий мимо святой воин. Сюжет поединка Георгия со змеем был весьма распространен в средневековье, став, в частности, даже гербом Москвы. Однако в ряде случаев средневековые памятники искусства показывают нам совершенно неожиданное развитие данного сюжета: дочь правителя города, как бы жертва в данном случае, ведет за собой на привязи дракона, кажущегося абсолютно ручным. Подобный вариант встречается как в западноевропейской традиции (картина середины XV в. П. Уччело), так и в русской средневековой иконописи (рис.44). Для его объяснения христианская традиция фактически лишила своего героя права совершить обычный подвиг змееборца, в ожесточенном бою победить страшное чудовище. Обессиленный и укрощенный молитвой змей сам упал к ногам Георгия, после чего дочь правителя ведет его за собой в город на



Рис.44. Святой Георгий. Новгородская икона XIV в.

поводке «как послушного пса», как об этом сказано в «Золотой легенде» итальянского автора XIII в. Иакова Ворагинского. Потрясенные этим зрелищем язычники, жившие в том городе, после

проповеди святого обращаются в новую веру, вслед за чем Георгий сражает дракона мечом и возвращает дочь отцу. Как видно из приведенного выше материала, именно эта связь женщины со змеем является изначальной, и данная существенная черта матриархата проникает в христианскую легенду путем лишения ее собственно героического змееборческого начала.

Однако подобные представления, зафиксированные не только у индоевропейцев, но и у многих других народов земного шара, свидетельствуют о том, что змея в эпоху матриархата воспринималась не как враждебное, а как благодетельное человеку начало, чем и была обусловлена ее связь с верховной богиней земли. Это нашло свое отражение не только в различных поверьях и мифах, но и в памятниках искусства. Сосуд срубной культуры II тыс. до н. э., найденный в кургане у с. Веселое на Украине, был украшен узором из ромбов, в одном из которых было помещено изображение змеи с раскрытой пастью (рис.45). При этом стоит вспомнить, что ромб был одним из наиболее распространенных симво-

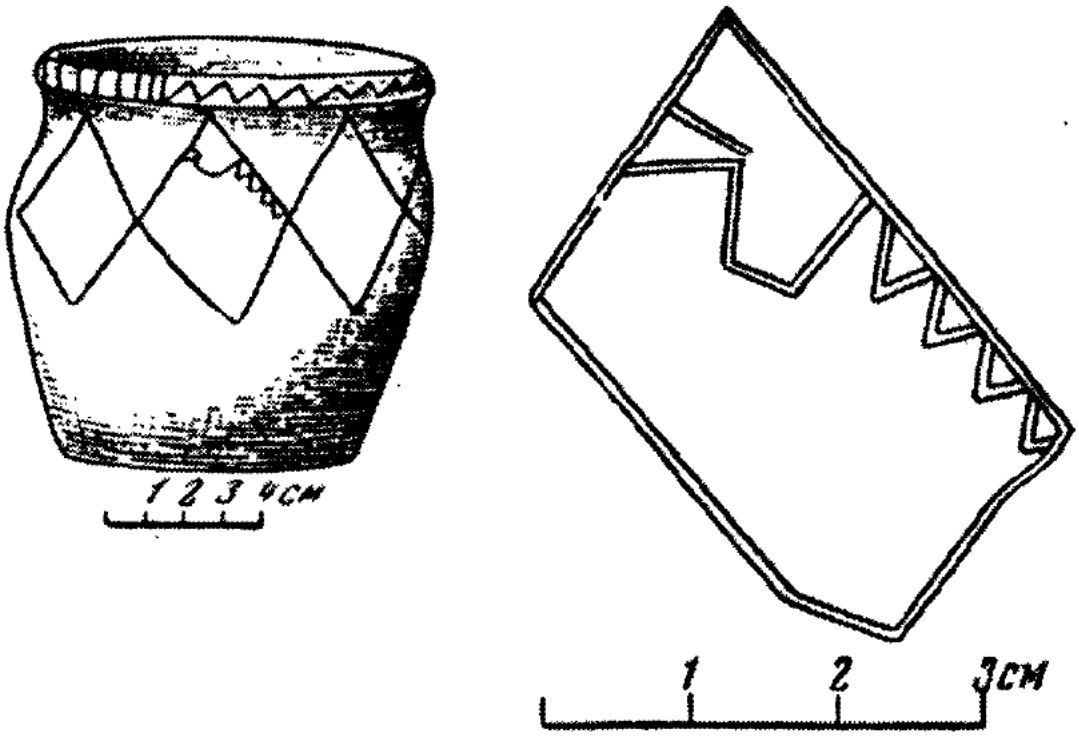


Рис.45. Сосуд срубной культуры, II тыс. до н. э.

лов земли, а точнее, вспаханного поля, и это вновь показывает связь земли и змеи в архаичном сознании. Змеи неоднократно встречаются и на других памятниках на территории бывшего СССР. Анализируя изображения женщин в трипольской раннеземледельческой культуре, для которой убедительно констатируется господство матриархальных представлений, Б.А. Рыбаков отмечает: «На раннетрипольских статуэтках такая же пара змей изображалась в области живота, где змеи выступали охранительницами чрева, вынашивающего плод. Ответ получен: трипольские змеи — носительницы добра, хранители всего самого ценного»[114]. Однако от этого представления оставался всего лишь один шаг до возникновения мифа о браке женщины, первоначально великой богини, со змеей. И этот шаг был сделан. В греческой мифологии существовал миф о том, что Зевс, приняв вид змея, вступил в брак с Герой. В другом мифе глава богов, обернувшись драконом, овладевает своей дочерью Персефоной.

Исследователи обоснованно считают, что глава патриархального пантеона Зевс лишь узурпировал место старого мужа Матери-Земли, для чего и понадбилось вводить мотив его оборачивания драконом. У славян отголоском этих представлений можно считать сказку «Муж-уж», неоднократно записанную этнографами в Полесье. В ней рассказывается, что девушка пошла купаться, а когда вернулась, то увидела, что на ее одежде сидит уж. Змей соглашается отдать ей одежду только при условии, что она станет его женой. Она соглашается и выходит замуж за ужа, у них рождаются дети, но в конце концов братья девушки убивают ужа, после чего она с горя превращается в кукушку и криком «Купин» зовет своего умершего мужа. В этом контексте стоит вспомнить утверждение русской поговорки «Жена да муж — змея да уж», подчеркивающее единство супругов, то что они одной породы. В явном виде сюжет брака со змеем выступает и в былине о Волхе Всеславьевиче, в результате которого на свет появляется могущественный князь-оборотень:

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[115].

Как видим, данный брак совершается добровольно и инициатива при этом исходит от самой княгини. Следующим этапом развития этих представлений являются многочисленные мифы о похищении женщин змеем или драконом, от которого их в конечном итоге спасает герой-змееборец. Все эти мифы сложились уже в эпоху патриархата, а в более раннее время господства матриархальной идеологии змей являлся законным мужем девушки. При кардинальной смене духовных приоритетов прежний муж оказывается злодеем-похитителем, которого побеждает новый герой, отнимающий у него жену.

Помимо функций супруга Матери-Земли и хранителя ее чрева змей в мифологии многих народов обладал целым рядом других черт, в первую очередь мудростью и бессмертием. Змеи обитали у воды, а эта стихия традиционно ассоциировалась с миром мертвых. Этих пресмыкающихся человек традиционно изображал волнистой линией, точно так же, как он изображал воду. В результате этого у целого ряда народов возникло представление, что умершие предки принимают форму змей. Это поверье было широко распространено на Африканском континенте, а у индоевропейских народов зафиксировано у литовцев, греков и римлян, которые изображали своих ларов одновременно и в человеческом, и в змеином облике (рис.46) К ним примыкает и осетинское поверье, согласно которому мясо змеи обновляет стареющие души



Рис.46. Римские лары, фреска из Помпей, I в. н. э.

умерших. Аналогичные верования встречаются и у части восточных славян: «Белорус не только представляет себе домового в образе змеи, но даже и по происхождению считает его едва ли не змеей»[116]. В пограничной с Белоруссией Смоленской губернии считалось, что в каждом доме есть домовая змея и без такой змеи дом существовать не может. В данном случае можно было бы согласиться с теми из советских исследователей, которые старались видеть во многих археологических и фольклорных белорусских данных следы балтского субстрата, однако родственные представления встречаются и у балканских славян. Анализируя их мифологические представления о змее, Н.Н. Велецкая отмечает: «Из сложных представлений о нем для нас важно выделить такие качества: связь с миром предков, с космическим «тем светом»; сверхъестественные способности, особенно такие, как становиться и человеком, и змеем, внешние атрибуты того и другого; мотив огненной природы; происхождение из состарившегося карпа или ужа, достигшего определенного возраста, сорока лет преимущественно, или же из другой змеи, реже — из других живых су-

ществ. В южнославянской традиции содержатся особенно архаичные черты, связывающие змея с миром предков и космосом: облик крылатых антропоморфных существ, извергающих огонь; превращение в огненную птицу с длинным хвостом, изрыгающую искры пламени и улетающую в высокогорные леса; золотые крылья; бессмертие; невидимость (видим лишь особенным праведникам); пребывание на «змеиной звезде» (показательно в этом смысле также и польское название «змея» — planetnik); пещеры и горы как характерное место обитание; рождение у умершей женщины; способность управлять небесными стихиями и водоемами на пользу людям, подобно предкам. Основная функция змея — мифического предка, согласно славяно-балканской фольклорной традиции, состоит в защите покровительствуемой им общины от стихийных бедствий, охране посевов и ниспослании на них благодетельной влаги, а также в поддержании здорового, крепкого, чистого духом потомства. Распространенный у разных славянских народов мотив особой благосклонности змея к красивым женщинам, явление им в образе красавца, возникающего из пламени в очаге, у южных славян приобрел наиболее яркое проявление в эпическом мотиве происхождении самых могущественных юнаков от змея — любовника земной женщины»[117]. Уже с моральной оценкой данные представления встречаются в верованиях русских старообрядцев, согласно которым после смерти нечестивых людей их души переселяются в «скотов, гадов и прочее», а из них переходят вновь в души новорожденных младенцев. В совокупности все эти данные позволяют говорить, что и у славян некогда были представления о змеях, как воплощении душ умерших предков.

Кроме того, змеи ежегодно сбрасывали кожу, в результате чего возникли поверья о бессмертии змея, регулярно переживающего обновление своего тела. Так, например, в африканском мифе из Руанды рассказывается о том, что бог время от времени беседовал с людьми. Однажды он велел человеку не спать очередной ночью, поскольку хотел сообщить ему добрую весть. Спрятав-

шийся в хижине змей подслушал бога. Человек долго крепился и, наконец, уснул, в результате чего он не услышал зов бога. Однако змей не спал и ответил. Бог принял его за человека и сказал ему свою волю: «Ты умрешь, но ты восстанешь из мертвых. Ты состаришься и получишь новую кожу, ты, твои дети, внуки и правнуки». Лишь утром бог узнал, что говорил не с человеком. Разгневавшись, он проклял перехитрившего его змея, однако изменить было ничего нельзя, в результате чего змей так и остался бессмертным, а человек вынужден умирать[118]. О связи змеи с бессмертием в отечественной традиции наглядно свидетельствует былина о Михайло Потыке, где именно «змея подземельная» приносит герою живую воду, с помощью которой он в большинстве вариантов этого текста и оживляет свою умершую супругу. Осознающий смертность своего физического тела человек не мог не отметить превосходство змей над собой в этом отношении. Кроме того, укус змеи был смертелен, в результате чего это существо оказывалось одновременно связанным и с жизнью, и со смертью: н.-перс.kirm «червь, змея», лат.colubra «змея», но осет.соегуп «жить», др.-англ.libban «жить»; русск.***жить***, но лит.gyvate «змея»; хет.kis(a) «быть, жить, существовать», но латыш.cuska «змея». Вместес с тем латыш.tarps «червь, змея» соотносится с нем.sterben «умирать», др.-инд.ahi «змея», но хет.ak- «умирать»; англ.snake «змея», но и.-е.nek- «умирать». В совокупности все это привело к тому, что змеи стали считать владеющими тайнами жизни и смерти, могущественными существами, заручиться благосклонностью которых было весьма полезно как в этом, так особенно, в загробном мире.

В белорусском фольклоре, правда, приуроченном не к Кузьме-Демьяну, а к циклу змееборческих легенд о св.Георгии, древняя эпоха характеризуется религиозным поклонением цмоку-змею:

Як издавна то да такіе люди были, што не веровали.

Да поверовали проклятому цмоку, давали й оброку у день по человеку.

Як отъев жа цмок да три городы; да три царствы...[119]

Это описание оказывается достаточно стабильным и повторяется из одного духовного стиха в другой:

Колись люди няверны были, няверны были, ня верували Господу Богу, да поверували проклятому цмоку,

И давали што день оброку по чаловеку[120].

О культе змей свидетельствуют и данные индоевропейского языкознания: др.-инд.ahi «змея», но гот.weihs «святой», греч.agioz «святой»; греч.ieroz «святой», но др.-инд.hira «змея»; лат.colubra «змея», но лат.colere «почитать, поклоняться» + др.-в.-нем.uoba «сакральное действие»; чеш.had «змея», русск.*гад* «змея», но хет.handas «святой»; ирл.aer «змея», но нем.ver-ahren «почитать»; др.-в.-нем.slango «змея», но латыш.lugt «молить(ся)». Лингвистика указывает даже на обожествление змеи: англ.snake «змея», но тох. B nakte «бог»; русск.*гад* «змея», чеш.had «змея», но англ.god «бог»; греч.sauroz «ящерица, змея», но др.-инд.sura — «бог»[121].

Логическим развитием этих представлений стало отдание умершего под покровительство змея как обладателя бессмертия и обожествленного предка в загробном мире. В этом отношении явный интерес представляют захоронения уже знакомой нам срубной культуры, носители которой погребали своих соплеменников в эмбриональном положении в чреве Матери-Земли. Так, в кургане близ хут.Дурновского в бассейне р.Хопра найдено погребение этой культуры со скорченным костяком и сопровождавшими его тремя костяками змей: «Позвонки одной змеи были расположены легким зигзагом в ногах погребенного, за плиткой краски, позвонки другой лежали клубком на уровне груди и третьей — резкими зигзагами у спины, головой к куску краски». При раскопке курганов «Три брата» у Элисты в кургане № 9 найдены «скелеты двух больших змей», в другом кургане той же группы бронзовая булавка с изображением змей (рис.47)[122]. Кроме того, в захоронении той же культуры был положен уже упоминавшийся выше сосуд у с.Веселого, с изображением того же пресмыкающегося.

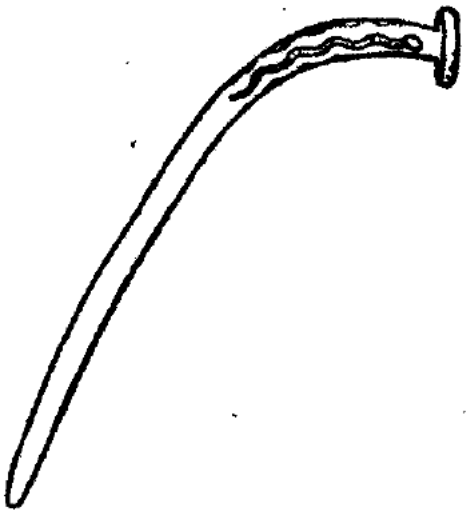


Рис.47. Бронзовая булавка с изображением змеи из кургана «Три брата»

Эти данные о несомненно охранительной роли змей в погребальном ритуале срубной культуры представляют несомненный интерес для нашего исследования не только потому, что эта археологическая культура располагалась на юге нашей страны, но еще и потому, что она принадлежала родственным славянам ираноязычным скифам[123]. О том, что подобные представления о змее-защитнике умерших некогда существовали и у восточных славян, свидетельствует записанная в XIX в. быличка «Деньги в гробу», дополненная уже новыми религиозными напластованиями: «Сибирский богач Твердышов, говорят старожилы, зашил собственноручно в подушку все свои бумажки и просил своего приказчика положить эту подушку в гроб, ему под голову. После смерти Твердышова родственники умершего засадили приказчика в острог за скрытие денег. К приказчику во сне явился Святитель Николай Чудотворец и посоветовал ему объявить родственникам Твердышова, что деньги покойным зашиты в мертвую подушку и лежат с ним в гробу. С разрешения губернатора, в присутствии начальства и кладбищенского священника, могила Твердышова была разрыта, открыта гробовая доска, но деньги взять было нельзя, потому что вокруг головы мертвеца обвилась страшная змея и бросалась на всех, кто только близко подходил. Говорят, что священник будто бы проклял Твердышова и он провалился в бездонную пропасть»[124]. Таким образом внезапное появление подземной змеи в былине о Михайле Потыке получает не только мифологическое, но даже археологическое объяснение.

После этого понять механизм трансформации змеи из положительного в отрицательное начало не составляет большого тру-

да. Будучи неразрывно связан с матриархатом, культ змей был решительно отвергнут победившей патриархальной идеологией, хотя бы в силу того, что место супруга Матери-Земли отныне принадлежало антропоморфному богу-мужчине, а не пресмыкающемуся. Как это уже неоднократно бывало в нашей истории, то, что еще вчера считалось священным, было предано проклятию и поруганию. После насильственной христианизации в 988 г. прежние языческие боги были объявлены бесами, после Октябрьской революции православие было объявлено опиумом для народа, а после 1991 г. и коммунизм был заклеймен как преступная идеология. Однако мифологический персонаж от этого не исчез автоматически из народной памяти, а коренным образом поменял свое значение. Из покровителя, в том числе и в загробном мире, змей превратился во врага, от которого людей надо было спасать как на земле, так и под землей. Миф о победе бога или богов над змеем присутствует в мифологии практически всех индоевропейских народов. У славян победу над бывшим спутником Матери Сырой Земли одержал ее новый супруг Сварог (об этом речь пойдет впереди) и, в сниженном варианте, вооружившийся атрибутами бога-кузнеца богатырь Михайло Потык в былине. Однако уничтоженные прежние верования жестоко мстили за себя — вместо почтения бывший покровитель внушал страх. Язык точно отразил произошедшую метаморфозу в отношении общества к этому животному: слав.***уж*** (др.-иран.azi, армян.iz), но ***ужас***; лат.anguis — «змея», но лат.angustus, лит.ankstas, нем.angst, гот. agis — «страх»; англ.snake «змея», но хет.nahhan «страх».

Почему в общественном сознании той эпохи произошла достаточно резкая переориентация с Матери-Земли на Небо-Отца в качестве места пребывания человеческих душ после смерти? Понятно, что данное изменение происходило в рамках смены матриархата патриархатом, и те общественно-экономические причины, которые привели к этому глобальному изменению жизни общества, оказывали свое влияние и на этот аспект религиозной идео-

логии. Однако наряду с ними мы можем предположить влияние общих закономерностей развития человеческой психики. Хоть психология целого народа и его коллективное бессознательное отнюдь не тождественны психологии и подсознательному отдельного человека, тем не менее определенное подобие между ними есть, и мы вправе взять результаты анализа процессов, протекающих в психике отдельного человека для того, чтобы при наличии сходства между частным и общим хотя бы в первом приближении понять особенности развития психологии целого народа. По мнению ряда специалистов в области детской психологии, ребенок с малолетства ориентируется, как правило, на мать, и такое положение дел сохраняется достаточно длительный период. Однако в момент полового созревания фигура отца становится для подростка важнее матери. Аналогичную картину мы видим и на раннем этапе развития целых народов. Как показывает археология, в эпоху первобытности у них однозначно доминирует культ богини-Матери, который впоследствии сменяется культом мужского божества. Как и многие другие народы нашей планеты, индоевропейцы соотносили женское начало с Землей, а мужское божественное начало — с Небом. При столь явном параллелизме развития индивидуальной и общественной психики, позволяющей хотя бы в качестве рабочей гипотезы предположить, что оба процесса были обусловлены общими закономерностями, естественно встает вопрос, что же в жизни целого народа является аналогом полового созревания отдельного человека. Поскольку патриархальный переворот, выразившийся в данном случае введением трупосожжения взамен трупоположения, произошел у индоевропейцев примерно в момент распада их общности, то подобным аналогом мы можем считать то общественное явление, что отдельные части этой языковой семьи созрели, как на материальном, так и на духовном уровне, к своему самостоятельному историческому бытию в качестве отдельных народов, выделившихся из изначальной общности. После разделения их потенция нашла себе выход в длительных походах, завоевании об-

ширных стран, создании в них своей национальной государственности, подготовившей прочную основу для последующего расцвета культур отдельных индоевропейских народов, каждая из которых впоследствии пошла своим самостоятельным путем.

Восстанавливаемая нами картина была бы не полной, если мы не скажем несколько слов о тех условиях жизни общества, которые непосредственно предшествовали победе патриархата, неразрывно связанного у славян с образом Сварога. Как показывают многочисленные пережитки отдельных элементов матриархата у различных индоевропейских народов, на заключительной стадии произошло явное вырождение данного общественного устройства, в результате чего власть оказалась у охваченных безудержным стремлением мучать других людей престарелых женщин. Представление о реалиях той эпохи дают нам как свидетельства о безумствах древнегреческих вакханок, разрывающих на части не только животных, но и своих детей, как это случилось с фиванским царем Пенфеем, растерзанным на части жрицами Диониса во главе со своей матерью Агавой, так и сообщение Страбона: «Передают, что у кимвров (киммерийцев) существует такой обычай: женщин, которые участвовали с ними в походах, сопровождали седовласые жрицы-прорицательницы, одетые в белые льняные одежды, прикрепленные (на плече) застежками, подпоясанные бронзовым поясом и босые. С обнаженными мечами эти жрицы бежали через лагерь навстречу пленникам, увенчивали их венками и затем подводили к медному жертвенному сосуду вместимостью около двадцати амфор; здесь находился помост, на который восходила жрица и, наклонившись над котлом, перерезала горло каждому поднятому туда пленнику. По сливаемой в сосуд крови одни жрицы совершали гадания, а другие, разрезав трупы, рассматривали внутренности жертвы и по ним предсказывали своему племени победу»[125]. Поскольку одна амфора вмещала в себя чуть более 26 литров, можно предположить, хоть Страбон об этом не сообщает, что подобные человеческие жертвоприношения но-

сили массовый характер, поскольку кровь одного-двух пленников явно не могла заполнить даже простой амфоры, не говоря уже про этот гигантский котел. О том, что подобная ситуация существовала и у наших предков, свидетельствует эпизод, описанный Ибн-Фадланом: «старая женщина, называемая ***ангелом смерти***», зарезала девушку, котороя вызвалась сопровождать покойного в загробный мир[126]. Об устойчивости подобных представлений говорит и образ Бабы-Яги в славянском фольклоре. Атмосферу той эпохи, когда порождающее материнское начало стало восприниматься как смертельно опасное и даже вампирическое явление, доносит до нас заговор от материнского гнева: «Загневилась моя родимая матушка, ломала мне кости, счипала мое тело, топтала меня в ногах, пила мою кровь»[127]. Даже эти факты показывают, что на стадии разложения матриархата господствующая прослойка женщин превратилась из дарительниц жизни в носительниц смерти, поддерживавших свою власть в обществе изуверскими обрядами, своей связью со змеями да старательно культивируемым всеобщим страхом перед собой. Понятно, что героическое мужское начало восстало против этой клики злобных фурий и, после напряженной борьбы, свергло их иго как в общественной, так и в духовной жизни. Будучи реакцией на длительное господство женщин, патриархальный переворот отразился даже во вновь введенном погребальном обряде. Любознательный Аль-Масуди отмечает в своем сочинении такие представления современных ему славян-язычников: «Когда умирает мужчина, то сожигается с ним жена его живою; если же умирает женщина, то муж не сожигается; а если умирает у них холостой, то его женят по смерти. Женщины их желают своего сожжения для того, чтобы войти с ними <мужьями> в рай»[128]. Готовность женщины идти на костер вместе со своим умершим мужем была обусловлена стремлением попасть вместе с ним в рай, поскольку одна она, по всей видимости, попасть на небо не могла. Восторжествовавшее патриархальное начало сделало и небесный рай доступным лишь

свободным мужчинам, открыв туда доступ женщинам лишь в сопровождении своих мужей. Однако помимо того, чтобы обеспечить душе умершего быстрый и безопасный путь в рай, трупосожжение преследовало еще одну цель. Умершие предки оказывались на небе вместе с богами и, в силу как самой святости этого места, так и в силу изначальной святости их души, происходящей от Сварога-Неба и Дажьбога-Солнца, так же становились святыми. В этой связи большой интерес представляет заметка о славянах Аль-Масуди, писавшего в 20—50 г.г. X века, или анонимного автора, сочинение которого приписывалось этому прославленному писателю: «Большая часть их племени суть язычники, которые сожигают своих мертвецов и поклоняются им»[129]. В переводе В.Г. Крюкова этот отрывок звучит следующим образом: «Что касается ас-Сакалиба, то они представляют собой несколько народов, и среди них есть христиане и те, кто исповедуют религию огнепоклонников и поклоняются солнцу... и большая часть их племен — огнепоклонники, которые сжигают своих покойников на огне и поклоняются ему»[130]. Однако, как покажут дальнейшие материалы, ближе к истине находится перевод А.Я. Гаркави, согласно которому славяне-язычники поклонялись своим сожженным предкам, а не огню, на котором они сжигались. Культ предков, способных как помочь, так и навредить живущим, был известен почти всем народам Земли и уже в Ригведе (X, 15, 6—7) арии обращались к своим умершим с такой просьбой:

Сев справа, подогнув колено,
Воспойте эту жертву!
Не навредите нам, о отцы, чем-нибудь,
Если по природе человеческой мы совершили грех!

Сидя в лоне красноватых (языков пламени),
Дайте богатство почитающему (вас) смертному!
Сыновьями, о отцы, подарите из этого
Добра! Наделите здесь силой!

Известны у индоевропейцев и случаи обожествления сожженного, причем уже в достаточно поздний период. Римский историк Геродиан так описывает похороны императора Септалия Севера, произошедшие в 211 г. н. э.: «Далее наследник покойного, тот, кто принял власть после него, брал пылающий факел и подносил его к деревянной постройке; тем временем другие люди поджигали ее со всех сторон. Поставленные друг на друга, заполненные хворостом и сухими травами, срубы вспыхивали, и столб огня взвивался на огромную высоту. Считалось, что с огнем и дымом поднимается к небу душа усопшего императора, и он становится божеством среди других богов»[131]. Хоть римские императоры обожествлялись при жизни, очевидно, что лишь с помощью огня его душа могла подняться ввысь и присоединиться к другим небожителям. Не может не обращать на себя внимания сходство этой сцены и объяснение ее проведения с описанными ибн-Фадланом семь веков спустя похоронами знатного руса на Волге. Об обожествлении предков у западных славян говорит Титмар Мерзебургский: «domesticos colunt deos» — «они чтут домашних богов», что понимается современными исследователями как свидетельство развитого родового культа. С культом предков исследователи связывают небольшие деревянные фигурки X—XI вв., (рис.48), найденные при раскопках в Новгороде: «Деревяниые домовые резко отличаются от детских кукол-лялек и вполне соответствуют образу «дедушки домового». Важным аргументом в пользу такой трактовки является то, что фигурки бородатых мужчин встречены только в нижних языческих пластах культурного слоя Новгорода и исчезают к середине XI в. То, что эти поясные скульптуры не являются изображениями определенных богов славянского пантеона вроде Перуна или Велеса, явствует из полного отсутствия у них каких бы то ни было атрибутов (турьего рога, молнии и т. п.). Это — бородатые старички, вполне подходящие под обобщенное понятие предков-дедов»[132]. У вятичей еще в XII веке местом сбора общеплеменного веча был городище Дедославль, в котором,



Рис.48. Новгородские домовые, X–XI вв.

как предполагает Б.А. Рыбаков, находился и религиозный центр этого племени. Хоть православная церковь и заставила людей отказаться от почитания изображений умерших предков, следы их обожествления встречаются у восточных славян вплоть до XIX века. Кладбище, где покоились их тела, в народе назывались священ-

ной землей или родительской, использовалось так же название ***боженивка***. Приходя на радуницу на могилы, белорусы поливали их медом и водкой, закусывали и звали умерших предков: «Святые радзицели, ходице к нам хлеба-соли кушаць!»[133]. В других местах, совершив дома ритуальное кормление душ умерших родителей, их провожали следующим характерным образом: «Так, по описанию П.В. Шейна, в Витебской губ. по окончании ужина на «дзяды» все вставали из-за стола, молились, а хозяин говорил: «Святые дзяды, ляцице цяпер до неба!» В других селах этой же губернии прощались с душами таким образом: «Святые дзяды! Вы сюды приляцели, пили и ели. Ляцице же цяпер до сябе! Скажице, чего еще вам треба? А лепій ляцице до неба! — Акыш, акыш!»[134]. Таким образом, мы видим последнее логическое звено установленного Сварогом нового ритуала трупосожжения: умершие предки не только поднимаются на небо в языках пламени и клубах дыма, благополучно избежав всех подстерегающих душу в загробном мире опасностей, но и становятся там святыми, продолжая помнить и помогать своим оставшимся на земле потомкам.

[1] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 124—125.

[2] Там же. С. 125.

[3] Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 214.

[4] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 6. Витебск, 1901. С. 262.

[5] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1, М., 1984. С. 64—65.

[6] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 698.

[7] *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги. Вып. I-II. Варшава, 1907. С. 211.

[8] *Безсонов П.* Калики перехожие. Ч. II. М., 1861. С. 170.

[9] *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. 1. М., 1901. С. 217.

[10] Памятники русского права. Вып. 1. М., 1952. С. 110, 123.

[11] Подробнее об этом см.: Серяков М. Л. Голубиная книга — священное сказание русского народа. М., 2000.

[12] *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 100.

[13] *Ольховский В.С.* Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. 1986. № 1. С. 68.

[14] *Арциховский А.В.* Культурное единство славян в средние века / / СЭ. 1946, № 1. С. 88.

[15] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. Стб. 10.

[16] *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1869. С. 24.

[17] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2 // Записки Императорского Московского археологического института. Т. XVIII, М., 1913. С. 34.

[18] *Головацкий Я.Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. II. М., 1878. С. 14.

[19] *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги. Вып. I-II. Варшава, 1907. С. 205.

[20] Загадки. Л., 1968. С. 18.

[21] *Макаров М.Н.* Русские предания. Кн. 1. М., 1838. С. 41.

[22] *Тихонравов Н.С., Миллер В.Ф.* Русские былины старой и новой записи. М., 1894. С. 265.

[23] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1967. С. 765.

[24] *Голан А.* Миф и символ. М., 1993. С. 127.

[25] Там же. С. 129.

[26] *Тимощук Б.А., Русанова И.П.* Второе Збручское (Крутиловское) святилище (по материалам раскопок 1985 г.) // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 84.

[27] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начало XX века. М., 1979. С. 47—48.

[28] *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. С. 188.

[29] Там же. С. 187.

[30] *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 259.

[31] *Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.Н.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 391.

[32] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 103.

[33] Там же. С. 103.

[34] Там же. С. 113.

[35] Там же. С. 113.

[36] *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей... С. 96.

[37] Там же. С. 98—99.

[38] *Елеонская Е.* Представление «того света» в русской народной сказке // ЭО. 1913. № 3—4. С. 51.

[39] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1841. С. 33.

[40] *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996. С. 43.

[41] *Шайжин Н.С.* Олонецкий фольклор // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1911 г. Петрозаводск, 1911. С. 3.

[42] *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 160.

[43] Там же. С. 160.

[44] *Сорокина Е.* «Ангел и Враг» // ЭО. 1900. № 1. С. 155.

[45] Там же. С. 100—101.

[46] Былины. Л.,1984. С. 231.

[47] Там же. С. 237.

[48] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. Кн. 9. 1930. С. 199—200.

[49] Повести Древней Руси XI—XII века. Л., 1983. С. 515—516.

[50] *Волкова Т.Ф.* Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Т. XXXIII. 1979. С. 229.

[51] *Земцовский И.И.* Поэзия крестьянских праздников. М, 1970. С. 478—479.

[52] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн. 3. СПб., 1841. С. 227.

[53] *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1976. С. 166.

[54] *Крюков В.Г.* Сообщения анонимного автора «Ахбар аз-Заман» («Мухтасар ал-аджаиб») о народах Европы // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1981 г. М., 1983. С. 206.

[55] *Чичеров В.И.* Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян») // ТОДРЛ. XIV. 1958. С. 533–534.

[56] Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 1. М., 1872. С. 33, 93,94, 116, 136, 141, 190, 191, 211 и др.

[57] Там же. С.116.

[58] Славянский фольклор. М., 1987. С. 81.

[59] *Соболев А.Н.* Загробный мир по др.-русским представлениям. Сергиев Посад. 1913. С. 108.

[60] Эпос сербского народа. М, 1963. С. 178–180.

[61] *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1976. С. 22.

[62] Там же. С. 23.

[63] *Маковский М.М.* Сравнительный словарь... С. 158–159.

[64] Упанишады. Кн. 3. Чхандогья Упанишада. М., 1992. С. 100–101.

[65] *Маковский М.* Сравнительный словарь... С. 387.

[66] *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. ... С. 54–55.

[67] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т. 1. СПб., 2001. С. 198.

[68] *Неуступов А.Д.* Следы почитания огня в Кадниковском уезде // ЭО. 1913, № 1–2. С. 246.

[69] Библиотека русского фольклора. Народная проза. М,, 1992. С. 360.

[70] *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб., 2000. С.54–55.

[71] *Плутарх.* Избранные жизнеописания. Т. 1. М., 1987. С. 55.

[72] *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука П. Рождение астрономии. М., 1991. С. 161.

[73] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Ки. 2. ... С. 34.

[74] Там же. С. 32.

[75] Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям... С. 56.

[76] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. ... С. 34.

[77] Стоглав. СПб., 1863. С. 141–142.

[78] *Митрофанова В.В.* Историческая действительность в загадках // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 298.

[79] *Носова Г.А.* Язычество в православии. М., 1975. С. 144.

[80] *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. ... С. 70.

[81] *Русанова И.П.* Славянские древности VI– VII веков. М., 1976. С. 42.

[82] *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М.,1988. С. 88.

[83] *Фролов А.А.* Сопка у дд. Брод-Лучки Валдайского р-на Новгородской области (результаты исследования и интерпретация) // Новгород и Новгородская земля. История и археология, вып. 8. Новгород, 1994. С. 45–46.

[84] *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1916. С. 120.

[85] *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 151.

[86] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М:, 1865. С. 576.

[87] Там же. С. 576.

[88] *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. ... С. 252.

[89] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 190.

[90] *Семенов В.А.* Обряды жизненного цикла в традиционной духовной культуре русских Нижней Печеры (в контексте мифопоэтических представлений) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 119.

[91] Словарь русского языка. Вып. 5. М., 1978. С. 346.

[92] *Александров А.А.* Во времена княгини Ольги. Псков, 2001. С. 67–68.

[93] Там же. С. 50.

[94] *Бандтке Г.С.* История государства польского. Т. 1. СПб., 1830. С. 53.

[95] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 148.

[96] Там же. С. 191.

[97] *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1988. С. 313–314.

[98] Библиотека русского фольклора. Народная проза. М., 1992. С. 121–122.

[99] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 825.

[100] *Вергилий.* Собрание сочинений. СПб., 1994. С. 226.

[101] Там же. С. 227.

[102] История Европы, т. 1. Древняя Европа. М., 1988. С. 122.

[103] Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тыс. до н. э. – I тыс. н. э. М., 1972. С. 12.

[104] *Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 51.

[105] *Рождественская Т.В.* Древнерусские надписи на стенах храмов. СПб., 1992. С. 21.

[106] Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Т. III. Ч. I. М., 1989. С. 580.

[107] *Гомер.* Илиада. Л., 1990. С. 323–327.

[108] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. ... С. 211.

[109] *Янюнайте М.* Некоторые замечания об индоевропейской прародине // Baltistica XVII (1). 1981. С. 66.

[110] *Ольховский В.С.* Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. 1986. № 1. С. 69.

[111] *Гесиод.* Полное собрание текстов. М., 2001. С. 45.

[112] *Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М., 1999. С. 415.

[113] Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 291.

[114] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 190.

[115] Былины. Л., 1984. С. 217.

[116] *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // ЭО. 1896. № 1. С. 118.

[117] *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1976. С. 35.

[118] *Иорданский В.Б.* Звери, боги, люди. Очерки африканской мифологии. М., 1991. С. 44.

[119] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Т. 1. Вып. 1–2. Киев, 1885. С. 369.

[120] Там же. С. 370.

[121] *Маковский М.М.* Сравнительный словарь. ... С. 178.

[122] *Формозов А.А.* Материалы к изучению искусства эпохи бронзы юга СССР // СА. 1958, № 2. С. 141.

[123] *Артамонов М.И.* Киммерийцы и скифы. Л., 1974.

[124] Сказки и предания Самарского края. Собр. и зап. Д.Н. Садовниковым. СПб., 1884. С. 363.

[125] *Страбон.* География. М., 1964. С. 269.

[126] *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 99–100.

[127] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн. 2. ... С. 20.

[128] *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. ... С. 129.

[129] Там же. С. 125.

[130] *Крюков В.Г.* Сообщения анонимного автора «Ахбар аз-Заман» («Мухтасар ал-аджаиб») о народах Европы ... С. 200–201.

[131] *Винничук Л.* Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М., 1988. С. 327.

[132] *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. ... С. 499.

[133] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начало XX веков. М., 1979. С. 122.

[134] *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян, М., 1982. С. 219.

Глава 4
БОЖИЙ КОВАЛЬ

Если овладение огнем и использование его для приготовления вареной пищи стало важным шагом в развитии общества и выделении человека из животного мира, то гораздо большим открытием стало изобретение кузнечного дела, неразрывно связанного с использованием все того же огня. Известный исследователь первобытного общества Л.Г. Морган отвел этому ремеслу такую роль в деле прогресса человечества: «Когда варвар, подвигаясь вперед, шаг за шагом, открыл самородные металлы и научился плавить их в тигле и отливать их в формы; когда он сплавил самородную медь с оловом и создал бронзу; и, наконец, когда еще большим напряжением мысли он изобрел горн и добыл из руды железо — девять десятых борьбы за цивилизацию было выиграно»[1].

Как установила археология, первым металлом, который научилось обрабатывать человечество, стала медь и произошло это достаточно давно: так, например, люди, жившие в поселении Шанидар (Передняя Азия), уже примерно в 9500 г. до н. э. начали вхолодную ковать из меди булавки, бусы и сверла. Поскольку чистая медь встречается гораздо реже, чем ее руда, где она находится в соединении с различными примесями, а изготовленные из нее орудия были недостаточно прочными, то этот первый металл не смог полностью вытеснить из массового обихода каменных орудий, и эта эпоха получила название энеолита, т. е. медно-каменного века. Центром нового ремесла стал Ближний Восток: «Ареал древнейшего распространения металлургии чистой меди к концу VI тыс. до н. э. очерчивается как охватывающий южную часть

Малой Азии и Месопотамию...»[2]. В Европе металлургия меди фиксируется с V тысячелетия до н. э., первоначально на Балканах, а затем на юге Восточной и Центральной Европы. Поскольку она была привязана к месторождениям этого металла, то большинство изделий из меди было найдено в районах Балканских, Карпатских и Кавказских гор. Однако это обстоятельство не смогло остановить стремительное развитие нового ремесла на нашем континенте: «Таким образом, во второй половине IV — первой половине III тыс. до н. э. "металлургическая горячка" охватила почти всю Европу. Это привело к быстрому истощению месторождений карбонатных и оксидных руд, залегавших ближе к поверхности...»[3]. Поскольку происхождение славянского названия этого первого обрабатываемого металла лингвистами удовлетворительно до сих пор не объяснено, то, учитывая тесную связь меда с культом Сварога, речь о которой пойдет в шестой главе, можно предположить, что слово ***медь*** было образовано славянами от слова ***мед.*** Первоначальной причиной могло стать цветовое сходство обоих предметов, которое становилось еще большим оттого, что первоначально медь плавили подобно тому, как из дикого меда варили медовый напиток. Наконец, мед у индоевропейцев был одним из символов сакрального знания, нашедшим одно из наиболее ярких своих выражений в скандинавском образе «меда поэзии»; с другой стороны, особых тайных знаний, как будет показано ниже, требовало и кузнечное ремесло, причем с поэзией и музыкой был связан и сам славянский бог-кузнец. Подобные соображения позволяют нам выдвинуть гипотезу о том, что когда праславяне открыли для себя первый металл, они назвали его по аналогии с уже известным им медом. Искусство его обработки в своем развитии прошло три стадии: холодную ковку, отжиг и горячую ковку, а затем плавление и литье. Около 6600 г. до н. э. кузнецы на юго-востоке Европы и юго-западе Азии научились извлекать медь из руды при помощи плавки, а в пятом тысячелетии до н. э. они начинают смешивать медь с оловом. Получивша-

яся в результате этого бронза обладала гораздо более высокими качествами, а изготовленные из нее орудия были заметно прочнее медных, в результате чего она вытесняет из обихода камень, становясь в тех культурах, где научились ее производить, главным материалом для изготовления орудий труда и оружия. Помимо большей твердости бронза имела еще то немаловажное преимущество, что плавилась при более низкой по сравнению с медью температуре: при 10 % сплаве с оловом температура плавления составляет 1000 градусов. О достаточно высокой степени развития этого ремесла свидетельствует внушительный набор орудий труда кузнеца, жившего во II тысячелетии до н. э. на Кипре (рис.49) . Обработка металлов получает широкое распространение далеко за пределами Средиземноморья и в низовьях Днепра археологи нашли сложные тальковые формы для отливки из брон-

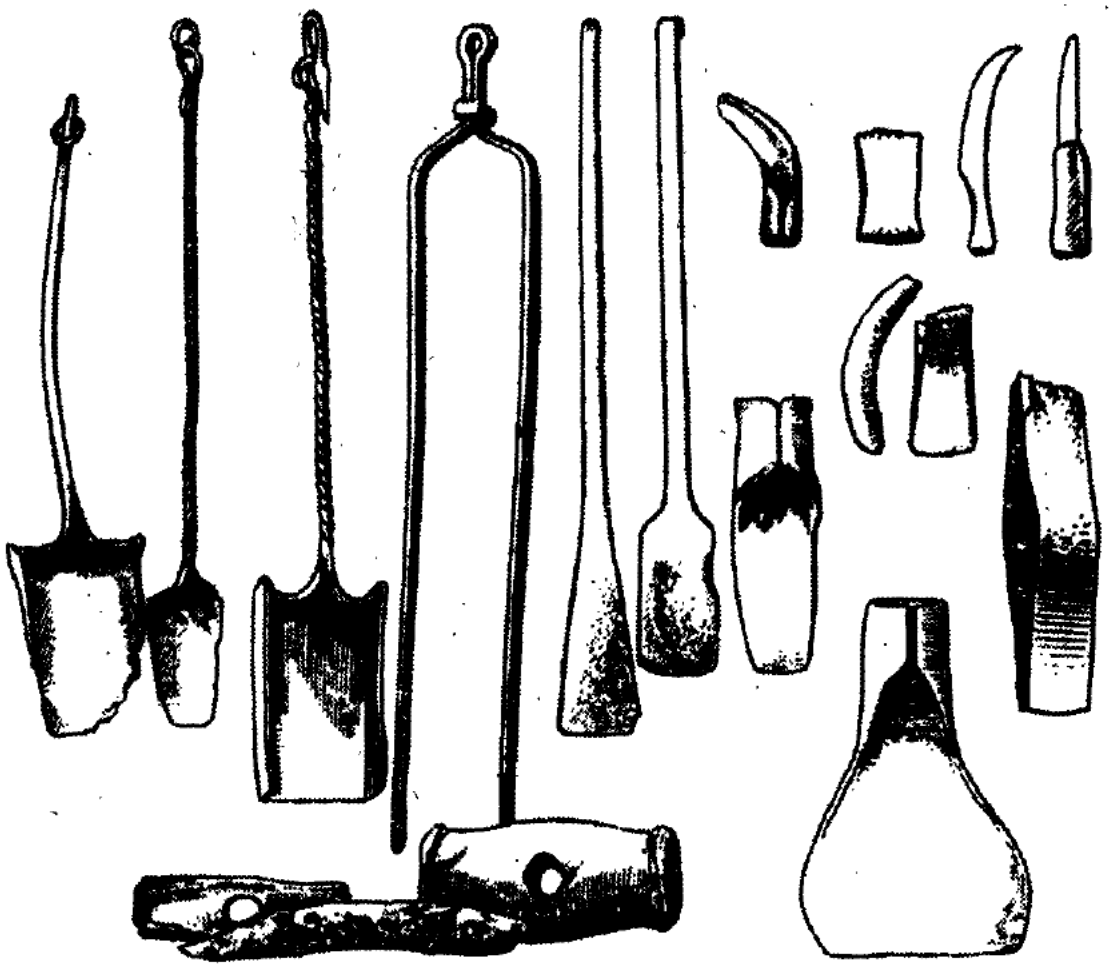


Рис.49. Инструменты кузнеца с Кипра, II тыс. до н. э.

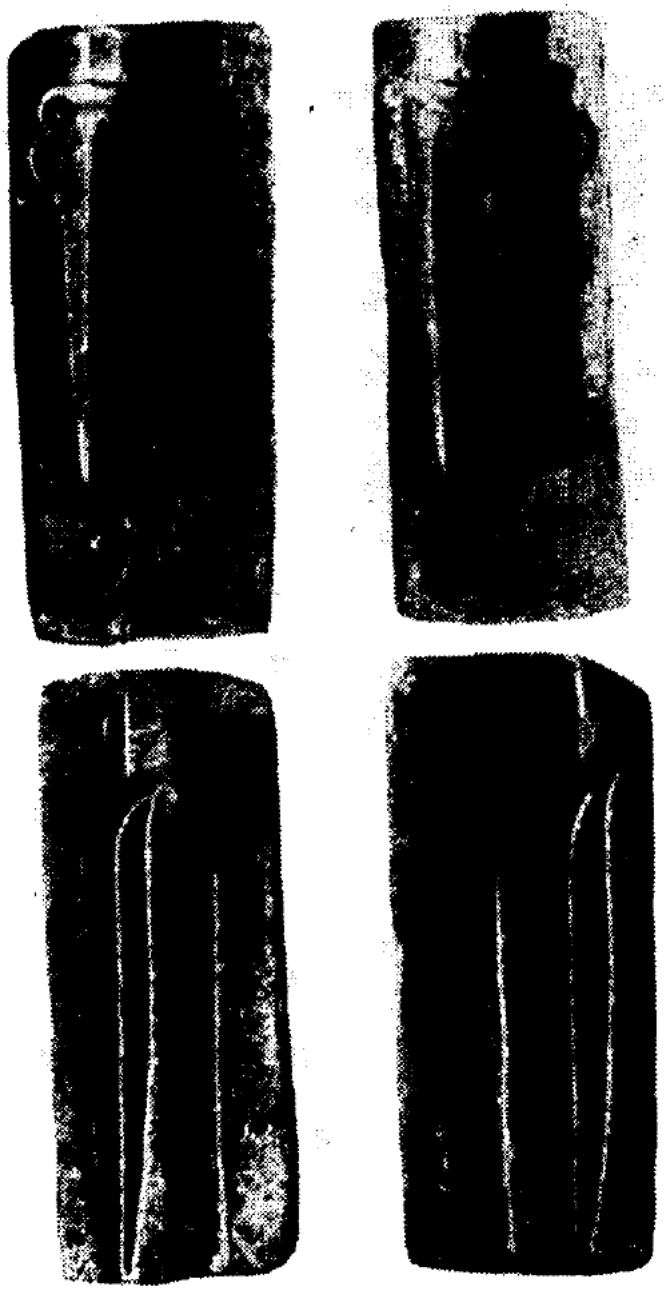


Рис.50. Литейные тальковые формы, низовья Днепра, конец II тыс. до н. э.

зы кельтов топоров и кинжалов, датируемые концом II тысячелетия до н. э. (рис.50) Отметим, что многие исследователи связывают распространение металлургии бронзы с миграциями индоевропейских племен: «Распространение определенных видов бронзовых изделий на Западе Европы приблизительно синхронно с появлением сходных предметов на Дальнем Востоке — в Китае середины II тыс. до н. э. Это последнее проявление общего процесса диффузии металлургии изделий из бронзы по Евразии так-

же сопоставимо с возможным воздействием индоевропейского этнического элемента, повлиявшего в то время на древнекитайскую культуру. Возможность интерпретации индоевропейских племен как носителей металлургии бронзы представляет интерес как по собственно языковым причинам (наличие общеиндоевропейского названия «бронзы» aios > латинское aes «бронза» как единственного металла древних индоевропейцев), так и потому, что само распространение индоевропейцев требовало применения колесниц, изготовление которых из мягких древесных пород (с трудом поддающихся обработке медными орудиями) в свою очередь предполагает наличие орудий из бронзы (на что давно уже указал археолог Чайлд). Ареал распространения колесных повозок в середине II тыс. до н. э. (от Китая до Западной Европы) совпадает как с областью особого типа изделий из бронзы, так и с ареалом расселения индоевропейских племен»[4].

Хоть первые металлические орудия и вошли в жизнь человеческого общества, они, однако, до наступления века железа так и не смогли полностью вытеснить из повседневного обихода каменные орудия. Причина этого кроется в ограниченности запасов меди и, соответственно, в сравнительно небольших объемах ее добычи. Специалисты подсчитали, что в Древнем Египте добыча меди не превышала 7 т в год, в результате чего ее были вынуждены ввозить из-за рубежа, в Центральной Европе, одном из наиболее мощных центров добычи руды, производство меди не превышало 16,5 т в год, а в Восточном Казахстане — несколько тонн. Даже в более позднюю микенскую эпоху в Пилосе, важном торгово-ремесленном центре, 400 бронзолитейщиков, по данным письменности, нуждались лишь в 1 т бронзы в год. Этого количества меди и бронзы явно не хватало для снабжения металлическими орудиями всех общинников, что объясняет продолжающееся использование каменных орудий. В энеолите и значительной части бронзового века металл функционировал главным образом в социально-престижной сфере и был доступен лишь немногим. Понятно,

что в число этих избранных входили в первую очередь представители духовной и светской власти. В ту эпоху из меди и бронзы изготавливали в основном украшения и оружие, гораздо реже орудия труда. В Северной Европе археологи обнаружили особые ритуальные металлические топоры и кинжалы, непригодные для повседневного использования, которые специально создавались в качестве погребального инвентаря и для захоронения в особых ритуальных кладах. Как видим, кузнечное ремесло практически с момента его возникновения было тесно связано с носителями власти, стремившейся монополизировать использование его результатов, а то и полностью поставить под свой полный контроль, жречеством и погребальным культом, что во многом объясняет и некоторые мифологические представления, связанные с этой профессией.

Началом конца бронзового века можно считать 1500 г. до н. э., когда проживающие в Малой Азии хетты научились производить железо. Правда, древнейшие железные вещи конца VI — первой половины V тыс. до н. э. археологами были обнаружены в Иране и в Египте первой половины IV тыс. до н. э. Однако они были изготовлены не из рудного, а из метеоритного железа. Лишь небольшое изделие первой половины VI тыс., найденное в Самарре (Ирак), было выковано из рудного железа. Самое раннее железоделательное производство в северной Анатолии датируется второй половиной IV — первой половиной III тыс. до н. э. «Переход к массовому производству железа в западной части Старого Света впервые совершился в конце II тыс. до н. э. в Восточном Средиземноморье, где был открыт процесс науглероживания железа, что сделало его значительно тверже. Лишь с этого времени железо смогло составить серьезную конкуренцию меди и бронзе в качестве материала для производства самых разнообразных, прежде всего хозяйственных изделий»[5]. С падением хеттского царства секрет обработки железа был раскрыт для других народов, и в Европе железный век начинается примерно с

1100 г. до н. э. С вхождением его в повседневный обиход дефицит металла для широких слоев общества, свойственный медному и бронзовому векам, уходит в прошлое и железо начинает активно использоваться не только в военной, но и в хозяйственной сфере. Так, в частности, внедрение орудий из нового металла в сельское хозяйство привело к коренному преобразованию земледельческой техники, позволив осваивать недоступные прежде области. Интересно отметить, что, несмотря на использование нового металла, в общественном сознании сохраняется память о самом первом открытом металле: в индийском источнике, датируемом периодом после 600 г. до н. э. железо называется словом «кришнаяс», что буквально означает «черный металл, черная медь», что находит себе параллель в Древнем Египте, жители которого так же называли железо «черная медь с небес».

Массированное, начиная с эпохи бронзы, вторжение в жизнь человека металлов вызвало подлинный переворот как в материальной, так и в духовной сферах его жизни. Производительность труда по сравнению с каменным веком увеличилась в десятки, а то и сотни раз. Как показали опыты С.А. Семенова, первобытный человек каменным топором мог срубить сосну за 75 минут, но когда в его руках оказался топор из меди, самого первого металла, который он научился обрабатывать, он смог совершить эту же операцию за 25 минут, в результате чего производительность труда выросла в 3 раза. Аналогичным образом было установлено, что ножи из меди оказались эффективней каменных в 6—7 раз, а максимальный результат дал переход на металлическое орудие при сверлении — там скорость выросла в целых 22 раза. За счет этого резко повысился уровень жизни, выросла численность населения, культура перешла на новую, гораздо более высокую стадию. Прекрасно понимая, что все это произошло благодаря выкованным из металла орудиям труда, люди по достоинству оценили вклад в свою жизнь их творцов. Представление о кузнеце как создателе материальных благ отразилось в языке и мифах различных народов:

так, ирландскому слову goba — «кузнец» соответствует древнерусское ***гобино*** — «изобилие», а в карело-финском эпосе кузнец Ильмаринен выковывает чудесную мельницу Сампо — источник неиссякающего изобилия. Великий персидский поэт Фирдоуси так описывает деятельность Хушенга, второго царя Ирана и первого кузнеца:

Сначала, к познанью направив труды,
Владыка железо исторг из руды;
Основой тогда процветания стал
Блестящий, из камня добытый металл.
Царь создал мотыгу, топор и пилу,
Начало кузнечному дал ремеслу[6].

В Новом свете, на другом конце нашей планеты, североамериканские индейцы из племени цимшиан рассказывали следующую легенду: тайны обработки меди были впервые переданы тому человеку, который женился на дочери сына Солнца, носившей имя Луна. Сын Солнца открыл эти секреты своему зятю, взяв с него обещание строго сохранять тайны металлургии и не посвящать в них никого — ни соплеменников, ни даже сородичей. Это ремесло обогатило зятя сына Солнца. Он стал первым кузнецом, богатейшим из богатых, первым вождем племени. Африканское племя догонов рассказывало о том, что верховный бог Амма дал первому кузнецу семена основных сельскохозяйственных культур, которые последний поместил в свой молот, после чего спустился с неба на землю по железной цепи и передал их людям. Как чрезвычайно богатого человека описывают кузнеца и русские песни:

Идет кузнец из кузницы, слава!
Шубенка на нем худенька:
Одна пола во сто рублей,
Другая пола в тысячу,
А всей-то шубенке цены нет,
Цена ей у царя в казне,
У царя в казне, в золотом ларце[7].

Об этой же связи кузнеца с творением материальных ценностей на примере самой высшей из них говорит и народная пословица: «Золото не золото, не побывав под молотом». С богатством был связан и образ самого Кузьмы-Демьяна, заменившего собой в христианскую эпоху языческого бога-кузнеца Сварога. Согласно официальному житию этих святых, они были врачами-бессеребренниками, ни с кого не бравшими плату за свое лечение. Наложение этой подробности на традиционные представления о богатстве кузнеца привело к следующему объяснению бескорыстия Кузьмы и Демьяна: «Вони були кузниці і коли кували, то брали голими руками і грошей ни брали, а ім плата була та, що одскакували іскри і робилося золотом...»[8]. В другом случае, чтобы подчернкуть богатство божьих ковалей, народная фантазия наделяла их золотыми молотами: «Вони були дуже гарні ковалі, кували такими молотами, що ніхто ними не кував — великими, золотими...»[9]. Русские заговоры тоже связывали этих кузнецов с богатством в виде золота: «за ним (святым Николаем — М.С.) идет св. честный Козма и Дамьян, хитромудрыя мастеры, на руках несут мису золотую и на мисе золотое перо»[10]. Фольклорные представления об исключительном богатстве кузнецов, встречающиеся у разных народов, находят свое подтверждение в археологических материалах, по крайней мере для начального этапа развития этого ремесла на нашем континенте: «Пожалуй, древнейшими из известных могил ремесленников являются погребения литейщиков тисаполгарской культуры (энеолит Венгрии). Они были связаны с самым богатым локальным вариантом этой культуры; в этих погребениях обнаружено наибольшее число погребального инвентаря, в частности керамики. И только среди материалов этого варианта были встречены золотые украшения и ритуальные медные топоры-молоты»[11].

Про обожествление фигуры кузнеца у индоевропейцев речь еще впереди, а пока отметим, что благодаря металлургической революции начинается дифференциация общества, приведшая к

возникновению новых сословий, имущественному расслоению и, в конечном результате, к возникновению государственной власти, связь которой с образом Сварога была уже отмечена нами выше. Авторы «Истории Европы» в связи с этим задают следующие вопросы: «Добыча руды, выплавка бронзы, изготовление бронзовых орудий, оружия, украшений из бронзы и золота — все это требовало определенных знаний, опыта, навыков, специализации и разделения труда. Кто занимался добычей руды, промывкой золота, выплавкой металлов и производством изделий из него? Насколько далеко зашла специализация в металлургии и металлобработке в Европе во II тыс. до н. э.? Можно ли утверждать, что в это время уже произошло второе общественное разделение труда и первое отделившееся от сельскохозяйственного производства ремесло — металлурга и кузнеца — уже существовало? В современной науке нет единой точки зрения на эти вопросы. По мнению одних ученых, металлургия бронзы и производство орудий из нее были столь сложным процессом, что требовали присутствия в общине или в регионе специалистов-ремесленников, которые занимались только металлургией и металлобработкой. При этом линия разделения проходила не внутри общины, а меж общинами, и существовали целые этнические группы, которые специализировались в качестве кузнецов или медников и обслуживали другие группы и общины. Предполагают, что такие группы ремесленников были странствующими и перевозили с собой орудия, сырье и полуфабрикаты.

Другие ученые, анализируя данные этнографии, считают, что в Европе II тыс. до н. э., за исключением, вероятно, минойского Крита и микенской Греции, ремесло еще не отделилось полностью от сельскохозяйственного производства, а кузнецы и медники отнюдь не были полновременными специалистами. Поскольку потребность в орудиях труда, оружии была сезонной, кузнецы могли работать над ним лишь несколько месяцев в году. В некоторых обществах кузнецы вкладывали в производство орудий лишь

свои знания и мастерство, а сырье, топливо и даже частично труд принадлежал заказчику. Специализация наблюдалась внутри самого кузнечного ремесла, например на производстве мечей, бронзовых чаш или котлов»[12]. Применительно к европейской территории нашей страны данные свидетельствуют скорее в пользу первой группы ученых. А.А. Формозов отмечает: «О высоком уровне развития и степени дифференцированности общества степных культур III тысячелетия до н. э. можно судить и по находкам кладов бронзовых орудий и по раскопкам поселений этой эпохи.

Клады, содержащие готовую или полуготовую продукцию мастеров-ремесленников, появились в неолите. Тогда чаще всего это были скопления крупных ножевидных пластин. В бронзовом веке кладов стало гораздо больше. Это серии топоров, серпов, украшений, иногда наборы каменных сланцевых или глиняных литейных форм для отливки металлических изделий. Кладов особенно много на Украине. Есть они и в Подонье, Нижнем Поволжье и Предкавказье. Назову для примера клад из Сосновой мазы под Хвалинском с пятью-десятью косарями, тремя топорами с поперечным лезвием — кельтами, пятью кинжалами, долотом и слитком меди. Общий вес клада до 20 кг.

Большое количество кладов свидетельствует о неспокойной обстановке на Юге, вызвавшей зарывание накопленных богатств, и о выделении из массы общинников мастеров-ремесленников, сосредоточивших в своих руках средства производства и запасы готовой продукции»[13]. В пользу этого говорит и созданная во II тысячелетии до н. э. индийская Ригведа, рисующая в одном из своих гимнов (IX, 112, 2) кузнеца как узкого специалиста-ремесленника, живущего только своими заказами:

Со старыми растениями,
С крыльями больших птиц,
С камнями целые дни ждет
Кузнец (заказчика), имеющего золото.

Естественно возникает вопрос о том, были ли знакомы с кузнечным делом индоевропейцы до распада их общности в III тысячелетии до н. э. Поскольку археологически прародина индоевропейцев точно не установлена, решать этот вопрос приходится на основании иных данных, в первую очередь, лингвистических. Но в языках этой группы отсутствуют общеиндоевропейские названия металлов и до сравнительно недавнего времени считалось, что знакомство с ними произошло уже после распада индоевропейского единства. Однако противоположную позицию еще в XIX в. занимал М. Мюллер, считавший, что индоевропейцам было знакомо даже железо: «Какое бы ни было его древнее арийское название, ясно, что санскр ayas, латинск.ahes (в aheneus) и даже сокращенная форма aes, aeris, готск.ais, др.-вер.-нем.er, и англ.iron суть названия, вылитые по одной форме и испытавшие только некоторые легкие изменения в течение столетий»[14]. В последнее время эта точка зрения получила развитие: «Что же касается таких металлов, как золото, серебро, железо, то, хотя общеиндоевропейские формы их отсутствуют, не следует понимать буквально слова О. Шрадера о том, что «индоевропейцы до своего разъединения не знали ни одного металла, кроме меди». Знакомство индоевропейцев, как и других народов, с металлами началось задолго до возникновения металлургии. Среди металлов, известных с глубокой древности, были и золото, и медь, и железо (метеоритное). Отношение к металлам на ранней стадии имело скорее эстетический и сакральный, чем утилитарный характер, поэтому столь часты обозначения золота, серебра как «блестящего», «сияющего»[15]. О начале металлургии еще в период общеиндоевропейской общности говорит и заимствование индоевропейского r(e)ud(h) — «руда, медь; красный» из шумерского urud. Кроме того, о знакомстве индоевропейцев с кузнечным делом еще в период своей общности свидетельствуют и отдельные мифологические параллели. Исследователи уже давно отметили близость легенд о греческом мастере Дедале со скандинавской песней о кузнеце Ве-

люнде. Большинство объясняет подобное сюжетное сходство заимствованием скандинавами греческого мифа, хоть никаких промежуточных вариантов его у других народов не обнаружено.

Еще более интересны греко-индийские мифологические параллели. Один из не очень часто упоминающихся в Ригведе богов, Вишвакарман (буквально «Творец всего»), в одном из гимнов характеризуется как тот, «кто один-единственный дает имена богам» (РВ X, 82, 3). В предшествующем гимне (РВ X, 81, 2–4) описывается, как этот бог создал Вселенную:

Что это было за местонахождение?
Какова точка опоры? Как произошло (то),
Благодаря чему Вишвакарман, порождая землю,
Открыл небо (своим) величием, (этот) все охватывающий взглядом?

Имея повсюду глаза и повсюду лицо,
Повсюду — руки и повсюду — ноги,
Он сплавляет (все) вместе (своими) руками, (своими) крыльями,
Порождая небо и землю, единый бог.

Что эта была за древесина и что за дерево,
Из чего вытесали небо и землю?
О вы, способные думать, спросите же мыслью (своей) о том,
На чем стоял он, укрепляя миры?

Этот космогонический гимн вызвал немало противоречивых толкований, однако ясно одно: в приведенных фрагментах Вишвакарман описывается то как кузнец, сплавляющий мироздание мехами-крыльями, то как плотник, вытесывающий его из дерева (по мнению В.В. Иванова, в первом приведенном четверостишии этот бог также характеризуется как ваятель). С другой стороны, в диалоге Платона «Кратил» мудрец-законодатель, установивший имена, последовательно сравнивается с художником, кузнецом и плотником. Анализируя такое поразительное совпадение перечня профессий, с которыми соотносится установитель имен и

истоки этого мифологического представления, В.В. Иванов приходит к выводу, что «речь идет здесь не о культурном влиянии Востока на греческую мысль в историческую эпоху, а о доисторическом индоевропейском наследии того периода, к которому восходят и древние греко-индоиранские лексические и фразеологические совпадения, относящиеся к сфере религиозной терминологии. Помимо отмеченного выше совпадения гомеровского словоупотребления с древнеиндийским, для обоснования этого тезиса особенно важно наличие родственного сочетания jьme deti «называть именем» в праславянском, которое может быть реконструировано на основе старочешского dieti jme, старопольского dziec imie. Как впервые установил Й. Зубатый, наличие этого словосочетания объясняет значение «говорить» у праславянского deti (др.-русск. дѣти)»[16]. При этом необходимо учесть то важное обстоятельство, что имя не просто обозначало то или иное явление, оно, согласно мифологическому сознанию древности, в определенной степени и было им. Имя не только передавало суть своего носителя, но, как отмечает Т.Я. Елизаренкова, «имя собственное и его обладатель неотделимы друг от друга, имя и есть носитель. Существует только то, что имеет имя. Через имя его носитель приобщается к существованию, оно является неким внутренним качеством. Из этого следует, что знать имя — означает знать суть его носителя, подчинить его своей власти, а дать имя — значит создать его носителя, поскольку пока нет имени, нет и соответствующего предмета или персонажа»[17]. Данное восприятие мира отразилось и в языке, в результате чего санск.nama означало не только «имя», «слово», но и «предмет», «существо». В силу этого имя по своей сути было сакрально, а установление имен явно относилось к кругу космогонических функций, поскольку в процессе этого создавалось не просто слово, но и его носитель. Подобное творение мира посредством наречения имен его элементам целиком и полностью параллельно другому космогоническому мифу, связанному с богом-кузнецом, который выковывает основ-

ные части мироздания. Со своей стороны отметим, что представление о том, что именно бог дает имена людям, зафиксировано в быличках русского населения Восточной Сибири. Так, например, услыхав, что старики дали имя его только что родившемуся сыну, отец мальчика признал их за исполнителей божественной воли: «И купец потом признал этих стариков за святых, потому что Господь имя нарекает...»[18]. Но если данный миф вместе с перечнем профессий, с которыми сравнивался бог-установитель имен, сложился в эпоху индоевропейской общности, то из этого с непреложностью вытекает то положение, что к этой же эпохе следует отнести и возникновение кузнечного дела у народов этой группы. Обобщая собранные данные, можно сделать вывод о том, что кузнечное дело появляется у индоевропейцев незадолго до начала распада их общности. В пользу этой датировки говорит как общее название руды, так и рассмотренные мифо-фразеологические параллели, а отсутствие общего названия металлов и генетически родственной фигуры бога-кузнеца указывает на то, что начавшийся распад индоевропейской общности помешал начавшейся металлургической революции оставить более глубокие следы в общем языковом и мифологическом фонде этих народов. Тем не менее, процесс мифологизации фигуры кузнеца у индоевропейцев уже начался, о чем говорит как сравнение с ним бога-установителя имен, так и наличие общих со славянским Сварогом черт у богов-кузнецов других индоевропейских народов при явной несхожости подавляющего большинства связанных с ними мифологических сюжетов.

Прежде чем перейти к рассмотрению богов-кузнецов в индоевропейской мифологии, следует сказать несколько слов об их земных прообразах и тому важному месту, которое последние занимали в человеческом обществе на заре цивилизации. Поскольку археология далеко не всегда способна во всей полноте осветить многообразие всей жизни древнего человечества, на помощь ей исследователи зачастую привлекают данные этнографии из жиз-

ни тех народов, которые еще не так давно назывались примитивными. Роль кузнеца в этих обществах чрезвычайно значительна и при этом обусловлена отнюдь не только их ролью в создании материальных благ. В силу обладания тайными знаниями, без которых была бы невозможна обработка металлов, кузнец представлялся человеком, тесно связанным с могущественным и опасным миром духов, в первую очередь духом огня. Этим он был сродни колдунам и жрецам. Подчеркивая тесную связь между обеими группами, якуты сложили по этому поводу пословицу: «Кузнец и шаман — из одного гнезда». Некоторые народы даже отдавали предпочтение первым перед последними. Так, например, долганы считали, что шаман не может проглотить душу кузнеца, хранящуюся в огне, в то время как кузнец, в случае необходимости, способен сжечь в этом огне душу шамана. Сходную картину мы видим и на другом конце света, на черном континенте. Подчеркивая, что в африканской мифологии фигура кузнеца возвышается среди других, как Гулливер среди лилипутов, В.Б. Иорданский отмечал: «Исключительное место кузнеца в мифологии сопоставимо с положением реального кузнеца в африканской деревне. (...) Как древний кузнец стал посредником между небом и людьми, так деревенский кузнец служит посредником между своей общиной и мифическими силами, среди которых она живет»[19]. Данное положение специалисты считают вправе распространить и на первобытное общество: «Есть все основания полагать, что древнейшие специалисты-металлурги пользовались высокой репутацией, основанной на владении ими тайнами мастерства, которые связывались с общением со сверхъестественными силами. И не случайно древние металлурги нередко считались колдунами и специалистами в области магии»[20]. Подобное восприятие мастера обществом сказывалось на всех сторонах жизни кузнеца, в том числе и на локализации его места работы: «По обычаю кузница сооружалась на известном расстоянии от деревни. Такая традиция понятна, если вспомнить, что в мастерской кузнеца мифо-магические силы зем-

ли и неба, грома и огня, металла опасно приближались к социальному пространству, к миру, окружавшему общину, угрожая ей осквернением. Естественно, что крестьяне требовали сохранения дистанции между этим источником таинственной опасности и деревней. Вероятно, и сам мастер чувствовал себя в большей безопасности, когда находился в некотором отдалении от деревни.

В то же время представление об особой близости именно в кузнице мифо-магических сил к людям у некоторых западноафриканских народов превратило ее в место культа»[21]. Аналогичные представления были присущи и европейским народам. Вспомним хотя бы приводившийся выше славянский перевод хроники Иоанна Малалы, где Феост-Гефест был прямо назван волхвом, по тайной молитве которого с небес на землю спали кузнечные клещи. Русская пословица однозначно утверждала: «Огня черт боится, а в воде селится», наделяя пламя, в том числе и кузнечного горна, особой мистической силой, способной отогнать носителей злого начала. В эстоноском эпосе работа кузнеца описывалась в неразрывной связи с колдовством:

Финн-кузнец с тремя сынами
Над мечом семь лет трудился,
Гнул, отковывал, чеканил,
То выравнивал поглаже,
То оттачивал потоньше,
То оттягивал покруче.
Из семи сортов железа
Сваривал клинок заветный.
Правя мудрую работу,
Каждый день произносил он
Семь заклятий, семь напевов.
За работой ворожил он
Словом силы, словом мощи,
Словом тайных заговоров.
Лезвие меча стальное

Закалял премудрый мастер
На семи водах текучих,
На семи ночных туманах[22].

Близость кузнеца к потустороннему миру породила к нему все в той же Африке неоднозначное отношение — там его или очень почитали, либо презирали, низводя до уровня неприкасаемого. «Более однотипно, по-видимому, относились к кузнецам народы Древней Европы. И на Кавказе, и на Севере, и на Дальнем Западе — всюду металлурга и кузнеца чрезвычайно уважали, особенно же, как и в некоторых странах Азии, мастера-оружейника. А в Древнем Уэльсе кузнецу, кующему оружие, разрешалось даже сидеть в присутствии короля»[23]. Если этот вывод был сделан Е.Н. Черных в основном на основе археологических источников, то на основе анализа фольклорно-этнографических материалов В.В.Иванов и В.Н. Топоров пришли к сходному заключению: «Отношение к кузнецу, как к человеку, обладающему сокровенными способностями, и страх перед возможностью реализации этих способностей объясняют известную изолированность кузнеца, сходную с положением шамана. В значительном числе обществ реально засвидетельствованы кузнецы как особая жреческая каста (в Абхазии вплоть до недавнего времени, ср. также данные древних ирландских источников, где кузнецы упоминаются вместе с друидами, т. е. жрецы, связанные с металлом, объединяются со жрецами, названными по имени дерева)»[24]. Действительно, один ирландский стих УШ в. упоминает в одном ряду чары «женщин и кузнецов и друидов». Некоторые народы считали, что кузнец обладает магической властью над изготовленными им предметами. Так, например, когда герой эстонского эпоса Калевипоэг во хмелю убивает старшего сына кузнеца, сковавшего ему меч, убитый горем отец накладывает страшное заклятье на свое оружие:

Заклинаю, — да свершится:
Пусть убьет тебя оружье,

Умертвит клинок заветный!
Да погибнешь ненароком
От меча, тот меч поднявший...
Меч, бесценное железо,
Слушай мастера веленье,
Помни все, что твой хозяин
Заклинает скрытым словом:
Стань губителем, железо,
Размахнись над вражьей шеей,
Отплати убийце сына,
Волю мастера исполни![25]

Заклятие кузнеца не пропало даром и меч в конце концов отрубает ноги своему владельцу. Можно представить себе то смешанное со страхом почтение, которое люди в древности испытывали к носителям подобных как явных, так и тайных могущественных способностей.

В основе подобного отношения к кузнецу лежит его восприятие архаичным сознанием как своего рода демиурга, ставящим его, в конечном итоге, в один ряд с верховным богом-творцом этого мира. Согласно мифологическим представлениям огромного количества народов, окружающая нас Вселенная возникла из сочетания четырех изначальных стихий — огня, воздуха, земли и воды. Впоследствии эти идеи легли в основу древнегреческой, древнеиндийской, древнекитайской и иных философий, а первоначально сложились они, по мнению новосибирского археолога В.Е. Ларичева, уже 33—34 тысячелетия тому назад[26]. Однако кузнец в своей деятельности имел дело с этими же четырьмя первоэлементами. Из земли он выкапывал руду (отметим, что в русском языке это же слово обозначает не только месторождение металла, но и кровь человеческого тела, обладавшую исключительной значимостью в различных видах колдовства; сам термин «металл» произошел от древнегреческого metalleuo — «выкапываю, добываю из земли». При том, что отмеченная выше ассоциация в мифопо-

этическом сознании была доминирующей, она не была единственной. В свете установленной выше связи бога-кузнеца Сварога со звездами немалый интерес представляет то обстоятельство, что у различных индоевропейских народов понятие металла связывалось с образом звезды: лат.ferrum < dhers- «железо», но др.-англ.stearta «звезда»; лат.sidus «звезда», но греч.siehros «железо» (вторая часть этого слова соотносится с лат.ferrum «железо» < dhers-); ирл.rind «звезда», но русск.руда; алб.hyll «звезда», но др.-инд.kala- «металл» [ср. и.-е.ghel(e)gh- «железо»]; хет.mul «звезда», но кимр.mael «сталь»; хет.wallas «звезда», но литов.varas «медь, бронза»[27]. В восходящем к Авесте иранском произведении «Бундахишн» Полярная звезда называется «гвоздь центра неба». Выкопав металл из земли, кузнец раскалял его в огне, раздуваемом ветром из кузнечных мехов, а выкованный предмет закалял в воде. Эту же картину, правда, с использованием трех, а не четырех первоэлементов, мы можем видеть в карело-финском эпосе, где мудрец Вяйнямейнен, в ответ на вопрос о происхождении железа, говорит:

«Знаю сам начало стали
И рождение железа.
Воздух — мать всему на свете,
Старший брат — водой зовется,
Младший брат воды — железо,
Средний брат — огонь горячий»[28].

Таким образом, мы видим, что при изготовлении любого изделия в кузнице каждый раз в миниатюре как бы повторялось заново творение мира с применением всех четырех стихий, на этот раз подвластных воле мастера. В этом отношении показателен пример африканского племени бамбара, у которых слово, означающее «кузница», было одновременно и обозначением мифического яйца, из которого возникла Вселенная, и содержавшего, в силу этого, в себе все четыре составляющих ее первоэлемента. Не удивительно, что как только в мире появилось кузнечное дело,

вскоре вслед за этим у различных народов возникли мифы о сотворении Вселенной кузнецом, с результатами деятельности которого стали отождествлять важнейшие объекты этого мира. Переделывающий одну вещь в другую, придающий этим вещам любую форму по своему усмотрению, кузнец вследствие этого неизбежно воспринимался окружающими как кудесник, волшебник, творец форм и вещей, что отразилось уже в первом связанном с ним индо-греческом мифе, восходящем ко временам распада индоевропейской общности.

Если в каменном веке небо представлялось людям таким же каменным, как и потолок их пещеры, но с началом эры металлов оно начинает отождествляться уже с ними. В эпосе Гомера мы встречаемся с двумя последовательно сменявшими друг друга представлениями новой эры. Небо дважды у него называется «медным» (Илиада, V,504, Одиссея, III,2), один раз «многомедным» (Одиссея, XV,329) и, поскольку поэт творил уже в эпоху освоения нового металла, один раз называется им «железным» (Одиссея, XVII,563). Хоть в классической греческой мифологии бог-кузнец Гефест и не значится создателем мира, мотив этот в сниженном виде, как выковывание уменьшенной копии всей Вселенной встречается нам в «Илиаде». По просьбе матери Ахилла, оставшегося без оружия, Гефест обещает ей изготовить доспехи.

Так произнесши, оставил ее и к мехам приступил он.
Все на огонь обратил их и действовать дал повеленье.
Разом в отверстья горнильные двадцать мехов задыхали,
Разом из дул их дыша раздувающим пламень дыханьем,
Или порывистым, служа поспешавшему, или спокойным,
Смотря на волю творца и на нужду творимого дела.
Сам он в огонь распыхавшийся медь нерушимую ввергнул,
Олово бросил, сребро, драгоценное злато; и после
Тяжкую наковальнь насадил на столп, а в десницу
Молот огромнейший взял, и клещи захватил он другою.

И вначале работал он щит и огромный и крепкий,
Весь украшая изящно; кругом его вывел он обод
Белый, блестящий, тройной; и приделал ремень
серебристый.
Щит из пяти составил листов и на круге обширном
Множество дивного бог по замыслам творческим сделал.
Там представил он землю, представил и небо, и море,
Солнце, в пути неистомное, полный серебряный месяц,
Все прекрасные звезды, какими венчается небо:
Видны в их сонме Плеяды, Гиады и мощь Ориона,
Арктос, сынами земными еще колесницей зовомый;
Там он всегда обращается, вечно блюдет Ориона
И единый чуждается мыться в волнах Океана[29].

Вслед за тем бог-кузнец изобразил на своем творении различные картины военной и мирной жизни человеческого рода. Эта знаменитая сцена изготовления щита неоднократно привлекала к себе внимание исследователей, видевших здесь отголосок мифологического представления о сотворении мира кузнецом. Если в «Илиаде» Гефест лишь символически творит мир, то в «Бундахишне» иранский бог Ахурамазда осуществляет это в прямом смысле. В ответ на вопрос Заратуштры, как он воскресит тела умерших, бог перечисляет ему произведенные им ранее гораздо более сложные деяния, первым из которых стоит сотворение из металла небесного свода: «Если мною (было создано) небо без колонн, на невидимой ("духовной") основе далеко простирающегося света из вещества — блестящего металла...» Во французской легенде бог и дьявол, соревнуясь между собой, выковывают небо из металла. Подобные представления отнюдь не были монополией одних лишь индоевропейских народов и, к примеру, в карело-финском эпосе герой Ильмаринен описывается следующим образом:

Он — кузнец, и первый в мире,
Первый мастер он в искусстве.
Ведь он выковал уж небо,

Крышу воздуха сковал он,
Так, что нет следов оковки
И следов клещей не видно[30].

Когда злая колдунья, хозяйка Похъелы похитила солнце и месяц, Ильмаринен выковывает их из золота и серебра, однако искусственные небесные светила не могут заменить настоящих.

Перед тем, как перейти к исследованию отечественных материалов, рассмотрим мифологические представления о боге-кузнеце других индоевропейских народов. Хоть, как уже отмечалось выше, единого образа этого бога у индоевропейцев в период их общности не сложилось и у каждого народа этой языковой семьи он развивался самостоятельно, тем не менее, отдельные черты, характеризующие божественного кузнеца, вполне могли возникнуть до их разделения, как это красноречиво показывает рассмотренные греко-индийские параллели о боге-нарицателе имен. Наиболее известен массовому читателю из всего этого ряда богов, разумеется, древнегреческий Гефест. То, как описывает его классическая мифология, почти ничем не напоминает нам Сварога. По одному варианту мифа будущий божественный кузнец является сыном верховного божества Зевса и его супруги Геры, по другому — Гера, оскорбленная тем, что супруг самостоятельно родил Афину, точно так же самостоятельно родила Гефеста. Второй вариант мифа встречается нам у Гесиода, который дал такую выразительную характеристику сына Геры: «Между потомков Урана в художествах всех он искусней»[31]. Когда однажды во время ссоры Зевса и Геры Гефест заступился за мать, он в полной мере испытал на себе гнев отца-громовержца. О том, что произошло, Гефест так говорит в «Илиаде»:

Он уже древле меня, побужденного сердцем на помощь,
Ринул, за ногу схватив, и низвергнул с небесного прага:
Несся стремглав я весь день и с закатом блестящего солнца
Пал на божественный Лемнос, едва сохранивший дыханье.
Там синтийские мужи меня дружелюбно приняли[32].

Стоит отметить, что мотив низвержения кузнеца с неба встречается нам и в «Калевале», где Вяйнемейнен своими заклинаниями ветром поднимает Ильмаринена в небо и переносит в Похъелу. Вспомним, что с неба падают и кузнечные клещи славянского Сварога. Очевидно, за всеми этими мифологеммами стоит воспоминание о метеоритах, послужившими для человечества одним из первых источников металла. По одному варианту мифа именно из-за этого падения Гефест покалечил себе ноги и стал хром. По другому варианту, вложенному в «Илиаде» в уста самого бога-кузнеца, он был хром от рождения и сбрасывался с неба дважды — один раз Зевсом, а первый раз своей матерью Герой. Приветствуя Фетиду, дочь «морского старца» Нерея, Гефест так описывает произошедшее:

Мощная в доме моем и почтенная вечно богиня!
Ею мне жизнь спасена, как страдал я, заброшенный с неба
Волею матери Геры: бесстыдная скрыть захотела
Сына хромого. Тогда потерпел бы я горе на сердце,
Если б Фетида меня с Эвриномой не приняли в недра,
Дщери младые катящегось вкруг Океана седого.
Там украшения разные девять годов я ковал им,
Кольца витые, застежки, уборы волос, ожерелья,
В мрачной глубокой пещере; кругом Океан предо мною
Пенный, ревущий бежал, неизмеримый...[33]

Запомним этот мотив изначального нахождения греческого бога-кузнеца «в мрачной глубокой пещере» подводного царства, который поможет прояснить нам один фрагмент из жизни одного из христианских преемников славянского языческого бога Сварога. Стоит отметить, что связь Гефеста с нижним миром встречается нам в греческой мифологии еще один раз: бог моря Посейдон, спасая Ойнопиона от мести Ориона, укрыл его «в подземном доме, построенном Гефестом»[34]. В своем представлении о том, что бог-кузнец может пребывать в двух противоположных мирах, древние греки не были одиноки — немцы считали, что мифичес-

кий молот Hammar находится в глубинах земли, но раз в 8 лет поднимается в небо. Что касается хромоты Гефеста, то, по мнению исследователей, она является отличительным признаком этого бога потому, что в древности ремеслами первоначально занимались лишь те члены общины, которые в силу своих физических недостатков не могли заниматься войной, земледелием либо пасти скот. При описании битвы богов Гомер так реалистично изобразил неприспособленность бога-кузнеца к военному делу:

С ними к судам и Гефест, огромный и пышущей силой,
Шел хромая; с трудом волочил он увечные ноги[35].

Впоследствии бог примиряется с отцом и матерью и возвращается на Олимп, где не только кует для остальных небожителей предметы обихода, но и строит им дома. Так, в первой песне «Илиады» после окончания пира

Боги, желая почить, уклонилися каждый в обитель,
Где небожителю каждому дом на холмистом Олимпе
Мудрый Гефест хромоногий по замыслам творческим создал[36].

Помимо этого, у Гомера отдельно отмечается, что опочивальни Геры (Илиада, XIV, 166–167) и Зевса (XIV, 338–339) создал Гефест. Покои же самого бога-кузнеца «Илиада» описывает так:

Тою порою Фетида достигла Гефестова дома,
Звездных, нетленных чертогов, прекраснейших среди Олимпа,
Кои из меди блистательной создал себе хромоногий[37].

Обращает на себя внимание как материал, из которого Гефест создал себе дом, указывающий на глубокую архаику (ср. медные небеса в «Илиаде»), так и эпитет «звездные», что заставляет нас вспомнить связь со звездами и славянского бога-кузнеца. Развивая и далее наши наблюдения, отметим, что хоть Гефест и считался изобретателем кузнечного дела, тем не менее, согласно намекам греческой мифологии, оно существовало задолго до него уже в эпоху первого бога «Звездного неба» — Урана. Гесиод прямо говорит, что тот заковал своих сторуких детей:

Ко Бриарею, и Котту, и Гиесу с первого взгляда
В сердце родитель почуял вражду и в оковы их ввергнул...[38].

Поскольку в тексте говорится об оковах, а не о путах, уже это предполагает умение обработки металлов при первом боге неба. Других своих детей-богов он прятал в недрах своей супруги Геи, чем побудил ее на мщение:

«С полной утробою тяжко стонала Земля-великанша.
Злое пришло ей на ум и коварно-искусное дело.
Тотчас породу создавши седого железа, огромный
Сделала серп и его показала возлюбленным детям...»[39].

Из всех детей мстителем вызвался быть только Крон «хитроумный», который изготовленным матерью серпом оскопил собственного отца и присвоил себе его власть. Если в эпизоде со сторукими не сказано, кто выковал для них Урану оковы, то здесь творцом железа и, по сути дела, первым кузнецом однозначно названа Земля-Гея. Несмотря на эту замену Неба Землей, оба этих эпизода позволяют нам констатировать и в греческой мифологии следы представления об изобретении кузнечного дела в эпоху первого бога Урана-Неба.

Этим славяно-греческие мифологические параллели не кончаются. Если наши далекие предки поклонялись под овином огню-«сварожичу», т. е. сыну божественного кузнеца, то в греческой мифологии первый огонь для людей был украден Прометеем из кузницы Гефеста. Увидев, что «человек же наг и не обут, без ложа и без оружия... крадет Прометей премудрое искусство Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без огня никто не мог бы им владеть или пользоваться. (...) Украв у Гефеста уменье обращаться с огнем, а у Афины — ее уменье, Прометей дал их человеку для его благополучия...»[40]. Интересно отметить, что похищению огня предшествовал эпизод, когда при разделе туши быка Прометей обманул Зевса, сделав так, чтобы мясо и внутренности достались людям, а кости и жир — богу-громовержцу. Разгневавшись, глава богов лишил людей огня, причем, согласно Гиги-

ну, сделал он это именно для того, чтобы люди не смогли сварить себе мясо. И в этом мифе мы вновь видим несомненно более древнюю связь огня из кузницы с вареной пищей. Весьма древней, как показано в предыдущей главе, была связь Сварога и с обычаем трупосожжения. Аналогию этому мы видим и в «Илиаде», где Ахилл называет пламя погребального костра, на котором он собирается сжечь своего друга Патрокла, «священным пламенем Гефеста» (XXIII, 52). Этим связь бога-кузнеца с огнем, разумеется, не исчерпывается: в своем гимне к ликийской Афродите Прокл называет Гефеста «огнеродным», а Платон в диалоге «Кратил» трактует имя этого бога как благородного «знатока света». Если на Руси Сварог почитался как отец царя-Солнца Дажьбога, то в «Илиаде» Гомер неожиданно, поскольку небесным царем является только Зевс и все остальные боги занимают по сравнению с ним явно подчиненное положение, называет Гефеста «царем» (XV, 214). Однако, если мы примем во внимание зарождение кузнечного ремесла в других частях света и его соотношение с представителями власти, наше удивление уменьшится. Так, в Великой саванне в Африке металлургией занимались прежде всего вожди, их родичи и представители других знатных семейств. Местные царьки нередко должны были публично показать свое мастерство в кузнечном деле и по преданиям многих африканских народов создателями древнейших государств были именно кузнецы. По распространенной в средние века легенде великий среднеазиатский завоеватель Тамерлан был сыном кузнеца. Обратившись дальше на восток, мы увидим, что в шанском Китае металлурги представляли из себя одну из наиболее привилегированных социальных групп. Легенды индейцев северо-запада Америки отождествляли кузнеца, богача и вождя. В Панаме златокузнецы входили в состав знати, кое-где этим ремеслом занимались и сами касики. В раннем средневековье многие короли Западной и Северной Европы занимались кузнечным делом, изготавливая себе оружие, как Скаллагрим, сын Квельдульфа в

Исландии, Зигфрид, главный герой германского эпоса, король лангобардов Альбуин и другие. Иранская традиция называет кузнецами второго и четвертого правителей этой страны. В рассказе о Джемшиде (авестийском Йиме), четвертом шахе Ирана Фирдоуси особо подчеркивает, что именно он начал первым ковать людям оружие:

Он взялся сперва за военную снасть,
Мужам дал к источнику славы припасть.
Доспехи он выковал: щит и шелом,
Кольчугу, броню для бойцов и коней,
В искусстве своем становясь все сильней.
Трудился над этим с полсотни годов:
Труды его дали немало плодов[41].

Особо следует остановиться на фигуре Хушенга, деда Джемшида. Эпос приписывает этому культурному герою целый ряд деяний, чрезвычайно схожих с деяниями славянского бога Сварога:

Сначала, к познанью направив труды,
Владыка железо исторг из руды;
Основой тогда процветания стал
Блестящий, из камня добытый металл.
Царь создал мотыгу, топор и пилу,
Начало кузнечному дал ремеслу.
Затем оросил он пустынный простор
Водой животворною рек и озер;
По руслу прорытому воду пустил,
Догадкой народу труды сократил.
Владыка, чтоб людям нужды избежать,
Пахать научил их, и сеять, и жать.
И каждый свой хлеб стал выращивать сам,
Не стал кочевать по степям и лесам[42].

Как мы увидим в дальнейших главах, на Руси богу-кузнецу также приписывали прорытие русла ряда рек Восточноевропейской равнины, изобретение земледелия и переход к оседлому об-

разу жизни. Более того: именно Хушенг, а не его дед Кеюмарс, первый легендарный правитель Ирана, считался родоначальником династии пишдадидов, получившей название от титула Хушенга — пишдад (означавшего «основоположник справедливости», «первый законодатель»). В Авесте он под именем Хаошйанха Парадаты упоминается как борец с дивами, первый царь и законодатель Ирана, родоначальник ариев-иранцев. Со своей стороны и Сварог, как мы видели в первой главе, дает людям первые законы, а через своего сына Дажьбога является родоначальником как всех славян в целом, так и правящей княжеской династии. Сходство между двумя персонажами на этом не заканчивается: если на Руси бог неба являлся отцом земного огня Сварожича, что в Иране именно Хушенгу приписывается честь открытия первого огня, выбитого им из скалы, в честь чего и был учрежден праздник Сэдэ. В мифе об этом событии фигурирует и схватка первого иранского кузнеца с драконом, благодаря чему и был высечен этот огонь, что перекликается со связанным со Сварогом змееборческим мифом. Религиозная реформа Заратуштры упразднила всех иранских богов кроме Ахурамазды, однако часть из них была низведена до уровня Амеша Спента, безличных «бессмертных святых». Одним из них был Хшатра Вайрья («власть»), являющийся духом металлов. Все эти данные позволяют предположить, что до введения единобожия у иранцев был свой бог-кузнец, многие черты которого, генетически родственные образу славянского Сварога, перешли на эпического царя-кузнеца Хушенга.

Возвращаясь к теме связи кузнечного ремесла с верховной властью, следует отметить, что греческие и римские правители и герои, ни один из которых собственноручно не изготовил себе оружия или доспехов, представляют собой исключение из общего правила. С другой стороны, мы видим, что славянский Кий, о значении имени которого речь пойдет ниже, полностью вписывается в целую череду правителей-кузнецов, характерную для многих народов древности.

С государственным устройством связывает бога-кузнеца и Платон: «Другие боги получили по жребию другие страны и стали их устроять; но Гефест и Афина, имея общую природу как дети одного отца и питая одинаковую любовь к мудрости и художеству, соответственно получили и общий удел — нашу страну, по своим свойствам благоприятную для взращивания добродетели и разума; населив ее благородными мужами, порожденными землей, они вложили в их умы понятие о государственном устройстве»[43]. Жителей Аттики Эсхил называет «сыновьями Гефеста» и одна из фил этой страны носила имя бога-кузнеца. На то, что именно Гефест был первопредком афинян, намекает и Павсаний в своем описании их города: «Выше Керамика и стои, называемой Царской, находится храм Гефеста. Что рядом с ним стоит изображение Афины, я этому ничуть не удивляюсь, зная сказание об Эрихтонии»[44]. Ученый путешественник имеет в виду миф о том, что Гефест хотел овладеть Афиной и, когда та ускользнула от него, семя бога-кузнеца упало на землю, родившую после этого Эрихтония, ставшего одним из первых афинских царей. Хоть в классической греческой мифологии Гефест не является богом неба, он, подобно Урану, вступает в брак с Геей-Землей и порождает первого царя и, вероятно, весь народ. Тем не менее, версия эта оказалась переферийной, и гомеровский гимн рисует бога-кузнеца просто как мудрого наставника человечества, наученного им ремеслам:

Муза, Гефеста воспой, знаменитого разумом хитрым!
Вместе с Афиною он светлоокою славным ремеслам
Смертных людей на земле обучил. Словно дикие звери,
В прежнее время они обитали в горах по пещерам.
Ныне ж без многих трудов, обученные всяким искусствам
Мастером славным Гефестом, в течение целого года
Время проводят в жилищах своих, ни о чем не заботясь[45].

Как видим, гимн отводил этому богу, действовавшему вместе с Афиной, решающую роль при переходе от дикости к куль-

туре. В более позднюю эпоху за ним сохранилась лишь функция покровительства ремесленным сословиям и Каллимах отмечает, что «медников мы прозывать навыкли Гефестовым родом»[46]. Хоть изобретение виноделия прочно связывалось у греков с Дионисом, у Аполлония Родосского сохранился редкий миф про то, как Гефест вырыл для колхидского царя четыре источника, текущие из-под виноградной лозы и дающие молоко, вино, масло и воду. Эта черта вновь роднит греческого бога-кузнеца со славянским Сварогом, связь которого с медом будет рассмотрена нами в шестой главе.

Супругой бога-кузнеца, физически самого безобразного среди всех олимпийцев, греческая мифология называет Афродиту, самую прекраснейшую из всех богинь. Подобный неравный брак вряд ли мог быть прочным и в «Одиссее» Гомер приводит миф о том, как Гефест поймал свою супругу, изменявшую ему с богом войны Аресом:

Лирой гремя сладкозвучною, пел Демодок вдохновенный
Песнь о прекраснокудрявой Киприде и боге Арее:
Как их свидание первое в доме владыки Гефеста
Было; как, много истратив богатых даров, опозорил
Ложе Гефеста Арей, как открыл, наконец, все Гефесту
Гелиос зоркий, любовное их подстерегши свиданье.
Только достигла обидная весть до Гефестова слуха,
Мщение в сердце замыслив, он в кузнице плаху поставил,
Крепко свою наковальню уладил на ней и проворно
Сети сковал из железных, крепчайших, ничем не разрывных
Проволок. Хитрый окончивши труд и готовя Арею
Стыд, он пошел в тот покой, где богатое ложе стояло.
Там он, сетями своими опутав подножье кровати,
Их на нее опустил с потолка паутиною тонкой;
Были не только невидимы оку людей, но и взорам
Вечных богов неприметны они: так искусно сковал их,
Мщенье готовя, Гефест. Западню перед ложем устроив,

Он притворился, что путь свой направил в Лемнос, крепкозданный
Город, всех боле других городов на земле им любимый.
Зорко за ним наблюдая, Арей златоуздный тогда же
Сведал, что в путь свой Гефест, многославный художник, пустился.
Сильной любовью к прекрасновенчанной Киприде влекомый,
В дом многославного бога-художника тайно вступил он.
Зевса отца посетив на высоком Олимпе, в то время
Дома одна, отдыхая, сидела богиня. Арей, подошедши,
За руку взял, и по имени назвал ее, и сказал ей:
«Милая, час благосклонен, пойдем на роскошное ложе;
Муж твой Гефест далеко; он на остров Лемнос удалился,
Верно, к суровым синтийям, наречия грубого людям».
Так он сказал, и на ложе охотно легла с ним Киприда.
Мало-помалу и он и она усыпились. Вдруг сети
Хитрой Гефеста работы, упав, их схватили с такою
Силой, что не было средства ни встать им, ни тронуться членом.
Скоро они убедились, что бегство для них невозможно;
Скоро и сам, не свершив половины пути, возвратился
В дом свой Гефест многоумный, на обе хромающий ноги...[47]

Созвав в свой дом всех олимпийских богов, Гефест выставил любовников на позор и, уступая лишь просьбам Посейдона, высвободил их из сети. В этом эпизоде бог-кузнец, ловя сетью свою супругу на месте преступления, волей-неволей выступает в качестве защитника святости брачных уз.

В «Илиаде» Гефест наиболее ярко выступает лишь в двух эпизодах — в упоминавшемся выше изготовлении щита для Ахилла и во время битвы богов, когда он сразился с рекой Ксанф. Когда речной поток чуть не утопил Ахилла, Гера призвала своего сына Гефеста спасти героя:

Так повелела, — и сын устремил пожирающий пламень.
В поле сперва разгорался огонь, и тела пожирал он
Многих толпами лежащих троян, Ахиллесом убитых.
Поле иссохло, и стали в течении светлые воды.

Словно как в осень Борей вертоград, усыренный дождями,
Скоро сушит и его удобрителя радует сердце, —
Так иссушилося целое поле, тела погорели.
Бог на реку обратил разливающий зарево пламень.
Вспыхнули окрест зеленые ивы, мирики и вязы;
Вспыхнули влажные трости, и лотос, и кипер душистый,
Кои росли изобильно у Ксанфовых вод светлоструйных;
Рыбы в реке затомились, и те по глубоким пучинам
Те по прозрачным струям и сюда и туда заныряли,
В пламенном духе томясь многоумного Амфигиея.
Вспыхнул и самый поток, и, пылающий, так возопил он:
«Нет, о Гефест, ни единый бессмертный тебя не осилит!
Нет, никогда не вступлю я с тобой, огнедышащим, в битву!
Кончи ты брань! А троян хоть из града Пелид быстроногий
Пусть изженет; отрекаюсь их распрь, не хочу поборать им!»
Так говорил, и горел; клокотали прекрасные воды.
Словно клокочет котел, огнем подгнетенный великим...
Стала река, протекать на могла, изнуренная знойной
Силою бога Гефеста[48].

Лишь по слову Геры, к которой с просьбой о пощаде воззвал Ксанф, бог-кузнец перестал жечь речной поток. Исследователи не без основания видят в этом эпизоде мифологему о противоборстве огненного начала с водным и, как мы увидим дальше, сходный сюжет встретится нам и в славянской мифологии. Однако, если мы обратимся не к классической, а к орфической греческой мифологии, там мы найдем совершенно иной образ Гефеста. Специально посвященный ему орфический гимн описывает все элементы Вселенной как части этого бога:

Духом могучий Гефест, многомощный огонь безустанный!
В пламени ярких лучей горящий и греющий демон!
О светоносный, о дланью могучий, о вечный искусник,
Часть мирозданья, его элемент беспорочный, работник,
Всепоглотитель, о всеукротитель, всевышний, всевечный,

Солнце, эфир и Луна, и звезды, и свет безущербный —
Все это части Гефеста, что так себя смертным являют,
Всюду твой дом — и город любой, и племя любое.
Ты и в телах обитаешь людских, многосчастный, могучий.
Внемли, блаженный, тебя призываю к честным возлияньям,
К радостным нашим делам всегда приходи, благосклонный!
О, прекрати же огня безустанного дикую ярость,
Ты, кто жаром своим естество выжигает из тела![49]

Исследователи давно отметили, что в орфических гимнах частями мироздания называются только Гефест и Уран: «О всеродитель Уран, некрушимая часть мирозданья»[50], что свидетельствует о том, что изначально бог неба и бог-кузнец являлись одним лицом. Эпитет «всепоглотитель» относится, надо думать, к огню погребального костра, а утверждение, что Гефест обитает в людских телах, указывает на ассоциацию человеческой души или духа с пламенем. Заявление о том, что любой город или племя являются домом Гефеста следует понимать не только в смысле домашнего очага, но и с его функцией домостроителя, отмеченной в гомеровском эпосе. Про то же говорит и 180-й фрагмент рапсодической теогонии орфиков: «Богословы называют Киклопов и Гефеста «кузнецами» и «домостроителями», а Афине и Коре уделяют ткацкое искусство. ...О Гефесте, надо полагать, символически говорится, что он выковывает небо»[51]. Поскольку во многих случаях орфическая мифология сохранила, по сравнению с классической мифологией, гораздо более архаические сюжеты, мы вправе заключить, что и древним грекам изначально был присущ образ бога неба-кузнеца, который в более поздний период расщепился на два образа — Урана и Гефеста. Последнему впоследствии стали приписывать выковывание неба, а в «Илиаде» мы застаем дальнейшую стадию снижения этого образа, когда он лишь кует предметы обихода богам и изображение Вселенной на щите для героя.

У римлян аналогом Гефеста является бог-кузнец Вулкан, который, как полагают исследователи, был первоначально богом

разрушительного (отсюда его связь с подземным огнем и названная по его имени вулканическая деятельность) и очистительного огня. К последней его ипостаси восходит обычай сжигания захваченного вражеского оружия, впервые упомянутый Ливием при описании правления Тарквиния: «Тарквиний, решив продолжить наступление на перепуганного врага, отсылает добычу и пленных в Рим и, сложив огромный костер из вражьих доспехов (таков был обет Вулкану), ведет войско дальше, в землю сабинян»[52]. Дионисий Галикарнасский приписывает введение в Риме культа этого бога Титу Тацию. Впрочем, греческое влияние на римскую мифологию было таким мощным, что очень скоро образ Вулкана стал почти неотличим от образа Гефеста, сохранив из своих первоначальных функций лишь способность отсрочить на десять лет веления судьбы (по мнению других специалистов, и это было обусловлено чужеземным влиянием, правда, на сей раз не греческим, а этрусским). Во всем остальном собственно римским, при его описании Вергилием, сохраняется лишь его географическая приуроченность да подземная локализация:

В море Сиканском лежит близ Липары Эоловый остров,
Скалы крутые на нем день и ночь окутаны дымом,
Почву под ними изъел огонь циклоповых горнов,
Гулко в пещерах звучат удары молотов тяжких,
Докрасна раскалено, скрежещет железо халибов,
Пламя гудит в очагах, и несется грохот наружу.
Здесь — Вулкана чертог, и Вулканией остров зовется.
С выси небесной сюда низошел огнемощный владыка.
Тут железо куют в огромном горне циклопы...
Молвит этнейским Вулкан циклопам: «Оставьте немедля
Все, что начали вы, и мне внемлите! Должны мы
Храброму мужу сковать доспехи. Теперь-то потребны
Сила, и рук быстрота, и наставник надежный — искусство.
Время терять нам нельзя!» И едва он закончил, циклопы
Сразу за дело взялись, разделив по жеребью работы.

Медь ручьями течет, и золото плавится в горнах,
Льется халибский металл, наносящий смертельные раны, —
Щит создается такой, чтобы стрелы и копья латинян
Все он отразил...[53]

У славившихся своими искусными кузнецами кельтов, северных соседей римлян, был свой бог, покровительствовавший этому ремеслу. Звали его Суцелл и имя его означало «хорошо ударяющий» или «тот, который хорошо бьет». Посвященные ему надписи встречаются на обширной территории — Нарбоннской Галлии, Верхней Германии, Бельгийской Галлии и Британии, — свидетельствуя об общекельтском характере его культа, а П. Ламбрехт вообще считал его верховным богом галльской религии. Обычно он изображался стоящим на наковальне с молотом в одной руке и чашей — в другой (рис.51) Другими атрибутами этого божества



Рис.51. Суцелл

были серп, круглая ваза, палица, горшок, кошелек с деньгами, бочка. На некоторых изображениях одежда бога-кузнеца усеяна знаками, которые Н.С. Широкова интерпретирует как «астральные символы, вызывающие представление о небесном жилище душ или о звездной ночи», что не может не напомнить нам звездный образ Сварога в славянской мифологии. Часто этому кельтскому божеству на изображениях сопутствует трехглавая, как Цербер, собака, что, вкупе со звездной символикой, заставляет исследователей воспринимать Суцелла как бога подземного мира, а молот в его руках в подобном контексте становится атрибутом бога смерти. Подобная интерпретация находит свое подтверждение и в народных обычаях некоторых мест Бретани и Британских островов, где еще в XX веке в гроб умершему клали молоток, чтобы им стучаться в дверь преисподней. К этому следует добавить то, что в кельтских поселениях археологами отмечены случаи захоронения урны с прахом умершего под наковальней в центре кузницы[54]. Обычно это объясняется стремлением сделать так, чтобы дух умершего не покидал кузницы, а его мастерство передавалось живущим, однако данный ритуал может свидетельствовать и о восприятии Суцелла как бога-покровителя в загробном мире. Таким образом, бог-кузнец подземного мира обладал двойственной, амбивалентной природой, являясь воплощением как плодородия-богатства, так и смерти. Вместе с тем, положительная черта у данного персонажа кельтской мифологии явно преобладала, о чем свидетельствует сама этимология его имени: «В то же время префикс –su в имени Sucellus может указывать на то, что бог наносит добрый, исцеляющий удар, и молот означает «благодать»[55]. Известны также более десяти изображений бога-кузнеца с богиней Нантосвельтой (галльск.nant – «река»), которая является божеством рек. Обычно спутница Суцелла держит в руках рог изобилия, однако в области медиоматриков она устойчиво изображалась с маленьким круглым домом в левой руке, что заставляет вспомнить о домостроительной функции бога-кузнеца в мифо-

логиях других индоевропейских народов. Впрочем, Ж. Вандри видит в этом атрибуте богини не дом, а пчелиный улей, что, как будет показано ниже, тоже имеет свои индоевропейские параллели. Многие исследователи считают возможным проводить параллели между галльским Суцеллом и ирландским Дагдой (буквально «добрый бог, хороший бог») — всемогущим божеством потустороннего мира, богом вечности, связанным с солнцем и обладающим волшебным котлом изобилия. Одним из его имен было «Эохаид отец всех», что может быть возведено к образу бога неба-прародителя человечества. Собственно кузнецом Дагда не является (он знаток любого дела и в этом качестве является носителем прозвища «Красный совершенного знания»), однако покровительство интересующей нас профессии присутствует у его дочери, обладающей тройственной природой: «Бригита — поэтесса, то есть дочь Дагды. Именно этой Бригите, которая является женщиной-поэтом или женщиной мудрости, поклоняются поэты, потому что ее покровительство было великим и славным. По этой причине называют таким же именем богиню поэтов, сестрами которой были Бригита, женщина медицины, и Бригита, женщина кузнечного ремесла. Эти богини — три дочери Дагды»[56]. О древности этого женского образа говорит и свидетельство Юлия Цезаря, который среди высших галльских божеств, названных им римскими именами, упомянул и Минерву, которая «учит началам ремесел и искусств». Есть и еще одна черта, свидетельствующая о родстве между общекельтским Суцеллом и ирландским Дагдой. Постоянным атрибутом последнего является палица, которой приписывалось следующее чудесное свойство: при ударе одним концом она убивала сразу девять человек, однако удар другим концом возвращал их к жизни. Подобная амбивалентность палицы Дагды является параллелью к молоту Суцелла, только что рассмотренному выше.

Еще одними соседями славян в старину были скифы. Античные источники ничего не говорят о наличии в пантеоне этих ира-

ноязычных кочевников бога-кузнеца, однако в мифологии осетин, впитавшей в себя многое из мифологии скифов, уже присутствует бог Курдалагон, буквально «кузнец алан». Пребывая на небесах или в стране мертвых, он не только кует доспехи и оружие героям нартского эпоса, но и закаляет в своем горне Батраза — одного из самых могучих воинов этого народа. Помимо чисто военного снаряжения данный бог выковал нартам и первое пахотное орудие. Как к богу, связанному с потусторонним миром, к нему обращались и с просьбой сделать подковы для лошадей умерших, чтобы они могли путешествовать в стране мертвых. После принятия христианства часть связанных с ним поверий перешло на Тутыра. Согласно осетинским преданиям он был первоначально любимым ангелом бога, но навлек на себя его гнев и был сброшен с неба. Тутыр выковал металлический свод небес, он так же связан с дождем. Отглосок прежних инициаций сохранился в более позднем осетинском обряде, во время которого ребенка вели в кузницу, его руку клали на наковальню, а кузнец наносил по ней легкие удары молотом, приговаривая при этом: «Будь благословен Тутыром»[57].

Весьма интересную картину в интересующей нас сфере мы можем наблюдать и в скандинавской мифологии. Собственно бога-кузнеца там нет, однако многие его черты и функции оказываются поделенными между двумя персонажами — богом и героем. Героем-кузнецом в «Старшей Эдде» является уже упоминавшийся выше Велунд. Эпос подчеркивает его иноплеменное происхождение и, более того, тесную связь с потусторонним, нечеловеческим миром. Согласно «Песне о Велунде» ее главнй персонаж является сыном конунга финнов и одновременно властителем альвов — низших природных духов, которые, как полагают исследователи, первоначально являлись душами мертвых. Женой Велунда является валькирия — дева-лебедь, что вновь подчеркивает связь кузнеца, бывшего «искуснейшим человеком среди всех людей», с потусторонним миром. Вместе с братьями он строит себе дом, где

его во время сна захватывает в плен скандинавский конунг Нидуд. Подрезав Велунду сухожилия под коленами, Нидуд заточает его на острове, заставляя ковать для себя всевозможные драгоценности. Кузнец жестоко отомстил своему поработителю: убивает обоих сыновей конунга, пришедших полюбоваться сокровищами на острове, «из черепов чаши он сделал, вковал в серебро, послал их Нидуду»[58], затем изнасиловал дочь конунга и, подобно греческому Дедалу, улетел на крыльях с острова. О древних германских корнях этого персонажа скандинавского эпоса свидетельствует фигура англосаксого кузнеца Вайланда, изготовившего для богов неуязвимую броню и кольца.

Богом, в облике которого присутствуют некоторые черты божественного кузнеца, является громовержец Тор, сын верховного бога Одина и вторая по значимости фигура в скандинавском пантеоне. Хоть он и не является богом-кузнецом, однако оружием и главным атрибутом Тора является боевой молот Мьелльнир (специалисты уже давно обратили внимание на тот факт, что имя молота имеет тот же корень, что и русское слово «молния»), с помощью которого он расправляется с враждебными богам великанами-етунами. Мьелльниру мифология отводит исключительную роль, поскольку без этого молота жилище богов Асгард немедленно падет под напором враждебных сил. Обращаясь к Тору, Локи говорит ему:

«Асгард захватят
етуны тотчас,
если свой молот
не сможешь вернуть»[59].

Несмотря на то, что в Асгарде находились другие вооруженные боги, Локи недвусмысленно связывает судьбу города богов именно с наличием в нем молота Тора. Очевидно, что в этом эпизоде отразилось общеиндоевропейское поверье о роли молота как могущественного оружия против враждебной и, если брать шире, нечистой силы. Следы этого мы отчетливо видим как в Сканди-

навии, где самым популярным амулетом был молот Тора, так и в других странах Западной Европы: во Франции дед Карла Великого и победитель арабов при Пуатье в 732 г. был известен современникам как Карл Мартелл, т. е. Молот; а когда в Германии XV в. инквизиторы Г. Институрис и Я. Шпренгер написали свое пособие по ведовству, они назвали книгу «Молот ведьм». Хоть традиционным оружием индийского Индры была палица-ваджра, тем не менее, автор одного из гимнов наделяет и его этим кузнечным оружием: «Словно молотом, о громовержец, раздроби недругов!» (РВ I, 63, 5). О силе данной традиции, даже тогда, когда истинный ее смысл был давным-давно забыт, красноречиво свидетельствует и герб Советской России, на котором молот являлся символом победившего пролетариата.

Утере и возвращению молота Тора в «Старшей Эдде» была посвящена «Песнь о Трюме». В ней рассказывается про то, как великан Трюм украл Мьелльнир у Тора во время его сна. Когда Локи установил похитителя, тот согласился вернуть молот, но за это потребовал себе в жены богиню Фрею. Когда та категорически отказалась стать супругой етуна, по совету Хеймдалля решено было обрядить в платье невесты самого Тора, под видом служанки которого вызвался сопровождать Локи. Вместе они прибывают к великанам и «Песнь» фиксирует архаичный брачный обряд, скрепляемый молотом и освящаемый упоминавшейся выше богиней Вар:

Сказал тогда Трюм,
Етунов конунг:
«Скорей принесите
молот сюда!
На колени невесте
Мьелльнир кладите!
Пусть Вар десница
Союз осенит!»[60]

Участие молота Тора в брачном ритуале не было случайным, поскольку, по мнению исследователей, его обладатель был не толь-

ко громовержцем, но и богом плодородия. О глубоких корнях этого свадебного ритуала свидетельствует наскальное изображение в южной Скандинавии (рис.52), датируемое эпохой энеолита. Получив назад свой Мьелльнир, Тор немедленно кончает маскарад и уничтожает великанов вновь обретенным оружием.

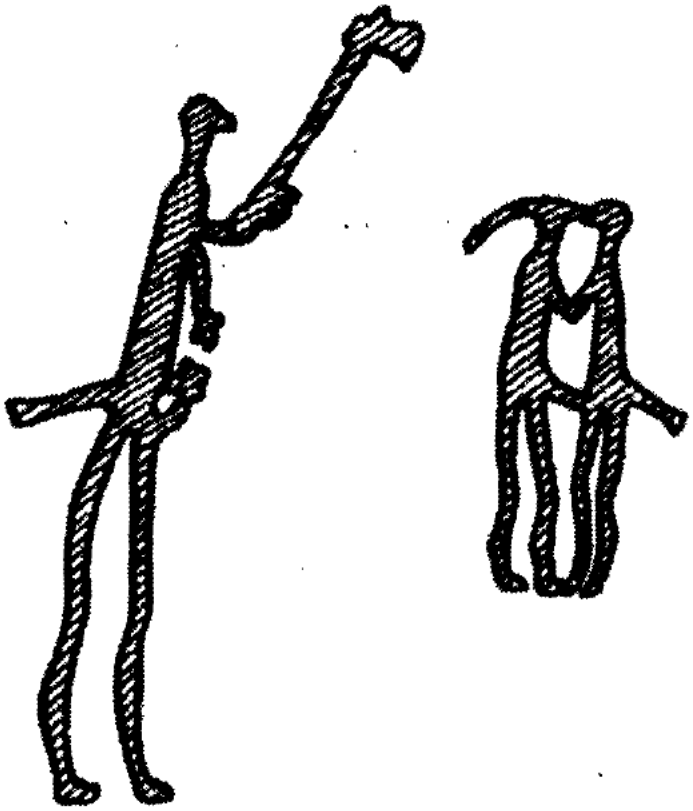


Рис.52. Наскальное изображение священного брака, Южная Скандинавия, эпоха бронзы

В свете связи славянского Сварога с хмельным напитком, речь о котором пойдет ниже, необходимо упомянуть и об истории добывания Тором котла для варки пива, изложенной в «Песне о Хюмире». По просьбе морского великана Эгира, который должен был устроить пир вернувшимся с охоты богам, Тор отправился за котлом для варки пива к великану Хюмиру, который жил у края небес и хранил «огромный котел, котлище великий с версту глубиной»[61]. Великан не хочет расставаться с котлом и поэтому задает гостю трудные задачи. Выполняя их, Тор отрывает голову у черного быка, чтобы использовать ее как наживку для рыбной

ловли, и отправляется вместе с великаном на его ладье в море. В то время как Хюмир выудил двух китов, Тор ловит мирового змея Ермунганда, обвивавшего обитаемую землю словно пояс, бьет его молотом по голове, однако чудовище срывается и возвращается в свою стихию:

Насадил на крючок
Защитник людей,
Убийца змея,
Голову бычью;
Пасть разинул,
Наживку увидля,
Враждебный богам
Пояс земли.
Тор-победитель
К борту ладьи
Вытащил смело
Пестрого змея,
Молотом бить
Стал он по мерзкой
Вершине волос
Родича Волка.

Взревели чудовища,
Стали гудеть
Подводные скалы,
Земля содрогнулась,
Канула снова
На дно эта рыба[62].

Выполнив все остальные задания Хюмира, Тор получает котел и возвращается с ним к богам, убив по дороге его бывшего владельца, пытавшегося силой отнять его у громовержца. По мнению исследователей, мифы о добывании Тором котла и о ловле им мирового змея первоначально не были связаны друг с другом

и лишь достаточно поздно и несколько искусственно были затем соединены в «Песне о Хюмире». Сюжет о ловле мирового змея был весьма популярен среди викингов, отразившись и в поэзии скальдов, и в изобразительном искусстве (рис.53) Во время битвы перед гибелью мира Тор и мировой змей Ермунганд снова встречаются в последней схватке. Согласно «Прорицанию вельвы» громовержец убьет чудовище, но и сам умирает от ядовитых укусов змеи, успев сделать девять шагов.



Рис.53. Тор ловит мирового змея, Швеция, II в. н. э.

Был свой бог-кузнец Телявель и у литовцев, стоящий в перечне их языческих богов на втором месте после верховного бога неба. Так, описывая под 1252 г. крещение литовского князя Миндовга, летописец отмечает, что он принял новую веру притворно, а на деле «жряще богомъ своимъ в таинѣ: первомоу Нънадѣеви, и Телявели, и Диверикъзоу... И богамь свои жряше, и мертвы те-

леса сожигаше, и поганьство свое явѣ творяше»[63]. Во вставке, сделанной в 1261 г. западнорусским переписчиком «Хроники» Иоанна Малалы, он упоминается в числе тех божеств, которым язычники-литовцы приносили свои жертвы: «и Телявелю-кузнецу, сковавшему ему (верховному богу Нънандею или громовержцу Перкунасу) солнце и установившему ему на небе солнце». Возможно, что этот же бог-кузнец в третий раз упоминался автором XVI в. под именем бога богатства Таввалса. Стоит отметить, что бог, занимавший второе место в литовском языческом пантеоне, был заимствован этими племенами от скандинавов: как указывает В.Н. Топоров, слугу громовержца Тора звали Тьяльви.

Достаточно архаичным является образ бога-кузнеца Хасамиля у хеттов — индоевропейского народа, первым в мире перешедшего к обработке железа. Он постоянно обитает в Подземном Мире, что заставляет нас вспомнить и девятилетнее пребывание греческого Гефеста «в мрачной глубокой пещере» после свержения его с неба. Очевидно, локализация бога-кузнеца в нижнем мире была обусловлена добычей металла из недр земли, в связи с чем мифопоэтическое сознание начинает относить туда же и людей, занимающихся их обработкой. Вместе с тем Хасамиль причастен и к высшей, небесной сфере мироздания. Когда бог солнца Эстан строит себе дом, он обращается к богине Камрусепе, которая, в свою очередь, «воззвала к всемогущему Кузнецу». По просьбе богини Хасамиль с помощью железного молота и железных гвоздей возводит дом богу Солнца и ставит там очаг из железа. Домостроительство вновь сближает хеттского бога с греческим Гефестом, а то, что дом этот предназначается богу Солнца, указывает на определенные связи кузнеца с дневным светилом, которые здесь, правда, хозяйственно-бытовые, а не родственные, как в славянской мифологии. В других мифах Хасамиль не фигурирует, однако любопытный эпизод, высвечивающий еще одну функцию бога-кузнеца, встречается нам в летописи хеттского царя Мурсилиса II: «И я, Великий царь, шел со своим пешими воина-

ми и колесницами никем не видимый. И мне на помощь могущественный Бог Грозы, господин мой, позвал бога Хасимиля, господина моего. И он спрятал меня от взоров. И меня никто не видел»[64]. Как видим, правитель хеттов называет своим господином бога-кузнеца наряду с громовержцем. По просьбе последнего Хасимиль прячет царя и его войско от взоров врагов, т. е. делает хеттскую армию невидимой. Как мы увидим далее, мотив защиты, укрытия героя от врага, правда, в иной, более материальной форме, был присущ богу-кузнецу и в славянской мифологии.

В иранской мифологии после реформы Заратуштры образ бога-кузнеца не сохранился, однако в Индии уже в Ригведе упоминаются целых два божества с этими функциями. Первым был уже знакомый нам «повелитель речи» и «все-творец» Вишвакарман, сотворивший Вселенную таким же образом, как кузнец выплавляет свое изделие:

Имея повсюду глаза и повсюду лицо,
Повсюду — руки и повсюду — ноги,
Он сплавляет <все> вместе <своими> руками, <своими> крыльями,
Порождая небо и землю, единый бог.

Глаза в этом гимне, возможно, символизируют звездное небо, а под крыльями, по мнению исследователей, имеются в виду кузнечные мехи, о которых речь идет и в другом месте (РВ IX, 112, 2). Во втором посвященном ему гимне, риши воспевают его как «нашего отца, родителя», «наделителя», «знающего все состояния <и> существа» (РВ X, 82, 3). В более позднюю эпоху происходит снижение образа Вишвакармана и прежний творец Вселенной выступает уже в роли создателя оружия, украшений и летающей колесницы для богов, а также домостроителя — для богов Куберы и Варуны он делает дворцы, а для демонов-ракшасов — целый город Ланка. В «Шветашватаре упанишаде», созданной в более позднюю, по сравнению с Ригведой, эпоху, нам вновь встречается реминисценция этого образа, приуроченная на сей раз к

Рудре: «(Имеющий) повсюду глаз и повсюду лицо, повсюду руку и повсюду ногу,

Сотворив небо и землю, единый бог выковывает <их> руками и крыльями»[65]. Согласно пояснению Шанкары, руками Рудра выковал людей, а крыльями — птиц.

Другим богом-кузнецом в Ригведе является Брахманаспати (букв. «господин молитвы»). В 72 гимне X мандалы ему приписывается творение богов в самом начале бытия:

Сейчас мы хотим провозгласить
С воодушевлением рождение богов
В виде произносимых гимнов —
Чтобы увидели <это> в будущем поколении.

Брахманаспати их
Выплавил, как кузнец.
В первом поколении богов
Из небытия бытие родилось.

Понятно, что представление о богах, выплавляемых демиургом-кузнецом, носит гораздо более поздний характер, но, вместе с тем, свидетельствует о весьма высоком статусе бога-кузнеца в поздних частях Ригведы. Мы видим весьма интересное распределение сфер деятельности при явном расщеплении изначального образа: Вишвакарман выплавляет весь мир, а Брахманаспати — собственно богов, отцом которых он называется в другом месте (РВ II, 26, 3). Еще один гимн (РВ II, 23, 2) вновь подчеркивает главенствующую роль последнего по отношению к другим богам:

Сами боги-прозорливцы, о асурский
Брихаспати, получили у тебя жертвенную долю.
Как могучее солнце (своим) светом — утренние зори,
<Так> ты породил все до одной молитвы.

В связи с этим становятся понятны такие его эпитеты как «лучший царь молитвы», «сладкоязычный» и «поэт из поэтов». То,

что в двух четверостишиях того же гимна (РВ II, 23, 5–6) ведийские риши называют его «нашим пастухом» и «добрым пастухом», заставляет нас вспомнить приведенный в первой главе русский заговор от оружия, где главный персонаж также называется пастухом. Ведийский бог, этот «испепелитель врага, победитель в сражениях» (РВ II, 23, 11), выступает и как надежный защитник человека (РВ II, 23, 8):

Мы призываем тебя, как хранителя <наших> тел,
О спаситель, как защитника, любящего нас.
О Брихаспати, повергни ниц хулителей богов!
Пусть не добьются злодеи большей милости, <чем мы>!

В РВ II, 25, 5 описывается счастье человека, пользующегося покровительством Брихаспати:

Это для него журчат все реки,
<Ему> устроено много надежных укрытий,
Счастливый, в милости у богов тот,
Кого Брахманаспати делает (своим) союзником.

По происхождению он — сын Неба и Земли, как об этом говорится в другом ведийском гимне (РВ VII, 97, 8):

Две божественные половины вселенной, родительницы бога,
Великолепно взрастили Брихаспати.

В другом месте этого же гимна (VII, 97, 6) отмечается, что у этого бога «темное жилище», а внешний вид этого божества следующая строфа описывает так:

Ведь он чистый, с сотней крыльев, он украшенный,
С золотым топором, деятельный, завоевывающий небо.
Брихаспати — он легко вступающийся, огромный,
Лучше всех готовящий много выжатого питья для друзей.

Гимн, сложенный другим риши (РВ IV, 50, 4), дополняет сведения о рождении и внешнем виде интересующего нас божества:

Брихаспати, рождаясь сначала
От великого света на высшем небе,

Семиротый, рожденный силой, с семью поводьями,
<Своим> ревом раздул в разные стороны мрак.

В нескольких гимнах (ŖB IV, 50, 1; V, 43, 12; VI, 97, 6) он систематически описывается в эпитетах, свойственных богу огня Агни, что свидетельствует о наличии связи между двумя этими божествами.

Еще одним ведийским персонажем, с которым связывается кузнечное дело, является Трита. В гимне, посвященном восхвалению бога огня Агни (ŖB V, 9, 5), он прославляется и в качестве огня кузнечного горна:

Он еще <тот>, чьи языки пламени
Сплетаются вместе, дымные.
А когда Трита на небе
Раздувает его, словно раздуватель (мехов),
Он оттачивает (пламя), как при выдувании (металла).

Стоит обратить внимание и на происхождения слова karmara, которым в ŖB обозначались кузнецы. Оно происходит от глагола kar- «делать». Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров отмечают глубокий семантический пласт производных от этого корня понятий: «Во-вторых, вещь как «сделанная» (krta-, от kar- «делать») отсылает к деланию, делу — karman-, которое в ŖB практически всегда и в отличие от более поздних текстов обозначает или ритуал жертвоприношения или сакрально отмеченное ритуализированное деяние, действительно воспроизводимое, вспоминаемое или, по меньшей мере, имеющееся в виду в ритуале, или отчетливо осознаваемое космологическое действие. В этом отношении употребление karman- в ŖB не вызывает сомнений, как и то, что глубинный смысл слова всегда один и подтверждается примерами других образований с этим же корнем. Прежде всего речь идет о kartar- «жрец, совершающий ритуал» (1, 139, 7; VI, 19,1; VII, 62, 1), но и, как указывает Грассман, «творец», «деятель», «делатель» (1, 100, 6; III, 31, 2; IV, 17, 4) — значения, которые обнаруживают тот же глубинный смысл, кодирующий в ŖB лишь оп-

ределенный тип «деятеля» в определенной ситуации»[66]. Как видим, первоначально само делание вещей восходило к священному мифу первотворения, повторяемому в ритуале, в связи с чем стоит вспомнить давнее утверждение В.В. Иванова и В.Н. Топорова о кузнечном деле: «Исходя из некоторых текстов о сути данного ремесла... можно предположить, что на некотором этапе, более близком к начальному, хозяйственно-производственные функции, ставшие потом единственными или явно преобладающими, были не основными или даже вовсе второстепенными. В этот период позднейшие ремесла входили в иную систему, связывающуюся прежде всего с сакральными представлениями, и были соотнесены с общей космологической схемой»[67]. Стоит также отметить, что из этого же семантического поля впоследствии родилось и обозначение одного из ключевых понятий всей индийской философии, а именно кармы (буквально «деяние», «действие», «плод действия») как общей суммы совершенных любым живым существом поступков, последствия которых предопределяют характер его нового рождения на этой земле. Здесь мы вновь сталкиваемся с идеей космического круговорота человеческих душ, на сей раз ярко этически окрашенной, но подспудно все так же связанной с образом бога-кузнеца (не будем забывать, что тот же корень присутствует и в имени Вишвакармана), являющегося одновременно и звездным небом, и прародителем человечества.

Обобщая приведенные выше индоевропейские параллели, мы можем отметить, что помимо собственно кузнечных функций у соответствующих богов чаще всего встречается связь с похоронным ритуалом или переселением душ умерших (греческая, индийская, осетинская и кельтская традиции), домостроительством (греческая, иранская, скандинавская и хеттская традиции), царской властью (греческая, иранская и скандинавская традиции) и хмельным напитком (греческая, кельтская и скандинавская традиции). Все эти связи будут присутствовать и у славянского Сварога, в силу чего мы можем с достаточной степенью уверенности пред-

положить, что они уже существовали у бога-кузнеца непосредственно перед началом распада индоевропейской общности и перешли на соответствующих богов разделившихся народов.

Переходя теперь к собственно восточнославянскому материалу, мы и здесь будем проводить свое исследование по той же схеме, рассмотрев сначала те материальные и духовные аспекты славянской культуры, на почве которых зародились представления о боге-кузнеце, затем обратимся к образу кузнеца в фольклоре и под конец выделим сюжеты, возникшие в связи с собственно самим Сварогом. Поскольку бесспорно определить славянскую прародину археологическими методами на сегодняшний день не удается, а разбор всех высказанных по этому повод гипотез не входит в нашу задачу, то при рассмотрении периода от распада индоевропейской общности до VI в. н. э., когда славяне четко определяются с помощью данных археологии, мы вынуждены опираться в основном на данные языкознания. Как и другие индоевропейские народы, славяне начали свое знакомство с металлами с меди и бронзы, что, как мы увидим далее, нашло свое отражение в их фольклоре. То ли действительно передавая бытовавшие в его время воспоминания, то ли домысливая от себя подробности той древней эпохи, автор «Травника» 1534 г. так охарактеризовал медь: «А естествомь она горяча... тако же и серебро и злато составляется жаромъ н(е)б(е)снымъ, а в прежних временех землю орали мед(ь)ю, тако же и оружие в мѣди делали...»[68]. Возможно, что древностью этого металла была обусловлена и более поздняя народная поговорка, приуроченная уже к церковному колоколу, отдававшая меди приоритет перед серебром: «Медь дороже серебра: серебро чертово ребро, а медь Богу служит и царю честь воздает». Когда им на смену для изготовления оружия и орудий труда пришло железо, эти металлы продолжали использоваться для изготовления украшений, пример чему мы видим на городище Камно в земле псковских кривичей: «В верхнем горизонте нижнего слоя найдено свыше 60 каменных литейн формо-

чек (целых и в обломках) для отливки мелких украшений. Находки большого количества каменных плиток — заготовок для формочек, а также полуоброаботанных формочек, доказывают изготовление их на поселении. Часть найденных формочек имеет ремесленный знак мастера — резное изображение маленькой трапециевидной подвески.

Развитие литейного прозводства характеризуется также находками большого количества льячек и тиглей и остатками разрушенных очагов.

Основная масса литейных формочек, льячек и тиглей были сосредоточены на трех участках, где обнаружены и разрушенные горны. Все это можно рассматривать как остатки трех литейных мастерских, относящихся к VII—VIII вв. Предметы отливались из привозной меди и бронзы»[69]. Специалисты уже давно обратили внимание на то, что в индоевропейской терминологии практически нет слов, относящихся к кузнечному ремеслу. Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов объясняют подобное положение дел особой значимостью «кузнецов» и «кузнечного дела» в индоевропейскую эпоху и мотивированным этой значимостью табуированием в диалектных группах целого ряда общих терминов кузнечного ремесла и заменой их другими образованиями. В свете этого особую значимость приобретает то обстоятельство, что славянское название основного орудия кузнеца напрямую восходит к индоевропейской эпохе: «В том же диалектном ареале обнаруживается название кузнечного «молота», также и в мифологическом значении «молот» — «оружие бога грома», «молния», ср. ст.-слав.mlatu «молот», лат.malleus «молот», «колотушка», а также др.-исл.mjollnir «молот бога грома Тора», «молния», валл.mellt «молния», прус.mealde «молния», ст.-слав. mlunija «молния». Если др.-хет.malatti «боевое оружие» относится сюда же (полное формальное соответствие при семантической близости), то слово следует несомненно считать общеиндоевропейским в значении «орудия» в широком смысле, и в частности орудия кузнеца, которое в связи

с индоевропейским культом «бога-кузнеца» обожествляется и становится обозначением космических сил»[70]. Данный лингвистический факт свидетельствует о непрерывности кузнечной традиции у наших далеких предков, начиная с эпохи индоевропейской общности. О том, из какого материала индоевропейцы изготавливали свои первые молоты, говорят, на этот раз, данные германского языкознания: др.-в.-нем.hamar «молот» при др.-исл.hamarr «скала», «утес».

Названия же этого ремесла и, соответственно, человека, который им занимался, сформировались у праславян уже после распада индоевропейской общности и не имеют соответствий в других языках этой группы. Так, праслав.kъznь, как и ст.-слав.***къзнь*** первоначально означало «кознь, искусство, художество», др.-русск., ц.-слав.***къзнь***, ***кознь*** «занятие, ремесло; мастерство, искусство»; «ухищрение, хитрость»; «козни, происки»[71]. Как мы видим, данный корень имел три значения: мастерства или ремесла вообще и в этом значении он лишь впоследствии закрепился за кузнечным делом; хитрости, и это лишний раз объясняет, почему кузнец в древнерусский период часто именовался хитрецом; и, наконец, коварства, связь которого с кузнечным делом проанализировали В.В. Иванов и В.Н. Топоров. Авторы Этимологического словаря славянских языков отмечают, что слав.kъznь этимологически тождественно слав.kuznь «кузница». От названия последней образовалось и слово ***кузнец*** — человек, работающий в ***кузнице***. О.Н. Трубачев, со своей стороны, отмечает: «Праслав. kuznь, первоначально — название действия, что-то вроде нашего слова *ковка*...»[72]. Что касается второго обозначения кузнеца в славянских языках, ***коваль***, то по этому поводу авторы Этимологического словаря славянских языков пишут: «Праслав.kovati родственно лит.kauti «бить, убивать, поражать», лтш.kaut то же, др.-в.-нем.houwan, hauwan «рубить», нем.hauen «рубить, бить», лат.cudo, cudere «ударять, бить», ирл.cuad «бить», тох. A ko-, B kau- «убивать», вместе с которыми слав.kovati продолжает и.-

e.kou-. Кузнечное терминологическое значение «ковать» характерно исключительно для слав., являясь его семантической инновацией, поскольку этого значения, в сущности, не обнаруживают другие и.-е. продолжения исходного kou-»[73].

Когда славяне начали использование железа, они, подобно обозначению руды с помощью термина, обозначавшего кровь, также назвали его по аналогии с органом живого существа, каким они мыслили мать-Землю. «Название металла *железо* производно на исконнославянской языковой почве от названия животной железы... Между значениями «металл железо» и «железа животная» не было непреодолимой пропасти, во всяком случае — в начальной стадии: образ клубочка, комочка... был использован для фигурального обозначения железа именно в том виде, в котором им впервые заинтересовались славяне... — в виде болотного железняка»[74]. По мнению Б.А. Рыбакова, славяне были носителями предскифской земледельческой чернолесской культуры, существовавшей в Среднем Поднепровье в X—VII вв. до н. э.[75]. Именно во время существования этой культуры в данном регионе население переходит от каменных и бронзовых орудий к железным, причем археологически хорошо выделяются переходные формы — кинжалы и мечи с железными клинками и бронзовыми эфесами. Исследователь отмечает: «Первое знакомство праславян с железом относится, быть может, к концу белогрудовской культуры, а широкое применение кованного железа и стального оружия — к чернолесской культуре, к IX—VIII вв. до н. э.»[76].

Благодаря освоению нового металла, повсеместно распространенного на их территории, вместо привозной бронзы оседлые чернолесские племена оказались в более выгодном положении, чем их степные соседи. В.В. Седов отмечает влияние кельтов, бывших лучшими металлургами по железу в «варварской» Европе, на славян: «Широкое исследование последних десятилетей показали, что славянское кузнечное ремесло в 1 тысячелетии н. э. по своим особенностям и технологической культуре было наиболее

близко к металлообрабатывающему производству кельтов... Это касается не только нынешних западнославянских областей, но и славянских племен Восточной Европы»[77]. Начало этих культурных контактов исследователь датирует II в. до н. э. Данные контакты прослеживаются не только на археологическом, но и на лингвистическом уровне. Так, например, Г.Ф. Одинцов показал, что славянское слово ***меч,*** равно как и германское название этого оружия, восходят к кельтскому mecc— «сверкать», «блестеть». Поскольку мощное влияние кельты оказали и на германцев, других своих соседей, интересно сравнить результаты этого влияния в сфере металлургии железа у обоих этих народов: «...название металла германцы заимствовали у кельтов — нем. Eisen, англ.iron. Славяне также многим обязаны культуре кельтов... Однако, в отличие от германцев, славяне не переняли у кельтов название этого металла, а образовали свое собственное, из исконно-славянских элементов...»[78]. Этот чрезвычайно важный лингвистический факт свидетельствует о том, что славяне самостоятельно освоили обработку железа и, хоть впоследствии их технология и обогащалась опытом западных соседей, заимствования не могли оказать влияния на названия ключевых металлургических терминов. В связи с этим О.Н. Трубачев констатирует: «Ремесло развивалось, и в 1 тысячелетии до н. э. у славян началась металлургия железа, сначала — на базе повсеместного болотного железняка; культурные импульсы здесь могли исходить от западных соседей (например в кузнечном деле), но основная терминология складывалась почти исключительно оригинальная — zelezo, dъmьna, blizna — в значении «сталь, наваренные полосы металла»... Напротив, название серебра вместе с его культурой пришло к славянам более длинным путем — от восточных индоевропейцев, с Северного Кавказа»[79]. Данные языкознания говорят о достаточно высоком развитии кузнечного ремесла у славян, в результате чего их название кузнеца было заимствовано некоторыми соседними

народами: из слав. ***ковач*** образовались венг.kovacs и алб.cobato-i, а от польск. rudnik произошло литовское название кузнеца rudininkas[80].

Для обработки металлов кузнецам была необходима весьма выская температура, которую простой костер дать им не мог. И здесь на помощь только что зарождавшейся металлообработке пришло другое, гораздо более древнее ремесло: «И однако совершенно особую, тесную, генетическую близость кузнечное дело обнаруживает в отношении к гончарству — близость, которая позволила нам поставить эти два ремесла совершенно сознательно вместе, включив их в один раздел о ремеслах, связанных с применением огня. Кузнечное дело... позаимствовало у гончарства идею горна. В любом случае гончарство древнее ковки металлов...»[81]. Действительно, современное слово гончар происходит от древнерусского ***горънчар.*** Стоит отметить, что в народе ***огнем*** называли и кузнечный горн, как это видно из выражения «Кузня на шесть или в шесть огней», в смысле того, что в ней находится шесть горнов. Интересующее нас понятие зародилось еще во время индоевропейского единства, о чем свидетельствуют этимологические параллели: др.-инд.ghrnah «жар», др.-исл.gorn «огонь» и лат.furnus «печь (для выпечки хлеба)». О.Н. Трубачев отмечает, что память об эволюции данного термина лучше всего сохранилась в восточнославянских языках: «Итак, если на востоке славянства более или менее четко представлено отношение gъrnъ — gъrnьcь — gъrnьcaгь..., то на западе имеем только пару gъrnьcь — gъrnьcaгь и то же — в более затемненном виде — находим на юге»[82]. От термина ***горн*** возникло и первоначальное название собственно глиняного горшка, зафиксированное в древнерусской письменности — ***гърньць.*** Интересно отметить, что когда посуду, в частности котлы и чаши, стали изготавливать из металла, к ней по-прежнему изредка применялось название горна: «...стоитъ столъ, а на столѣ стоятъ горны желѣзные»[83]. В древнерусской письменности слова ***гърнъ, грънъ, горнъ*** означали

одновременно «котел», «котел, горшок, чаша», «очаг, печь» и «кузнечный очаг»[84]. Данные языкознания находят свое подтверждение и в археологических материалах. Описывая славянские железоплавильные печи на Среднем Днестре, М. Артамонов отмечает: «Возле печей, а иногда даже в их глиняной обмазке встречались черепки славянских сосудов»[85]. В Москве каменная церковь Кузьмы и Демьяна, «что в Старых Кузнецах», находилась близ Спасо-Чигасовского монастыря на Гончарной улице[86]. Возможно, что отголоском этого было и двойное название места проживания кузнецов в столице: «Всегда красива была гора Кузнецкая; древний народ Московский звал ее Неглинным верхом; с нее сматривала на Кремль златоглавый, в последний раз прощаясь с Москвою... Долго жило предание в рассказах стариковских, как тут же после стоял длинный ряд кузниц, домишки кузнецов, их задворицы, их огороды...»[87]. Данные 1578 г. свидетельствуют еще об одном случае территориального соседства горшечников с кузнецами: «Въ старомъ горшечном ряду отъ кузни по лѣвои сторонѣ 2 лавки...»[88].

С изобретением кузнечного меха, обеспечивающего большую интенсивность горения и гораздо более высокую температуру, горн кузнеца все меньше и меньше напоминал горн гончара, однако об огромном вкладе гончарного дела в кузнечное на первоначальном этапе свидетельствуют не только лингвистические факты. Теснейшую связь гончарных сосудов с металлургией мы видим уже на примере первого известного человеку металла: «Как показала экспериментальная археология, на гончарном очаге при температуре 700—800 в закрытом горшке можно выплавить медь, если в горшок засыпать смесь из малахитовой руды и угля. При попытке выплавить медь без горшка полученная медь вновь окисляется, следовательно, горшок нужен, чтобы изолировать медь от воздуха»[89]. Изобретенный технический прием не забылся и, когда человечество вступило в железный век, стал активно использоваться при изготовлении нового металла. Археологи

уверенно констатируют наличие данной технологии на территории нашей страны. «Древнейшим и простейшим способом производства железа была "варка" его в горшках в домашней печи. Полученное таким образом тигельное железо было высокого качества,» — отмечает А.Л. Монгайт[90]. То же самое отмечает и другой археолог Б.А. Колчин: «Древнерусские кузнецы в муфелях-горшках цементировали не только полуфабрикаты — железные прутки и полосы, но, вероятно, даже и сырые крицы. Среди археологических материалов мы часто встречаем маленькие крицы, имеющие сегментовидную форму, соответствующую форме древнерусских глиняных горшков»[91]. Несмотря на высокое развитие кузнечного дела в последующий период, архаичные приемы держались долго: в Рязани XIII в., например, исследователям встречались несколько примеров использования варки железа в горшках. О генетической связи гончарного и кузнечного ремесла свидетельствует и то, что в древнерусском языке под словом «горшок» понималось не только гончарное, но и кузнечное изделие, как, например, котел. О производстве последнего источник 1559 г. сообщает: «Дѣлал горшек мѣдянои болшеи, а пошло в него мѣди горшек старои мѣдянои да пот котлишков малых медяных»[92]. Другой источник тоже упоминает сделанные из металла «горшки»: «Горшки мѣдяные и желѣзные...»[93]. Обращает на себя внимание, что еще в XVI в. эти горшки-котлы зачастую делались из меди, что указывает нам на эпоху, когда произошел перенос названия глиняного горшка на название посуды из первого освоенного человеком металла. Отмечены отдельные примеры перенесения на металлическое оружие гончарного орнамента. Описывая археологические находки, сделанные на р. Клязьма под Владимиром, Н.Н. Воронин подчеркивает: «Один топор особо интересен. По форме он относится к XII—XIII вв... Топор может служить образцом боевого оружия: на обеих его сторонах инкрустированы золотом (?) круглые монетовидные медальоны, украшенные волнистым и па-

раллельным орнаментом, сходным с орнаментацией гончарной посуды этого времени»[94]. Судя по всему, само название железа так же пришло в наш язык из гончарной терминологии: еще в XX в. гончары Смоленской области, готовя глину к работе, тщательно удаляли из нее весь «мусор»: камешки и твердые кусочки глины, которые они называли «орешками» или «желваками»[95]. Вероятно, когда славяне начали интересоваться болотным железом, то они, по аналогии с твердыми кусочками глины, также стали ассоциировать его с желваком.

Данные о генетической связи кузнечного ремесла с гончарным делом следует сопоставить с уже известными нам фактами. Из всех предметов материальной культуры имя Сварога единственный раз было нанесено на глиняную посуду, а само оно этимологически неразрывно связано именно с ***вареной*** (а не жареной) пищей, а следовательно, и с посудой, в которой эта пища варилась. В условиях первобытного общества посуда эта могла быть только глиняной. Связь эта отразилась во многих русских поговорках «Мал горшок, да мясо варит», «Что не варится, того в горшок не кладут». Отголосок этой исконной связи двух профессий мы видим и в повести Н.В. Гоголя «Ночь перед Рождеством», где местный кузнец Вакула выступает если не в качестве творца посуды, то в качестве расписывающего ее художника: «Все миски, из которых диканьские козаки хлебали борщ, были размалеваны кузнецом»[96]. Не следует забывать и того, что останки кремированного тела складывались в горшок, а, как было показано выше, Сварог был неразрывно связан с обрядом трупосожжения. Поскольку наш бог соотносился с символикой гор, данная связь перешла в какой-то мере и на горшок. Русские загадки об этом предмете повседневного обихода многократно подчеркивают его рождение на горе:

В горах родится, огнем крепится,
Положат на съемище, повезут на торжище,
Придут дочери отецки, жены купецки,

Придут его глас слушать;
Родился я в каменной горе,
Крестился в огненной реке,
Вывели меня на торжище,
Пришла девица,
Ударила золотым кольцом
Мои кости рассыпучие,
В гроб не кладучие,
Блинами не помянучие;

На горе родился, огнем крестился.
Умер — прах валяется в кустах[97].

Во второй загадке мы видим символическое описание судьбы горшка, соотносимой не только с горой, но также с огненной рекой и похоронным ритуалом — понятиями, генетически связанными с культом бога неба. Поскольку Сварог, как мы увидим ниже, был связан и с домостроительством, можно вспомнить и другую загадку, соотносящую горшок с домом: «Плотники без топоров срубили горенку без углов». С другой стороны, на уровне низовой мифологии устойчиво фиксируется связь горшечника с загробным миром: «Так, например, многочисленные тексты повествуют о встречах гончаров с ходячими покойниками. Широко распространен рассказ о том, как к гончару, заночевавшему на кладбище, приходит упырь и, отведя в село, пьет при нем кровь у спящих... В другой быличке, записанной в Белоруссии, рассказывается о том, как гончар, углубляя яму для обжига горшков, находит человеческие кости; во сне ему явились погребенные здесь казаки и просят положить их кости на место»[98]. От общения с загробным миром всего один шаг до представлений о связи с потусторонней силой и шаг этот народным сознанием был быстро сделан. Так, на Харьковщине бытовала история о том, как гончар встретился с умершим ведьмачом, затем сам обучился колдовству и обратил в волков участников свадебного поезда. «В с.Бубновка

Гайсинєкого у. Подольской губ. богатство гончара приписывалось помощи нечистой силы: «Коли-ж ганчар багатий і йому добре ведеться, то звичайно тоді кажуть, що він "щось знае", або "мае чорта, який робит". (...) Изготовление посуды порой приобретает характер ритуального действа: "Ганчар до керниці йде, тільки у суботу, гиншого дня то байдуже, треба у суботу, до схід сонця. Прийде керниці і каже: "Я прийшов по воду, ладущики робити на сир, на сметану, на масло"; приходит до дому, зливае сейчас глей тою водою, місит і робит. Зробити треба до схід сонця...»[99].

При наличии подобных сюжетов весьма симптоматично сделанное А.Л. Топорковым наблюдение: «Следует, однако, оговорить, что гончары представлялись не помощниками дьявола, а скорее трикстерами, без труда курсирующими между миром мертвых и миром живых. Шутливое отношение к "гончарскому аду" отразилось в выражении: "Быть тебе в раю, где горшки обжигают", а также в "присказке", отмеченной на Черниговщине: "А де будешь молоть?" (Пытають стривши гончара з горшкамы. Гончари сьего не люблють, сердюцця и одказують: "Де чорты будуть твого батька колоть!")».

По сведяменим Л. Шульгиной, в Подольск губ. гончары вызывали насмешки: "Ганчар, кажут, не хадзяін, бо він пъянюга; упився як швец або як ганчар. Не ведеться ганчарам через те, що вони пропили Петрові ризи. От з ганчарів і сміються — ага, пропили ризи, тепер маете бідити"[100]. В последнем случае имеется в виду местная легенда о том, как захотевшие выпить гончары разделили апостола Петра, продали и пропили его ризы и за это были им прокляты. Подобный фольклорный сюжет указывает на весьма неоднозначные отношения представителей этой профессии с новой религией и то, что в условиях идеологического доминирования христианства гончары не были отнесены к пособникам нечистой силы, косвенно указывает на тот почет, которым пользовались эти ремесленники во времена язычества. Следы этого по-

чета фиксировались исследователями у восточных славян вплоть до XX века: «Как занятие, гончарство у народа... пользуется некоторым высшим почетом... Так как огонь и земля, основы гончарства, считаются у народа святыми и чистыми, то вследствие этого, может быть, и само занятие гончарством признается занятием достойным почета»[101].

Эта совокупность фактов делает весьма вероятным предположение о том, что прежде чем стать богом-кузнецом, Сварог в глубокой древности был богом-гончаром, типологически сходным с древнеегипетским Хнумом или лепящим Адама из глины библейским богом. Об этом же говорит и распространенная у многих народов, в том числе и русского, поговорка «Не боги горшки обжигают, а те же люди», указывающая, что некогда существовали и первые представления, ставшие в последующую эпоху предметом отрицания. Следы подобной эволюции мы можем отчетливо видеть в облике бога-кузнеца древних греков. Когда Прометей похитил и передал людям небесный огонь, то Зевс в отместку повелел Гефесту вылепить первую женщину, от которой «женщин губительный род от нее на земле происходит»:

Тотчас слепил из земли знаменитый Хромец обеногий,
Зевсов приказ исполняя, подобие девы стыдливой;
Пояс на ней застегнула Афина, в сребристое платье
Деву облекши; руками держала она покрывало
Ткани тончайшей, с главы нисподавшее — диво для взоров:
Голову девы венцом золотым увенчала богиня.
Сделал венец этот сам знаменитый Хромец обеногий
Ловкой рукою своей, угождая родителю Зевсу.
Много на нем украшений он вырезал, — диво для взоров...[102]

Более того, согласно одному из вариантов древнегреческой мифологии, все люди были вылеплены из глины их благодетелем-титаном: «Прометей, смешав землю с водой, вылепил людей и дал им тайно от Зевса огонь, скрыв его в полом стебле тростника»[103]. Прометей же, как мы видели выше, в определенных ситу-

ациях дублирует бога-кузнеца Гефеста. Несколько отличную версию этого события приводит Платон: «Было время, когда боги-то были, а смертных родов еще не было. Когда же и для них пришло предназначенное время рождения, стали боги ваять их в глубине Земли из смеси земли и огня, добавив еще и того, что соединяется с огнем и землею. Когда же вознамерились боги вывести их на свет, то приказали Прометею и Эпиметею украсить их и распределить способности, подобающие каждому роду»[104]. Следы аналогичного предания о сотворении человека из глины в славянской мифологии встречаются нам в русской народной легенде «О Ное праведном». После потопа бог говорит ему: «Ну, Ной, живи на земле, плодись, размножайся!» — «Господи, скоро же ли от меня от одного белый свет народится?» Господь говорит: "Ты мужиков слепи из глины, а господ из пшеничного теста". Борзой кобель стоял сзади, схватил пшеничный ком, да бежать — от Воронежа до нашего села все мужики одни наплодились»[105]. Поскольку в соответствии с каноническим библейским мифом все человечество произошло от трех сыновей Ноя, мы вправе рассматривать данный фрагмент, резко отличающийся от общепринятой версии, как следы восточнославянских языческих представлений, тем более что вся оставшаяся часть легенды также не имеет ничего общего с Библией, но зато точно соответствует тому, что нам известно о Свароге. Явные отзвуки мифа о сотворении человека из глины мы видим и в русском заговоре о порче: «Зделать у воды человека в его <врага> имя из глины, нести в сокровенное место се и поставити стоя, да стреляти 27-ью стрелы в брюхо»[106].

С человеком в отечественной традиции сопоставлялась сама глиняная посуда: «Целая посуда отождествлялась в славянском фольклоре с телом человека, ее части обычно назывались "голова", "устье", "горло", "туловище". Посуда повторяла этапы жизни человека — рождалась из глины, жила и умирала. Она являлась необходимым атрибутом при всех ритуалах, сопровождав-

ших основные моменты в жизни человека»[107]. Как мы увидим в седьмой главе, глиняная посуда в отечественной традиции соотносилась в первую очередь с женщиной, что явно напоминает нам переданный Гесиодом миф о сотворении Гефестом из глины именно женщины. В качестве типологической параллели укажем пример многих африканских народов, где касты мужчин-кузнецов и женщин горшечниц оказались неразрывно связанными друг с другом как в материальной, так и в религиозной жизни. «Как связь с огнем и землей предопределила место в африканской деревне кузнеца, так работа с водой и землей сказалась на общественном положении горшечницы, — отмечает исследователь африканской мифологии В.Б. Иорданский, — А тот факт, что для обжига своих изделий ей приходилось использовать огонь, прочно соединил ее судьбу с судьбой кузнеца»[108]. Поскольку Сварог был богом звездного неба, небезынтересно отметить, что глиняные сосуды были одним из древнейших средств для наблюдения за ним. «Однако, кроме использования больших каменных и земляных сооружений, существовали и другие способы наблюдения за небом. В частности, *одним из древнейших искусственных астрономических приборов был сосуд*. Считается, что первыми, кто использовали с астрономической целью чашу со стержнем, были вавилонские жрецы...»[109]. Однако у знаменитых своей ученостью вавилонских жрецов были свои предшественники. Этнографы засвидетельствовали, что коренное население Гавайских островов наблюдало за Полярной звездой с помощью сосуда, вырезанного из тыквы со специальными отверстиями для глаз, а подобные ему глиняные сосуды археологи обнаружили у некоторых древних культур. В свете того, что со Сварогом, как было показано выше, был связан круг образов воздаяния сначала на этом, а затем и на том свете за совершенные поступки, впоследствии развившийся в понятие кармы в Индии и Страшного суда в зороастрийско-христианском регионе, важно отметить, что восточнославянский фольклор фиксирует аналогич-

ные представления и за хищение горшков: «Ну, красты у горшчана горшка нэ можно, бо як умрэш, да на тым свети трэба кроз тэй горшчок пролэзты»; «Горшка красть — великий грех. Встретишь на том свете горшечника, протянешь ему горшок и будешь просить: «Возьми горшок!» А горшчай кажэ: «Грызи сама его замес хлеба!»» «Если украдеш у горшченика горшок, як ужэ умреш, то будеш с тим горшком ходить приуязаны до боку. Бууа така жонка. Як горшченик везе горшки, она украла горшка. Як умерла, тот горшчок буу у нее приуязанный до бока. Спрашуют ее: "Чого у тэбе горшчок приуязанный?" Она говорить: "Я его украла". А они е говорять: "Ну и носи его!"[110]. Отголосок этих представлений встречается нам в заговоре на украденную вещь: «Будь ты, вор, проклят моим сильным заговором в землю преисподнюю, за горы Араратския, в смолу кипучую, в золу горючую, в тину болотную, в дом бездонный, в кувшин баенный...»[111]. Запрет на кражу горшков, подкрепленный угрозой посмертной кары, явно появился не в эпоху их массового производства на гончарном круге, а, очевидно, тогда, когда они только входили в человеческий обиход в период неолита и были достаточно большой редкостью. Собранные в шестой главе материалы по восточнославянской братчине указывают, что в ту эпоху они хранились у жреца племени, впоследствии замененного христианским попом, и использовались во время общественных пиршеств. Мы видим, что по мере развития общества круг запретов развивается в следующей последовательности: пища — половые отношения — собственность, причем к последней категории в первую очередь относилась посуда, в которой варилась пища.

На Руси гончарство традиционно было чисто мужским ремеслом, передававшимся из поколения в поколение. На материале смоленских гончаров XX века А.А. Бобринский констатировал: «Устойчивость гончарной техники, не раз отмеченная в этнографической литературе, наблюдается и у местных ремесленников. Подавляющая часть современных гончаров — наследственные

ремесленники, переявшие все приемы ("секреты") изготовления глиняной посуды от отцов и дедов. В некоторых семьях этим ремеслом занимались в течение 300 и более лет, сохраняя до наших дней в неизменном виде многие, нередко архаичные, технические приемы»[112]. В отличие от африканских мифопоэтических представлений, в славянском мире гончарные изделия преимущественно были связаны не столько с водой, сколько с огнем. На современном этнографическом материале, собранном в Полесье, это констатируют Н.И. и С.М. Толстые: «Будучи продуктами обжига, эти изделия как бы принадлежат к миру огня и несут в себе благодаря этому присущую огню магическую силу, уничтожающую, отрицающую воду и дождь»[113]. Соответственно, когда магическими приемами надо было вызвать дождь и прервать засуху, в Полесье повсеместно крали у соседей или гончаров глиняные горшки и бросали их в колодец. На тесную связь гончарной посуды с земным и небесным огнем указывают и древнерусские гончарные клейма. На материале раскопок в древнем Новгороде Г.П. Смирнов констатирует: «Наиболее распространенными до XIV в. являются клейма в виде круга, креста, круга со вписанным в него крестом, концентрические круги...»[114]. Между тем В.П. Даркевич отмечал, что круг издревле являлся символом солнца, крест первоначально обозначал земной огонь, а по поводу их сочетания писал: «Крест в круге. Этот древний знак, возможно, вначале воплощал идею о неразрывной связи небесного (солнце) и земного огня, затем — повсеместно распространенная идеограмма солнца»[115]. Интересно отметить, что и на материалах русской деревни конца XIX–XX вв. специалисты фиксируют тесную связь между гончарной и кузнечной магией: «Несколько особняком среди других деревенских специалистов стояла фигура кузнеца. Его профессиональная магия совсем не похожа на ту, что мы встречаем у пастухов или мельников и сближается скорее с магическими элементами гончарства, так же, как и кузнечное ремесло, связанное со стихией огня»[116]. Как видим, и археологические, и этногра-

фические данные указывают на преимущественную связь гончарного ремесла со стихией огня, еще более упрочившуюся в кузнечном деле.

Б.А. Колчин в своем фундаментальном исследовании по обработке металлов в Древней Руси писал в 1953 г.: «Процесс зарождения ремесла по обработке железа и стали — основной отрасли древнерусской промышленности — остается пока еще невыясненным, но для нас ясно, что этот процесс происходил не в X и не в IX вв., а раньше, именно в VII—VIII вв., которые в русской истории остаются еще очень туманными и малоизученными»[117]. За прошедшие с тех пор полвека наука накопила достаточно большой материал, с помощью которого мы можем хотя бы в общих чертах восстановить начальные этапы развития кузнечного дела у восточных славян.

Для периода VI—VII вв. характерно относительно небольшое количество железных изделий и украшений, имеются находки наземных глинобитных печей с городищ Кимия и Лабенское, VI—VII вв.; на поселении Корчак VII в. найдены две печи для обжига железной руды. Определенное исключение из общей картины представляет городище Зимно, датируемое VI в. — первой половиной VI вв., где было найдено около пятидесяти вещей из металла, что больше, чем на всех остальных памятниках того региона в то время вместе взятых. В трактовке этого феномена исследователи разошлись: если открывший его В.В. Аулих считает данные находки свидетельством высокого развития ремесла на городище[118], то, по мнению И.П. Русановой, «по этим находкам можно судить лишь о зачатках бронзолитейного дела»[119]. Что касается положения кузнецов в раннеславянской общине, то, на материале сплошного обследования археологических памятников Украинского Прикарпатья Б.А.Тимощук делает следующий интересный вывод: «В данном исследовании восточнославянская община VI—VII вв. именуется "большесемейной". Это название соответствует содержанию: община этого времени по материалам гнезд посе-

лений VI–VII вв. представляла самостоятельный социальный микроорганизм, состоящий из больших патриархальных семей... В этом союзе патриархальных семей несколько выделяется лишь одна из них, обычно самая древняя (материнская) в общине, выполнявшая роль общинного центра. На территории поселка такой патриархальной семьи располагались, как показано выше, ремесленные мастерские, не характерные для других селищ-патриархальных общин»[120]. Как видим, ремесло и, в первую очередь, ремесло кузнечное, находилось в руках самой древней семьи, игравшей роль хранительницы профессиональных секретов. Отпочковавшиеся от материнской семьи другие семьи общины занимались преимущественно обработкой земли, получая необходимые ремесленные изделия из этого локального центра общины. Подобное положение дел в повседневной жизни довольно точно воспроизводит структуру мифологической иерархии: на уровне общины древнему богу-кузнецу Сварогу, отцу Дажьбога-Солнца, соответствует наиболее древняя семья данной общины. Данное положение дел вполне соответствует той ситуации, которая наблюдается в других древних обществах, вступивших в век металлов: «Понимая те выгоды, которые несло ремесло в период интенсивного развития обмена и престижной экономики, знатные семьи почти повсюду стремились его монополизировать, что и привело к сложению ремесленных каст, и прежде всего металлургов. Именно в этот период, осознав большую экономическую и социальную силу ремесла, вожди стремились монополизировать его или, во всяком случае, не выпускать из-под своего контроля»[121]. Возможно, что отзвуком этого являются многочисленные названия ***старый***, относимые к месту расположения церквей кузнечных святых в различных русских городах: каменая церковь Кузьмы и Демьяна, «что в Старых Кузнецах» в Москве, церковь «Кузьмы и Демьяна, что в Старых Кузнецах» в Костроме, одноименная церковь «со Старого Примостья» во Пскове. О достаточно высоком статусе кузнеца в обществе свидетельствует и само

имя первого известного нам по летописи восточнославяиского князя — легендарного основателя Киева, деятельность которого относится к VI в. В древнерусском языке кузнечный молот назывался также и «кыем» и источник XI в., говоря про работу его обладателя, отмечает, что «хытрьць жестокое железо... кыемь и наковальньмь мячить»[122]. С этим же понятием сближают имя полянского князя и специалисты-филологи: «По всей вероятности, ***Кый*** восходит к Kujь, производное от корня kov- «ковать» с основиым значением «палица», «молот», «жезл»...»[123]. В большинстве славянских языков слав.kijь, ц.-слав.***кыи*** имеет основное значение «палка, дубина», однако у некоторых народов это слово превращается в обозначение основного орудия труда кузнеца: с.-х.kij «молот», н.-луж.kij «железный молот», др.-русск.***кыи*** «молот»[124]. Данное наблюдение, относящееся к самому началу отечественной летописной истории, подтверждает связь между Сварогом и княжеской властью, отмеченную выше. Со славянским богом неба основателя будущей столицы Древней Руси связывает еще два обстоятельства. Помимо легенды о Кие как о перевозчике, летопись фиксирует, что своей город на Днепре он основал «на горе, где ныие подъем Боричев», которая под 945 г. прямо именуется Нестором «Киевской горой». Однако в первой главе уже показывалась связь гор с культом неба. По мере развития общества и возникновения в нем княжеской власти с ней начинают соотноситься оба этих природных начала. Помимо восточнославянского Кия эта закономерность еще раз встречается нам у западных славян, в фольклоре которых встречается связь Карпатских гор с основателем Кракова.

Переход на качественно новую ступень в искусстве обработки металла, охвативший различные стороны этого процесса, происходит примерно в VIII в. Происходит заметное увеличение изготовления железа как сырья для последующей обработки, которое в ряде случаев концентрируется в определенных центрах в достаточно больших для раннего средневековья количествах. Говоря

об эпохе VIII–X вв., Г.А. Вознесенская констатирует: «Появляются центры по выплавке железа для целой округи (Бранешты 1, Гайворон, Григоровка), что само по себе является признаком обособленности металлургического ремесла; объем производства растет также за счет широкого развития добычи железа и на рядовых поселениях. Железный инвентарь на славянских поселениях VIII–X вв. резко возрастает количественно. К IX в. были созданы все основные виды орудий труда, стабилизируется их форма...»[125]. Подобную картину мы можем наблюдать в различных регионах славянского мира. Так, например, в Желтиховицах (Моравия) было найдено двадцать пять славянских железоплавильных печей VIII–IX вв., в районе г. Черновцы (бассейн верхнего течения р. Прут) – пятнадцать таких печей, в ремесленном поселке VII–VIII вв. у с. Гайворон на Южном Буге – двадцать пять печей, а у славянского поселения у с. Григоровки Могилевского района Винницкой области на Среднем Днестре были открыты также двадцать пять печей, разбросанных на площади 700×200 м и датируемых IX–X вв.[126]. «Существование таких центров в южной части восточнославянской территории, – отмечает В.В. Седов, – служит показателем растущего разделения труда, появления целых поселенческих коллективов с профессиональными навыками и расширения рынков сбыта. Продукция железодобычи из таких центров поставлялась, очевидно, в широких масштабах на значительные территории»[127].

Благодаря археологическим раскопкам мы можем представить себе, как выглядела железоплавильная печь у славян (рис. 54). Следует отметить, что товарный характер в первую очередь приобрело железоплавильное производство, а не торговля собственно продуктами кузнечного ремесла: «Несомненно, что при таких обстоятельствах ремесленное производство роменских городищ обслуживало конкретных заказчиков, а товарное производство у восточных славян делало лишь первые шаги. Товарные формы быстрее приобретало железодобывающее производство. Свиде-



Рис.54. Славянская железоплавильная печь
в Среднем Поднестровье, IX–X вв.

тельством развития внутренней торговли железом как сырьем на славянских землях являются находки заготовок – полуфабрикатов разной формы. Наиболее известны из них заготовки в виде топоров, найденные на территории Великоморавского государства»[128]. Понятно, что плавкой железа в таких крупных масштабах занимались специалисты-профессионалы.

Вслед за крупными центрами по выплавке железа у славян чуть позднее появляется еще одно принципиально новое явление – ремесленные поселения. «Важным показателем крупных перемен в развитии ремесла являются ремесленные поселения VIII–IX вв. В культуре пражского типа ремесленные поселения неизвестны. Тогда каждая община содержала за свой счет одного или нескольких ремесленников-универсалов («кузнецов»), которые за натуральную плату удовлетвлетворяли бытовые и хозяйственные потребности членов общины в ремесленных изделиях.

Ремесленные поселения – это качественно новое явление в социально-экономическом развитии восточных славян. Их про-

изводство было во многих случаях специализировано и рассчитано на обслуживание населения не только своей общины, но частично и соседей. Только этим можно объяснить тот факт, что на территории отдельных ремесленных поселений производилась продукция в таких масштабах, которая в несколько раз превышала потребности гнезда-общины, в состав которой они входили. Следовательно, такие поселения могли появиться только тогда, когда возникла потребность в массовом изготовлении ремесленной продукции, т. е. когда появилась необходимость удовлетворять потребности в ремесленных изделиях не только населени своей общины, но и тех, кто жил за пределами этой общины»[129]. Как показывают данные археологии, первоначально ремесленные поселения появляются у тех восточных славян, которые жили на границе со степью (Пастырское городище, Гайворонский металлургический центр и др.). Они принадлежали населению пеньковской культуры (VI—VII вв.), торговавшему с кочевниками. Хоть соседство со степью и таило в себе постоянную угрозу набегов, оно же и стимулировало развитие товарного производства. Благодаря археологическим исследованиям мы можем себе наглядно представить орудия ремесла восточнословянского мастера еще до эпохи образования Древнерусского государства. В раскопанной на Пастырском городище в слоях VI—VIII вв. кузнице найден набор кузнечных инструментов: наковальня в виде усеченночетырехгранной пирамиды, тяжелый молот-кувалда, легкий молот-ручник, большие и малые кузнечные клещи, зубило и ножницы для резки железа (рис.55). У тех же славян, которые жили в отдалении от степи, ремесленные поселения возникают позднее, в VIII—IX вв.

Характерным примером подобного рода поселений можно считать Добрыновское городище: «К ремесленным поселениям, продукция которых шла в основном на удовлетворение потребностей местного славянского населения, следует отнести Добрыновское городище. Оно располагалось на площадке размера-

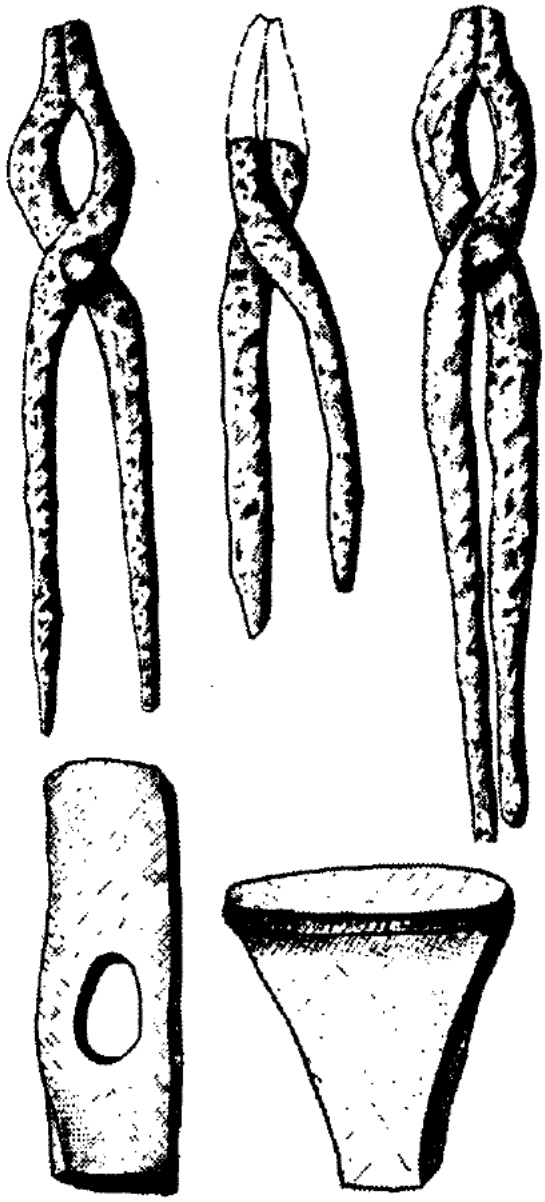


Рис.55. Кузнечные инструменты с Пастырского городища, VI–VIII вв.

ми 160×100 м, которая со всех сторон была окружена ручьями и болотом. Кроме того, поселение ограждали деревянные стены типа «столпие». На укрепленной площадке располагались ремесленные мастерские и стационарные жилища – полуземлянки с печами-каменками. (...) Раскопана приблизительно 1/10 часть площадки городища, и на ней открыто 15 ремесленных мастерских и 28 полуземлянок... Мастерские оказались неоднотипными. В семи из них находились каменные рабочие площадки и очаги. Найденные в них железные шлаки и обломки глиняных тиглей свиде-

тельствуют о том, что здесь занимались ремеслом, связанным с горячей обработкой металла. В других мастерских были устроены нишеобразные печи, вырытые в материковых стенках землянок. Печи подобного типа имели различное производственное назначение. Одни из них могли использоваться для обжига керамики, в других плавили металл (в них найдены железные шлаки). Нишеобразные печи, обнаруженные на склоне площадки, могли служить для выпечки хлеба»[130]. Обращает внимание набор ремесел, археологически зафиксированный на Добрыновском городище — кузнечное дело, изготовление глиняной посуды и обжиг хлеба. С учетом показанной выше связи Сварога с ремеслом горшечника и его ролью в культе хлеба, речь о которой пойдет в отдельной главе, не может не возникнуть мысль, что все эти специализированные ремесла первоначально так или иначе были связаны с культом бога неба-создателя человеческой культуры.

По наблюдению археологов в разных концах восточнославянского мира кузнечным мастерским был присущ один общий признак. «При исследовании городищ Украинского Прикарпатья, — отмечает Б.А. Тимощук, — выделен еще один характерный признак ремесленных мастерских, связанный с горячей обработкой металлов, — наличие каменных рабочих площадок. Они исследовались в Добрыновцах, Ревне, Крутилове и Кодыне. (...) На Добыновском городище раскопано 7 ремесленных мастерских с каменными рабочими площадками. Они датируются IX в. Более древние мастерские такого типа раскопаны в Кодыне. Их дата — VIII в.»[131]. Такую же картину в земле псковских кривичей констатирует и С.А. Тараканова: «В VIII—IX вв. большое развитие получили добыча и обработка железа. Появляются сыродутные горны, сложенные из глины на каменном основании (типа псковских). Они располагались главным образом по краю городища. В основании некоторых горнов найдены куски шлаков и криц»[132]. Хоть возникновение ремесленных поселений и способствовало зарождению рыночного производства, приходившего на смену

простому обмену товарами, археологические данные свидетельствуют о том, что кузнечное дело отнюдь не замкнулось в специализированных центрах: находки железных шлаков указывают на то, что кузнецы работали в каждом более или менее крупном населенном пункте или хотя бы временно проживали в них. Весьма распространено было и литейное дело: исследования Б.А. Рыбакова показали, что на территорию племенного союза вятичей приходилось 100–150 мастерских, где отливали височные кольца и район сбыта продукции каждой мастерской был достаточно узок, охватывая 20–30 км в поперечнике.

Исследователи единодушно отмечают и явный прогресс в технике славянских кузнецов: «Например, спектральный анализ железных изделий показал, что в VI–VII вв. большинство предметов изготавливалось простейшим способом из наиболее дешевого кричного железа, реже – из грубой малоугольной стали. В VIII–IX вв. ремесленники умели уже изготавливать орудия с повышенной твердостью путем сварки чередующихся узких стальных и железных полос.

В VIII–IX вв. появляется техника тиснения металла. Матрица для тиснения поясных бляшек найдена, например, на Новотроицком городище IX в. К этому же времени относится появление многих новых орудий производства. Среди них лучковые пилы, спирально-перовидные сверла, рубанки, зубила, напильники и др.»[133]. К аналогичным выводам при исследовании других материалов приходит и Г.А. Вознесенская: «Если среди кузнечных изделий VI– начала VIII в. около 80 % составляли предметы, откованные простейшим способом из наиболее дешевого и доступного сырья – железа и сырцовой стали, то среди изученных предметов Горнальского городища они составляют около 54 %. Идет увеличение той группы изделий, в технологии изготовления которых используется цементация полуфабриката (получение высокоуглеродистой цементованной стали), цементация готовых изделий, сварка железа и стали в одном предмете как основа тех-

нологической схемы»[134]. Исследовательница констатирует резкий прогресс в интересующую нас эпоху: «Технологические исследования кузнечных изделий третьей четверти 1 тысячелетия н. э., проведенные нами ранее, показали, что в технике восточнославянского кузнечного дела появились новые конструктивные решения, основанные на использовании наварки стальных лезвий. Новая технология в кузнечном ремесле свидетельствовала о наличии квалифицированной работы, она вела к резкому повышению прозводительности труда ремесленника и надолго определила пути развития техники кузнечного дела. Несомненно, что новые технические решения и технологический прогресс в области металлургического и кузнечного производства определяли возможности поступательного развития всей экономики славянского общества»[135]. К подобным выводам пришел и В.В. Седов: «В VII–VIII вв. наблюдается значительный подъем железообрабатывающего производства. Металлографический анализ железных изделий, найденных при раскопках поселений в разных регионах восточнославянского расселения, показал, что кузнецы владели сложными приемами сварки железа со сталью»[136]. В свое время Е.Н. Черных, анализируя закономерности развития металлообработки в древних обществах, выстроил по степени сложности четырехчастную схему разделения труда при горно-металлургическом производстве, где четвертой, самой высшей ступени соответствовало существование в качестве обособленных ремесленников горняка, металлурга, мастера по оружию и орудиям труда, ювелира. Общераспространенность месторождений железа на территории нашей страны делало излишним особую специальность горняка, а во всем остальном восточные славяне, как мы видим из археологических материалов, накануне создания своего государства обладали указанной специализацией в деле металлообработки. Правда, касаясь ювалирного ремесла, некоторые специалисты делают следующую оговорку: «По-видимому, несмотря на то, что кузнечная обработка железа и ювелирное ремесло у славян в

VIII–X вв. существовали как самостоятельные отрасли хозяйства, в условиях общинного производства с его узким рынком сбыта, они были тесно связаны между собой и в зависимости от конкретных условий могли находиться в руках одного специалиста»[137].

Особой славой, причем далеко за пределами Руси, пользовалась продукция наших оружейников, особенно мечи. Восточные авторы, сведения которых относятся к эпохе еще языческой Руси, отмечают наличие у ее воинов особых высококачественных клинков. Так, Ибн Руст писал: «И у них – мечи соломоновы». Подобное утверждение нам встречается и у Гардизи: «Среди них (русов) – изобилие соломоновых мечей»[138]. Что следует понимать под выражением «соломоновы мечи» и относится ли это к мудрости их обладателей, которую можно было сравнить с мудростью библейского царя Соломона, к особым физическим качествам этого оружия либо к наличию у него каких-то волшебных свойств – все это, похоже, так и останется секретом использовавших это выражение мусульманских писателей. Те же авторы упоминают о наличии на Руси трех центров: Куйаба, Салаба и Арты/Арсы/Уртаба. Если первые два центра подавляющее большинство исследователей убедительно отождествляют соответственно с Киевом и землей новгородских словен, то относительно местоположения третьего центра было выдвинуто множество гипотез, ни одна из которых на сей день не может считаться правдоподобной. Большинство восточных источников сообщает, что из этой загадочной области вывозят шкурки черного соболя и свинец, а всех прибывающих туда чужеземцев убивают, одиако рукопись «Худуд ал-алам» добавляет о нем весьма интересную в свете нашей темы подробность: «... Уртаб – город, где убивают странников, как только они прибывают, из него происходят клинки и мечи, очень ценные, которые можно сгибать вдвое; только отнимешь руку, <клинок> возвращается в свое первоначальное состояние»[139]. Арта, само название этой загадочной области, дословно совпадающее с иранским названием вселенского закона,

наводит на мысль о неком священном центре, тем более, что обычай немедленно убивать каждого оказавшегося там иноземца находится в разительном противоречии с тем, что пишут те же восточные авторы о гостеприимстве русов: «Гостям оказывают почет и обращаются хорошо с чужеземцами, которые ищут у них покровительства, да и со всеми, кто часто бывает у них, не позволяя никому из своих обижать или притеснять таких людей. В случае же, если кто из них обидит или притеснит чужеземца, помошают последнему и защищают его»[140]. При описании же Арты ни один восточный писатель не отмечает противодействия подобным убийствам чужеземцев со стороны соседних славянских племен.

В пользу ритуального характера убийств чужеземцев в Арте говорит и описанное Ибн Рустом повиновение славян своим волхвам, обладавших безоговорочным правом выбора любой жертвы: «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 домашнее животное, набрасывает веревку на шею и вешает на дерево, пока не утечет дух его; они говорят, что это жертва богу»[141]. Как и в случае с Артой, подобные жертвоприношения так же принимались славянами безо всяких протестов, как должное. Если высказанное предположение о священном характере Арты верно (по некоторым описаниям она находилась посередине между Куйабом и Салабом, а во многих традициях центр есть точка наивысшей сакральности), то наличие производства именно в ней особо ценных клинков говорит в пользу связи данного ремесла с религиозными представлениями. После принятия христианства всякие известия об Арте полностью пропадают из источников, что совершенно неудивительно, если она была крупным языческим центром Древней Руси. Искусство изготовления высококачественных мечей, без которых наша страна была бы обречена пасть жертвой своих хищ-

ных соседей, сохраняется и после насильственного навязывания новой веры. Слава древнерусских оружейников была так велика, что Бируни, великий ученый-энциклопедист Средней Азии, писал в своем трактате об обработке железа, законченном в 1048 г.: «Русы выделывают свои мечи из шапуркана (стали), а долы посредине их из нармохана (мягкое сыродутное железо), чтобы придать им прочность при ударе, предотвратить их хрупкость. Алфулад (тигельная сталь) не выносит холода их зим и ломается при ударе. Когда они познакомились с фарандом (т. е. с узорчатым булатом), то изобрели для долов плетенье из длинных проволок, <изготовленных> из обеих разновидностей железа — шапуркана и женского (т. е. железа). И стали получаться у них на сварных плетеньях при погружении <в травитель> вещи удивительные и редкостные, такие, какие они желали и намеревались получить»[142].

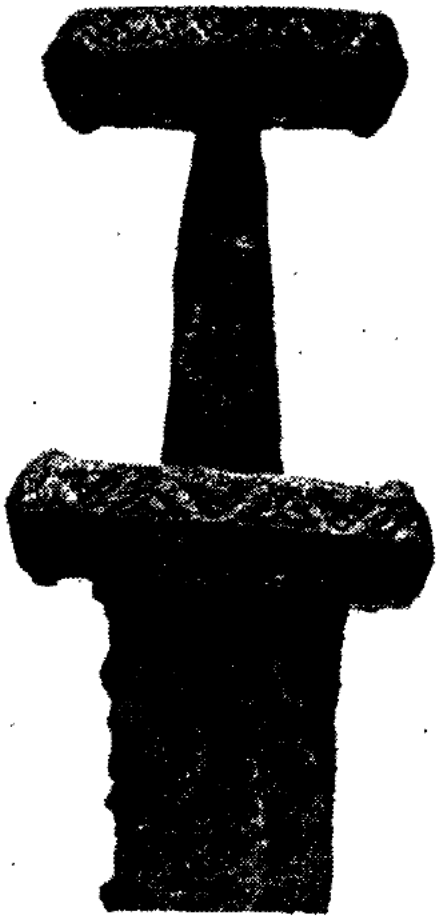


Рис.56. Рукоять меча из Михайловского кургана

Археологической иллюстрацией к этому сообщению Бируни является прекрасная рукоятка меча из Михайловского кургана (рис.56) Долгое время норманисты, вопреки приведенным выше фактам, утверждали, что мечи, найденные на территории Древней Руси, не местного, а скандинавского происхождения. Одиозно несостоятельность этой гипотезы доказал А. Кирпичников, обнаружив на клинке, датируемом первой половиной XI в., найденном у местечка Фощеватово на Полтавщине, сделанную русским оружейником надпись «ЛЮДОТА КОВАЛЬ» (рис.57, 58) Данная надпись, помимо всего

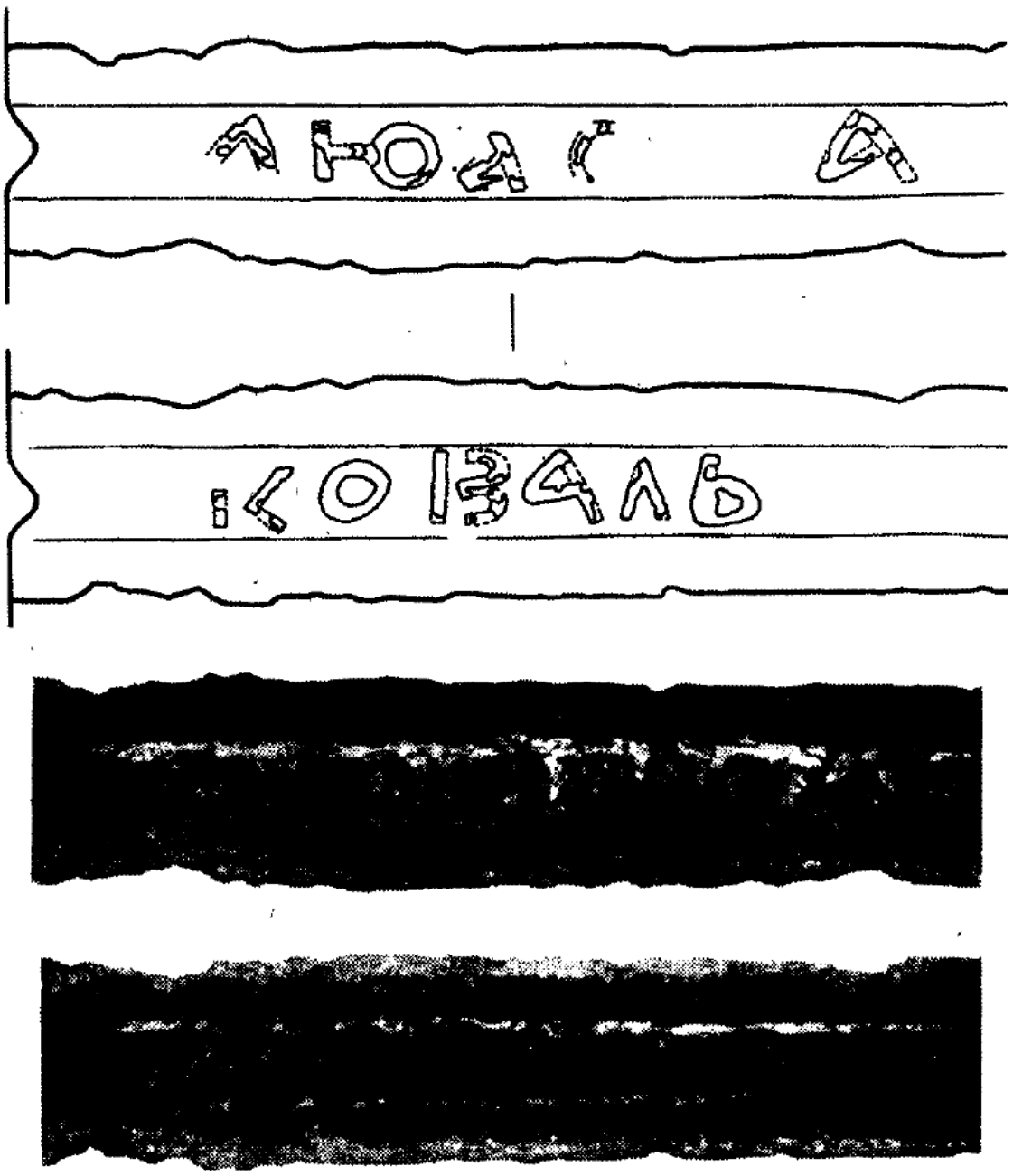


Рис.57. Надпись на клинке Фощеватовского меча, 1 половина XI в.

прочего, указывает и на распространение грамотности среди древнерусских кузнецов.

Со складыванием городов (напомним, что саму Русь скандинавы называли Гардарики — «Страна городов») как центров ремесла и торговли происходит не только дальнейшее развитие кузнечного дела, но и его узкая специализация. В своем фундаментальном исследовании о черной металлургии у наших предков в IX—XIII вв. Б.А. Колчин отмечал: «Древняя Русь, судя только

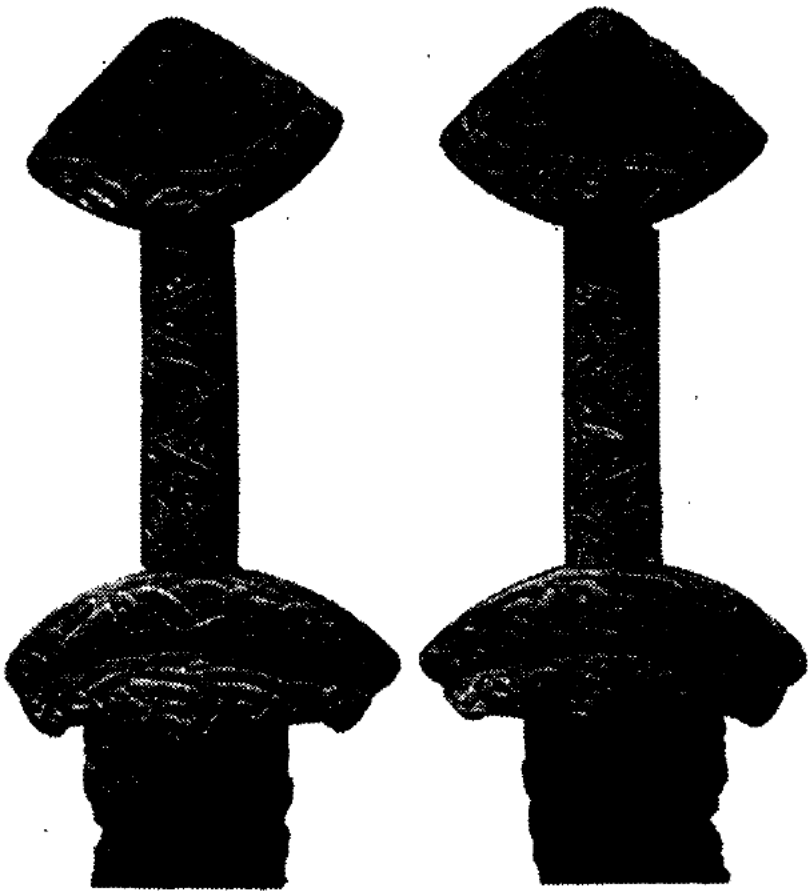


Рис.58. Рукоять Фощеватовского меча, 1 половина XI в.

по археологическим материалам, знала более 150 отдельных видов изделий из железа и стали. Нам известны из числа орудий труда 23 вида, оружия — 15 видов, инструмента — 46 видов, конской сбруи — 10 видов, домашней утвари и предметов обихода — 35 видов и принадлежностей костюма и украшений — 19 видов.

На основании технологических особенностей, сложности техники изготовления, широты применения данного изделия и серийности производства, нами составлен список специальностей кузнечного ремесла:

1) кузнец (универсал), 2) серповик-косник, 3) секирник (топорник), 4) ножовник, 5) инструментальщик — кузнец, изготовляющий инструменты, 6) оружейник, 7) бронник, 8) шлемник, 9)щитник, 10) стрельник, 11) гвоздочник, 12) удник, 13) булавочник (колечник) — кузнец, изготовляющий украшения и по-

добные предметы, 14) уздник — кузнец, изготовляющий конскую сбрую, 15) кузнец, изготовляющий весы, 16) замочник»[143]. При этом следует иметь в виду, что данная специализация произошла в достаточно ранний период. Так, например, на основании материалов, полученных при раскопках древнего Пскова, Т.Ю. Закурина отмечает, что замочники в этом городе обособились уже в X в.[144]. Следует иметь в виду и то, что, достигнув весьма высокого уровня развития к началу возникновения Древнерусского государства, кузнечное ремесло продолжало существовать на этом же уровне более половины тысячелетия, принципиально уже не развиваясь. На примере новгородских археологических материалов это констатирует Б.А. Колчин: «Все эти приемы, появившиеся в русской технике в конце I тысячелетия н. э., в Новгороде уже в X в. и начале XI в. достигли во всех элементах высокого уровня развития и продолжали существовать на таком же уровне в последующие века.

Если мы сравним технологические операции, — например технологию сварки на изделиях X—XI вв. и на подобных же изделиях XV—XVI вв., — то не найдем никакого технического различия. Технология и качество сварки на тех и других изделиях были совершенно одинаковы. Такое же сходство мы обнаружим и в технологии кузнечной ковки, паяния, термической обработки, покрытия цветными металлами и в других операциях»[145]. Чуть дальше этот исследователь отмечает: «Технический строй железообрабатывающего ремесла, сложившийся в IX—X вв., стал основой русского железообрабатывающего производства до середины XVII в.»[146]. Подобное положение дел не было специфически русским явлением и аналогичный застой в кузнечном деле повсюду в мире, как в Европе, так и в Азии мы видим вплоть до развития заводской металлургии в XVII—XVIII вв. Таким образом, мы видим, что подлинный прорыв в искусстве обработки железа происходит у славян в VIII—X вв., после чего это ремесло более чем на пятьсот лет во многом застывает на достигнутом в эту эпоху

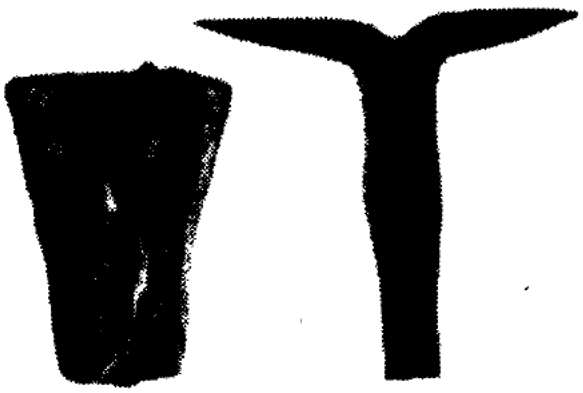


Рис.59. Наковальня

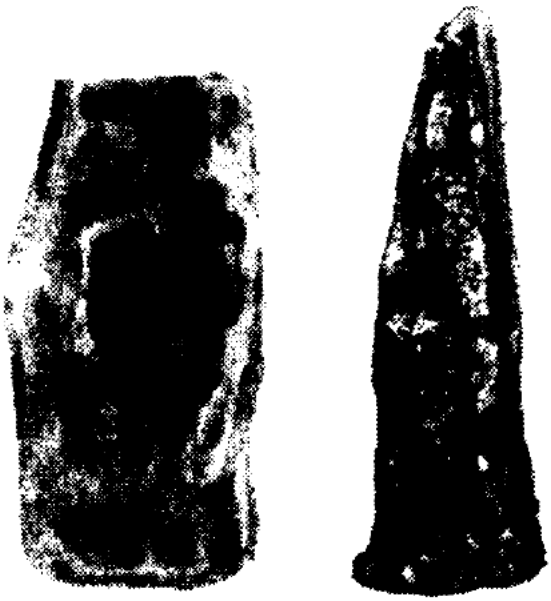


Рис.60. Кузнечный молот и молоток

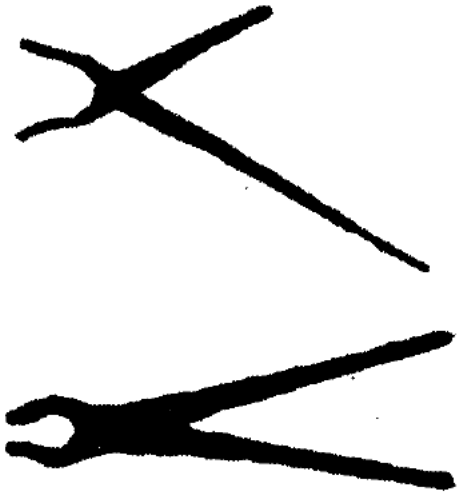


Рис.61. Клещи

уровне. Благодаря многочисленным археологическим находкам мы можем наглядно представить себе орудия труда древнерусских кузнецов: наковальню (рис.59), кузнечный молот и молоток (рис.60), клещи (рис.61), а также крицы железа (рис.62), служившие мастерам полуфабрикатами, из которых они выковывали различные изделия.

Завершая обзор кузнечного дела в Древней Руси, нам остается упомянуть об изображениях кузнецов и местоположении их производственных помещений. Так на захваченных во время похода на Швецию и установленных в Софийском соборе металлических воротах местный новгородский кузнец Авраам поместил свое изображение (рис.63). Стоит отметить, что это, по сути дела, первый автопортрет в древнерусском искусстве. Изображен кузнец за работой и на миниатюре Никоновской летописи (рис.64). Стоит упомянуть и об изображениях денежников с ювелирным молотом на тверских монетах

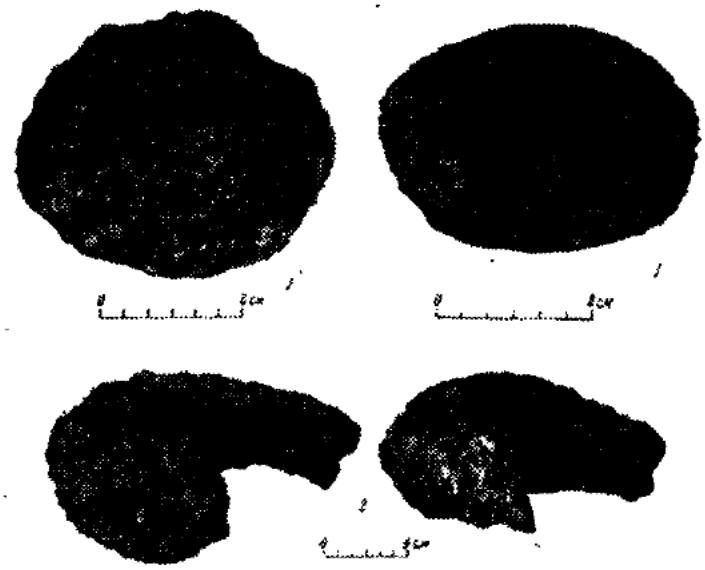


Рис.62. Железная крица



Рис.63. Изображение кузнеца Авраама на «Корсунских вратах» в Софийском соборе. Новгород, XIII в.



Рис.64. Кузнец. Миниатюра Никоновской летописи

XV в. (рис.65). Особый интерес представляет монета князя этого города Бориса Александровича Тверского (1426–1461 гг.), на которой изображен сидящий на скамье человек с молотом в руках, вокруг которого помещено двенадцать точек (рис.66). Поскольку, как мы увидим ниже, число двенадцать было тесно связано с Кузьмой-Демьяном, то весьма вероятно, что на данной



Рис.65. Тверские монеты с изображением денежника, XV в.

монете был изображен именно этот божий коваль, заменивший в христианскую эпоху языческого бога-кузнеца. Точки, скорее всего, символизируют собой звезды или даже двенадцать созвездий, образующих тесно связанный со Сварогом зодиак.



Рис.66. Монета тверского великого князя Бориса Александровича

Что касается местонахождения кузнецов в населенных пунктах, то оно, как правило, было окраинным, переферийным. Так письменные источники XI в. упоминают в Переяславле Русском Кузнечные ворота, которые, судя по всему, находились на окраине города. В Москве около Старых Кузнецов в XVI в. была деревяная церковь Кузьмы и Демьяна, «что в Кузнецах у Таганных ворот». Аналогичную картину дают и археологические раскопки. Кузница Райковецкого городища, датируемого первой половиной XIII в., находилась в помещении, расположенном в городищенском валу рядом с жилой клетью, где и жил сам кузнец. Городище Гать под Орлом, датируемое XI—XIII вв., было убежищем и имело только одно строение — избу кузнеца. В Проскуринском городище кузница вообще располагалась за пределами городского вала. То же самое местоположение мы видим и в Рязани: «В 1950 г. на Южном городище, близ вала у Исадских ворот, в раскопе № 3 была открыта полуземлянка первой половины XIII в., принадлежавшая ремесленнику, занятому обработкой черного металла»[147]. Та же закономерность встречается нам и в Новгороде, где кузница, местоположение которой археологи определили по скоплению заготовок и бракованных изделий, располагалась поблизости от источника: «Следовательно, правомерно говорить о том, что примерно в 30—40 м к северу от

предполагаемого места расположения кузницы в древности протекал ручей. Иными словами, необходимые средства для тушения пожара находились рядом. Сама же кузница могла представлять собой легкую деревянную конструкцию. Косвенным подтверждением кузнечного производства здесь могут служить и находки 2-х криц, которые найдены в слоях кон. XII—нач. XIII вв. Все эти факты позволяют нам высказать мысль, что на территории древнего Новгорода впервые зафиксирована кузница-мастерская по изготовлению железных изделий. В пользу такого решения свидетельствует и то обстоятельство, что располагалась она на окраине города, вблизи древнего ручья»[148]. К 1503 г. относится письменное известие о принудительном выселении по инициативе власти кузнецов, наряду с представителями некоторых других профессий, из этого же города: «Того же лѣта повелѣніемъ великого князя выслаша за городъ хлѣбниковъ и колачниковъ и кузнецовъ жити на поле»[149]. Как показывают эти примеры, древнерусские кузнецы, по крайней мере внешне, занимали по отношению к общине примерно такое же положение, что и мастера по металлу на Африканском континенте. Как было показано в начале этой главы, это было обусловлено их особой близостью к мифо-магическим силам, окружавшим социальное пространство.

В древнем Пскове ситуация первоначально была иная (археологические раскопки показывают, что в древнейший период существования этого города кузнечные горны располагались в центре городища, а письменные источники под 1466 г. упоминают в нем Кузнецкую улицу), однако в конечном итоге и там возобладала общая тенденция, в результате чего железоплавильный горн был обнаружен археологами на окраине города: «Как показали археологические раскопки, территория близ Покровской башни в XV в. была еще слабо освоена. Керамика этого времени сосредоточена лишь на небольшом участке вокруг скопления железного шлака. Плотная городская застройка появляется здесь лишь в

XVI–XVII вв. (...) Тем не менее очевидно, что производство железа осуществлялось на пустыре, поскольку культурный слой этого времени очень незначителен»[150].

Хоть подобное положение кузниц и железоплавильных горнов в первую очередь было обусловлено их повышенной пожароопасностью, тем не менее, весьма вероятно, что далеко не последнюю роль играл и отмеченный выше страх людей перед кузнецом использовавшим, в процессе своего производства таинственные силы огня, земли, воздуха и воды. Компромиссом между нуждой общины в продуктах кузнечного ремесла и ее опасением перед этим местным средоточением непонятных мифо-магических сил и стало положение кузницы на переферии поселения. Спустя тысячелетие в сельской местности мы видим ту же картину: «Отметим придорожное расположение кузницы и мельницы, которые стояли, как правило, на отшибе или за пределами деревни. Мельницу строили невдалеке от дороги (чтобы удобно было возить хлеб). У дороги же ставили и кузницу: ковка лошадей проезжающим и мелкий ремонт сломавшихся по дороге повозок составляли заметный, а в некоторые сезоны и главный заработок кузнецов. Таким образом, кузница, как и мельница, вполне четко связана с миром дорог, что отразилось в фольклоре»[151]. Однако стоит вспомнить, что и описанный Нестором похоронный обряд также неразрывно связан с миром дорог: «А радимичи, вятичи и северяне имели общий обычай... И если кто умирал, то устраивали по нем тризну, а затем делали большую колоду и возлагали на эту колоду мертвеца и сжигали, а после, собрав кости, вкладывали их в небольшой сосуд и ставили на столбах при дорогах, как делают вятичи и ныне. Этого же обычая держались и кривичи и прочие язычники, не имеющие закона божьего, но сами себе устанавливающие закон». Как кузнечное дело, так и обряд трупосожжения был неразрывно связан со Сварогом и в связи с этим весьма показательно, что оба эти явления русской жизни оказываются приурочены к дорогам.

Духовный и религиозный аспект жизни древнеславянских кузнецов оказывается восстановить гораздо труднее, чем материальные приемы их ремесла. Данные языкознания однозначно указывают на изначальную связь их ремесла с колдовством: «...ср. также, с одной стороны, русск. *кузло* «кузнечная работа», «ковка», «кузнечный горн», с другой, западнославянские термины для обозначения «колдовства», «чар»: чеш.kouzlo, kouzlomoc «колдовская сила», kouzliti «колдовать», «ворожить», «очаровывать», ср.okouzliti «зачаровать» (в частности, словом), словацк.kuzlo «чародейное средство», «чары»,kuzlit «поддаваться иллюзии», в.-луж.kuzlo «колдовство», «колдовская загадка», «талисман», kuzladlo «колдовская формула», «заклятие», kuzlac «колдовать», kuzlar «колдун», «главная нэ колдуний», н.-луж.kuzlar «чародей, волшебник»,kuzlarstwo «чародейство, волшебство», kuzlowas «колдовать», kuzlowane «колдование» и т. д. С этим последним значениями можно связать и то, что в христианских славянских текстах у слов этого гнезда нередко появляется отрицательная оценка: ст.-сл. КОВЪ «дурное намерение», «обман», ср. ц.- сл. КОВЪ «злой умысел», «злое ухищрение» (*Не добро.. кова ковати.* Парамейник XVI в., с характерной для архаичного поэтического языка этимологической фигурой, ср. рус.*кователь козней...*)»[152]. В этом контексте слово ***ковать*** означает «замышлять», как правило, недоброе: «не добро эла ковати мужю праведну»; «развращено срдце куеть злая на всяко время»[153]. Обращение к анализу этого корня в других славянских языках показывает последовательность изменения его смысла. Словен.kovati означает «ковать, бить молотом; подковывать; выдумывать, измышлять; замышлять» и, как мы можем убедиться, относится одновременно как к занятию кузнечным делом, так и к различным мыслительным действиям, связанным, очевидно, с этим ремеслом и притом без какого-либо негативного оттенка. Данные этого языка показывают происходившую эволюцию этого понятия: словен.kovariti

«заниматься кузнечным ремеслом; строить козни», словен.kovar «кузнец; зачинщик, злоумышленник». В качестве переходного этапа можно упомянуть и с.-х.***коварити*** «хитрить, лукавить», означающее уже хитрость, но пока без явного негативного оттенка[154]. Близкую картину мы видим и в связи с другим, связанным с кузнечным делом славянским термином: чеш.kouzlo «колдовство, чары» соотносится с др.-русск.***кузло*** «кузнечная работа, ковка», русск.диал.***кузло*** «кузнечная работа; кузнечное ремесло»; «кованное изделие»; «наковальня». При этом следует учесть и белор.диал.***кузла*** «закрутка из хлебных колосьев в поле, сделанная с колдовской целью»[155], которое, с одной стороны, напоминает нам, что бог-кузнец был одновременно и богом-пахарем, а, с другой стороны, служит своего рода связующим звеном между значениями данного корня в Чехии и на Русн.

Подтверждает это сделанное лингвистамн наблюдение и приведенный выше текст славянского перевода Хроники Иоанна Малалы, где бог-кузнец Феост прямо называется волхвом, по тайной молитве которого с неба и спадают клещи. В пересказе этого фрагмента автором Ипатьевской летописи данное объяснение исчезает, оставляя лишь простую констатацию факта падения с небес клещей, что, видимомо, следует объяснить принадлежностью летописца к православному духовенству. Волшебный подтекст, наряду с кузнечным, прослеживается и в имени основателя Киева полянского князя VI в. Кия: «Общеславянское производное (от того же корня kov-) kyjь, сохраняющее в некоторых диалектах значение «посох», «жезл», «деревянный молот» (ср. также возможный архаизм ст.-польск.kij «колода для преступников»), может быть объяснено посредством сравнения с верхнелужицким kuzloprut «волшебный жезл», «Zauberstab», и с родственными балтийскими словами: лит.kujis «большой молот», прус.cugis «молот»[156]. Отмеченное выше влияние кельтов, у которых кузнецы были тесно связаны с друидами, могло только усилить магический аспект кузнечной культуры у славян. При переводе на сла-

вянский язык «Хроники» Георгия Амартола переводчик воспользовался словом «кузнец» для обозначения колдуна или чародея: «Приде же от запада кузнець в Костянтинь град, имѣя нрича полова и слѣпа, иже, повелѣваемыи кузнецем, творяше чюдеса велиа»[157]. В тверском же говоре связанный с богом-кузнецом корень — ***варахомол*** — обозначал «знахаря» или «колдуна»[158].

Процесс выковывания вещи был объективно труден сам по себе. Об этом красноречивее всего свидетельствует пример выдающегося отечественного археолога, специализирующегося именно на древнерусском кузнечном ремесле Б.А. Колчина. Досконально зная внешнюю сторону этого дела, но, не владея передававшимися от отца к сыну внутренними секретами этого мастерства, он предпринял семнадцать плавок, однако в ходе их постоянно получал губчатое железо, непригодное для последующей обработки. Многократные попытки превратить железную губку в крицу — монолитный кусок железа без шлака и внутренних пустот так и не увенчались успехом. Выковать же из куска металла ту или иную вещь точно так же требовало немалого мастерства. Понятно, что уже на этой почве неизбежно должен был возникнуть мотив тайного знания, особых магических приемов, дававшихся кузнецам сверхъестественной силой. Данное представление проявилось хотя бы в такой особенности: в белорусской сказке о Таратурке его спасает у себя в кузнице кузнец Соломон. Традиционно в данном сюжете фигурирует Кузьма-Демьян или безымянный кузнец. Уже одно то, что в данной сказке они заменяются Соломоном, являвшимся олицетворением мудрости в библейской традиции, говорит о том, что подобным же качеством отличался и сам божий коваль. Память о связи кузнечного дела с древним языческим богом, ставшим в контексте новой религии представителем нечистой силы, отразилась, судя по всему, в русской поговорке: «Умудряет Бог слепца, а черт кузнеца». Неизбежно возникший в таких условиях мотив обучения человека кузнечному делу чертом был зафиксирован этнографами на Украине:

«Самому искусству ковать человек научился у черта... Когда человеку понадобилось в первый раз что-то ковать, — рассказывает легенда, записанная в Харьковском уезде, — он не знал еще, что нужно при этом употреблять песок. Приходит к нему во время работы нечистый. — "Что ты делаешь?" — "А вот видишь — кую". Черт и думает себе: "Ладно! Без песку он, все равно, ничего не поделает!" И пошел себе прочь. Вот человек ковал, ковал, — а песку не кладет: не знает. Ничего у него не выходит! Через некоторое время снова явился нечистый. — "Ну, что — сделал что-нибудь?" — "А то — нет?" — "Э! Да ты, должно быть, песку бросал?" — говорит черт. А тот человек и думает тогда себе: "Эге! Погоди же!.." Как только ушел затем нечистый, он тотчас же снова принялся ковать, подбрасывая при этом песку, — и пошло у него дело на лад. — Так вот и научились люди «ковалювать», а то раньше совсем не умели»[159]. Поскольку человек с помощью достаточно наивной хитрости узнает у чорта секрет кузнечного дела, эта легенда, следовательно, предполагает, что последний уже владел этим ремеслом. Обучения в прямом смысле в украинском преданин еще нет, однако в русском фольклоре XIX–XX вв., посвященном овладению этим же кузнечным секретом, речь идет о поданном сверхъестественной силой прямом совете: «У каждого е на ремесле свае заклинание, — утверждает, вероятно, по собственному опыту, полесский пастух. — И у кузнеца. (...) Основные производственные приемы ученик осваивал, наблюдая работу и следуя указаниям мастера. Секреты же должны были ему открыться иным — магическим — образом. Этот решающий момент профессионального посвящения запоминается на всю жизнь: «У меня отец кузнец был, только начал работать в кузнице. Топоры ковали, а никак не получалось. Тут-то и услышал голоса, дескать один одного спрашивает: "Ковали?" — "Ковали". — "А в песок совали?" — "Совали". Вышел — никого нет. А кто подсказывал, не знаю. И дошло до него, что надо в песок совать!»[160].

В процессе создания оружия древнерусскими кузнецами явно присутствовали не одни только технические навыки, но и магический элемент, без которого это оружие, в частности меч, не смог бы обрести функцию могущественного оберега, способного защитить своего владельца не только от земных противников, но и от нечистой силы. Самые различные источники, рисующие нам жизнь различных сословий русского общества в различные эпохи, свидетельствуют о том, что меч присутствовал в ритуалах, связанных с ключевымн моментами жизни человека — рождением, женитьбой и смертью. Описывая жизнь языческой Руси, мусульманские авторы отмечали, что отец клал обнаженный меч на живот новорожденному. На царских свадьбах в XVI–XVII вв. дружко с обнаженным мечом традиционно объезжал опочивальню новобрачных (этот же ритуал с тем же оберегом неукоснительно повторялся и на украинских свадьбах XIX – начале XX в.). У русских этот обычай в чистом виде не сохранился, однако роль оберега от злых сил у них стали играть любые изготовленные кузнецом металлические предметы: «Весьма значительна роль металла, как оберега у всех восточных славян. Металлические, к тому же острые, предметы клали в карман невесте (ножницы) и жениху (нож) в Пошехонском у. Ярославской губ. Общераспространенным оберегом на свадьбе были булавки, иголки (без ушей), воткнутые в одежду, в швы (нередко крестообразно) »[161]. Что касается похорон, то стоит вспомнить упоминавшийся выше западнорусский обычай XVI в., когда мужчины с обнаженными мечами в руках отпугивали нечистую силу от покойника с криками «бегите, бегите, пекельни (т. е. демоны)». В русской песне о смерти удалого молодца эта вера проступает весьма отчетливо:

Я остался, добрый молодец, в темных лесах;
Закружилася моя головушка, закружилася!
Как увидел я, добрый молодец, перевощиков:
Перевезите меня, братцы, вы на ту сторону,
За перевоз-то я награжу золотым кольцом.

Переехал я, добрый молодец, на ту сторону,
На ту сторону, на далекую, сам кончаться стал.
Вы положите меня, братцы, между трех дорог:
Между Киевской, Московской, славной Муромской;
В ногах-то поставьте мне моего коня,
В головушки поставьте животворящий крест,
В руку правую дайте саблю острую.
И пойдет-ли, иль поедет кто — остановится,
Моему кресту животворному он помолится,
Моего коня, моего ворона — испугается,
Моего-то меча — меча острого — устрашится он[162].

Как легко заметить, эта песня, записанная в середине XIX в., весьма в значительной степени насыщена языческими мотивами. Это и переправа через реку как символ смерти, и захоронение воина с конем и саблей, призванных служить ему и в потустороннем мире. На все это обилие языческих элементов через девять столетий после крещения встречается только один христианский элемент — крест, который надо поставить над захоронением. О вторичности креста свидетельствует и реальная надпись на надгробном камне в Новогрудненском лесу:

Тут Иван Семашко лежит,
У ногах черная собака тужит,
У головах фляшка горилки стоит,
У руках острый меч держит.
Го!го!го!
Щиж кому до того?[163]

Неожиданная замена креста на горилку станет нам понятной после того, как мы рассмотрим роль хмельного напитка (первоначально меда) в процессе общения человека с божеством. Следует отметить, что все эти подробности восходят к языческой эпохе. Описывая похороны знатного руса, Ибн-Фадлан отмечает, что после того, как покойного одели и перенесли в корабль, «принесли горячий напиток (очевидно мед. — *М.С.*), плоды и благовон-

ные растения и приложили к нему; принесли также хлеб, мясо и лук и бросили перед ним... Затем принесли все его оружие и положили о-бок ему; затем взяли двух лошадей, гоняли их, пока они не вспотели, затем разрубили их мечами и мясо бросили в судно...»[164]. Наконец, еще в одной песне умирающий молодец так же особо просит окружающих:

Не забудь со мной положить
Остру саблю с тесаком...[165]

То, что эти многочисленные фольклорные мотивы имели в старину под собой реальную основу, показывают и археологические данные. Когда позволяли средства, этот могущественный оберег клали с умершим в могилу, причем этот пережиток язычества долго сохранялся и в христианскую эпоху: «И все же исследователи часто отмечают, что находки мечей сравнительно редки. Причиной этого была ценность меча. Даже в языческий период они сопровождали в могилу далеко не каждого погребенного воина, а лишь наиболее богатых дружинников. В христианский период оружие не клалось в могилы, но языческая традиция еще долго сохранялась в Новгородской земле и некоторых других районах древней Руси. Примером этому служат находки мечей в гробницах новгородских посадников первой половины XIII в. Дмитра Мирошкинича (убит в 1209 г.) и Семена Борисовича (умер в 1230 г.) в Георгиевском соборе Юрьевского монастыря близ Новгорода, а также в поздних курганах Новгородской земли»[166]. Как меч, так и продукты кузнечной деятельности присутствуют в самом раннем обнаруженном в славянских землях человеческом жертвоприношении: «Около Плоцка на горе Тумской в Польше на площадке находилось большое овальное в плане кострище, рядом с которым лежал большой камень-алтарь. На площадке находились череп ребенка 12-ти лет, кости животных, в том числе коня, сосуд с железным шлаком, обломки посуды и в землю был воткнут меч. Площадка датируется X в. и, судя по находкам, здесь, скорее всего,

совершались обряды, связанные с военным делом»[167]. В датируемом веком раньше захоронении знатного моравского вождя мы вновь встречаем это оружие (рис.67).

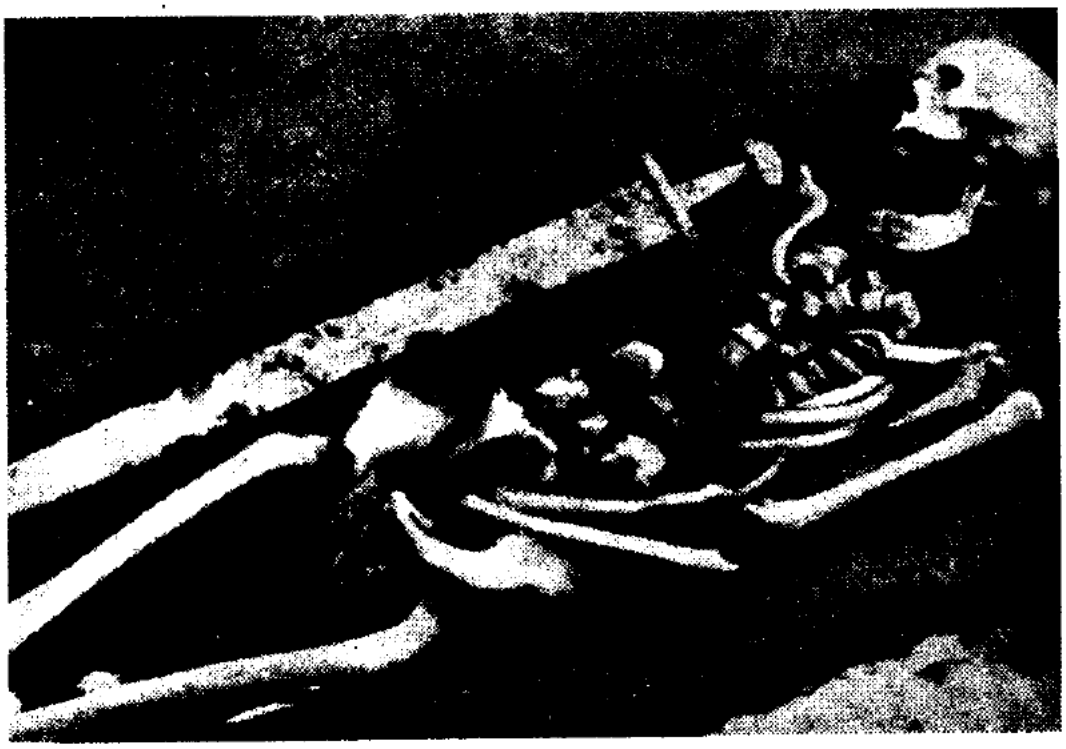


Рис.67. Могила моравского вождя, IX в.

О значимости меча не только в материальном, но и мифо-магическом плане говорят и другие данные. В найденном в Островском районе Псковской области у деревни Ерилово кладе на одной византийской монете 945–959 гг. было процарапано изображение меча с крыльями (рис.68). Очевидно, что сделавший этот рисунок человек хотел указать на быстроту, «летучесть» этого оружия, выходившую за пределы материальных характеристик данного меча. В восточнославянском фольклоре прочно



Рис.68. Византийская монета 945–959 гг. с процарапанным изображением меча с крыльями. Клад из д.Ерилово, Псковской области

утвердился образ чудесного меча-кладенца, с помощью которого герой побеждает своих противников. В «Сказке о храбром и смелом кавалере Иване-царевиче и о прекрасной супружнице его Царь-девице» главный герой «зашел прежде в кузницу и велел себе сковать меч-кладенец да палицу боевую в сорок пуд. Кузнецы тотчас ему сковали и меч и палицу, Иван-царевич заплатил им за работу деньги и пошел к калиновому мосту битися со змеем двенадцатиглавым. Змей тотчас выбежал из-под моста и бросился на Ивана-царевича, чтоб проглотить его вместо цыпленка. Но Иван-царевич приостерегся и, выхватив свой меч, отсек ему одним разом три головы. Змей опять на него бросился, а Иван-царевич ударил его палицею и сшиб вдруг шесть голов. Змей испустил из себя пламя огненное и хотел сжечь Ивана-царевича, но Иван-царевич увернулся проворно, и ударил змея мечом своим, и рассек его надвое»[168]. В упоминавшейся выше сказке «Орон-верный» именно мечом-кладенцом Иван-царевич сначала снес головы змеям Бабы-Яги, а затем и ей самой. Как видим, в обоих случаях меч-кладенец помогает герою одолеть сверхъестественных противников — многоголового змея и огнедышущих змей Бабы-Яги. Первая сказка ценна еще и тем, что рассказывает о происхождении этого чудодейственного оружия, изготавливаемого для героя кузнецами. О том, что во времена язычества меч мог восприниматься как священный предмет, видно из рассказа Козьмы Пражского о том, как перед началом войны с чехами князь лучан Властислав, призывая в свидетели божеств войны, клялся на рукояти своего меча[169]. Приведенные факты из сферы археологии, фольклора и этнографии в своей совокупности неопровержимо свидетельствуют о том, что в глазах русского общества меч изначально рассматривался не только как материальное, но и как магическое оружие, призванное защищать своего обладателя как в видимом, так и в невидимом мирах. Однако подобной же двойственностью неизбежно должен был обладать и изготавливавший это оружие специалист, в равной степени действенный в земном и

мифо-магическом мире. Это позволяет нам с большой долей уверенности предположить, что первоначально славянские кузнецы не просто ковали, но и заговаривали изготавливаемое ими оружие, наподобие того, как это описано в цитированном в начале главы отрывке эстонского эпоса. Свою магическую мощь кузнецы могли черпать в конечном итоге от своего небесного патрона. Хоть собственно кузнечная магия на Руси и была бесследно уничтожена христианством, отголоски ее сохранились в записанной собирателями военной магии, а именно заговорах от металлического оружия. В первой главе уже приводился заговор, в котором фигурирует «пастух чугунный», который стоит на «столбе медном», «а стоит столб от земли до неба, от востока до запада. Завещает тот пастух своим детям: железу, укладу, булату красному и синему, стали, меди, свинцу, олову, серебру, золоту, каменьям, пищалям и стрелам: подите вы в железо, каменья и свинец, в свою мать-землю от раба (имярек)...» В заговоре от пищалей и стрел составные элементы оружия тоже отправляются в мать-землю: «Подите вы: железо, каменья и свинец в свою мать-землю от раба такого-то...»[170]. Если земля была матерью металлов, то ее супругом должен был быть пастух, названный в первом заговоре их отцом. Если сопоставить это обстоятельство с тем, что нам уже известно о священном браке Неба и Земли, то из этого логически вытекает, что «пастух чугунный» данного заговора является богом Неба. Весьма интересен другой русский заговор от пуль: «Заговаривается раб божий (имярек) от пульного железа, пищали, от пули свинцовой; ставлю, ставлю идола идолова от востока до запада, от земли до неба и во веки веков; аминь»[171]. В обоих этих заклинаниях без особого труда угадывается образ небесного кузнеца Сварога, который, как отец металлам, имел над ними полную власть и, как бог неба, простирался «от востока до запада».

Нахождение воинов в пограничных между жизнью и смертью ситуациях способствовало сохранению у них языческих заговоров, которые явно рассматривались ими как более действенное

средство спасения, чем христианская молитва. В плане силы языческих представлений в высшей степени показательно то, что еще в XIX веке русские воины открыто обращались за защитой к словесно воздвигаемому ими в заговоре «идолу идолову», а не к христианскому богу и его святым. В данном конкретном примере все достижения новой веры через целых девятьсот лет после крещения Руси свелись к тому, что она заставила забыть людей имя их исконного бога; изменить же их исконное мирочувствование ей оказалось не под силу.

Тесная связь кузнецов со жреческим сословием языческой Руси, вытекающая из данных лингвистики и фольклора, постулируется и, исходя из своего материала, специалистами-археологами: «Если попытаться воспризвести состав жреческого сословия древних славян, то, кроме универсальных волхвов, — «облакогонителей», руководителей языческих обрядов и жертвоприношений, мы непременно должны включить в общий перечень волшебников также и кузнецов, изготавливавших не только орудия труда и оружие (что уже придавало им значительный вес), но и «женскую кузнь», «кузнь многоценную», проявляя «хытрость» и «художьство куньчьско».

От древнего глагола «ковать», изготавливать нечто из металла, происходит слово «коварство», которое нами употребляется только в переносном смысле, а в свое время означало: мудрость, уменье, замысловатость...

Как увидим далее в разделе о языческих элементах в прикладном искусстве христианской Руси XI—XIII вв., эти «коварные» златокузнецы в совершенстве знали языческую символику и широко применяли свои знания как для изготовления деревенских амулетов и украшений с оберегами, так и для «гривной утвари» самых знатных женщин страны вплоть до великих княгинь»[172]. Как мы уже видели на примере новгородского идола Сварога (известны и другие аналогичные находки), кузнецы изготавливали не только украшения с языческой символикой, но и изображения

самих древнерусских богов, что предполагало хорошее знание ими родной мифологии. Приведенный выше археологический факт, что старшая семья в общине занималась кузнечным ремеслом, естественным образом перекликается с тем хорошо известным фактом, что хранителями религиозных традиций в первобытном обществе были именно самые старые члены племени и это служит еще одним доказательством тесной связи между кузнецом и жрецом. В этой связи стоит вспомнить и тот факт, что в Пскове языческие жертвенники располагались всего на расстоянии 2—3 м от плавильных горнов VIII в. Проводившая раскопки этого древнерусского города С.А. Тараканова отмечает: «Расположение жертвенников вблизи горнов и находки, сделанные на них, указывают на тесную связь тех и других. Так, около третьей группы жертвенников была найдена льячка, а на одной из них кусочки шлаков. Два кусочка шлаков были найдены на одном жертвеннике второй группы. Вскрытые плавильные горны дают интереснейший материал по древнему псковскому кузнечно-литейному ремеслу, а жертвенники характеризуют религиозные воззрения древних псковичей»[173]. Стоит отметить, что между двумя группами жертвенников археологи обнаружили кости от двух лошадей и один череп этого животного. Как мы увидим впоследствии, именно лошадь будет фигурировать в качестве жертвенного животного и в Новгороде во время ритуалов братчины и возведения нового дома — двух обрядов, также весьма тесно связанных с богом-кузнецом.

Б.А. Колчин в связи с этим вспомнил пример индийских металлургов, приносивших жертвы богу-покровителю, живущему в плавильных печах. Данный случай не был единичным, и ту же картину мы видим в расположенном севернее Пскова городище Камно: «В VIII—IX вв. большое развитие получили добыча и обработка железа. Появляются сыродутные горны, сложенные из глины на каменном основании (типа псковских). Они располагались главным образом по краю городища. (...) Поблизости от горнов обнаружены жертвенники»[174]. Таким образом, тесное со-

седство кузнецов с объектами языческого культа было характерно, по меньшей мере, для псковских кривичей. В связи с этим стоит вспомнить и рассмотренное выше сообщение «Худуд ал-алам» о производстве в Арте высококачественных мечей. Тесная связь кузницы с храмом (заслоненная уже более поздними попытками объяснить с позиций новой религии, как простые кузнецы превратились в святых) фиксируется и в украинском фольклоре: «Кажуть, що в кузні Кузьми-Демьяна було як у храмі; поробивши трохи, вони молилися, за це вони й заслужили в бога святих»[175]. Записанная в Тамбовской губернии «примета, что молния не зажигает кузницы»[176] тоже указывает на статус этого объекта как сакрального строения. Отголоски подобных верований проникли даже в христианскую среду, уподобляя монастырскую келью кузнице: «И гла ему братъ. келья си кузница есть»[177]. Стоит вспомнить и то, что в русской легенде «Кузнец и черт» старый кузнец поместил изображение черта, до уровня которого в христианскую эпоху был низведен языческий бог, на дверях своей кузницы и каждый раз перед началом работы здоровался с ним. Примечательно, что после подстроенного чертом испытания, традицию почитать его был вынужден продолжить и сын кузнеца. В свете утверждения пословицы, что именно «черт» умудряет кузнеца, такое почитание своего небесного патрона в кузнице выглядит вполне естественно. С учетом того, что в древнерусском языке одним из названий кузнеца было «хитрец», стоит вспомнить, что подобную же характеристику народное сознание применяло и к черту, как это видно из русской поговорки «Хитрый, как черт». У украинцев, у которых эта поговорка также присутствует, имеется и объяснение особой хитрости или мудрости черта: «Чому чорт мудрий? — Бо старий»[178]. Этому воззрению полностью соответствует то обстоятельство, что бог-кузнец Сварог относится к старшему поколению богов. После введения христианства прежние языческие боги были объявлены чертями и в контексте рассматриваемой поблемы надо отме-

тить, что следы подобной связи присутствуют и у некоторых других индоевропейских народов. Так, например, согласно немецкому поверью, ударив кузнечным молотом в полночь, можно было вызвать нечистого духа. В самой непосредственной связи с ним находился и хозяин кузницы: «В Германии очень долго держались следы представления, что кузнецы колдуны и находятся в сношениях с чертом; это показывает интересный рассказ священника Петерсена, жившего в XVII веке. Петерсен говорит о «наследственном кузнеце», который диавольскою наукою выбил глаз у вора, которого не знал»[179]. В качестве других индоевропейских параллелей мы можем вспомнить и тесную связь кузнецов с друидами у кельтов, и то, что «Шахнаме» именно кузнец Каве отверг богопротивные притязания правителя-дракона Зохака, признанные всеми придворными и, следовательно, зороастрийскими священнослужителями. Суммируя все эти данные, мы вправе предположить, что среди как древнерусских плавильщиков железа, так и собственно кузнецов особо распространен был культ небесного кузнеца Сварога.

После насильственного крещения в 988 г. христианская церковь сделала все от нее зависящее, чтобы уничтожить любые следы исконной веры на Руси. Языческие святилища и идолы систематически уничтожались, а приверженцы старых богов, в первую очередь волхвы, систематически преследовались и истреблялись. Постепенно открыто почитать старых богов сделалось невозможно. Без кузнецов и их умения страна не могла обойтись ни в военном, ни в хозяйственном плане и их нельзя было физически ликвидировать как волхвов, однако христианство постаралось лишить их деятельность изначально присущей ей магической составляющей. Во многом ему это удалось — как говорилось выше, собственно кузнечная магия в принципе не сохранилась, а языческие элементы на металлических предметах встречаются нам в основном в домонгольский период. Как шло постепенное забвение древних знаний, мы можем увидеть на примере рясн — височных под-

весок к женскому головному убору. На этих древнерусских украшениях присутствуют изображения, имеющие аналогию в материале русских вышивок XVII–XX вв. и однозначно определяемые исследователями как сюжеты, имеющие языческую основу. Н.В. Жилина делит все известные науке рясны на две хронологические группы (первая датируется XII в., вторая – 70–90 гг. XII – первая половина XIII в.) и так характеризует осмысленность использованных мастерами сюжетов: «На рясна первой группы эти сюжеты узнаваемы, детализированы изобразительными деталями. На рясна второй группы композиции разрушаются, число членов меняется, некоторые утрачиваются, другие бессмысленно повторяются. Изображение приобретает декоративность, стремится приспособиться к треугольной части украшения, слиться с ее границами в единый орнамент»[180]. Понятно, что в разных регионах страны и у разных специальностей внутри кузнечного ремесла процесс этот шел с разной скоростью, однако общая тенденция была той же.

Обращаясь к образу кузнеца в фольклоре, следует в первую очередь отметить то, что интересующий нас персонаж оказывается соотнесен с мировым древом и камнем алатырем, символизирующими собой в восточнославянской традиции центр мироздания. Украинская поговорка рисует нам следующую картину: «Упав дуб на весь світ на конці ковали кують»[181]. В былине о женитьбе Святогора безымянный кузнец, кующий судьбу, также располагается под «великим деревом»: «Ехал Святогор богатырь три дня и доехал до Сиверных гор, до того до дерева великого и до той кузницы...»[182]. Русские заговоры описывают центр мира иначе: «... на море, на океане, стоит ракитовый куст, на том кусте лежит гол камень, на том камне сидят двенадцать молодцов, двенадцать богатырей, держат двенадцать молотов, бьют как день, так и ночь»[183]. Трижды повторяемое в данном заговоре число двенадцать автоматически наводит нас на мысль о некой цельнокупности времени (двенадцать часов дня или двенадцать месяцев года),

что подкрепляется указанием текста, что двенадцать кузнецов двенадцатью молотами «бьют как день, так и ночь». Поскольку понятие времени в древности в первую очередь связывалось с вращением небосвода, то и рассмотренный образ заговора восходит, в конечном итоге, к фигуре кузнеца Сварога, бывшего одновременно и богом неба. Соотнесенность же безымянных кузнецов украинского и русского фольклора с различными предметами, олицетворяющими собой центр мира, заставляет нас вспомнить играющий ту же роль медный столб, на котором другой заговор помещает чугунного пастуха, отца различных металлов. Стоит вспомнить и дошедшую до наших дней поговорку «Каждый кузнец своего счастья», своими корнями восходящую к представлениям не только о боге, наделяющем людей счастливой или несчастливой долей, но и фиксирующую связь образа кузнеца с понятием судьбы.

Что касается орудий труда кузнеца, то различные источники приписывают им исключительную мощь, способную нанести поражение нечистой силе. Чаще всего упоминается в этом контексте кузнечный молот. В сказке про Ивана, крестьянского сына, спасающего царевну от мучающего ее лешего, он «наиграл на черта десять щелчков и говорит: «Я тебя жалею, от пальца будет тебе тяжело, я буду палочкой щелкать». Взял молоток и давай щелкать по лбу. Черт вскочил, схватил шапку, да и тягу, а Иван, крестьянский сын в проводку гаркает: «Стой, дай еще семь щелчков отсчитать»[184]. В сказке № 224 из сборника А.Н. Афанасьева царь Некрещенный Лоб задал герою третью, самую трудную задачу — объездить неезжалого жеребца, выполнить которую он может только с помощью кузнечного орудия: «Увидела его Василиса Премудрая, расспросила про все и говорит: «Не умен ты, Иван гостиный сын! Теперь задана тебе служба трудная, работа нелегкая: ведь жеребцом-то будет сам царь Некрещенный Лоб, понесет он тебя по поднебесью выше лесу стоячего, ниже облака ходячего и размычет все твои косточки по чистому полю.

Ступай поскорей к кузнецам, закажи, чтоб сделали тебе железный молот пуда в три; а как сядешь на жеребца, покрепче держись да железным молотом по голове осаживай»[185]. Итак мы видим, что в различных сказках, преимущественно описывающих процесс добывания невесты, молот оказывается тем оружием, которым герой поражает своего сверхъестественного противника. Это вполне согласуется со сделанным выше наблюдением о мифомагической роли меча, выкованного при помощи того же молота. Как было показано выше, меч должен был защищать человека не только в земной, но и в загробной жизни. Аналогичная роль отводилась и молоту, особенно в период отказа от традиционного трупосожжения. Так, например, в Пскове еще в конце XIX в. был обнаружен намогильный камень с высеченным на нем изображением молота, поставленный над захоронением с трупоположением. Следует отметить, что подобные находки в данном городе не были единичными[186]. В некоторых случаях в русском фольклоре молот замещал косу в руках Смерти. Так, в народной легенде «Смерть праведника и грешного» старец попросил у бога увидеть, как умирает праведник и грешник. У праведника Смерть ночью вынула душу, положила на золотую тарелку и понесла в рай. Совсем иначе описывается видение смерти грешника: «Старец пошел в то же самое село и попросился переночевать у трех братьев. Вот хозяева вернулись с молотьбы в избу и принялись всяк за свое дело, начали пустое болтать да песни петь. И невидимо им пришла Смерть с молотком в руках и ударила одного брата в голову. «Ой, голова болит! Ой, смерть моя!» — закричал он и тут же помер»[187]. Подобные мифологические представления напоминают нам кельтского бога-кузнеца Суцелла, удар молота которого тоже вел к смерти.

Аналогичная роль оружия для победы над нечистой силой приписывалась и кузнечным клещам. Когда Михайло Потыку надо было заживо ложиться в могилу с умершей женой, которую он не захотел кремировать,

Как тот-этот Михайло сын Иванов был,
Как скоро сам бежал он во кузницу,
Сковал там он трои-ты клеща-ты,
А трои прутья еще да железные,
А трои еще прутья оловянные,
А третьи напослед еще медные [188].

Когда же в подземелье появляется пожирающая трупы умерших змея, богатырь одолевает ее именно с помощью этого совершенно несвойственного воинам оружия:

Как скоро тут Михайло сын Иванович
Захватил змею ю во клещи-то,
Хватил он тут-то прутья железные,
А почал бить поганую ю в одноконечную.
Как молится змея тут, поклоняется:
«Молодой Михайло Потык сын Иванович!
Не бей-ко ты змеи, не кровавь меня,
А принесу я ти живу воду да в три году» [189].

В конце концов богатырь заставляет змею принести живую воду за три часа и оживляет умершую супругу. Поскольку былина эта, как аргументированно показал Б.А. Рыбаков, создавалась в эпоху ожесточенной идеологической борьбы христианства и язычества и была призвана оправдать новый похоронный обряд и отказ от традиционного трупосожжения, то в высшей степени показательно, что главный герой побеждает своего противника не христианской молитвой, как в случае с Иоанном Затворником, а оружием древнего языческого бога. Рассмотренный пример лучше всего показывает силу древних языческих воззрений, возникающих даже в имеющей явную христианскую направленность былине. Образ богатыря, побеждающего подземного змея молитвой был бы просто не понят древнерусской аудиторией и авторам былины, призывавшим отказаться от неразрывно связанного со Сварогом обряда сожжения умерших, пришлось вложить ему в руки оружие бога-кузнеца, только с

помощью которого, согласно господствовавшим представлениям, и можно было победить подстерегающее людей в загробном мире зло. В «сниженном» виде этот сюжет в более поздние времена приписывался уже безымянным колдунам: «Азбуковник говорит, что обояницы (чародеи) схватывают крылатую змию аспида горячими клещами и тем самым причиняют ей смерть»[190]. Как видим, согласно этим представлениям чародеи используют орудие труда кузнеца, что лишний раз доказывает издревле существовавшую тесную связь между ними.

В сказках безымянные кузнецы как правило помогают герою: куют для него оружие или спасают в кузнице (о последнем сюжете речь пойдет более подробно в следующей главе). Вместе с тем необходимо отметить, что в достаточно редких случаях кузнец оказывает помощь и отрицательным персонажам: когда Баба-Яга-воительница (по предложенной Н.В. Новиковым классификации) убегает от героя в подземелье, то герой спускается туда и встречается в подземном мире с работниками, изготавливающими для Бабы-Яги войско. В их число входят кузнецы, портные, ткачи или сапожники. Первыми герою встречаются кузнецы, работающие в гигантской кузнице: «Идзи, идзи — приходзиць ен к кузьницы: стоиць кузьница — удоль три вярсты, попярек повторы. Улезаець ен у кузьницу, ажно там кывалев нясчетно! Што раз стукнець молотом об кувадло, то солдат, што стукнець, то солдат»[191].

В преданиях о Кудеяре кузнецы, как и в некоторых индоевропейских традициях, находятся под землей и обладают несметными богатствами земных недр: «Один солдат в Сенгилее рассказывал, что в подземелье этого городка раз попал его дед и увидел там массу кузнецов, стоящих у очагов и наковален, а потом Кудеяр повел его в подвал, полный золота, серебра, меди, железа, стали и чугуна. «Видишь, сколько у меня работников?» — спросил Кудеяр деда. Рассказы о кузнецах, некогда бывших у Кудеяра, о кузнецах, плавящих и кующих для него под землею раз-

ные металлы, характерны именно для Кудеяра и связаны с его образом хранителя богатств земных недр и кладов»[192]. Стоит отметить, что и в этом случае присутствует контекст обладания сверхъестественными силами, на этот раз у повелителя подземных кузнецов. М.А. Дружинин объясняет имя Кудеяра как сочетание двух слов — «кудесник» и «яр». В белорусской сказке «Искорка Парубок Девичий сын» дом безымянного кузнеца, заменившего собой в данном тексте Кузьму-Демьяна, описывается как чугунный, причем особо подчеркивается, что в нем «дайжи й денника нет, и сонца ня светить туды». Подобное описание позволяет предположить, что он мыслился создателям этой сказки тоже находящимся под землей.

В сказках о волке, съевшем козлят, и ведьме, похитившей Ивашко, отрицательным персонажам удается реализовать свои намерения лишь обманув свои жертвы при помощи голоса, которые кузнец делает им похожими соответственно на голоса матери козлят или матери Ивашко. В большинстве сказок этих двух типов кузнец помогает отрицательным персонажам по их просьбе, причем лишь в одном случае говорится, что он действовал по принуждению: «Ведьма увидела, что надобно звать Ивашку тем же голосом, каким его мать зовет, побежала к кузнецу и просит его: "Ковалику, ковалику! Скуй мне такой тонесенький голосок, как у Ивашкиной матери; а то я тебя съем!" Коваль сковал ей такой голосок, как у Ивашкиной матери»[193]. Поскольку это единственный вариант, когда ведьма угрожает кузнецу, то можно предположить, что он достаточно поздний и вторичный. Точно так же и молот, главное орудие кузнеца, может оказываться в руках отрицательных персонажей. Так, во время единоборства с героем Баба-Яга-воительница сражается стопудовым молотом[194]. Аналогичную двойственность молота мы можем наблюдать и в поверьях о святом Касьяне: в большинстве вариантов именно он поражает этим орудием нечистую силу, однако согласно пермскому преданью именно черти, наоборот, безостановочно бьют молотом Касьяна

по голове[195]. По другой легенде, записанной в Вологодской губернии, Касьяна в течение трех лет по лбу бьет тяжелым молотом ангел, а на четвертый отпускает на волю. Эта кара постигла Касьяна за то, что он некогда был ангелом, но предал бога, рассказав дьяволу о том, что бог хочет свергнуть в преисподнюю «нечистую силу». Поскольку Касьян раскаялся в предательстве, бог впоследствии помиловал его, приказав заковать изменника в цепи и назначив такое наказание. Отголоски подобной амбивалентности образа кузнеца мы можем наблюдать и в повесте Н.В. Гоголя «Ночь перд Рождеством». С одной стороны, местный кузнец Вакула «самый набожнейший из всего села человек», непримиримый противник черта, которому он противнее проповедей местного священника отца Кондрата, однако в то же время он сын любезничающей с тем же чертом ведьмы Солохи[196]. В повести Вакула побеждает черта, заставляя его служить себе, однако отмеченная двойственность его природы (равно как и констатированная выше двойственность молота), относящаяся одновременно к двум противоположным концам святости имеет, как мы увидим чуть ниже, закономерный характер. В других легендах черт мог становиться кузнецом либо его подмастерьем. В легенде «Пустынник и бесы» отшельник, узнав от хромого беса, что черти ходят обедать к царю, которому блюда на стол подавались неперекрещенные, предупреждает его и лишает чертей их трапезы. «Вот хромой в отмщение построил против кельи пустынника кузницу и стал стариков переделывать в горне на молодых. Пустынник увидал это, захотел и сам переделаться: "Дай-ка, говорит, и я переделаюсь!" Пришел в кузницу, говорит: «Нельзя ли и меня переделать на молодого?» — «Изволь», — отвечает хромой и бросил пустынника в горн; там его варил, варил и выдернул молодцом; поставил его перед зеркалом: «Поглядись-ка теперь — каков ты?»

Пустынник сам на себя налюбоваться не может. Потом захотелось ему жениться. Хромой представил ему невесту; оба они

глядятся — не наглядятся друг на друга, любуются — не налюбуются»[197]. Когда же помолодевший отшельник, приехав к венцу, вопреки предупреждению беса, перекрестился, то увидел, что вместо свадебного венца над ним нагнута осина, а на ней уже висит петля. Как видим, амбивалентность образа кузнеца позволяла черту принимать его образ и заниматься рассмотренной выше «перековкой стариков на молодых», в чём христианское сознание явно видело происки нечистой силы. Еще более показательна легенда «Кузнец и черт». Согласно ей старик-кузнец увидел в церкви страшного черта и захотел иметь такого же у себя в кузнице. «Вот и нанял маляра, и велел ему нарисовать на дверях кузницы черта точь-в-точь такого, какого видел в церви. Нарисовал маляр. С той поры старик, как войдет в кузницу, всегда взглянет на черта и скажет: «Здорово, земляк!» А после разведет в горне огонь и примется за работу. Жил эдак кузнец в ладу с чертом лет с десяток; потом заболел и помер.

Стал сын его за хозяина, принялся за кузнечное дело. Только не захотел он почитать черта, как почитал его старик. Придет ли поутру в кузницу — с ним никогда не поздоровается, а заместо ласкового слова возьмет самый что ни есть большой молот и огреет этим молотом черта прямо в лоб раза три, да потом и за работу»[198]. Обиженный черт нанялся к кузницу учеником и в отсутствии хозяина уговорил старую барыню перековаться на молодую за 500 рублей. Вернувшись домой помолодевшая, барыня уговорила мужа перековаться, но, когда барин приехал в кузницу, ученик исчез. Несмотря на все оттоворки кузнеца, его заставляют приступить к перековке. Кузнец, узнав у кучера, как все было, пробует повторить, но неудачно: «Тотчас раздел барина донага, схватил его клещами за ноги, сунул в горн и давай поддувать мехами; сжег всего в пепел. После того вынул кости, покидал в молоко и ждет — скоро ли выскочит оттуда молодой барин. Ждет час, и другой — нет ничего; посмотрел в кадушку — одни косточки плавают, и те обгоре-

лые»[199]. Когда барыня узнала о случившемся, кузнеца ведут вешать, но тут появляется ученик и, расспросив, что произошло, говорит: "Ну, дядя! — молвил нечистый, — поклянись, что никогда не будешь бить меня своим молотом, а станешь ко мне такую же честь держать, какую твой отец держал, — и барин сейчас будет и жив, и молод".

Кузнец забожился, заклялся, что никогда не подымет на черта молота, а будет отдавать ему всякую почесть. Тут работник побежал в кузницу и наскоро воротился оттуда вместе с барином»[200]. Упоминаемый здесь факт добровольного почитания черта отцом-кузнецом, а затем и вынужденная клятва придерживаться данного культа, данная его сыном, в высшей степени показательны. Скорее всего, в этой легенде отразилось почитание кузнецами не собственно черта, в его христианском понимании, а прежнего их небесного патрона Сварога, объявленного, вместе со всеми прочими языческими богами, новой религией чертом. Характерно и то, что обе рассмотренные легенды приписывают введение обряда перековывания стариков на молодых, генетически связанного с кругооборотом человеческих душ, ведущая роль в котором, как было показано выше, принадлежала Сварогу как богу неба, именно черту, принявшему облик кузнеца, что лишний раз свидетельствует о правильности отождествления его с языческим богом-кузнецом. Способность обновлять путем перековки или переплавки старых предметов на новые было одним из характерных свойств кузнеца, отмеченное в древнерусской письменности: «кузнеци бо что обетшание поновити хотяще. розливаю(т) и плавя(т) в (г)орнилѣ»[201].

Рассмотрим теперь те дошедшие до нас фрагменты древних представлений, которые могут быть соотнесены непосредственно со Сварогом. Как уже говорилось, переход к медному веку породил у некоторых индоевропейских народов мифологическое представление о том, что небеса также сделаны из открытого человечеством первого металла. Отголосок этого представле-

ния мы встречаем в русском духовном стихе, где Иисус Христос грозит людям сотворить небо медным, а землю железной, если они не будут слушаться его заповедей:

От неба медного росы не воздам,
От земли железа плода не дарую...[202]

Письменно этот мотив фиксируется уже в XIV–XV вв.: «Того ради положу нбо яко мѣдено, и землю яко желѣзну, нбо росы не дасть, а земля плода своего»[203]. Образ медного неба неоднократно встречается в русских заговорах: «Встану яз, раб Божий (имя рек), благословясь и поиду перекрестясь в чисто поле, умоюсь утреннею росою и зорею светлою, утруся красным солнцем, подпояшуся светлым месяцем, отычуся мелкими частыми звездами, покроюся меденым небом...»[204]. В ратном заговоре воин просил Богородицу, Бога, Михаила архангела загородить его «железным и медным небом», закрыть тремя железными дверями, замкнуть тремя замками, чтобы никто не мог «трех дверей не отворять, тын железный не сломать, медно небо не поднять»[205]. Образ медного неба естественно перетекал в образ медной крыши, покрывающей сакральное сооружение: «На море на Окияне, на острове на Буяне построена соборная церковь, железным тыном загорожена, от земли до неба покрыта медною крышею, затворена северскими вратами, заперта тридцатью замками»[206].

Если небо мыслилось древними металлическим, то, следовательно, должен был быть миф о его изготовлении кузнецом. В русских загадках звезды неоднократно назывались гвоздями, что показывает, что и этот элемент ночного неба в сознании народа был изготовлен из металла: «Синие потолочины золотыми гвоздями приколочены», «Сито вито, гвоздями убито»[207]. Как было показано выше, греческая орфическая теогония приписывала это Гефесту. О существовании подобного мифа у восточных славян свидетельствуют не только данные сравнительной мифологии, но и отголосок самого этого сказания, сохранившийся в чечено-ингушском фольклоре. В свое время Л.С. Клейн в своей статье до-

казал, что под именем Пиръа (Пиръон) в вайнахской мифологии сохранились фрагменты мифов о славянском Перуне, попавшие на Кавказ ориентировочно в VII–VIII вв., когда воины из части восточнославянских племен, плативших дань хазарам, были вынуждены принимать участие в кавказких походах этих кочевников[208]. В интересующем нас аспекте о Пиръоне говорится в трех чечено-ингушских легендах. Первая называется «Пиръон-падчах» (падчах — падишах, царь) и гласит: «Люди говорят, что Пиръон-падчах создал небеса и землю. Чтобы взобраться на это небо, нужно много времени. Настолько много, что если гнать на небеса осла, то понадобится столько времени, что трехгодовалый осел по возвращении сдохнет от старости»[209]. Вторая легенда делает акцент на противопоставление Пиръона собственно вайнахскому божеству: «Пиръон спорил с богом. По краю Вселенной он сделал навесы из бронзы наподобие небес. По ним он с шумом катал бочки, лил из них воду»[210]. Наконец, третья легенда утверждает: «По рассказам, Пиръон создал медные своды небес. Он заставлял женщин подниматься на самодельные своды небес и оттуда лить воду»[211]. В дальнейших исследованиях мы покажем тесную связь между Перуном и Сварогом в отечественном язычестве, обусловленную тем, что оба этих бога образовались в результате расщепления единого образа. Хоть громовержец Перун также очень тесно был связан с небом, все же думается, что изготовление медных небес относилось скорее к сфере деятельности бога-кузнеца, а не бога-покровителя воинов. Что касается того, что в вайнахской мифологии это деяние приписывалось Перуну, то этому может быть два объяснения. Либо приходившие на Кавказ славянские дружинники еще помнили того единого бога, образ которого впоследствии расщепился на Перуна и Сварога, либо местное население приписало все заимствованные из чужой мифологии фрагменты тому богу, который был наиболее популярен в среде пришельцев, каковым, без сомнения, для воинов был Перун. Указание на то, что небеса были созданы из первого освоенного чело-

веком металла, сохранившееся как в русском, так и в вайнахском фольклоре, недвусмысленно фиксирует то время, когда возник данный миф — начало медного века. Еще одним свидетельством существования этого мифа в Древней Руси может служить и следующая фраза из Изборника Святослава 1076 г.: «Егда же възьриши ночью на нбо и на звѣздьную красоту, моли ся владыцѣ богу добрууму хытрьцу»[212]. Отмеченная его составителем связь ночного неба с богом, которому неожиданно дается эпитет «доброго хитреца», становится понятной, если мы примем во внимание, что в древнерусской литературе кузнец весьма часто именовался хитрецом: «Бѣ нѣкыи оуноша хытръ сы ковати златомь всякоу оутварь»[213]; «котории ли хытрьци ковали копье и гвозды». О том, что связь сотворения неба с богом, мыслившимося в виде кузнеца-хитреца, была довольно устойчивой в отечественном сознании, свидетельствует и то, что при переводе «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова древнерусский книжник опять в одном контексте упомянул сотворение богом неба и земли и кузнечную хитрость: «Искони сътвори богъ нбо и землю въсласть паки въпрошу мдрыя всякои которои кузничнои хитрости млату наковал(ь)ни клѣщамъ предъваряющемъ»[214].

К той же эпохе начала освоения металлов следует отнести и возникновение основного ядра приводившихся выше заговоров о чугунном пастухе-отце металлов и космическом коне, в которых неизменно фигурирует медный столб. Переход человечества впоследствии к обработке других металлов сказался и на отождествлении с ним небесной тверди — у греков оно также именовалось «железным», а в современном русском языке к туманному небу может быть применен эпитет «свинцовое». Отождествление неба с железом, а земли с медью встречается нам и в одном русском заговоре от крови из носа: «Во дни Ахава царя не бысть дождя на землю три годины и шесть месяцев, земля же измедела, небеса ожелезнеша, источницы замыкашася, — и ты, кровь, стани, а не кани»[215], однако распространенной эта ассоциация так и не стала.

Из меди мыслились сделанными не только небеса или поддерживающий их столб, но и реально делались некоторые сакральные предметы. Так, говоря о западных славянах, Видукинд упоминает об идоле их какого-то божества, которое он называет Сатурном, отлитым из меди[216]. На Украине в XIX в. этнографами было зафиксировано любопытное предание о создании земли, которое тоже может быть связано со Сварогом: «Когда Бог творил землю, то сначала варил ее, потом сразу остудил; пузыри, которые вздулись при кипении земли, обратились в *горы*, а промежутки между ними образовали *долины*»[217]. Судя по всему, данный миф был создан в глубокой древности, когда люди только что освоили искусство варки и был отнесен к богу неба задолго до того, как у него появились функции кузнеца.

Как память о веке энеолита следует расценивать и современные поверья, связанные с так называемым курином богом. О том, что из себя представлял этот амулет и о его происхождении выдающийся отечественный этнограф Д.К. Зеленин писал так: «Нужно сказать несколько слов о так называемом *курином боге* у русских. Ни одному животному, за исключением курицы, не выпала честь иметь собственного бога. Куриным богом называют найденный в земле или в реке камешек с отверстием в центре. Его форма, величина и цвет могут быть разными, обязательно лишь наличие одной или нескольких дырок в центре (Тульская, Тамбовская, Ярославская и другие губернии). Такой камешек вешают в курятнике около насеста, чтобы куры были здоровы и плодовиты. Он особенно необходим в тех случаях, когда курам причиняет вред *кикимора*. Иногда его называют *урошный камень*, т. е. камень, охраняющий от колдовства, или *курячий поп*. (...) В Англии, Франции, Швейцарии такие камни вешают в конюшнях и в других хлевах, чтобы защитить домашних животных от колдунов и нечистой силы. В этом курином боге мы склонны видеть древний каменный топор или молоток, принесенный в жертву умершим предкам... В данном случае молоток или топор нужен предкам

для того, чтобы одолеть вредящую курам кикимору»[218]. Выше мы уже видели тесную связь Сварога и заменившего его Кузьму-Демьяна с курами (последних звали «курятниками» и «куриными богами»). В пользу того, что так называемым куриным богом изначально был именно каменный молот, а не топор, говорит не только рассмотренная выше роль молота как орудия поражения нечистой силы, но и целый ряд других особенностей: принадлежность его умершим предкам, с которыми неразрывно был связан Сварог, противником защитника кур выступает именно женский мифологический персонаж (о борьбе бога-кузнеца с ведьмой речь пойдет в следующей главе), и отмеченная связь куриного бога с плодовитостью кур, перекликающаяся с ролью молота в свадебной обрядности, которая также будет предметом нашего дальнейшего рассмотрения. О связи каменного «куриного бога» со Сварогом говорят и находки каменных молотов в средневековых погребениях вятичей, что соответствует отмеченной связи молота с похоронным ритуалом в Древней Руси. Описывая погребения вятичей XI–XIII вв., Н.Г. Недошивина констатирует: «Присутствие каменных орудий в погребениях нельзя объяснить случайностью. Каменный молоток, или «куриный бог» до сих пор считается у русских крестьян оберегом. Поэтому нередко в деревнях в качестве амулетов применяют неолитические каменные молоты»[219]. Все эти сохранившиеся до XIX–XX вв. черты напоминают нам о конкретных чертах эпохи энеолита, когда люди только начинали ковать каменными молотами первые изделия из меди.

Бог-кузнец не просто выковывает медные небеса, но и сам находится на небе. Отголоски этого мы встречаем в известной всем благодаря ее стихотворной обработке А.С. Пушкиным русской сказке о попе и его работнике Балде. Однако в своей сказке поэт опустил один весьма важный для нас момент. У А.С. Пушкина в качестве одного из испытаний бесенок предлагает Балде бросить куда угодно палку, на что последний обещает зашвырнуть ее за тучу. Выбор цели для метания в сказке ничем не мотивирован и

становится понятен лишь при обращении к первоисточнику. В исходном прозаическом варианте первым метает ее черт, после чего ее берет Балда. Увидев, что дубина тяжела, он опирается на нее и начинает смотреть в небо, а на вопрос черта отвечает: «Жду, когда вон энта тучка подойдет, там сидит мой брат кузнец, к нему и вскину: железо-то ему пригодится!»[220]. О древности подобных представлений свидетельствует и то, что отголосок их упоминается в письменном памятнике XI в.: «На небеси кованъ быс славне мечь»[221].

Непосредственно со Сварогом может быть связано и еще одно предание, записанное в Заонежье: «По досюльскому (т. е. старосветному) окиян-морю плавало два гоголя — первый бел гоголь, а другой чорен гоголь. И тыми двумя гоголями плавали сам Господь Вседержитель и сатана. По божию повелению, по богородицыну благословению, сатана выздынул со дна синя моря горсть земли. Из тая горсти Господь сотворил ровные места и пустистыя поля, а сатана понаделал непроходимых пропастей, щильев (ущелий) и высоких гор. И ударил Господь молотком и создал свое воинство, и пошла между ними великая война. По началу одолевала было рать сатаны, но под конец взяла верх сила небесная»[222]. Другие варианты этого сказания уточняют, что бог ударил молотом в камень и тем создал небесное войско. В пользу того, что данный фрагмент мифа первоначально относился к Сварогу говорит не только использованное богом орудие, но и явная параллель со сказачными безымянными кузнецами, которые подобным же образом изготовляли войско для Бабы-Яги: раз стукнет молотом о кувалду — солдат, еще стукнет — появляется другой. По еще одному варианту этого сказания как бог, так и сатана именно с помощью молота создают свои воинства: «И ударил Господь молотком в камень и создал силы небесные; ударил Сатана в камень молотком и создал свое воинство»[223]. Наконец, на Севере Руси был записан народный рассказ «О миротворении». После традиционного в таких текстах описания того, как сатана

достал со дня океана горсть земли, из которой бог сотворил всю поверхность нашей планеты, легенда гласит: «И задумал Саваоф создать себе полки воинов, дал сатане молот в руки и велел бить в каменную гору правой рукой, а сам пошел на восток рай насаживать. Богов товарищ начал молотом в камень бить, из камня воины светлы начали выскакивать да на восток Богу кляняться; бил до того, что рука устала, попробовал бить левой рукой. Лишь только ударил, выскочил черный черт да и поклонился молотобойцу. Смекнул сатана, в чем дело, да и давай левой рукой колотить; до того бил, что чуть-чуть со светлыми полками не сравнялся.

Той порой Саваоф дело своего сделал и пришел к сатане. Пришел и видит: дело плохо. Что делать? Взял, скорей зааминил. Перестали выскакивать нечистые, а стал выскакивать только огонь, как и теперь бывает при ударе железом о камень.

Возгорчился Саваоф и задумал разделаться с товарищем. Но тот на то и говорит: стал хвастаться силы богачеством. Пошло на раздор: Саваоф построил небо, а сатана другое — выше того; Саваоф построил еще небо, а сатана выше того. Сделали они по семь небес, а сатана все выше забирается. Зааминил скорей Саваоф и велел Михаилу-архангелу столкнуть сатану на землю со всеми его небесами и со всей его силой невидимой»[224]. Данный рассказ связывает воедино рассмотренные сюжеты о творении небес и создании воинства путем удара молота о камень. То, что Саваоф дает сатане молот для создания ангельских полков, говорит об исходном народном представлении о верховном боге если не непосредственно как о кузнеце, то, во всяком случае, как об изначальном обладателе этого кузнечного орудия. Это языческое в основе своей представление было затем перенесенно на библейского бога. Создав свои полки, бог и сатана, соревнуясь друг с другом, приступают к творению небес. Легенда ничего не говорит о том, как конкретно они создавались, однако в свете рассмотренных выше индоевропейских и отечественных представлений о выковывании небес, равно как и того, что в предшествующем эпизо-

де именно молот фигурировал как единственное орудие творения, мы можем со значительной долей вероятности предположить, что и небеса были выкованы в этом рассказе. Если это так, то перед нами явный фрагмент «кузнечного» мифа о сотворении как небесных сил, так и самих небес. Стоит отметить, что данный рассказ имеет и индоевропейские параллели: в части высечения молотом огня из камня он напоминает иранское предание о Хушенге, а в части соревнования бога и сатаны при создании небес — упоминавшуюся выше французскую легенду, где точно так же присутствует мотив соревнования между собой бога и дьявола, однако прямо говорится, что при этом они выковали небо из металла.

Говоря об уничтожении культа языческих богов, объявленных бесами после крещения Руси, С.А. Токарев отмечает: «В то же время не все образы древнеславянского Олимпа были низвержены христианством в преисподнюю и превратились в нечистую силу; некоторым удалось удержаться, зацепившись за христианских святых, и под именем их они продолжали благополучно существовать в народных верованиях и обрядности»[225]. В полной мере это относится и к Сварогу, христианским псевдонимом которого, как об этом уже неоднократно отмечалось выше, стал образ святого Кузьмы-Демьяна. Образ этих двух врачей-бессеребренников Космы и Дамиана, бесплатно лечивших больных во имя Христова еще во времена господства язычества в Римской империи и за то продвергавшихся гонениям, пришел на Русь вместе с новой религией из Византии. Собственно говоря, святых врачей с этими именами было в православии целых три пары, различавшиеся между собой по происхождению и посвященной им дате. Так, 1 июля по старому стилю (14 июля по новому стилю) праздновались «римские» Косма и Дамиан, 17 (30) октября — «аравийские» и 1(14) ноября — «азиатские». «Наибольшую известность на Руси получили «азиатские» Козьма и Дамиан, умершие, согласно преданию, собственной смертью в III веке...»[226]. Изобра-

жения этих святых неоднократно встречаются нам в древнерусском искусстве (рис.69, 70). В свете того, что в отечественном язычестве Сварог считался отцом Дажьбога, прародителя славян, весьма показательно изображение святого Козьмы в общей композиции известной иконы-складня, сделанной в 1412 г. мастером Лукианом (рис.71). На внешних сторонах створки иконы ювелир поместил шесть кругов. На левой створке мастер Лукиан пос-



Рис.69. Кузьма-Демьян. Погодинский патерик II половины XIV в.



Рис.70. Кузьма-Демьян. Деталь Ладогицеиского креста. Новгород, 1359 г.

ледовательно, одного под другим изобразил ангела-хранителя, св. Николая и, в самом низу, Дмитрия Солунского. Наверху правой створки находится один пустой круг, не законченный мастером, далее идет образ Ильи Пророка, а замыкает композицию фигура интересующего нас христианского святого: «В нижнем круге изображен целитель Козьма в плаще, скрепленном на правом плече. В левой руке он держит ковчег, а в правой — ложечку. У изображения надписи в кругах КЬ/ЗМА ВРА/ЧЬ. Сверху над кругами помещены личины Луны и Солнца, а выше, на гладком поле створок в кругах вычеканены буквы С и Л»[227]. Подбор и размещение на складне этих святых весьма интересен. Во-первых, в народном фольклоре Илья Пророк, заменивший языческого громовержца Перуна, образует устойчивую пару со святым Николой, а на складне их изображения помещены друг напротив друга, на различных сторонах створок. Это обстоятельство позволяет нам предположить, что Кузьма был не случайно объединен в пару с Дмитрием Солунским, который еще со времен Вещего Олега считался в православной традиции святым покровителем славян. Во-вторых, христианские аналоги Перуна, ассоциировавшегося с месяцем, и Сварога, ассоциировавшегося со звездным небом, были размещены один над другим, на правой створке, обозначенной изображением Луны, т. е. ночного неба. Таким образом, мы видим, что даже в отдельных памятниках XV века, изображавших сугубо христианских персонажей, подспудно прослеживаются чисто языческие идеи, предопределившие всю композицию иконы-складня.

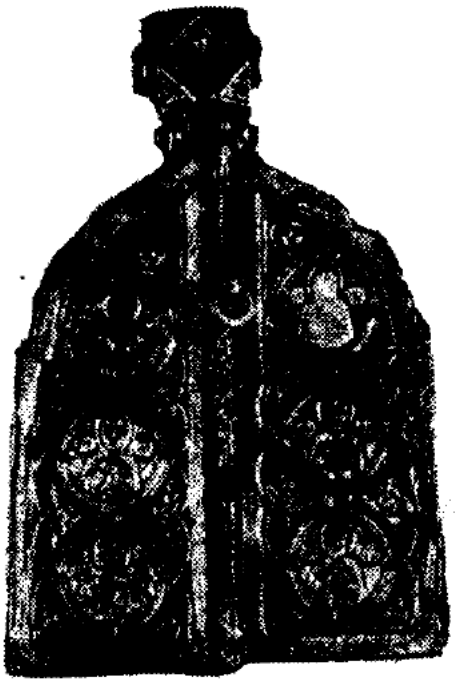


Рис.71. Икона-складень Лукиана, 1412 г.

Культ святых Кузьмы-Демьяна был весьма распространен на Руси. Под 1175 г. упоминается мужской Космодемьянский монастырь во Владимире. Примерно в это же время аналогичный монастырь был построен в Суздале. Епископ Владимирский и Суздальский Симон в послании к монаху Киево-Печерского монастыря Поликарпу, написанном в 20-е годы XIII в., упрекал последнего в том, что тот оставил Печерский монастырь и взялся игуменствовать в киевском Космодемьянском монастыре. Церкви и монастыри, посвященные двум этим святым, в разное время строились в Минске, Полоцке, Холме, Твери, Москве, Нижнем Новгороде, Муроме и многих других городах. Исследователи отмечают, что на Руси не было ни одного города, возникшего до XVII в., в котором бы не стояло бы церкви во имя Космы и Дамиана. В честь этого двуединого святого был назван даже город Козмодемьянск, построенный в 1583 г. (по местному преданию в 1550 г.) на правом берегу Волги посередине между Нижним Новгородом и Казанью. Особенно популярен культ этих святых был на севере. В Новгороде на Софийской стороне было две церкви Кузьмы-Демьяна, одна на одноименной Козмодемьянской улице, основанная в 1181 г., а другая на Холопьей улице, основанная в 1146 г., еще одна была на Городнще (упомянутая в числе сгоревших в 1386 г.), под 1533 г. упоминается еще одна в Кузнецах на Гзени. Впрочем, имеющиеся данные позволяют предположить существованне церкви Кузьмы-Демьяна в Новгороде еще в середине XI в. Надпись № 182 из Софийского собора в этом городе, датируемая 1 ноября 1052 г., гласит: «Св. София,

помилуй раба своего Николу, пришельца из Кыева града от своего князя Ярослава в церковь святых безмездников и чудотворцев Козмы и Демьяна»[228].Следовательно, гонец киевского князя специально посетил церковь этих двух святых, о чем и оставил надпись в главном храме Новгорода. Кроме того, в Никоновской летописи под 1055 г. в дополнении к сообщению о клевете холопа Дудика на новгородского епископа Луку Жидяту, известному по остальным летописям, отмечается: «...и осуди его митрополитъ Ефрѣмъ по Дудикинымъ рѣчемъ и злыхъ его друговъ Демьяна и Козмы клеветамъ»[229]. О том, кого следует понимать под клеветниками, мнения исследователей разошлись: Д.С.Лихачев полагал, что тут имелись люди из прихода Кузьмы и Демьяна, а А.А. Медынцева считает, что речь здесь идет о причте церкви этих двух святых. Так или иначе, но граффити из Софийского собора и данная фраза Никоновской летописи позволяют говорить о существовании церкви Кузьмы и Демьяна в Новгороде уже в 1052—1055 гг. Три таких церкви было и в Пскове: на Гремячей горе, построенная в 1383 г., на Запсковье с Примостья, сгоревшая в 1458 г., и «со Утоки». В XV в. этот город делился на семь концов, один из которых носил название Кузьмодемьянского и там в 1462 г. была заложена каменная церковь в честь этих двух святых, которая в сообщении 1507 г. фигурирует как центр всего этого псковского конца. Стоит отметить, что псковская церковь Кузьмы и Демьяна была важным общественным центром, как это показали события 1610 г. Во время социального конфликта в этом городе бояре вооружились и «хотяще... мелкихъ людей и до конца смирити и силою приводити, а непокоривыхъ побити». В ответ народное восстание началось по звону колокола именно этой церкви: «Видѣвше же мелкіе люди погибель свою... и поидоша на Запсковье всѣхъ чиновъ люди и зазвониша въ колоколъ у чюдотворцовъ Козмы и Дамьяна, и скопишася множество человѣкъ...». Общественно-политическую роль церквей Кузьмы и Демьяна в Новгороде и Пскове Т.С. Макашина характери-

зует так: «Они были своего рода центрами, где сходились жизненные интересы жителей ремесленных слобод. Нередко к храмам пристраивали специальные помещения, в которых находилась канцелярия для ведения слободских дел, гридница — трапезная для братчины-пира, хранились казна и порох»[230]. Наличие в двух крупнейших городах северной Руси не только храмов, но и улицы и конца, названных в честь Кузьмы и Демьяна позволяет нам констатировать глубокие и ранние корни культа этих святых в данном регионе.

На эту-то последнюю «азиатскую» пару после навязывания народу новой религии и перешли многие черты древнего славянского бога-кузнеца. Судя по всему, для подобного отождествления было как минимум две причины. Как уже показывалось в первой главе, Сварог был с индоевропейских времен тесно связан с ноябрем, на первое число которого приходился и праздник христианских святых. Немалую роль сыграли и климатические условия этого месяца, ассоциируемые народным сознанием в терминах кузнечного дела: «Перенесение на христианских святых образа мифического кузнеца произошло под влиянием окружающей природы: 1 ноября в день Кузьмы и Демьяна земля сковывается своею зимнею корою. Народ говорит, что это Кузьма-Демьян сковывают землю, а отсюда и нравственное значение, что они сковывают брачные узы»[231]. Действительно, в народе сохранилось много пословиц и поговорок, связывающих начало зимы с деятельностью мифического кузнеца: «Закует Кузьма-Демьян, до весны не расковать»; «Не велика у Кузьмы-Демьяна кузница, а на всю Русь святую в ней ледяные цепи куются»; «Не заковать реку Зиме без Кузьмы-Демьяна»; «Кузьма закует, а Михаиле (8/21 ноября) раскует (Михайловские оттепели)». С кузнечным делом ассоциировался и сам ноябрь месяц, даже тогда, когда в поговорке не упоминается Кузьма-Демьян: «Невелика у ноября кузница, а на все реки оковы кует»; «Не сковать реку зиме без ноября-кузнеца». Поговорка «Из Кузьмодемьянской кузницы

Мороз с горна идет» фиксирует связь этих христианских святых с Морозом, на который, как уже показывалось выше, также перешел ряд черт Сварога. Наконец, немаловажную роль сыграло и созвучие имени первого святого врача со словом «кузнец» в русском языке. На это обстоятельство обратил вниманием еще М. Фасмер при анализе происхождении русского имени Кузьма: «Из греч. Kosmaz (произносится Kozmas), сближенного с ***кузнец***»[232]. Примеры подобных отождествлений, основанных на созвучии, отнюдь не редки в нашем языке: так, например, костяной гребень в русских загадках традиционно именуется царем Константином. Стоит отметить, что в загадках Кузьмою называется кованая железная цепь: «узловат Кузьма, развязать нельзя». Очевидно, все эти причины, вместе взятые, и послужили народному сознанию достаточным основанием для перенесения на святых новой религии многих черт древнего языческого бога. Судя по всему, именно к языческой эпохе восходит традиция, когда 1 ноября по всей Руси кузнецы не работали в день своего небесного патрона, а бабы не пряли пряжу. Свидетельства с разных мест Украины также однозначно указывают на то, что 1 ноября был профессиональным праздником кузнецов: «Росказують старі люди, що Кузьма-Демьян були ковалі і раніше цей празник святкували всі ковалі»; «Цей празник не празнують люди, а тільки ковалі»; «Зараз святкують кузнеці і старі люди»; «Празнують цей день ковалі; колись в цей день коваль змею ковав»; «Кузьма та Демьян, вони були кузнеці, найбільш у іх моляться кузнеці»; «Ранче у нас кузниці ни кували, та й всі люди празнували»[233]. О празднике кузнецов 1 ноября говорят и письменные источники: согласно «Киниги цеха ковалского Короповского 1771 г.» профессиональный праздник кузнечного цеха отмечался именно в этот день. С другой стороны, этнографы фиксировали обычай исполнения так называемых обетных работ именно к этому празднику: «Во многих местах в честь Космы и Дамиана исстари ведется обычай изготовлять к 1-му ноября какие-либо обетные работы и вырученные за них деньги

употреблять на покупку свеч к иконам или для раздачи нищим. По народному представлению, эти святые сами занимаются кузнечным делом; между прочим, они куют плуги и раздают их людям для возделывания земли»[234]. Как уже отмечалось выше, этот день повсеместно справлялся как праздник, обязательным атрибутом которого было жертвоприношение кур. Ко дню Кузьмы-Демьяна приурочивалось не только ритуальное приостановление кузнечных работ, но и завершение важного этапа работ земледельческих: «Крестьяне XIX в. называли Космy и Дамиана «кашниками», потому что к 1 ноября во многих деревнях заканчивалась молотьба и было принято варить кашу. Отведать ее приглашали и святых угодников: «Кузьма-Демьян, — говорят крестьяне, усаживаясь за трапезу, — приходи к нам кашу хлебать»[235].

В Житиях святых эти братья так описываются с ортодоксальной точки зрения: «Придя в совершенный возраст и утвердившись в непорочной жизни, по закону Господню, Косма и Дамнан были как бы два светильника на земле, сияющие добрыми делами. Они получили от Бога дар исцелений и подавали здравие душам и телам, врачуя всякия болезни, исцеляя всякий недуг и всякую язву среди людей и изгоняя злых духов. Они подавали помощь не только людям, но и скоту, и ни от кого ничего не брали за сие...»[236]. Уже одно то, что ни один канонический христианский текст не знает святых Космy и Дамиана как кузнецов, а исключительно как врачей, однозначно указывает на местную основу тех восточнославянских народных представлений, где они выступают как кузнецы. Данная черта их образа в народном православии никак ие может быть выведена из ортодоксальных источников и потому должна рассматриваться как языческое наследие славянской мифологии. О том, что за маской Кузьмы-Демьяна скрывается языческий бог, свидетельствует н то, что изредка в облике этих святых проскальзывает упоминание об их божественном статусе — большее святотатство и кощунство с точки зрения новой религии нельзя было и придумать. Выше уже отмечалось, что в народе

они воспринимались как «куриный бог», а в одном заговоре на кровь интересующий нас мифологический персонаж характеризовался так: «Кузьма и Демьян, ремесленный Бог и бессребренник Христов»[237]. Если вторая часть данной формулы является данью каноническому образу этих святых как врачей, то первая, «ремесленный Бог», не только не имеет с христианством ничего общего, но и находится с составляющим его суть монотеизмом в вопиющем противоречии. Стоит обратить внимание на то, что хоть формально в данном заговоре упоминается два имени, обращение к ним идет в единственном числе, как к одному человеку. Данная черта, никак не объяснимая из канонического образа этих святых, но становящаяся понятной при предположении, что под именем двух христианских персонажей скрывается один языческий бог, также является весьма устойчивой в народном восприятии этого образа. Примеры фольклорных текстов, прямо называющие Кузьму-Демьяна богом даже в христианские времена далеко не единичны: «и сотворил Христос святого Илью Милостиваго и св. Георгия Храбраго и святого бога Кузьму-Демьяна»[238]; св. Юрий на «Гесимянской горе» ставит железный тын и пропускает молодых через медные ворота, а «святый Боже Козма и Дамиан затворяет ворота»[239]. В ряде текстов Кузьма-Демьян идет с апостолами, явно занимая место самого Иисуса Христа как единственного бога новой религии. Описывая легенды о победе этих святых над змеем (также не имеющие ничего общего с христианским компонентом этого образа), где они подчас заменяются святыми Борисом и Глебом (которые в данном контексте тоже нередко сливаются в одно лицо), А.Н. Афанасьев в свое время отметил: «Борис и Глеб нередко заменяются св. Кузьмой и Демьяном, причем эти последние сливаются народом в одно лицо»[240]. Это же восприятие двух святых как одного человека мы видим и в заговоре от лихорадки: «На море на Асафе, под древом вишневым, стоят три ангела: первый — архангел Михаил; второй — Кузьма-Демьян; третий — Симон святой»[241]. Восприяте двух свя-

тых как одной личности было свойственно не только народному фольклору, оно проникало даже не страницы ведшихся монахами летописей. Так, при описании событий в Новгородской 1У летописи читаем: «В лѣто 6779. Померче солнце 5 недѣль посреди оутра и пакы наполнися, и ради быша. Того же лѣта постави церковь святаго Саву Федоръ Хотовичь, а другую святаго Козмы и Дамъяна на Холопьѣ оулицы.

В лѣто 6780. Преставися князь великыи Ярославъ Ярославичь Новгородцкыи въ Тотарехъ, и положиша и въ Твери оу святаго Козмы и Дамъяна»[242]. При избрании архиепископом Новгорода Василия Калики, летопись сообщает о том, что он до этого был попом в церкви этих святых, опять-таки называемых в одном лице: «попа бывша святого Козмы и Дамиана на Холопьи Улици»[243]. Необходимо отметить, что слияние двух христианских святых в один образ, что не может быть объяснено иначе, чем влиянием язычества, произошло весьма рано. В надписи № 168 из Софийского собора Киева, датирующейся XII в., некий Иона обращается к Кузьме и Демьяну как к одному святому: «Святой Кузьма и Демьян, Иона из Чернигова это пишет, аминь»[244]. Это отождествление доходило до того, что в одной из народных песен, записанной в середине XIX в. в Смоленской губернии, имя второго святого осмыслялось как отчество первого:

Около двора, около Агафоныча,
Пролегало там три ступеньки
Что ли торные дороженьки,
Как по первой ли по стеженьке,
По той ли торной дороженьке,
Там шел сам ИисусХристос
Со всеми со апостолами.
По второй ли по стеженьке,
По той ли торной дороженьке,
Там шла Мать Пречистая.
Как по третьей ли по стеженьке,

По той ли торной дороженьке,
Там шел сам Козьма-Демьян
На свадьбу Агафоныча.
Ты, Святой ли ты, Козьма-Демьян,
Да Козьма ли ты Демьянович!
Да ты скуй ли ка нам свадебку[245].

О том, что в ней вместо христианских святых первоначально фигурировал именно Сварог, красноречиво свидетельствует такая деталь, что запевало пел эту обрядовую песню, сидя на столбе — прилегающему к печи дереву, которое поддерживало брус полатей и полицу.

На основе сравнения народных представлений о двух парах христианских святых — Борисе и Глебе, а также Кузьме и Демьяне — в контексте их змееборчества А.А. Потебня еще в середине XIX в. сделал правильный вывод о том, что в данном мифе за этими парными образами скрывается один бог прежней религии: «Замечательно... что, как в одном из приведенных свидетельств, является *один* кузнец Борис, так в другом — один Божий коваль Кузьма-Демьян, или, как называет его песня, *Кузьма Демьянович*; это предполагает существование мифа об одном боге-кузнеце»[246]. Показательно и то, что в данной песне Кузьма-Демьян упоминается с такими ключевыми персонажами христианской религии как Иисус Христос с двенадцатью апостолами и Богоматерь. По другому народному преданию, касающемуся посвященного Касьяну високосного праздника, на время отсутствия этого святого его заменяют все двенадцать апостолов: «Действительно, сущестует предание, которое знает Касьяна как сторожа, привратника ада. Раз в четыре года Господь отпускает Касьяна на отдых и за его отсутствием сторожат ад двенадцать апостолов»[247]. Выше уже приводился текст заговора, где у камня алатыря «сидят двенадцать молодцов, двенадцать богатырей, держат двенадцать молотов, бьют как день, так и ночь». То, что Кузьму-Демьяна в фольклоре неоднократно замещают двенадцать персонажей,

вновь наводит на мысль о двенадцати месяцах, в течение которых небосвод делает свой годовой круг и возвращает нас к образу Сварога как бога звездного неба.

Заговоры и волшебные сказки, в которых фигурирует Кузьма-Демьян, позволяют нам воссоздать некоторые черты древнего бога-кузнеца. Красноярские и белорусские сказки дружно указывают на то, что святой коваль кует пятидесятипудовым молотом, а когда змея просовывает свой язык в кузницу, хватает ее пятидесятипудовыми клещами. С учетом того, что пуд составлял 16,38 кг, а обычный древнерусский кузнечный молот весил 1,55 кг (молот с Княжей Горы), уже одно это дает представление об исполинской мощи Сварога. Сама кузница, где работает этот бог, рисуется в заговорах следующим образом: «На мори, на кияни ляжиць бел камень латырь, на тым белым камни латыри стоиць золотая кузьня. У той кузьни Кузьма-Дземьян, Купалный Иван; меець жа сабе Кузьма-Дземьян, Купалный Иван дванатцаць молойцов, дванатцаць молотов. Кузьма-Дземьян, Купалный Иван! Бейця, побивайця лихую чемерь, выбивайця з раба божаго Гришки гнядого коня...»[248]. Весьма показательно, что кузница помещается на алатыре, т. е. в центре мироздания (вспомним, что у этого же камня другой заговор помещал двенадцать безымянных кузнецов, безостановочно кующих день и ночь, которым соответствуют двенадцать молотобойцев в данном тексте). Золотая кузница Кузьмы-Демьяна упоминается и в другом белорусском заговоре, где человек велит царице змей унять своих змей, угрожая, в противном случае, обратиться за помощью к святым: «Святый Михайла сыйдзець з неба на землю, с своею золотою меччу и цябе, змея-змяица, своею меччу посячець и порубиць, и Кузьме-Дземьяну у золотую кузьню отдасць. Кузьма свое жезло распекаець, и табе зубы, губы и жало запекаець...»[249]. Что касается нахождения кузницы на алатыре, то с этой чертой можно сопоставить русский заговор от грыжи, где Кузьма и Демьян фигурируют в

своем лечебном качестве, который так же помещает их в центре мира на господнем престоле: «В синем море есть святой Божий остров; на святом Божьем острове святая Божья церковь; в той святой Божьей церкви есть престол Господень, на том престоле Господне есть священномученник Христов Антипа исцелитель зубной, и безсеребренники Христовы Козьма и Дамиан»[250]. Сама кузница названа золотой и отголосок этого образа мы встречаем в повести Н.В. Гоголя, где кузнец Вакула говорит, что ради любви к Оксане он готов даже отказаться от следующего предложения царя: «Кузнец Вакула, проси у меня всего, что ни есть лучшего в моем царстве, все отдам тебе. Прикажу тебе сделать золотую кузницу, и станешь ты ковать серебрянными молотами»[251]. В сказаках кузница Кузьмы-Демьяна сделана уже не из золота, а из других материалов. Ее характеристики в данном жанре фольклора собрал и обобщил Л.Г. Бараг: «С подробностями, отсутствующими в рассказах о Кузьме-Демьяне и в заговорах, рисутеся кузница в восточнославянскиxx сказках о змееборстве на мосту. Стоит кузница на двенадцать верст или на семь верст, в кузнице железной двенадцать дверей; ворота в кузнице медные, а подворотня из рыбьей кости, вокруг кузницы железный тын; высота ворот кузницы — десять метров, работают в ней вместе с кузнецом двадцать четыре его товарища и двадцать учеников»[252]. Медные ворота кузницы, являясь очередным связанным с богом-кузнецом предметом, сделанным из данного металла, опять отсылают нас к архаике медного века, а двенадцать ее дверей придают ей характер космического сооружения, связанного с символикой двенадцати месяцев или двенадцати знаков зодиака, т. е. года. На последнее обстоятельство обратил внимание еще Б.А. Рыбаков: «Кузня может раскинуться на 12 верст, у нее 12 дверей, а иногда упоминается 12 молотов или молотобойцев. В просторную кузницу въезжает всадник, а иногда в ней спасаются люди. Кузня иногда оказывается золотой; золотыми бывают и молоты. Кузнечные клещи, которыми хвата-

ют Змея, весят 12 пудов. Часто повторяющееся число 12 связывает кузьмодемьянские легенды с годичным циклом из 12 месяцев и придает волшебным кузнецам космический оттенок»[253]. Интересно отметить, что, судя по одному из вариантов змееборческого мифа, эти двенадцать дверей располагались друг за другом: «Кузьма й Демьян сховали його в кузні, позачиняли всі двері, яких нараховувалось до 12. Змія ще розлютішала, облетіла декілька раз кругом кузні і тоді почала гризти двері залізними зубами. Прогризла вона 11-ро дверей, стала гризти 12-ті. Тільки прогризла послідні, просунула голову в кузню, як раптом Кузьма й Демьян схопили ii за язика розпеченими кліщами»[254]. То, что из всех деталей кузницы медными называются только ее ворота, по всей видимости, также не случайно: в Вятской губернии икону Касьяна ставили в церкви именно над входной дверью. В одном из заговоров «святый Боже Козма и Дамиан затворяет» медные ворота на «Гесимянской горе», через которые проходят молодые. Медные врата неоднократно упоминались и в древнерусской литературе: «тогда мѣдяна врата сломишася»; «и ту створишася врата мѣдяна»[255]. Все эти детали великолепно вписываются в образ Сварога как бога циклического времени и бога перехода из земного в загробный мир. Даже в контексте обычного человеческого дома двери служили преградой не только людям, но и потусторонним представителям зла. Так, вставляя дверную раму, на Украине говорили при этом: «Двери, двери! Будьте вы на заперти злому духови и ворови»[256]. В качестве параллели укажем древнеримского бога времени Януса, неразрывно связанного с образом ворот (само его имя было образовано от лат.ianua — «двери», «ворота», а наиболее частыми эпитетами бога были «отпирающий» и «запирающий»). Очень многое в облике этого необычного бога перекликается с тем, что мы знаем о славянском боге неба. В первую очередь стоит подчеркнуть, что образ Януса носит явно космический характер и не случайно Овидий вложил ему в уста следующую речь:

Все, что ты видишь, — земля, небеса, и моря и туманы —
Власти моей подлежит, крепко я это держу.
Все это я сторожу один на пространстве вселенной,
Круговращеньем всего мира заведую я.
(...)
Кроткие Оры при мне вратами ведают неба,
Даже владыке богов вход я и выход даю.
Янус поэтому я. Когда же мне жрец преподносит
В жертву полбенный хлеб, с солью его замесив,
(Ты улыбнешься), тогда «Отворителем» я называюсь
Или, по слову жреца, имя «Затворщик» ношу.
(...)
В каждой двери ведь есть и одна сторона, и другая,
Та сторона на народ, эта на Ларов глядит,
Так что и в доме привратник, у самого сидя порога,
Видит того, кто вошел, видит того, кто уйдет.
Точно так же и я, привратник двери небесной,
Видеть могу и Восток, видеть и Запад могу.
Видишь: трояким лицом на три стороны смотрит
Геката,
Чтобы тройные пути на перекрестках следить;
Я же, чтоб времени мне не терять головы
поворотом,
Сразу на оба пути, не обернувшись смотрю[257].

О высоком положении Януса свидетельствует и приводимый Титом Ливием архаический текст, с помощью которого римляне объявляли войну противнику, начинавшийся с обращения к богам: «Внемли, Юпитер, и ты, Янус Квирин, и все боги небесные; и вы, земные, и вы, подземные, — внемлите!»[258]. Двуликий бог назван здесь вторым после верховного бога Юпитера и вместе с ним явно занимает более значимое положение, чем боги отдельных сфер мироздания. Во многих других обращениях римлян к богам Янус вообще призывался первым, что говорит о его

некогда главенствующем положении как бога-творца космоса (в песне салиев его вообще называли «богом богов» и «добрым создателем»). Культ его был весьма древний и традиция приписывает основание первого храма Януса в Риме Нуме Помпилию, второму царю этого города. По его состоянию можно было сразу оценить состояние государства по отношению к соседям: открытые ворота храма означали, что государство воюет, а закрытые — что все окрестные народы замирены. С этим божеством соотносился не только мир внешний, но и мир внутри общины, и описывая начало посвященного Янусу праздника, Овидий говорит:

> День счастливый настал. Молчите благоговейно!
> Только благие слова в праздник уместны благой.
> Тяжбы умолкнуть должны. Оставьте немедля пустые
> Ссоры: зловредный язык должен теперь замолчать[259].

Традиция считала Януса первым царем Лация, научившим людей кораблестроению, возделыванию земли и выращиванию овощей. Плутарх однозначно трактует его как бога культуры, давая в связи с этим собственную трактовку необычного внешнего вида этого божества: «Янус, очень древний бог, или царь, способствовал, говорят, гражданскому устройству общины и изменил к лучшему дикий, зверский характер ее членов, вследствие чего его изображают двуликим, так как он совершенно изменил жизнь в отношении ее внешности и обычаев»[260]. По свидетельству Овидия, ему в Лации был посвящен холм — характерная черта небесных богов у индоевропейцев:

> Крепость моя была холм, который поэтому люди
> Стали Яникулом звать и до сих пор так зовут.
> Царствовал там я тогда, когда боги землею владели
> И в поселеньях людских жили еще божества[261].

Помимо хлеба Янусу приносили в жертву ладан, вино, финики, смоквы и мед. Как мы увидим ниже, Сварог тоже был тесно связан

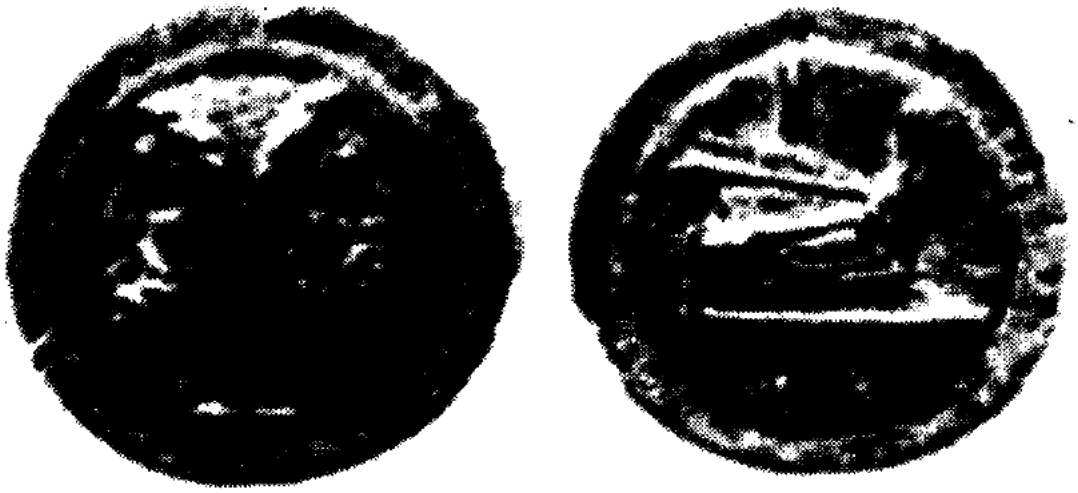


Рис.72. Древнеримская монета с Янусом, III в. до н. э.

с культом хлеба и меда и эта особенность лишний раз подчеркивает сходство обоих богов. Двуликий бог изображался на древнеримских медных монетах, причем на их оборотной стороне чеканился нос корабля (рис.72). Овидий объясняет это памятью о том, как Янус принял приплывшего на корабле Сатурна, изгнанного с небес Юпитером, и разделил с ним власть в Лации, однако это, по всей видимости, более поздняя трактовка архаического сюжета. Как мы уже видели, в индоевропейской традиции корабль символизировал прежде всего переправу через реку, отделяющую мир живых от мира мертвых, сама семантика которой как нельзя лучше соответствует образу Януса как бога перехода из одного состояния в другое. Связь его с загробным миром подтверждает и то, что в цитированном выше тексте Овидий, сравнивая Януса с привратником, отмечает, что одна сторона двери глядит на народ, а другая — на Ларов, покровителей римской общины, культ которых развился из культа мертвых. Итак, мы видим, что по многим показателям древнеримский Янус схож со славянским Сварогом: и как первый царь, и как изобретатель земледелия, и как бог неба, и как творец Вселенной, и как бог, символизирующий собой не только переход людей от дикости к культуре, но и понятие перехода из одного состояния в другое вообще, в результате чего одним из наиболее главных атрибутов двуликого бога и стали как ворота небес,

так и обычные человеческие двери. Если исключить из списка приношений Януса специфически южные продукты, то, как мы увидим ниже, хлеб и мед восходят к эпохе индоевропейской общности и оказываются связанными и со славянским божеством. От Сварога древнеримского бога отделяет главное отличие — он не был богом-кузнецом и ни один источник даже косвенно не намекает на наличие у него такой функции. Однако помимо дверей вторым символом Януса были ключи от этой двери, а их изготовление предполагает наличие кузнечного дела. Наличие этого атрибута свидетельствует о том, что ремесла, как часть культуры, уже присутствовали в возглавляемом Янусом обществе. Функции бога-кузнеца прочно закрепились в римской мифологии за Вулканом и, возможно, поэтому они отсутствуют у Януса.

Наш обзор облика св. Касьяна был бы неполный, если бы мы не упомянули и его негативный аспект в православной традиции, связанный с високосным годом. Помимо трех праздников в году, посвященных Кузьме-Демьяну, 29 февраля также считалось днем св. Касьяна и отмечалось раз в четыре года. В народе существовало достаточно много противоречивых рассказов, объясняющих, почему этот считавшийся вредным и негативным для всего живого день был приурочен именно к данному святому. Поскольку большинство из них проливают свет на тот или иной аспект интересующего нас образа, они приводятся в соответствующих местах нашего исследования. Наиболее часто встречаются рассказы о том, что черти или ангел безостановочно бьют Касьяна молотом по голове, делая перерыв лишь в этот день. С другой стороны, выше уже приводились прямо противоположные версии, где Касьян, наоборот, страж ада и освобождается от этой работы лишь раз в четыре года, в результате чего нечистая сила успевает навредить в этот день людям. Вариант этого предания, восходящий, возможно, к образу бога-кузнеца, был записан в селе Сарсы: Касьян бьет молотом дьявола по голове, а 29 февраля он именинник и не работает, благодаря чему дьявол и успел напустить на людей не-

взгоды[262]. Есть варианты, приписывающие невзгоды этого дня вредоносному взгляду святого, что сближает его с гоголевским Вием: «Лубенское поверье рассказыват следующее: Касьян сидит на стуле неподвижно, с опущенными ресницами, которые у него столь длинны, что достигают до колен; из-за этих ресниц он не видит божьего свету. Только 29 февраля, в високосный год, по утру он поднимает ресницы и оглядывает мир; на что он тогда глянет, то погибает. Поэтому не советуют выходить в этот день рано утром из хаты на огород»[263]. Возможно, что отголоском языческой основы образа этого христианского святого стала неожиданная трактовка Касьяна как персонажа, первоначально тесно связанного с миром демонов. Анализируя посвященные этой стороне данного святого древние книжные памятники, Н.М. Мендельсон отмечает: «По второй редакции Касьян родился в старом Риме, «въ царство Костянтина Великаго», родился «по сновидѣнію», ... во младенчестве украдоша его дѣмони и не отдаша его отцу, но отнесоша во своя жилища и воспита(ша) его. И водяше его съ собою на всякие бесовския дѣла и дѣюще пакости великому Василию... И обзрѣся Василиі и видѣ сего Касияна стояща в свѣтках демонскихъ». Святитель ударил Касьяна по голове крестом «и вообразись знамение крестное на челѣ его. И бѣжа Касиянъ изъ церкви. И узрѣша дѣмони то знамение крестное на немъ отъ того нача огнь попаляти бѣсы; дѣмони же бѣжаша отъ Касияна въ свой полкъ, а Касияна не пріимаша; онъ же скитаясь по градцкимъ улицамъ и не умѣяше никоторымъ языкомъ глаголати. И поругашась ему народы. И по моленію святаго Василия отверзе ему Богъ языкъ, и научи Василиі его грамотѣ и постави его въ четцы; и потомъ бысть прозвитеръ и епископомъ поставленъ бысть.»[264]. Суммируя все данные о негативной стороне интересующего нас святого, Н.М. Мендельсон приходит к следующему заключению: «Все приведенное выше достаточно ясно обрисовывает демонический образ Касьяна. Разложив этот образ на отдельные черты, его составляющие, мы получим следую-

щее: Касьян родился по сновидению; он в младенчестве украден демонами; Касьян — страж ада, отпускается от его ворот лишь раз в четыре года; он бьет дьявола молотом, прекращая это занятие 29 февраля, или, наоборот, дьявол бьет Касьяна, давая ему отдых раз в четыре года; у Касьяна очень длинные веки: он из-за них не видит света никогда, за исключением 29 февраля; все, на что он взглянет, погибает; вообще Касьян — носитель силы губительной, злой; день его праздника — нехороший день, а празднуют Касьяну, кроме 29 февраля, еще в четверги троицкой, святой и масленой недели»[265].

Причине подобных неожиданных на первый взгляд воззрений посвятил свое исследование В.И. Чичеров, совершенно точно отметивший значение календарной приуроченности этого дня: «Касьян Римлянин праздновался раз в четыре года — в високосный год 29 февраля. День, посвященный ему, в старой деревне воспринимался как лишний день в году. По существу же Касьянов день был органически связан с важнейшими датами предвесеннего аграрного календаря. Накануне весны он завершал цикл обрядов, порожденных представлениями о «нечистой силе», способной вредить людям и особенно страшной, по поверьям, в первые месяцы года, когда начинался счет времени...»[266]. Как уже отмечалось в главе о трупосожжении, этот выдающийся исследователь абсолютно точно установил связь трех дополнительно посвященных Касьяну четвергов на масленой, святой и семицкой неделях с обрядами в честь умерших предков.

Однако в свете всего того, что нам уже известно о Свароге-Касьяне, мы вряд ли можем согласиться с конечным выводом В.И. Чичерова, поставившего, по сути дела, знак равенства между Касьяном и нечистой силой на основании связи посвященных этому святому дней с миром мертвых. Как было установлено многочисленными исследованиями, мир мертвых одновременно мог быть и благотворен, и вредоносен для мира живых — в этом, судя по всему, и кроется амбивалентность и неожиданная противоре-

чивость образа Касьяна, который одновременно мог совмещать в себе позитивные и негативные по отношению не только к человеку, но и к курам функции. Однако, исходя из всего, что нам стало уже известно о Свароге, было бы неправильно видеть в нем бога смерти и загробного царства в собственном смысле этого слова, наподобие древнегреческого Плутона. Судя по всему, он был богом перехода от одного состоянию человека и его души к другому, регулируя, в частности, не только инициации, но кругооборот душ между Небом и Землей. В силу этого со Сварогом соотносилась не только символика ворот, котла и перековки стариков в молодых, но и символика значений, связанных с процедурой определения судьбы души после смерти человеческого тела, которая, с одной стороны, происходила как бы автоматически, будучи предопределена действиями самого человека при жизни, а с другой стороны, сам механизм ее конкретной реализации (огненная яма, трансформировавшаяся затем в огненную реку, а также пролезание через горшок и взвешивание, речь о котором пойдет далее) явно относился к сфере значений, неразрывно связанных с образом и деятельностью Сварога. В свете этого к исходным объяснениям причин напастей, ассоциировавшихся с 29 февраля, мы можем отнести те легенды, которые знают Касьяна как стража ада или непрерывно бьющего дьявола молотом по голове кузнеца, который раз в четыре года прекращает свое занятие, в результате чего вредоносные силы потустороннего мира врываются в мир живых. Подобные версии восходят к пониманию этого народного святого как сторожа-разделителя между двумя мирами, один день в четыре года прекращающего выполнять свою функцию. Кроме того, необходимо отметить, что и сам феномен високосного года проистекает из-за невозможности точного сопоставления земного и небесного времени, в результате чего он вполне логично оказался отнесенным народным сознанием к семантическому полю восходящего в конечном итоге, к богу Неба, регулирующего течение времени.

[1] *Морган Л.Г.* Древнее общество. Л., 1934. С. 28.

[2] *Иванов В.В.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983. С. 22.

[3] История первобытного общества. Эпоха классообразования. М., 1988. С. 64.

[4] Там же. С. 32,34.

[5] История первобытного общества. ... С. 69.

[6] *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. 1. М., 1993. С. 28.

[7] *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды // ЧОИДР. 1865. Кн. 2. Апрель–июнь. С. 13.

[8] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. Кн. 9. 1930. С. 198.

[9] Там же. С. 198.

[10] *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги. Вып. 1-П. Варшава, 1907. С. 404.

[11] История первобытного общества. ... С. 100.

[12] История Европы, т. 1. М., 1988. С. 114.

[13] *Формозов А.А.* Древнейшие этапы истории Европейской России. М., 2002. С. 111–112.

[14] *Мюллер М.* Сравнительная мифология. М., 1863. С. 39,

[15] История Европы. Т. 1. М., 1988. С. 101.

[16] *Иванов В.В.* Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллели в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964. С. 90.

[17] *Елизаренкова Т.Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 469.

[18] Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 304.

[19] *Иорданский В.Б.* Звери, боги, люди. Очерки африканской мифологии. М., 1991. С. 44.

[20] История первобытного общества. ... С. 92.

[21] *Иорданский В.Б.* Звери, боги, люди. ... С. 60.

[22] Калевипоэг. М., 1956. С. 153.

[23] *Черных Е.Н.* Металл–человек–время. М., 1972. С. 193.

[24] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, 1(5). Тарту, 1974. С. 88.

[25] Калевипоэг. ... С. 159–160.

[26] *Ларичев В.* Пещерные чародеи. Рассказы о первобытных художниках, магах, волшебниках, звездочетах и мыслителях. Новосибирск, 1980. С. 212.

[27] *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996. С. 159.

[28] Калевала. ... С. 47.

[29] *Гомер.* Илиада. Л., 1990. С. 270.

[30] Калевала. Петрозаводск, 1956. С. 39.

[31] *Гесиод.* Полное собрание текстов. М., 2001. С. 47.

[32] *Гомер.* Илиада. ... С. 17.

[33] Там же. С. 268.

[34] *Аполлодор.* Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 8.

[35] *Гомер.* Илиада. Л., 1990. С. 285.

[36] Там же. С. 18.

[37] Там же. С. 268.

[38] *Гесиод.* Теогония. М., 2001. С. 39.

[39] Там же. С. 25.

[40] *Платон.* Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. М., 1999. С. 430.

[41] *Фирдоуси.* Шахнаме. ... С. 35.

[42] Там же. С. 28–29.

[43] *Платон.* Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999. С. 504.

[44] *Павсаний.* Описание Эллады. Т. 1. М., 2002. С. 47.

[45] Античные гимны. М., 1988. С. 126.

[46] Там же. С. 145.

[47] *Гомер.* Одиссея. СПб., 2000. С. 145–147.

[48] *Гомер.* ... С. 303–304.

[49] Античные гимны. ... 246.

[50] Там же. С. 184.

[51] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 56.

[52] *Тит Ливий.* История Рима от основания города. Т. 1. М., 1989. С. 44.

[53] *Вергилий.* Собрание сочинений. СПб., 1994. С. 272.

[54] *Беккер М.* Железо. Факты и легенды. М., 1988. С. 51–52.

[55] *Широкова Н.И.* Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000. С. 312.

[56] Там же. С. 215.

[57] *Чибиров Л.А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 98, 104.

[58] *Беовульф.* Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М., 1975. С. 245.

[59] Там же. С. 236.

[60] Там же. С. 238.

[61] Там же. С. 224.

[62] Там же. С. 226.

[63] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. Стб. 817.

[64] Луна, упавшая с неба. М., 1977. С. 179.

[65] Упанишады. М., 1967. С. 120.

[66] *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 496–497.

[67] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, 1(5). Тарту, 1974. С. 87.

[68] Словарь русского языка. Вып. 9. М., 1982. С. 640.

[69] *Тараканова С.А.* Псковские городища // КСИИМК. 1956. Вып. 62, С. 41.

[70] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 715.

[71] Этимологический словарь славянских языков. Вып. 13. М., 1987. С. 249.

[72] *Трубачев О.Н.* Ремесленная терминология в славянских языках. М, 1966. С. 333.

[73] Этимологический словарь славянских языков, вып. 12. М., 1985. С. 11.

[74] *Трубачев О.Н.* Этиогенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 126.

[75] *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 16.

[76] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997. С. 715.

[77] *Седов В.В.* Славяне и кельты // История, культура, этнография и фольклор славянских народов, IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1983. С. 99.

[78] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 121.

[79] Там же. С. 207.

[80] *Шрадер О.* Сравнительное языковедение и первобытная история. СПб., 1886. С. 232.

[81] *Трубачев О.Н.* Ремесленная терминология в славянских языках. ... С. 312.

[82] Там же. С. 192.

[83] Словарь русского языка. Вып. 4. М., 1977. С. 87.

[84] Этимологический словарь славянских языков. Вып. 7. М., 1980. С. 210.

[85] *Артамонов М.* Славянские железоплавильные печи на Среднем Днестре // Сообщения государственного Эрмитажа, VII. 1955. С. 26.

[86] *Рыбаков Б.А.* Ремесло Древней Руси. М., 1948. С. 749.

[87] *Макаров М.Н.* Русские предания. Кн. 2. М., 1838. С. 26.

[88] Словарь русского языка. Вып. 8. М., 1981. С. 111.

[89] *Иванов В.В.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983. С. 19–20.

[90] *Монгайт А.Л.* Старая Рязань // МИА, № 49, 1955. С. 98.

[91] *Колчин Б.А.* Черная металлургия и металлообработка в Древней Руси // МИА. № 32. 1953. С. 53.

[92] Словарь русского языка. Вып. 4. М., 1977. С. 98.

[93] Словарь русского языка. Вып. 9. М., 1982. С. 65.

[94] *Воронин Н.Н.* Археологические заметки // КСИИМК. 1956. Вып. 62. С. 22.

[95] *Бобринский А.А.* К изучению техники гончарного ремесла на территории Смоленской области // СЭ. 1962. № 2. С. 35.

[96] *Гоголь Н.В.* Вечера на хуторе близ Диканьки. М.-Л., 1954. С. 115.

[97] Загадки, Л., 1968. С. 112.

[98] *Топорков А.Л.* Гончарство: мифология и ремесло // Фолькор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 41.

[99] Там же. С. 42.

[100] Там же. С. 44.

[101] Там же. С. 45.

[102] *Гесиод.* Теогония. М., 2001. С. 38.

[103] *Аполлодор.* Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 10.

[104] *Платон.* Апология Сократа. Критон. Ион. Протагор. М., 1999. С. 430.

[105] *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. М., 1998. С. 23.
[106] *Елеонская Е.Н.* К изучению заговора и колдовства в России. Вып. 1. Шамординская Пустынь. 1917. С. 37–38.
[107] *Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М.,1993. С. 80.
[108] *Иорданский В.Б.* Звери, боги, люди. М., 1991. С. 71–72.
[109] *Чмыхов Н.А.* Истоки язычества Руси. Кнев, 1990. С. 212.
[110] *Топорков А.Л.* Гончарство: мифология и ремесло... С. 46.
[111] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн.2, СПб., 1841. С. 28.
[112] *Бобринский А.А.* К изучению техники гончарного ремесла. ... С. 31.
[113] *Н.И. и С.М. Толстые.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 116.
[114] *Смирнов Г.П.* Опыт классификации керамики древнего Новгорода (по материалам раскопок 1951–1954 гг.) // МАИ. № 55. 1956. С. 247.
[115] *Даркевич В.П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. 1960, № 4. С. 60.
[116] *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.) // Мужской сборник. Вып.1. М., 2001. С. 22.
[117] *Колчин Б.А.* Черная металлургия и металлообработка в Древней Руси. ... С. 188.
[118] *Аулих В.В.* Зимнівське городище – словянська памятка VI–VII ст. н. е. в Західній Волині. Кнев, 1972. С. 95–100.
[119] *Русанова И.П.* Славянские древностиVI–VII вв. М., 1976. С. 51.
[120] *Тимощук Б.А.* Восточнославянская община VI–X вв. н. э. М.,1990. С. 83–84.
[121] История первобытного общества. ... С. 93.
[122] *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Т.2. М., 1989. С. 292.
[123] *Иванов В.В.* Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии // Балто-славянские исследования. 1980, М., 1981. С. 120.
[124] Этимологический словарь славянских языков. Вып.13. ... С. 257.

[125] *Вознесенская Г.А.* Техника кузнечного производства у восточных славян в VIII–X вв. // СА. 1979. № 2. С. 70.

[126] *Артамонов М.* Славянские железоплавильные печи на Среднем Днестре // Сообщения государственного Эрмитажа. VII. 1955.

[127] *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 240.

[128] *Вознесенская Г.А.* Техника кузнечного производства у восточных славян. ... С. 76.

[129] *Тимощук Б.А.* Восточнославянская община VI–X вв. н. э. ... С. 91.

[130] Там же. С. 92.

[131] Там же. С. 42.

[132] *Тараканова С.А.* Псковские городища // КСИИМК. Вып. 62. 1956. С. 42.

[133] *Тимощук Б.А.* Восточнославянская община VI–X вв. н. э. ... С. 94.

[134] *Вознесенская Г.А.* Техника кузнечного производства у восточных славян. ... С. 75.

[135] Там же. С. 70.

[136] *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. ... С. 241.

[137] Там же. С. 75.

[138] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 94.

[139] Там же. С. 102.

[140] Там же. С. 93.

[141] Там же. С. 96.

[142] *Колчин Б.А.* Черная металлургия и металлообработка в Древней Руси. ... С. 138.

[143] Там же. С. 195.

[144] *Закурина Т.Ю.* Замки и ключи из раскопок Пскова // Археологи рассказывают о древнем Пскове. Псков, 1991. С. 107.

[145] *Колчин Б.А.* Железообрабатывающее ремесло Новгорода Великого // МИА. № 65. 1959. С. 118.

[146] Там же. С. 119.

[147] *Монгайт А.Л.* Старая Рязань // МИА. № 49. 1955. С. 101.

[148] *Ершевский Б.Д., Розанова Л.С.* Обработка железа в Новгороде (По материалам Михайлоархангельского раскопа XII–XIV вв.) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 8. Новгород, 1994. С. 194.

[149] Новгородская IV летопись. Л., 1929. С. 611.

[150] *Харлашов Б.Н.* О производственных комплексах близ Покровских ворот Пскова (По материалам раскопок 1985 года) // Археологи рассказывают о древнем Пскове. Псков, 1991. С. 135.

[151] *Щепанская Т.Б.* Сила: коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001.

[152] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973, С. 156.

[153] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 4. М., 1991. С. 232.

[154] Этимологический словарь славянских языков. Вып. 12. М., 1985. С. 8, 10.

[155] Этимологический словарь славянских языков. Вып.13. М., 1987. С. 142–143.

[156] Там же. С. 159.

[157] Словарь русского языка. Вып.8. М., 1981. С. 109.

[158] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1, М., 1999. С. 166.

[159] *Булашев Г.О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып.1. Кнев, 1909. С. 191.

[160] *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста... С. 23.

[161] *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 37.

[162] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн. 3. СПб., 1841. С. 226.

[163] *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч .3. СПб., 1848. С. 76.

[164] *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 98.

[165] *Соболевский А.И.* Великорусские народные песни. Т. 1. СПб., 1895. № 142.

[166] Медведев А.Ф. Оружие Новгорода Великого / / МИА. № 65, 1959. С. 122.

[167] *Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М.,1993. С. 18.

[168] Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 31–32.

[169] *Козьма Пражский*. Чешская хроника. М., 1962. С. 49.
[170] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1841. С. 23.
[171] *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб, 1869. С. 145.
[172] *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1988. С. 297.
[173] *Тараканова С.А.* Новые материалы по археологии Пскова // КСИИМК. 1950. Вып. 33. С. 61.
[174] *Тараканова С.А.* Псковские городища // КСИИМК. Вып. 62, 1956. С. 42.
[175] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 198.
[176] *Харузина В.* К вопросу о почитании огня // ЭО. 1906. № 3–4. С. 117.
[177] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 4. М., 1991. С. 326.
[178] *Иващенко П.С.* Религиозный культ южнорусского народа в его пословицах. СПб., 1874. С. 12.
[179] *Шрадер О.* Сравнительное языковедение и первобытная история. СПб., 1886. С. 245.
[180] *Жилина Н.В.* Рясна (с коническим верхом) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 8. Новгород, 1994. С. 186.
[181] *Коробка Н.И.* Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности // ИОРЯС. 1910. Т. XV. Кн. 1. С. 140.
[182] Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 1. СПб., 1909. С. 331–332.
[183] *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Императорского РГО по отделению этнографии. 1891. Т. XX. С. 192.
[184] Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 222–223.
[185] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 2. М., 1985. С. 163.
[186] *Александров А.А.* Из истории псковской археологии // Археологи рассказывают о древнем Пскове. Псков, 1991. С. 147.
[187] *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. М., 1998. С. 63.
[188] Былины. Л., 1984. С .237.
[189] Там же.С. 238.
[190] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868. С. 534.

[191] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып.3. Витебск, 1887. С. 102.
[192] *Соколова В.К.* Русские исторические предания. М., 1970. С. 213.
[193] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1. М., 1984. С .139.
[194] *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 165.
[195] *Мендельсон Н.М.* К поверьям о св. Касьяне // ЭО. 1897. № 1. С. 2.
[196] *Гоголь Н.В.* Вечера на хуторе близ Диканьки. М.-Л., 1954. С. 139, 115, 122–123.
[197] *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. М., 1998. С. 55.
[198] Там же. С. 113–114.
[199] Там же. С. 115.
[200] Там ж. С. 116.
[201] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 4. М., 1991. С. 327.
[202] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1, М., 1865. С. 142.
[203] Словарь русского языка, вып.9. М., 1982. С. 58.
[204] *Майков Л.* Великорусские заклинания. ... С. 155.
[205] Там же. С. 143.
[206] Там же. С .90.
[207] Загадки. Л., 1968. С. 18.
[208] *Клейн Л.С.* Перун на Кавказе // СЭ. 1985, № 6.
[209] Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983. С. 307.
[210] Там же.
[211] Там же.
[212] Словарь русского языка. Вып. 5. М., 1978. С. 347.
[213] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 4. М., 1991. С. 232.
[214] Словарь русского языка. Вып .8. М., 1981. С. 110.
[215] *Майков Л.* Великорусские заклинания. ... С. 68–69.
[216] *Срезневский И.И.* Исследование об языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 51.
[217] *Булашев Г.О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. К., 1909. С. 332.

[218] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 94.

[219] *Недошивина Н.Г.* О религиозных представлениях вятичей XI–XIII вв. // Средневековая Русь. М., 1976. С. 50.

[220] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868. С. 748.

[221] *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Т. 1. Ч. 2. М., 1989. С. 1242.

[222] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868. С. 462.

[223] Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 3. СПб., 1910. С. 186.

[224] Библиотека русского фольклора. Народная проза. М., 1992. С. 454–455.

[225] *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.-Л., 1957. С. 16.

[226] *Иванова И.А.* Опыт атрибуции икон XV века «Козьма и Дамиан» из г. Дмитрова // Средневековая Русь. М., 1976. С. 300.

[227] *Николаева Т.В.* Икона-складень 1412 г. мастера Лукиана // СА. 1968. № 1. С. 91.

[228] *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. М., 1978. С. 115.

[229] ПСРЛ. Т. IX. М., 2000. С. 91.

[230] *Макашина Т.С.* Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // Живая старина. 1994. № 3. С. 20.

[231] *Гиппиус В.* Коваль Кузьма-Демьян в фольклоре // Етнографічний вісник. Кн. 8. Киев, 1929. С. 44.

[232] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1967. С. 403.

[233] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. Ки. 9. 1930. С. 197–198.

[234] *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1997. С. 53.

[235] *Макашина Т.С.* Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре. ... С. 21.

[236] Жития святых. Ки. 3, месяц ноябрь. М., 1905. С. 6.

[237] *Макашина Т.С.* Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // Живая старина. 1994, № 3. С. 20.

[238] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 236

[239] *Гиппиус В.* Коваль Кузьма-Демьян в фольклоре. ... С. 3.
[240] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 561.
[241] *Виноградов В.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч.. Вып. 1. СПб., 1908. С. 73.
[242] ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. Новгородская четвертая летопись. М., 2000. С. 598.
[243] ПСРЛ. Т. III. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000. С. 342.
[244] *Высоцкий С.А.* Средневековые надписи Софии Кневской. Кнев, 1976. С. 74.
[245] *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. 2. СПб., 1848. С. 447–448.
[246] Там же. С. 10–11.
[247] *Мендельсон Н.М.* К поверьям о св. Касьяне // ЭО. 1897, № 1. С. 1–2.
[248] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891. С. 190.
[249] Там же. С. 179.
[250] *Майков Л.* Великорусские заклинания. ... С. 55.
[251] *Гоголь Н.В.* Вечера на хуторе близ Диканьки. ... С. 122.
[252] *Бараг Л.Г.* Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 173.
[253] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997. С. 728–729.
[254] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 213.
[255] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 5. М., 2002. С. 103.
[256] *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 80.
[257] *Овидий.* Собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1994. С. 352.
[258] *Тит Ливий.* История Рима от основания города. Т. 1. М., 1989. С. 39.
[259] *Овидий.* Собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1994. С. 351.
[260] *Плутарх.* Избранные жизнеописания. Т. 1. М., 1987. С. 147.
[261] *Овидий.* Собрание сочинений. Т. 2. ... С. 355.

[262] *Мендельсон Н.М.* К поверьям о св. Касьяне // ЭО. 1897. № 1. С. 2.

[263] Там же. С. 1.

[264] Там же. С. 5.

[265] Там же. С. 6–7.

[266] *Чичеров В.И.* Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян») // ТОДРЛ. XIV. 1958. С. 529.

Глава 5
БОГ – ПОБЕДИТЕЛЬ ЗЛА

Миф о победе бога-кузнеца над змеем, как и целый ряд других связанных с ним черт, начал складываться в эпоху начавшегося распада индоевропейской общности. Выше уже упоминалось противоборство греческого Гефеста с богом реки Ксанфом. Хоть ни «Илиада», ни другой античный источник не упоминает, что бог этой реки был змеем, тем не менее в греческой традиции присутствует представление бога реки в виде змея. В качестве примера можно привести Ахелоя, бога одноименной реки в Этолии. Из-за права взять в жены Деяниру он вступил в единоборство с Гераклом, но, несмотря на то, что во время этой борьбы оборачивался сначала змеей, а затем быком, потерпел поражение от сына Зевса. Вот как от имени самого Ахелоя описывает происшедшее Овидий:

> Я задыхался, но он не позволил мне с силой собраться.
> Шею мою захватил. Наконец, уж не мог я не тронуть
> Землю коленом своим и песок закусил, побежденный.
> Силой слабее его, прибегаю к своим ухищреньям
> И ускользаю из рук, превратившись в длинного змея.
> Но между тем как я полз, образуя извивы и кольца,
> Страшно свистя и притом шевеля языком раздвоенным,
> Захохотал лишь тиринфский герой на мои ухищренья... .[1]

Сцена борьбы Геракла с Ахелоем, изображенным в виде получеловека-полузмеи, встречается нам и в греческом искусстве (рис.73), указывая на принципиальную возможность представления в таком же виде и противника бога-кузнеца в гомеровском эпосе.



Рис.73. Борьба Геракла с Ахелоем.
Фрагмент росписи стамноса «мастера Памфая», ок. 510 г. до н. э.

Отзвуки мифа о схватке кузнеца со змеем встречается нам и в иранском эпосе, причем применительно сразу к двум представителям этой профессии. Во-первых, в схватку с драконом вступил царь-кузнец Хушенг:

Шел горной тропою владыка земли,
Немногие с ним приближенные шли.
Вдруг видят: несется к ним издали змей,
Длины небывалой и ночи темней.
Глаза — что кровавые омуты. Тьму
На землю нагнал он: все в черном дыму.
Не дрогнул Хушенг, быстроумный герой;
Он, камень схватив, бурно ринулся в бой;
Взмахнул им во всю богатырскую мочь;
Отпрянуло чудище, кинулось прочь.
Ударился камень о крепкий гранит, —
Гранит раскололся и камень разбит.

И брызнул огонь из осколков камней,
Стал темный гранит багряницы красней.
Дракона могучий Хушенг не настиг, —
Но тайну огня разгадал он в тот миг[2].

Хоть здесь схватка с чудовищем и не заканчивается его уничтожением, а служит лишь средством открытия первого огня на Земле, однако в этом предании об изобретателе кузнечного дела явно присутствуют отголоски змееборческого мифа. Второй раз эти отголоски в «Шахнаме» встречаются нам в повествовании о свержении в стране тирании Зохака — чужеземного завоевателя, захватившего власть в Иране. У узурпатора, имевшего первоначально человеческий облик, из-за вмешательства дьявола выросло из плеч две змеи, в результате чего в эпосе он характеризуется как «властелин, хоть обличьем дракон». Этих змей необходимо было кормить мозгами людей, и в результате этого погибло семнадцать из восемнадцати сыновей кузнеца Каве. Придя к тирану, он взмолился за последнего сына, так же обреченного на съедение. Зохак вернул его отцу, но велел подписать ему «змееву грамоту, полную лжи», с которой согласились все придворные вельможи. Однако прочитав ее, Каве возмутулся ее богопротивному содержанию, порвал грамоту и бежал.

Как вышел Каве из дворцовых ворот,
Его обступил на базаре народ.
Он шел все вперед и кричал все сильней,
За правду восстать призывая людей.
Из кожи передник, что в утренний час
Кузнец надевает, за молот берясь,
Срывает Каве, прикрепляет к копью,
И пыль на базаре встает, как в бою.
С воздетым копьем он идет и кричит:
«Внемлите, кто имя йездановo чтит!
Оковы зохаковы сбросит любой,

Кого Феридун поведет за собой.
Мы все, как один, к Феридуну пойдем,
Под царственной сенью его отдохнем.
Вперед, ибо правит у нас Ахриман,
Что злобою против творца обуян!»
Шагает кузнец, непреклонен, суров;
Немало примкнуло к нему храбрецов.
Передник тот — кожи нестоящий клок —
Друзей и врагов различить им помог[3].

Благодаря поднятому кузнецом народному восстанию, Зохак был свергнут, а власть в Иране перешла к законному представителю прежней династии Феридуну. Хоть и в данном случае кузнец собственноручно не убивает дракона, он сыграл решающую роль в освобождении от него родной страны. Сопоставление этих двух изложенных Фирдоуси сюжетов показывает, что мотив единоборства кузнеца со змеем присутствовал в первоначальной иранской традиции.

Восточнославянский фольклор сохранил достаточно много преданий о борьбе со змеем божьего коваля Кузьмы-Демьяна, которого в этом качестве изредка заменяли Борис и Глеб или просто безымянный кузнец. Все сюжеты о змееборстве бога-кузнеца явно распадаются на две группы: в первой он побеждает пожирающего людей змея, запрягает его в плуг и пропахивает на нем Змиевы валы или русла рек, после чего змей погибает, а в сказаниях второй группы он спасает у себя в кузнице героя, уже убившего до этого трех змеев, от преследующей его матери змеев, принявшей облик огромного чудовища, но не убивает ее, а перековывает змеиху в лошадь. Несмотря на внешнюю простоту, оба варианта мифа о победе Сварога над олицетворениями злого начала несут в себе глубокий внутренний смысл, навечно запечатлев в аллегорической форме важнейшие процессы, сопровождавшие становление человеческого общества. Чтобы их проанализировать, рассмотрим сначала сами тексты преданий. Один из самых лаконичных

текстов, который относится к первой группе мифов, был записан Максимовичем: «Кузьма-Демьян, Божий коваль, ковал плуг, когда великий змей, истреблявший род людской, хотел уже напасть на него. Тогда Божий коваль ухватил змея за язык клещами, запряг в плуг и проорал землю от моря до моря; и те борозды лежат по обе стороны Днепра змеевыми валами. Великий змей в плуге все просил напиться воды из Днепра, а Божий коваль все погонял змея, пока доорался до Черного моря»[4]. В Полесье в 1975 г. были записаны два варианта этого сказания: «У нас у осень ета праяць кавалі свята... Тоже была змея, нарісована ана наподобіе свіньі дзікай, такіе лахматые уши, рог не було у ней. Уот ана хадзіла і ела людзей. Уот да каваля дашла, гаворіць: "Аддасі мне сына, аддасі мне сына сваго!" Кароль ці то каваль сказау: "Атдам, толькі праліжі железные двері"... Уот ен сыну сказау, і ані с сынамі кавалі... Ана сказала: "Кагда прітті?" А ен сказау: "Завтрі". Уот ен скавау железные двері. "Када праліжеш, пасаджу сына, пряма із кузні пасаджу на язык". А яні за то время падгатовілі железные двері, плуг, клешчі, прутья, прута такога железнага. Ана прішла: "Кузьма, ты тут?" — "Тут". — "Садзі сына". — "А ты ліжи двері". Ана как лізнула, за трі раза пралізала двері его. (Уот сільная такая была!) Ну дак ен: "Падажді, я тебе сына садзіць!" Да тады клешчамі за язык, да двері атчинілі, а другой дзержиць, а другой — плуг. Ну запреглі ея у плуг, дак ен крута да крута... Дак мая матка ездзіла пад Лоеу, дак там река, каже (я не знаю, е река у Лоеві), дак кажець: там дак Кузьмы-Демьяна роу. Дак ета яна лецела у реку жраць вады, — дак так і плугам праарау, дак і не зарос й целый век, — дак у реку, да жрала, жрала воду, да і лопнула. Дак ета у восінь, замароскамі — Кузьма-Дземьян, дак кавалі пьюць, гуляюць. І асвабадзіл Кузьма-Дземьян людзей, і даже землю людзей»[5].

Это предание объясняет причину празднования дня Кузьмы-Демьяна. В свете показанной выше связи Сварога с идеей верховной княжеской власти весьма показательно, что в данном

полесском варианте Кузьма-Демьян попеременно именуется то ковалем, то королем. Вторая легенда рассказывает, как образовалась р.Вить, приток Припяти: «Абразавалася змея і сказала, штоб на кожный день буу чалавек. Ну вот як дзень, штоб ена зйіла. Ну дак вот уубіралі: сенні аднаго, а заутра другога. Із кожнай семы па чалавеку трэба ему (так!) атдаць, — чи женшчину, чи чалавека, чи дітя. Ат его (так!) не можна не замкнуцца. У ее язык — як шахне па дверям, у ее агняны язык і темянные зебра, ена разверне што хочеш, не схаваецся. А у селе буу каваль, звалі его Кузьма-Дземьян. Дак ен згаваріу людзей, што: "Давайце у кузню, да скуем плух, да змею запрагом, штоб ена людзей не ела, а арала". Дак ена пришла к ему уже зъість его. А ен: "Заходь у кузню". Ена как ішла і в плух наделася, запреглася сама. Не давай ены ехаць на ней. Выехалі на луг на такей, засаділі плуга араць ею. Дак ена багата праперла. Дак де плух вускачиць, там вузенька, а да глубока ворэ, да широка. Получился роучак ілі ручеек — де лагутна співае, а де маркотна пее, дак прозвіще Вічь. Дак ена прібегла в гэта урочище Шчоб да захацела піць. Ну да брала, брала, напілася і прапала»[6].Как уже говорилось, в ряде сказаний Кузьму-Демьяна заменяет другая пара святых — Борис и Глеб: «В незапамятные времена послал Бог на народ козацкий страшного змея, опустошавшего край. Владетель той земли условился с чудовищем ежедневно давать ему на пожирание одного юношу, по очереди из каждого семейства. Через сто лет пришла очередь на царского сына. Напрасно весь народ предлагал взамен своих детей. Змей не согласился, и царевича отвезли на урочное место. Там явился царевичу ангел, приказал бежать от змея и, для облегчения побега, выучил молитве «Отче наш». Царевич пустился бежать, и бежал три дни и три ночи. (...) На четвертый день, уже изнемогая от усталости, увидел он перед собою кузницу, где св.Глеб и Борис ковали первый плуг для людей этой страны; вбежал туда, а святые захлопнули за ним железные двери. Змей, когда ему не захотели выдать юно-

шу, трижды лизнул языком двери, а за четвертым разом просадил язык насквозь. Тогда святые схватили его за язык раскаленными клещами, запрягли в готовый уже плуг и провели этим плугом борозду, доныне называемую Змиевым валом»[7]. Записанные на Украине в начале XX века предания рисуют сходную картину, но относят ее именно к Кузьме-Демьяну: «Кузьма-Демьян орали зміям, який жалив людей; вони піймали і орали борозну од Дніпра до Чорного моря, а тоді змій напився води і лопнув»; «В нашій місцевості залишився переказ про Кузьму-Демьяна як про ковалів, котрі скували величезний плуг, в який запрягли змію, котра іла людей. Коли вона орала цим плугом, то залишалася велика борозна, яка ніби-то маеться и досі. Дооравши до Дніпра, вона влізла в воду й почала пити. Випила багато води, від чого й лопнула»; «Кузьма й Демьян були ковалі і вони скували плуга і запрягли сатану і орали нею довге время, а потом повели до річки, то вона пила поки і лопнула»; «Кузьма та Демьян були ковалі. От тоді в те село, де вони жили, літав змій, раз він розгнівався та й хотів напасти на Кузьму та Демьяна, а вони його пімали розпеченими общеньками і орали ним поки зовсім забили»; «Кузьма-Демьян були кузниці, вони зробили плуга на змея, а змей хотів Кузьму-Демьяна зісти, а вони йому розпикли жизло та в горло, та тоді й запрягли його в того плуга і начали орать ним, аж до Дніпра протягли борозну ним...»[8].

В еще одном варианте аналогичного предания фигурирует Никита Кожемяка. Начало одноименной сказки рисует нам знакомую картину — всенародное бедствие:

«Около Киева проявился змей, брал он с народа поборы немалые: с каждого двора по красной девке; возьмет девку да и съест ее. Пришел черед идти к тому змею царской дочери. Схватил змей царевну и потащил ее к себе в берлогу, а есть ее не стал: красавица собой была, так за жену себе взял». После того, как царь и малые дети с трудом упросили героя идти освобождать царевну, происходит единоборство богатыря с чудовищем: «Дол-

го ли, коротко ли бился с змеем Никита Кожемяка, только повалил змея. Тут змей стал молить Никиту: "Не бей меня до смерти, Никита Кожемяка! Сильней нас с тобой в свете нет; разделим всю землю, весь свет поровну: ты будешь жить в одной половине, а я в другой".— "Хорошо,— сказал Кожемяка,— надо межу проложить". Сделал Никита соху в триста пуд, запряг в нее змея, да и стал от Киева межу пропахивать; Никита провел борозду от Киева до моря Кавстрийского. "Ну,— говорит змей,— теперь мы всю землю разделили!" — "Землю разделили, — проговорил Никита,— давай море делить, а то ты скажешь, что твою воду берут". Взъехал змей на середину моря, Никита Кожемяка убил и утопил его в море. Эта борозда и теперь видна; вышиною та борозда двух сажен. Кругом ее пашут, а борозды не трогают; а кто не знает, от чего эта борозда,— называет ее валом. Никита Кожемяка, сделавши святое дело, не взял за работу ничего, пошел опять кожи мять»[9]. Как видим, в данном случае борозда играет роль межи, границы, делящей надвое всю землю — часть Никиты Кожемяки, т. е. землю людей, и часть змея, т. е. территорию чудовища, опасное для человека пространство. Показательно и то, что сказка именует проведение данной межи не просто подвигом, а «святым делом».

Хоть данный сюжет чаще всего встречается на Украине, на территории которой и находятся Змиевы валы, создание которых значительное число преданий первой группы возводит к данному подвигу божьего коваля, он встречается и у других славянских народов. Точно так же запрягает змея в плуг и кузнец в белорусских преданиях, построив для этого башню между Наревом и Бугом. Согласно другому варианту этого мифа, змея Краговея, приходившего в Белоруссию есть людей от «ляцкого короля» Ляха, победил спрятавшийся в специально построенной для этого башне князь Радар: «Жыу калісь у нашай зямлі князь, Радар, які сьпярша кавалем быу, а пасьля-ж яго выбралі у князі. А у ляцкай старане жыу кароль Лях, у якога быу зьмей Каргавей. Панадзіуся

зьмей-Каргавей у нашу страну хадзіць, — прыдзе: людзей паядая, а што ня зьесьць пабівае. Думау-думау Радар, што рабіць? і пачау ен лемяшы каваць, да дубы ламаць: здумау грамадную саху зрабіць. Кожды лемях на пяцьсот пудоу, а паліца са старога дуба, а вобжы з найбольшых сосан, якія былі у пушчы. Зрабіушы саху занес Радар у поля, палажыу яе пад лесам, а сам — давай камяні цягаць ды вежу мураваць. Замураваўся у камяннай вежы, запёрся за трое зялезных дзьвярэй, а дружыну схавау пры сасе. Прыбягае зьмей, а Радар яму:

— Стой, змей, ня чапай людзей, а вось, калі ты пралізьнеш гэтых трое дзьвярэй, то я табе сам сяду на язык і ты мяне зьясі, — тады робі што хочаш у маей старане.

— Добра, — кажа зьмей.

І, ен, — раз лізнуу, другі раз лізнуу і пралізау трое дзьвярэй. Тады Радар цапель! Ды за язык яго кляшчамі, ды давай гваздіць яго па галаве стопудовым молатам, а дружына чым барджэй упрагаць зьмея у саху.

Зьмей вярцеуся, круціуся, а урэшце скарыуся:

— Давай, — кажа, — будзем мірыцца!

— Добра! — кажа Радар, давай мірыццы! А каб нам не зауседы ведаць дзе чые, то валачы саху, правядзем граніцу.

І, вось, аралі яны лес, аралі луг, аралі поле і даараліся да вялікай ракі; тут Радар крыкнуу зьмею, кіруючы яго у ваду: — Гайда, бух! — знача каб ен скакау у раку.

Зьмей скочыу з прыгорка, ледзь не утапіуся, але сахі пазбыуся: яна сарвалася з хамута і станула рагачамі уверх. Рад зьмей, што жыу астауся, пыліць не азіраючыся аж дамоу, у нару пад гарой дзе жыу князь Лях. Як убачыу свайго князя зьмей, то, яшчэ у страху тым, здалек, крычыць яму: — «Помні, ляша — па Бух наша! І як толькі дапау сваей нары, то і апрогся.

З гэных часау на векі-вечныя та разора, якую праэвалі Бухам ці Бугам, сталася граніцай паміж нашым и ляшскім краямі. Я вежа, якую Будавау тады Радар і дагэтуль стаіць у мясцовасьці Камян-

цом званай. Доуга і тыя зялезныя лемяхі тырчэлі з ракі, і, цяпер, кажуць, ляжаць там-жа на дне»[10].

Данный вариант вновь однозначно указывает на тесную связь между божественным кузнецом и княжеской властью, фиксируемую на основе взаимозаменяемости образов кузнеца и князя. Вместе с тем в белорусском фольклоре есть и миф, где змееборцами являются Кузьма-Демьян: «Кузьма-Демян были колись ковали. И была змяя колись. Дак яна убирала людей. И добираетца до их уже, знатца. Што, брат: изделаем мы зялезную соху! Зделали яны тяперака соху и кажуть змяе: "Пролизнеш трóя ут-этых двярэй, дак мы табе сядом на язык, ты нас и зьяся! Тяперака, яна раз лизнула, другій лизнула, и трэтьтій — пролизала троя двярэй. Яны тогды цапель! Да за язык яе клящами. Да один гвоздя по голови, а другій запрагаа у соху. Як запрагли яе, дак орали яны на ей лес, орали яны луг, орали яны поля, орали усе — и не давали пить, покуль пріорались к Няпру. Як пріорались к Няпру, яны як вырыла ров, як стала пить, як стала пить — и опраглась. А яны тогда и пристановилися"»[11]. О возникновении данного мифа еще в период славянской общности свидетельствует наличие его варианта и у западных славян. Согласно польской легенде Крак, основавший свой замок на горе Вавель, убил пожиравшего людей и скот дракона, жившего у этой горы. Правда, основатель города Кракова не запряг своего противника в плуг, а подбросил ему вместо мяса начиненную серой, смолой и порохом воловью шкуру. У проглотившего это угощение змея загорелись внутренности, он бросился к Висле и, напившись воды из реки, издох. Отсутствие в польской легенде мотива запрягания змея в плуг объясняется воздействием апокрифических добавлений к ветхозаветной «Книге Даниила», включенных в греческий перевод Библии. Там еврейский пророк убивает дракона, которому жители Вавилона поклонялись как богу, дав ему сделанную из жира, смолы и волос лепешку, съев которую, змей умирает. Данный мотив наслаивается не только на предание о Краке, но и на восточнославянскую ле-

генду о Никите Кожемяке. Тем не менее, мотив о пожирающем людей змее, погибшем от воды, указывает на архаичную основу легенды и в данном западнославянском предании. Анализируя этот мотив, В.К. Соколова отмечате: «Возможно, здесь отразились древние представления об очищающей силе воды, охраняющей от всякой нечести. Проведение же борозды первоначально могло быть подвигом «культурного» героя, введшего земледелие, но, как показывает приведенное выше белорусское предание, борозда могла осмысляться и как граница»[12]. В другом месте эта же исследовательница сделала другое ценное наблюдение, лишний раз свидетельствующее о тесной связи ипостасей Сварога как первопредка и кузнеца-победителя змея: «Зависимость образов родоначальников и племенных вождей от мифов проявляется и в том, что в наиболее архаических преданиях они выступают как змееборцы или победители страшных врагов — великанов»[13]. Хоть Крак и не является в польской легенде кузнецом, его связь с богом неба подчеркивается тесной привязкой ёго образа к горам: на горе Вавель он строит свой замок, а Карпатские горы, по свидетельству арабских средневековых географов, назывались также «краковскими горами». Связь культа Сварога с горными вершинами была показана в первой главе данной книги.

Хоть в подавляющем большинстве преданий первой группы змей гибнет в воде, существовали и другие варианты этого мифа, о чем свидетельствует записанный в Полесье заговор от укуса змеи: «На Сиянской горе, на Хрэсциянская зямле стаяла яблынька. На той ябланьце зазюлино гняздо. У том гнязде сам цар Саматуз. Прашу я цябе як самаго Господа бога. Смуги свайи сунимай, опухи апускай, рабе божеей (имя рек) маей худобинце (имя рек) цела (— тело) ачышчай, кроу и палехку (— облегчение) давай. Як неа будзеш сваи смуги сунимаць, опух апускаць, цела ачышчаць, будзем твае жалы залатыми клешчами вырываць, малатами разбиваць, по коллю растыкаць и па ростанех раскидаць. Пакы сонце зайдзе, ис табе дух выйдзе»[14]. Произносящий этот

заговор человек грозил змеиному царю Самотузу, что если тот не снимет покраснение — «смугу» и опухоль от змеиного укуса, он вырвет у него жала, развесит их на кольях и развеет их на «ростанях» — распутьях и перекрестках дорог. То, что жала змеиного царя будут вырваны золотыми клещами и будут разбиты молотами однозначно указывает на происхождение данного заговора от одного из вариантов мифа о победе бога-кузнеца над змеем. В другом заговоре вместо безымянного кузнеца фигурирует сам Кузьма-Демьян: «Змія-гадыня, старая скоролюпица, судзержай свой яд проклятый... Не уговорим цябе, уговорицъ цябе Кузьма Дземьян, будзець цябе сечь зялезным кнутом»[15]. В данном случае бог-кузнец забивает змею не молотом, а железным кнутом, что напоминает нам былину о Михайло Потыке, секшем змею подземного мира тремя металлическими прутьями.

Мотив обмана кузнецом змея, которого он обещанием отдать его жертву заставляет просунуть язык в кузницу, нашел свое отражение и в славянских языках, что лишний раз указывает на древние истоки данного сюжета. Явному этимологическому родству слова ***коваль***, обозначающему кузнеца, и имеющему в современном языке четко выраженный негативный смысл слову ***коварный*** В.В. Иванов и В.Н. Топоров дали следующее объяснение: «На основе сопоставления разных производных в старославянском, церковнославянском и древнерусскомом, а также западнославянских имен существительных типа чеш.kovar «кузнец», в.-луж.kowar обоснованно восстанавливается псл.kovarъ. В свете приведенного материала для этого слова следует предположить как значение «ремесленника-кузнеца», так и значение, связанное со всем кругом употреблений слав.kovati. Поэтому его можно было бы сравнить с др.-инд.kavari с вероятным значением «по отношению к чужому (ari) занимающий негативную позицию», предполагающим словосложение kav- и ari. Если это сопоставление верно, то в этом слове в славянском отразился важнейший индоевропейский термин, обозначающий соотношение между «своим» и

«чужим»; следовательно, kov-ать-пь первоначально могло бы значить «строящий ковы против чужого, не своего»[16]. На то, что данное действие связывалось не просто с кузнецом вообще, а именно с интересующим нас персонажем, указывает явно образованное от имени Кузьма, заменившего собой в христианскую эпоху языческого бога, слово ***объкузмить*** в значении «обмануть» или ***кузьмить*** — «подсекать», «поддевать хитростью», «обманывать»[17]. Как мы увидим чуть ниже, это не единственный фрагмент мифа о победе божественного кузнеца над змеем, отразившийся в языке. Что касается коварства, то первоначально оно, как следует из письменных памятников эпохи Древней Руси, означало «рассудительность», «ум», например, в семейных отношениях: «снъ коваренъ послушливъ оцю»[18]. Обращаясь к примеру библейской прамате-ри человечества, древнерусский книжник замечает: «полезное коварьство. Приемлемо... аще бо имѣла бы коварьство сие евга. Не быста прельщено была прародителя о(т) змиѣ»[19]. Наконец, интересующий нас термин использовался как синоним мудрости: «Олгирдъ велико въздержание имѣяше и отъ того великоумъство приобрѣте... и таковымъ коварьствомь многы страны и земли повоева»[20]. Соответственно и коварный первоначально обозначал искусного, умелого человека: «Коварен замысловат на всякое дѣло и смыслен»[21]. Подобная характеристика напоминает нам уже кузнеца-хитреца, что вполне закономерно, учитывая то, что в основе ***коварный*** и ***коваль*** лежит один корень. Рассмотренному позитивному значению ***коварства*** соответствует и др.-русск. ***варовитый*** — «осмотрительный», «благоразумный»[22], уже этимологически связанное с именем Сварога. Впоследствии последнее слово перешло в русское диалектное ***варовый, воровый*** в значении «скорый», «бойкий», «проворный», «ловкий»: «Парень варовый: не мотчает. Хоть не скоро, да споро; не варово да здорово. Шевились воровей»[23].

Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют утверждать, что в рассмотренном первом варианте змееборческого мифа

содержится как минимум пять смысловых пластов, последовательно наложенных друг на друга. Судя по всему, изначально данный миф в символической форме воспроизводил мотив священного брака Неба и Земли. Второй круг связанных с ним значений относился к преданию о происхождении отдельных рек. Третий смысловой пласт был посвящен возникновению у славян земледелия. На своем четвертом уровне этот миф повествовал о спасении человечества от космической угрозы в укрытии-Варе, и, в своем эволюционном развитии, плавно перетекал в пятый, «исторический» пласт, рассказывавший о происхождении Змиевых валов как средства обороны славян от кочевников. Рассмотрим теперь последовательно все представленные в этом змееборческом мифе пласты.

Миф о браке Сварога-Неба и Матери Сырой Земли, имеющий индоевропейские параллели (вспомним хотя бы греческий миф о союзе Неба-Урана и Земли-Геи) был подробно рассмотрен выше и теперь нам остается только показать, что пахота земли символически воспроизводила этот первый в мире половой акт. Сексуальная символика земледельческих работ появляется еще в период индоевропейской общности, о чем красноречиво свидетельствует сходство соответствующих ритуалов и идей у различных народов этой языковой группы. В Индии слово «лангалам» обозначало не только плуг, но и фаллос. Бог Индра, убивший Вритру и проложивший русла рек (Ф.Б.Я. Кейпер довольно обоснованно предположил, что в основе этого весьма распространенного ведийского мифа лежал процесс человеческого зачатия) издревле является господином плуга или вспаханной им борозды, упоминаясь в этом качестве среди других божеств поля: «Индра пусть вдавит борозду!» (РВ IV, 57, 7) В иранской Авесте (Вендидад, III, 25—27) мы встречаем прямое отождествление женщины с землей и их оплодотворение соответственно мужем и пахарем: «Тот, кто обрабатывает эту землю... левой рукой и правой, правой рукой и левой, тот воздает <земле> прибыль. Это подобно тому, как лю-

бящий муж дарует сына или другое благо своей возлюбленной жене, покоящейся на мягком ложе. ... Так говорит <ему> земля: "О ты, человек, который обрабатывает меня левой рукой и правой, правой рукой и левой, поистине буду я рожать без устали, производя всякое пропитание и обильный урожай"[24]. С другой стороны, в Греции поэт Гесиод советовал своим слушателям проводить все работы на земле следующим образом:

Но сеешь ли ты, или жнешь, или пашешь —
Голым работай всегда! Только так приведешь к окончанью
Вовремя всякое дело Деметры. И вовремя будет
Все у тебя возрастать. Недостатка ни в чем не узнаешь
И по чужим безуспешно домам побираться не будешь[25].

Странный совет всегда работать на земле голым становится понятным, если учесть, что пахарь в этот момент уподоблялся Урану, божественному супругу Земли, которая рожает, лишь зачав от бога Неба.

Аналогичный обычай ритуальной наготы при посеве на Руси фиксировался этнографами вплоть до XX века: «Обычай обнажения при посеве, отмеченный в XIX в., сохранялся местами до начала XX в. А.Д. Зернов упоминает о том, что в Московской губ. «сеяли лен без порток или вовсе голыми». В Олонецкой губ. женщины, уходя сеять лен, надевали новую льняную рубаху, но при севе снимали ее (а мужчины порты), «чтобы лен вышел хорошим». (...) Обнажение было принято при посадке огородных культур. В Сибири сеяли репу нагишом; посадив капусту, женщины и девушки обегали участок без юбок или совсем обнаженные, с распущенными волосами. Обнаженное человеческое тело в соприкосновении с почвой имело, видимо, продуцирующее значение, а также было апотрейным средством (как видно из календарных обрядов и обряда с новорожденными)»[26]. Стоит отметить, что крестьяне в XIX в. уже смутно представляли смысл этого древнего обычая, сообщая исследователям, что так они обманывают лен, который, увидя их голыми, примет их за бедных

и сжалится над ними. Весьма часто для увеличения урожая льна по полю катали священника: «В д.Нежино Московской области женщины катали по озими или льну священника или дьякона, чтобы посев был тучен и спор, а в некоторых селах Рязанской губернии, чтобы уродился хороший лен при этом приговаривали: «Каков попок, таков и ленок»... В приведенных примерах женщины катались не сами, а валили на землю священника или дьякона во всем облачении, что, видимо, придавало обряду в их глазах большую силу...»[27]. Очевидно, что в данном случае христианский священнослужитель, вынужденный терпеть подобные манипуляции со стороны своей паствы, заменил собой языческого волхва. До крещения последний во время посева явно символизировал собой Сварога и для хорошего урожая вступал в брак с землей, чем и объясняется запрет «для мужей и отроков» лежать на земле ниц в средневековом духовнике: «Грех есть легше чреви на земли, опитемии 12 дней, поклон 60 на день». Подобные действия даже православным духовенством приравнивались к словесному или физическому оскорблению родителей: «Аще отцу или матери лаял, или бил или, на земле лежа ниц, как на жене играл, 15 дни (епитимия)»[28]. Следует так же подчеркнуть, что еще в христианские времена лен находился в тесной связи с культом Кузьмы-Демьяна: «Покровительство Космы и Дамиана распространялось и на выращивание льна. В Ярославской губернии вплоть до 30-х гг. XX в. весной перед посевом льна устраивали службу святым»[29]. Возможно, именно этим обстоятельством и объясняется большое число связанных с выращиванием льна приемов репродуцирующей магии. Тем не менее, данная магия широко применялась и к другим видам земледелия. Достаточно вспомнить в этой связи и фиксировавшийся на Руси еще в XIX в. этнографами обычай ритуального совокупления на вспаханном поле и сделанное Д.К. Зелениным следующее замечание: «К этому циклу близок обряд закапывания мужского полового органа в землю с целью оплодотворить ее»[30].

Символиз этот, как в свое время отмечал А.А. Потебня, переходил и на плуг: «В славянской поэзии земля, роля — символ женщины, орать землю — символ любви и брака. Отсюда плуг — символ оплодотворяющего начала»[31]. Об этом же свидетельствует и русская поговорка, указывающая на параллелизм пахоты и акта зачатия: «Дураков не орут, не сеют, а сами родятся». Эти общие соображения подтверждаются белорусской традицией, где после первой брачной ночи показывали гостям рубашку молодой и, если невеста была девушкой, пели следующую песню:

Казали нам Семенька гультай, —
Золотую сошеньку направляу,
Черную облогу раздирау[32].

Наконец, не лишним будет вспомнить, что и само слово ***семя*** в русском языке одновременно обозначает и зерно для посева, и мужское семя. Как мы видели из ряда приведенных текстов, божий коваль, запрягши в плуг змея, пропахивает на нем в земле русла рек. В свете рассмотренного первого пласта этого мифа становится понятным наличие половой символики и в названии Днепра: «В этой связи следует напомнить, что в самом названии Днепра (др.-русск. ***Дънѣпръ***) выделяется два элемента: первый, родственный др.-инд. Danu (мать Вритры, «поток»), авест.danu «поток», «река», название враждебного племени Danu, и второй, восходящий к и.-евр. ŧiebhr- с идеей оплодотворения»[33]. В.В. Иванов и В.Н. Топоров обращают также внимание на то, что последний днепровский порог называется Гадючий, что также вписывается в миф о змееборстве Сварога. С землей и водой тесно связан и сам образ змея, на котором пашет божий коваль: как особо подчеркивают Н.И. и С.М. Толстые, в славянском язычестве змеи являются хтоническими существами, открывающими и запирающими землю, а также влияющие на погоду и выпадение дождя. Данная исходная мифологема объясняет «от противного» странное поведение Касьяна в одном из вариантов

позднего христианского предания, объясняющего приуроченность дня этого святого к високосному году, записанного в д. Назарьево Загорского р-на Московской области: «Касьяна ведь раз в четыре года праздновали. Говорили, что это раз Касьян с Миколой шли по полю, а вдова пахала беременная. Микола говорит: "Поможем", а Касьян — "Нет, не надо, некогда"; они куда-то торопились, шли. Никола все-таки помог вдове, а Касьян не стал помогать, вперед ушел. Вот так и рассудили, за такое отношение Касьяна его раз в четыре года праздновали»[34]. Пахота беременной вдовой земли, которая также представлялась плодоносящим женским началом, была явным нарушением исходного мифологического порядка, грозившим лишить землю плодородия, что и повлекло за собой отказ Касьяна помочь вдове.

Второй пласт значений рассматриваемого мифа объяснял происхождение тех или иных рек. В различных вариантах этого сказания в этом качестве фигурируют приток Припяти Витъ, какая-то река подо Львовом, Западный Буг, и, по всей видимости, Днепр, замененный потом бороздой от Киева до моря Кавстрийского. В ряде случаев божьим ковалям приписывалось создание русла не какой-либо одной реки, а многих рек: «вони зачепили тим крюком змію за язик та запрягли в великий плуг та давай межі робити і будьто ото, де великі річки як от Волга, Дніпр і т.и., ото орали іх Кузьма-Демьян зміею»[35]. Другой рассказчик также утверждал: «Там, де прооpали плугом, стали річки тикти і тому святкуеться це свято Кузми та Демьяна, як вони визволили люд із під змія»[36]. Предания о происхождении тех или иных географических объектов относятся к числу достаточно древних, однако в данном случае они не являются изначальными, поскольку, как было установлено путем сравнительного изучения Ригведы и гомеровского эпоса, первоначально реки индоевропейской прародины воспринимались как текущие в своем верхнем течении по небу и оттуда ниспадающие на землю[37]. Хоть представления об искусственности сотворения русла рек явно вторичны по отношению к

этому представлению, есть все основания полагать, что и они зародились в эпоху индоевропейского единства или, как минимум, в момент его распада. В кельтской традиции встречается сюжет, когда король Ульстера приказывает желающему получить его дочь Мак Оку расчистить двенадцать лугов и осушить землю, проложив русла для двенадцати рек. С помощью ирландского бога Дагды, о параллелях в образе которого со славянским Сварогом уже неоднократно речь шла выше, эти трудные задачи исполняются за одну ночь[38]. В свете славяно-кельтских мифологических связей стоит отметить, немного забегая вперед, что Дагде приписывалось не только прорытие русла рек, но и прокладка рва: «Когда шел, он тащил за собой огромную раздвоенную палицу и след от нее был подобен рву на границе двух королевств»[39]. Все это находит полную аналогию и в восточнославянском фольклоре, где вслед за пропахиванием русла рек богу-кузнецу стали приписывать создание Змиевых Валов, рвов и борозд, которые воспринимались подчас как граница. В белорусском предании путем пахоты на змее князь Радар устанавливает границу по Бугу с Польшей, а в одном украинском варианте мифа о змееборчестве Кузьмы-Демьяна так говорится о пропаханной им борозде: «Говорять, що то не борозна, а границя»[40]. На другом конце индоевропейского мира мы видим ведийского Индру, который «просверлил (русла) вод» (РВ I, 32, 1), причем, по мнению автора другого гимна, освобождение рек представляет собой самый главный подвиг этого божества:

> А самое поразительное его деяние,
> Лучший удивительный подвиг удивительного состоит в том,
> Что в излучине, внизу, он наполнил
> Четыре реки, струящиеся сладкими потоками.
>
> РВ I, 62, 6

О связи предания о победе Кузьмы-Демьяна или временами заменяющих его Бориса и Глеба над змеем с возникновением у славян земледелия писали многие исследователи, в том числе и

Ф.И. Буслаев: «Южнорусское сказание о Змиевом Вале присоединяет память о Борисе и Глебе к какому-то древнейшему дохристианскому преданию о переходе славян из быта кочевого и пастушеского в земледельческий и оседлый»[41]. Именно начиная со дня Бориса и Глеба 2 мая ст.ст. (15 мая), отделенного от посвященного богу-кузнецу дню половиной года, на Руси начинался сев хлеба (по этому поводу даже была сложена поговорка «Борис и Глеб сеют хлеб»). Днем ранее, 1 мая праздновался день ветхозаветного пророка Иеремии, на которого явно перешли многие поверья, связанные с языческим богом-пахарем. Самому библейскому персонажу, изначально никак не связанному с земледелием, на Руси дали прозвища Запрягальник или Запашник. Весьма показательно, что еще до XIX в. бытовало представление, что 1 мая пророк начинает пахоту на небе: «По своему простодушию многие из наших крестьян верят, что в настоящий день сам пророк Иеремия запрягает на небе свою колесницу и засевает хлеб и особенно помогает земледельцам, обращающимся к нему с молитвой о помощи. Такое внимание к труду земледельцев св. Иеремия, по верованию нашего народа, доводит до того, что, когда они и скот их приходят в изнурение от трудов, тогда этот угодник сам невидимо выпрягает животных и доканчивает их работы и т. п.»[42].

Поскольку средством победы над змеем в этом мифе является не традиционное оружие воина, а мирное земледельческое орудие, что составляет его специфику по сравнению с подавляющим количеством мифов о змееборстве, очевидно, что время его возникновения действительно было временем освоения искусства обработки земли. В связи с этим нам придется предпринять довольно обширный экскурс в историю возникновения земледелия как собственно у славян, так и у индоевропейцев в целом. Данные лингвистики свидетельствуют о том, что земледелием индоевропейцы начали заниматься примерно в ту же эпоху, когда они только начали осваивать искусство обработки металлов, а именно в пери-

од своих языковых контактов с народами Передней Азии. Выше уже отмечалось совпадение названия руды в шумерском и индоевропейском языках, а что касается земледельческой терминологии, то специалисты полагают, что индоевропейское название зерна Hat- было заимствовано хаттами и хурритами (соответственно хатт.kait «зерно; Богиня зарна» и хуррит.kad/te «ячмень, зерно»). С другой стороны, В.В. Иванов полагает, что, наоборот, русск.-диал.***зелок*** «молодая трава», ст.-сл.zlakъ «злак» в доисторический период были заимствованы из праанатолийского, ср.хет.halki «зерно»[43]. Мифы ряда индоевропейских народов приурочивают возникновение обоих интересующих нас явлений к одной эпохе, относя ее к деятельности одного и того же божественного персонажа. На Руси изобретателем кузнечного дела был Сварог и, согласно только что рассмотренному мифу, именно бог-кузнец выковал для людей первый плуг. Поскольку до того, как стать кузнецом, он, по всей видимости, почитался как бог-гончар, стоит отметить тесную связь, существующую в восточнославянском народном сознании между гончарным ремеслом и земледелием. Так, например, в г.Глинске Полтавской губернии еще в XIX веке «в церкви или в церемонных процессиях впереди всех имеют право стоять только цех «калачный» (хлебники) и цех гончарный, первый справа, а второй слева... На вопрос, почему же заслужил гончарный цех равного почета с хлебницким, отвечают, что «то хлеб, а то земля», и как то, так и другое составляют все в жизни»[44].

В осетинском эпосе небесный кузнец Курдалагон выковал для нартов первое пахотное орудие. В Иране людей земледелию учит Хушенг, царь-изобретатель кузнечного дела:

Владыка, чтоб людям нужды избежать,
Пахать научил их, и сеять, и жать.
И каждый свой хлеб стал выращивать сам,
Не стал кочевать по степям и лесам[45].

Как уже отмечалось выше, в скандинавской мифологии не было традиционного бога-кузнеца, но и там изобилие даров земли

в виде урожая и месторождений металлов приписываются одному персонажу: «Люди полагают, что мир Фроди был в то время, когда в Ромаборге (Риме. – *М.С.*) <правил> император Август, который установил мир на всей земле. Тогда же родился Христос. Когда Мирный Фроди правил государством, были такие хорошие урожаи, что пашни засевались сами и не было нужды готовить их на зиму. Тогда обнаружились в земле всевозможные металлы»[46]. В рассмотренном мифе о божественном кузнеце-победителе змея говорится лишь о том, что он пропахал на змее борозду, но ничего не сообщается о том, что он засеял вспаханную борозду зернами. Тем не менее представление о боге-пахаре с уверенностью восстанавливается на материалах различных ветвей славянской традиции, рассмотренных в совокупности. Согласно болгарскому преданию, Дедо-Господь научил людей орать и ткать[47], что, с одной стороны, перекликается с рассмотренной выше русской легендой «О Ное праведном», где бог дал людям топоры, избы и лошадь для работы, т. е. для пахоты, а с другой сторны, сам образ Дедо-Господа великолепно соответствует представлениям о Свароге как о старшем боге, отце прародителя славян бога солнца Дажьбога. Записанные на Украине в начале XX века различные предания однозначно называют Кузьму-Демьяна не только первым кузнецом, но и первым пахарем на свете: «Гадають, що Кузьма й Демьян були пахарі «адамовські». Раніш додержувались такого звичаю, щоб до К.-Д. покінчить всі роботи в полі та городі»; «Я чув із старих людей, що Кузьма-Демьян, це перші на землі були орачі, – ще ніде ніхто не орнув і пальцем на землі, як вони проорали першу борозну на землі без коний і без волів, – перші хлібороби. А тому їх назвали святыми»; «Про Кузьму й Демьяна в нас ходять оповідання, що К.-Д. перві на землі винайшли як орать»; «Тоді ще ніде не було плугів; вони перші його видумали»; «То ім так бог дав – кувати плуга та ярма»[48]. Под стать исполинской силе бога-кузнеца был и изготовленный им первый плуг. По одной

легенде, скованный им плуг могли свезти только двадцать четыре пары коней, а по другому варианту легенды, ковали они его сорок лет: «Кузьма та Демян іх було два багатирі ковалі й кували плуга 40 год, тоді кліщі гріли двацять суток...» В тех районах Белоруссии, где бывший языческий бог устойчиво воспринимался как два христианских святых, между ними возникло следующее разделение труда во время сельскохозяйственных работ:

Святый Кузьма серпы робиць,
Золотые, новые, сталевые,
Святый Дземьян сено гребець[49].

То, что уже собственно Сварог был не только богом-кузнецом, но и богом-пахарем, подтверждается и тесной связью его сына Сварожича с огнем под овином, где и сушился сжатый хлеб.

Тесная связь бога-кузнеца с пахотой обуславливается не только тем, что он выковал первый железный лемех для плуга, но также и тем, что реальные кузнецы достаточно долгий период занимались сельскохозяйственным трудом. Специалисты констатируют: «Окончательное отделение металлургии от сельского хозяйства происходило, как правило, только в раннеклассовых обществах, да и то не везде. (...) Так как металлургия далеко не сразу отделилась от земледелия, первоначально труд металлургов носил сезонный характер и производился в период относительного затишья в земледельческих работах»[50].

Судя по всему, представление о божественном происхождении хлеба, которое более подробно будет рассмотрено в следующей главе, было свойственно всем славянам. В этом контексте для нас чрезвычайно важно сообщение Ибн Руста об языческом обряде при начале жатвы у восточных славян: «Хлеб, наиболее ими возделываемый, — просо. В пору жатвы кладут они просяные зерна в ковш, поднимают его к небу и говорят: «Господи, ты, который даешь нам пищу, снабди теперь нас ею в полной мере!»[51]. Данный фрагмент позволяет нам утверждать, что бог-податель

пищи, в данном случае зерна, был богом неба, т. е. Сварогом. На Украине весьма похожая мольба неба о хорошем урожае зафиксирована еще в XIX в.: «В Малой Руси хозяин, выходя на сев, берет с собой хлеб, соль и рюмку водки и все это ставит на поле на том месте, откуда хочет начать сеять. Прежде, нежели бросить в землю горсть зерна, обращает глаза к небу и говорит: «Роди, Боже, на всякую долю»[52]. В свете связи Сварога со звездным небом стоит отметить, что на Руси крестьяне видели в созвездии Ориона небесный плуг. Данное представление перекликается как с образом Сварога как бога звездного неба, так и с индоиранской традицией о небесном происхождении первого плуга. Занятие земледелием побуждало людей к активному изучеиию астрономии, поскольку пахарю было необходимо точно знать наиболее благоприятное время для начала и окончания работ, а это знание могло дать только наблюдение за небом. Наиболее ранний пример связи земледельческих работ с астрономическими наблюдениями у индоевропейцев мы видим в поэме Гесиода «Труды и дни». Помимо летнего и зимнего солнцестояния древнегреческий поэт для определения времени советует крестьянам иаблюдать за положением созвездий и отдельных звезд ночного неба: Плеядами, Гиадами, Арктуром, Орионом и Сириусом. С большой долей уверенности мы можем предположить, что подобным образом обстояло дело и у других индоевропейских народов, перешедших к земледелию. Мы видим, что мифологическое сознание, установив связь между двумя явлениями, в данном случае между богом неба и земледелием, не ограничивается единичной констатацией данного факта, но многократно дублирует его в разных образах: Сварог не только выковал людям первый плуг, пахота на котором воспроизводит брачный союз между этим богом неба и Матерью Землей, но он еще и бог ночного звездного неба, на котором помещен и небесный прообраз этого плуга, а звезды которого указывают людям наиболее благоприятное время для занятия земледелием. Впоследствии из реального определения времеии для сельскохозяйствен-

ных работ наблюдение за звездами превратилось в гадание и элемент магического воздействия на будущий урожай. Уже одно чешское церковное поучение VIII в. упоминало недостойную практику гадания по звездам, а владимирский епископ Серапион в XIII в. осуждал языческие обычаи «пакы волхованием жито умножают». Исследователи связывают данные этих средневековых источников с популярным вплоть до XIX–XX вв. славянским обычаем в рождественский вечер смотреть, звездное ли небо. Чаще всего звезды на небе в эту ночь предсказывали богатый урожай хлеба, медоносный год или то, что куры будут хорошо нестись (о связи кур со Сварогом уже говорилось выше, а о его связи с хлебом и медом речь пойдет в следующей главе). Русская поговорка «Ори, да Бога моли; паши, ни о чем не тужи» представляет пахоту как связанное с молитвой дело, а другая поговорка ассоциирует его с пением и противопоставляет службе: «Кто служит, тот тужит, а кто орет, тот песни поет». Белорусская волочебная колядка также определенно ставит в прямую зависимость положение светил на ночном небе с результатами труда земледельца:

Часты густы звезды на небе —
Часцей гусцей снопы на ниве,
Широк высок месяц на небе —
Ширей высшей стоги на гумне...[53].

Эта же связь встречается нам и в русских загадках, причем как относительно звезд, так и относительно зерна. Звездное небо метафорически могло обозначаться так:

Рассыпалось к ночи зерно,
Глянули поутру — нет ничего[54].

С другой стороны, о посеянном зерне говорили:

Сколько на небе звездочек,
Столько на небе дырочек[55].

Стоит отметить, что на Руси плуг был объектом культа явно еще с языческих времен, о чем свидетельствуют ожесточенные

протесты по этому поводу светской и церковной власти в XVII в. Так, в своем указе 1648 г. царь Алексей Михайлович предписывал: «Ведомо нам учинилось, что на Москве, наперед сего в Кремле, и в Китае, и в Белом, и в Земляном городах, и за городом... в навечери богоявления господня кликали «плугу». (...) И мы указали о том учинить на Москве и в городах и в уездах заказ крепкой, чтоб ныне и впредь никакие люди... плуг и усеней не кликали и песней бесовских не пели»[56]. Со своей стороны, и патриарх Филарет требовал, чтобы «и коледы б и овсеня и плуги не кликали». Как верно отметил В.Я. Пропп, слово ***кликать*** в данном контексте означало «заклинать», а упоминание в царском указе кликанья плуга вместе с бесовскими песнями не оставляет никаких сомнений в языческих истоках данного обряда. Как мы видим из запретов, ритуальное шествие с плугом, сопровождавшееся «бесовскими» песнями, проходило повсеместно во всех частях столицы, а также других городах и уездах страны, было приурочено к сакральному моменту — наступающему вскоре новому году — и, судя по всему, преследовало цель обеспечить на весь будущий год плодородие земли и богатый урожай. Сходные магические ритуалы мы видим и у западных славян: в некоторых районах Польши крестьяне накануне Рождества клали на стол чересло плуга, чтобы мыши и кроты не портили пашню.

О том, что у славян в языческую эпоху некогда существовало представление о боге, занимающемся пахотой, подтверждает и достаточно позднее описание одного идола, предположительно названного автором сообщения Перуном: «В Моравии близ Брюнна есть Шпильберг, игорная горка, где стоял Перунов храм между двумя священными дубами: истукан его держал в правой руке красный сошник, а в левой копье с белым знаменем»[57]. У западных славян древнее представление о боге-пахаре с принятием христианства было перенесено на главного персонажа новой религии. Так, в польских колядках достаточно часто встречается следующая устойчивая формула: «в поле (во дворе, на

горе) пашет золотой плуг, за ним ходит сам пан Езус, святые помогают, а божья матерь носит работающим обед и просит бога послать богатый урожай хозяину этого поля»[58]. Аналогичный сюжет, когда «Христа-пахаря сопровождают апостол Петр и Кузьма-Демьян» был известен и на Руси[59], причем показательно, что даже когда архетип пахаря перешел на верховного бога новой религии, его спутником оказывается замаскированный под христианского святого бывший языческий бог-пахарь. Отголоски представлений о сверхъестественной мощи пахаря встречаются нам и в русской былине о Вольге и Микуле Селяниновиче. Изображение последнего отчасти напоминает нам фигуру Святогора — выехавший за сбором дани князь Вольга слышит в чистом поле звуки работы пахаря, но может доехать до него лишь на третий день. Нагнавшего пахаря князю и его дружине открывается следующая картина:

Как орет в поле оратай, посвистывает,
А бороздочки он да пометывает,
А пенье-коренья вывертывает,
А большие-то каменья в борозду валит.

Былина так описывает орудие труда Микулы Селяниновича:

Сошка у оратая кленовая,
Омешки на сошке булатнии,
Присошечек у сошки серебряный,
А рогачик-то у сошки красна золота[60].

Как видим, это не совсем золотой плуг Иисуса Христа в польской колядке и из золота у сохи сделаны одни лишь рукоятки, но и Микула является не богом, а богатырем. Кроме того, плуг, традиционный в фольклоре юга Руси и Польши, оказывается здесь замененным на простую соху. Данное несоответствие объясняется тем, что все былины сохранились лишь в Новгородской земле, где по природным условиям соха была гораздо более распространена, нежели плуг. В пользу того, что первона-

чально в данной былине на месте сохи был плуг, говорит и сделанное Д.К. Зелениным наблюдение о том, что глагол ***орать*** применялся в русских диалектах к орудиям типа плуга. Дальше былина рассказывает, как пахарь соглашается поехать с князем, но просит, чтобы его воины выдернули из земли его соху и бросили за ракитов куст. Вольга посылает сначала пять, затем десять и под конец всю свою дружину — «тридцать молодцов да без единого», но и все вместе княжеские воины оказываются не в силах справиться с простым на вид заданием. Тогда за дело берется сам Микула Селянинович:

Тут оратай-оратаюшка
На своей ли кобыле соловенькой
Приехал ко сошке кленовенькой.
Он брал-то ведь сошку одной рукой,
Сошку из земли он повыдернул,
Из омешков земельку повытряхнул,
Бросил сошку за ракитов куст[61].

Убедившись под конец не только в превосходстве физической силы пахаря, но и в превосходстве его кобылы над своим конем, Вольга ставит Микулу Селяниновича наместником над своими городами и поручает ему собирать с них дань. Сверхчеловеческая мощь пахаря в былине весьма вероятно является следствием существовавших когда-то и у восточных славян представлений о боге-пахаре, а его богато украшенная соха выглядит скорее как ритуальное, а не повседневное орудие. Параллели ему можно найти не только в польских колядках, но и в индоиранской традиции. Скифский миф, согласно которому с неба наряду с другими сакральными предметами упал и золотой плуг, приводился выше, а об интересующем нас аспекте индийской традиции Я.В. Васильков говорит так: «В памятниках древнеиндийской эпической традиции можно выделить ряд мотивов, свидетельствующих: в архаической Индии плодородие земли мыслилось прямо зависящим от личности и ритуальной деятя-

тельности царя... На мифологической идее тождества воды и семени основаны обряды царской пахоты... золотым плугом»[62]. Все это вновь возвращает нас к рассмотренному выше исходному мифу об оплодотворении Матери-Земли ее небесным супругом либо замещающим его правителем. В связи с неоднократно отмечавшейся устойчивой связью Сварога с принципом верховной власти у славян необходимо привести данные, указывающие на занятие носителей этой верховной власти пахотой. Наиболее древней является чешская традиция, согласно которой родоначальник княжеской династии до своего избрания был пахарем. В преддверии описываемых событий чехами правила мудрая Либуша. Когда один из мужчин оскорбил ее, она предложила соплеменникам избрать себе господина, за которого она выйдет замуж. После совета с сестрами Либуша назвала место, где находится будущий князь, и его имя: «Вон за теми горами, — сказала она, указывая на горы, — находится небольшая река Билина, на берегу которой расположена деревня, известная под названием Стадице. А в ней имеется пашня в двенадцать шагов длиной и во столько же шагов шириной. Как ни удивительно, но пашня эта хотя расположена среди стольких полей, тем не менее она не относится ни к какому полю. На этой пашне на двух пестрых волах пашет ваш князь... Имя же этому человеку Пржемысл; он выдумает много законов, которые обрушатся на ваши головы и шеи, ибо по-латыни это имя означает «наперед обдумывающий», или «сверх обдумывающий»[63]. Видя, что послы, не зная дороги, стоят на месте в нерешительности, Либуша дала им коня, который чудесным образом привел их к будущему правителю. На этом чудеса не кончились: узнав, что послы хотят от него, Пржемысл распряг волов, которые по его слову внезапно исчезли, а воткнутая им в землю палка дала три больших побега, из которых сохранился только один, что символизировало собой будущее основанной им династии. Пророчество, данное чехам перед его избранием бывшей правительницей этого народа, сбылось в полной мере:

«<Пржемысл был> человеком, который за свою храбрость поистине заслужил звание мужа; с помощью законов он укротил это дикое племя и необузданный народ усмирил, обратив его в рабство, которое тяготеет над ним и поныне; вместе с Либушей установил он все законы, которым подчинена и которым пользуется эта страна и теперь»[64]. Однако мы уже видели, что установление первых законов и переход человечества от дикости к культуре и государственности связывается в восточнославянской традиции с деятельностью бога-кузнеца. Что касается земледельческого аспекта деятельности основателя чешской княжеской династии, интересующего нас в связи с выковыванием Сварогом первого плуга, то Козьма Пражский патетически восклицает: «И кто бы мог подумать, что они призовут себе в князья человека от плуга? И кто мог бы знать, что пашет тот, кто станет правителем народа?»[65]. Следует отметить, что, независимо от Козьмы Пражского, представление о Пржемысле как пахаре засвидетельствовано уже в начале XII в. в цикле фресок в Зноемской ротонде. О достоверности данной традиции свидетельствует и тот факт, что когда в 1306 г. род Пржемысловичей был уничтожен, то Тобиаш из Бехине, насмехаясь, предложил чешским феодалам избрать себе нового короля из деревни Стадице, за что был убит ими на месте. Из этого мы можем заключить, что легенда о первом короле-пахаре была общеизвестна, но в XIV в. была уже не по вкусу правящему сословию. Исследовавший этот вопрос Ф.Граус отмечат и еще один любопытный факт: «Существенным является то, что средневековье знало Пржемысла-пахаря, а не Пржемысла-воина. Впоследствии Пржемысл не стал ни патроном рода, ни патроном земли. Последним, как известно, сделался св. Вацлав. Характерно, что некоторые жития знают и Вацлава-воина»[66].Связь пахоты с верховной властью видим мы и в южнославянском эпосе: «... Марко Королевич в сербской песне вешает плуг на гвоздь, отправляясь на войну: «Узе Марко рало за крчало»[67]. На Руси мы встречаем исполнение этого земледельческого

ритуала Иваном Грозным. Приехав в Коломну весной 1545 г., пятнадцатилетний правитель государства совершает целый комплекс обрядовых действий, призванных обеспечить плодородие земли: «И тут у него была потеха, пашню пахал вешнюю и з бояры, и сеял гречиху, и иные потехи — на ходулех ходил и в саван наряжался»[68]. Хождение крестьян на ходулях было описано этнографами как магический пережиток, призванный обеспечить высокий рост посевов, а одевание в саван, как отметил Б.А. Рыбаков, должно было приобщить участников обряда к миру предков, от которых во многом и зависело плодородие земли. Этот же исследователь отметил языческий смысл слова «потеха», в котором данный термин употребляется самим Иваном Грозным в его 27-м вопросе к Стоглавому собору, речь в котором шла о «бесовских потехах». Показательно и то, что это единичное упоминание об этой «потехе» встречается нам только в частном Пискаревском летописце и не упоминается в текстах, редактируемых духовенством официальных летописей. Приведенные выше славянские параллели в сфере эпоса и параллель с Индией в сфере ритуала указывают нам на то, что описанная «потеха» Ивана Грозного вряд ли была единичным явлением, исполненным по прихоти царя в XVI веке, а имеет глубокие многовековые корни. Весьма вероятно, что ритуальную весеннюю пахоту совершали русские князья задолго до 1545 г., однако из-за своего явно языческого характера данный ритуал никогда не попадал на страницы летописей. Истоки же этого обряда у индоевропейцев уходят своими корнями в эпоху бронзового века, как о том красноречиво свидетельствует наскальное изображение из Скандинавии (рис.74). В XIX веке ритуальное начало пахоты в южнорусских областях совершалось в строго определенную дату — 1 или 17 апреля. О том большом значении, которое крестьяне придавали этому ритуалу, свидетельствует тот факт, что если из-за погодных условий выход в поле не представлялся возможным, то соху затаскивали на чердак и пахали там землю, насыпанную на



Рис.74. Наскальное изображение ритуальной пахоты.
Южная Скандинавия, эпоха бронзы

потолок избы. Поскольку в общей композиции дома чердак явно соответствовал небу, то в данном ритуале мы можем увидеть отголосок древних мифологических представлений о связи пахоты с богом неба. Посев точно так же был обставлен целой чередой обрядов, призванных обеспечить плодородие почвы. Среди наиболее интересных следует назвать начало сева священником, зафиксированное в Смоленской губернии. Проведя молебен в поле, он сеял собранную у всех хозяев и освященную в церкви рожь, а после сева кропил поле святой водой. Данный обряд перекликается как с описанным выше обычаем катать заменившего волхва православного священника по полю, так и с ритуальной царской пахотой, поскольку в языческие времена верховная власть носила не только светский, но и сакральный характер.

Попробуем теперь наложить мифологический материал на археологический и лингвистический и хотя бы приблизительно определить время возникновения у наших далеких предков как собственно земледелия, так и главного орудия данного ритуала. Специалисты единодушно отмечают, что переход от охоты и собирательства к земледелию и скотоводству произошел в эпоху

неолита. Искусство обработки земли появляется в Европе в Греции на рубеже VII—VI тысячелетий до н. э., а в третьей четверти VI тысячелетия распространяется на юге Центральной и Восточной Европы, неуклонно расширяя свой ареал. Уже во второй половине V тысячелетия до н. э. земледелие фиксируется у племен культуры линейно-ленточной керамики, живших от Мааса на западе до Днестра на востоке. Данные языкознания однозначно свидетельствуют о том, что обработка земли была хорошо известна индоевропейцам еще в эпоху их общности: «К общим земледельческим терминам относятся обозначения действий и орудий обработки земли и сельскохозяйственных продуктов: har-«обрабатывать землю, пахать», I(i) — «сеять», mel — «молоть», serp-«серп», meH — «созревать, собирать урожай», pe(i)s — «толочь, измельчать (зерно)». Из общих наименований культурных растений надо назвать ieuo — «ячмень», Had — «зерно», pur — «пшеница», lino — «лен», uo/eino — «виноград, вино», (s)amlu — «яблоко» и др»[69]. Древний ареал ячменя локализуется в Передней Азии и Северной Африке, следы его возделывания известны во всех земледельческих культурах Передней Азии после неолитической революции (начиная с X тыс. до н. э.), в Западном Иране, Чатал-Хююке VI тыс. до н. э. В Европе ячмень появляется лишь в конце неолита и становится преобладающей культурой в бронзовом веке (IV—I тыс. до н. э.). Пшеница также была одомашнена в Передней Азии и проникла в Европу в период неолита. Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов относят к индоевропейской эпохе такие земледельческие понятия, как зерно (лит.zirnis «зерно», прус.syrne, ст.-слав.zrino, русск.***зерно***, лат.granum, др.-ирл.gran) и семя (ст.-слав.seme, лит.semenys, др.-в.-нем.samo, лат.semen), с последним из которых они связывают общеиндоевропейский корня se — «сеять», ср. хет.sai — «вдавливать, сеять»[70]. Необходимо отметить такой важный факт, что освоение земледелия привело к резкому росту численности населения. Так, по подсчетам Б.Ц. Урланиса, на одной и той же территории скотовод-

ство могло прокормить в 20 раз больше людей, чем охота, а земледелие — в 20—30 раз больше, чем скотоводство[71]. Соответственно современные исследователи фиксируют явный демографический взрыв, совпадающий с началом обработки земли. Если к концу палеолита на Земле жило около 3 млн. человек, за 10 тысяч лет до н. э. — 5 млн., то за 5 тысяч лет до н. э. их число возрастает до 25—30 млн. Территория нашей страны была одним из древних центров земледелия в Европе. Так, в одном глиняном черепке, найденном на неолитической стоянке около Чапаевки, был обнаружен отпечаток зерна культурного ячменя, что доказывает возделывание хлеба в Восточной Европе в IV—III тыс. до н. э. Э.Штерн установил, что за 2600 лет до н. э. мягкая пшеница с южнорусской равнины была экспортирована в Фессалию, откуда распространилась по всей Греции. Тенденция сохранилась и в скифский период, отмечается интенсивный экспорт пшеницы из Северного Причерноморья в Грецию. По свидетельствам современников, из Феодосии только в период с 387 по 347 гг. до н. э. было вывезено 2 млн. медимов пшеницы, что в пересчете на нашу систему измерения составляет 125 тысяч тонн зерна. Вне зависимости от того, где именно находилась славянская прародина, лингвистические данные позволяют утверждать, что по уровню развития земледелия наши предки превосходили некоторых своих соседей, в частности германцев и финно-угров. Во время славяно-германских языковых контактов, датируемых специалистами V—III вв. до н. э., последние заимствовали у славян ряд земледельческих терминов: malto «солод» (праслав.molto), ploga «плуг» (праслав.plugъ), tila «обработанная земля» (праслав.tьlo)[72]. По мнению К. Яждже́вского, германцы, вероятно, заимствовали из славяно-балтийской территории и название ржи — древненордийское rugr и герм.Roggen[73]. В финском языке к числу заимствованных земледельческих терминов относятся kassara (слав.kosarъ), kuomina (gumno), naatti (natina), sirppi (serp),virpa (verba)[74]. Лингвистические данные подкрепляются письменными

историческими источниками: так, византийский автор Маврикий Стратег, говоря о славянах, отмечает, что «у них большое количество разнообразного скота и плодов земных, лежащих в кучах, в особенности проса и пшеницы»[75]. Во время нападения на славянские земли этот полководец рекомендовал византийцам как следует их ограбить: «Найденное во вражеской стране продовольствие не следует уничтожать на месте и бесполезно, но стараться перевезти его в свою страну на вьючных ли животных или на кораблях»[76]. Очевидно, это относилось не к скоту, который просто угонялся, а к упоминавшимся «плодам земным». Другой византийский автор VI века, Менандр, рассказывая о войнах между варварами, упоминает, что авары во время нападения на славян начали «жечь селения славинов, разорять и опустошать поля»[77], имея в виду, очевидно, обширные площади засеянной земли. Изображение пахоты на плуге мы видим в Радзивилловской летописи (рис.75), причем помещено оно там раньше знаменитого известия о призвании варягов.

Письменные данные успешно дополняют археологические находки. Так, уже век спустя мы видим металлический наконечник для пашенного орудия на Севере Руси, что также красноречиво



Рис.75. Пахота на плуге. Миниатюра Радзивилловской летописи

свидетельствует о достаточно развитой системе земледелия: «Факт нахождения железного наконечника пашенного орудия в Старой Ладоге имеет исключительно важное значение для выяснения уровня хозяйственного развития не только на территории бассейна Волхова, но и на всех других территориях, занимаемых восточными славянами. Бассейн Волхова ни по природным условиям, ни по исторической традиции нельзя причислить к районам, благоприятным для развития пашенного земледелия. И если на Волхове в VII в. существовало пашенное земледелие, то это свидетельствует, что оно было распространено на всей восточнославянской территории. Указанный факт дает основание утверждать, что пашенное земледелие во второй половине I тысячелетия у восточных славян было повсеместно господствующим»[78].

Понятно, что первоначально земеледелие было весьма примитивным — в лесной зоне господствовала подсечно-огневая и лесопольная система земледелия, а в степях — залежная и переложная система. При подсеке земля расчищалась с помощью топора, огня и примитивных земледельческих орудий. Каждый участок засевался в течение от одного года до трех лет, после чего он переставал давать урожай из-за выщелачивания и засорения почвы, тогда его оставляли и таким же образом расчищали новый. «Подсечное земледелие в наиболее примитивной форме, с использованием подсеки под посев только в течение одного года, не требовало применения специальных земледельческих орудий. Однако уже при вторичном использовании площади подсеки под посев рыхление почвы становилось обязательным. (...) Ко времени до появления пахотных орудий могут быть отнесены только борона-суковатка..., и орудия типа граблей...»[79]. Подсечно-огневая система земледелия требовала как много труда, так и много земли. Что касается трудоемкости этого способа, то П.Н. Третьяков подсчитал, что для обработки таким образом всего одной десятины ежегодно требовалось в средием чуть более 69 рабочих дней, что, естественно, было не под силу индивидуальной семье[80]. Весьма

значительными должны были быть и земельные владения родового коллектива: исследователи подсчитали, что при подсечной системе земледелия у славян еще в VI—VII вв. община должна была располагать землей как минимум в 10—15 раз больше площади ежегодного посева.

В свете анализируемых связей славянского бога-кузнеца Сварога с земледелием весьма интересно отметить, что начало подобных связей появляется еще задолго до эпохи кованных сельскохозяйственных орудий. Археологи отмечают, что каменные и деревянные молоты используются в качестве вспомогательных земледельческих орудий для разбивания крупных глыб земли с эпохи поздней бронзы и раннего железного века на территории Евразии со Скандинавии на западе до Японии на востоке. «Каменный молот для разбивания комьев земли изображен на рельефе раннесредневековой церкви на о. Готланд в руках Евы, причем стоящий рядом Адам держит в руках палку для копания с подножкой и лопатообразным рабочим краем. Употребление деревянных молотов или колотушек для разбивания комьев земли этнографически засвидетельствовано во многих частях света, в том числе и в Европе»[81]. На территории нашей страны подобные молоты археологически засвидетельствованы в Костромском Поволжье (рис.76). По всей видимости, к той эпохе начала обработки земли восходит и германский правовой обычай, согласно которому право на поземельное владение узаконивалось у них бросанием на него молота.

Дальнейшее развитие земледелия было связано с изобретением пахотных орудий. Археологические раскопки позволили установить наличие пахотного земледелия в Европе IV—III тысячелетия до н. э. на поселениях культры воронковидных кубков, расположенных на территории Польши и Дании. Как отмечают специалисты, свидетельства применения плуга обнаружены на датируемых той же эпохой памятниках Голландии и Англии. Поскольку для уже упоминавшихся племен линейно-ленточной кера-

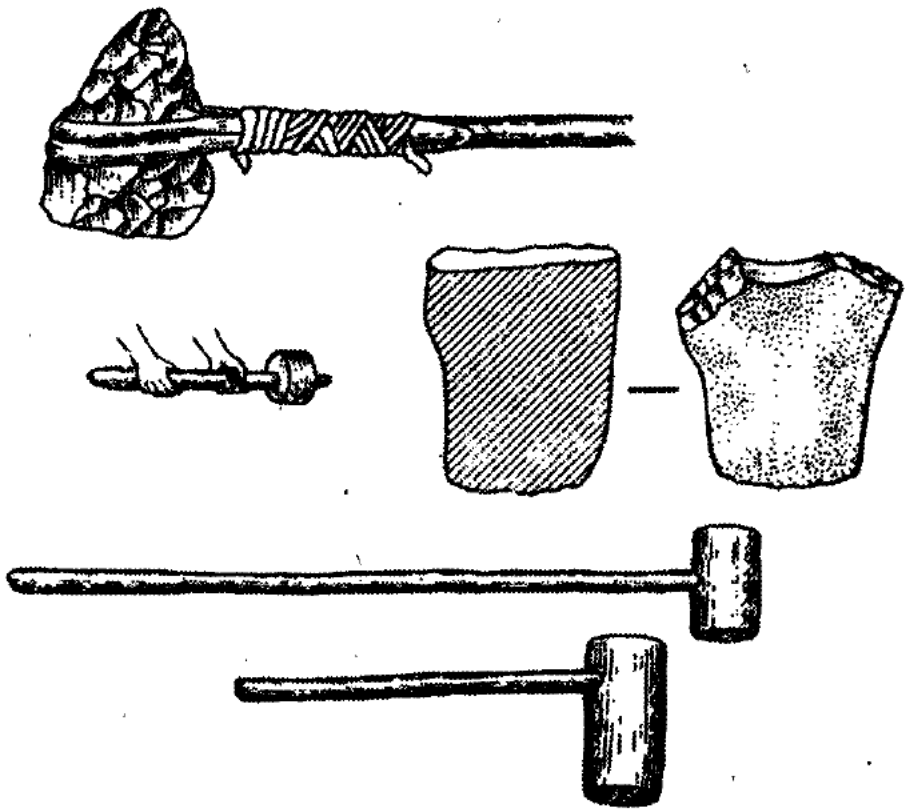


Рис.76. Каменные и деревянные молоты для обработки земли

мики доказана кастрация быков (а именно волов запрягали в плуг), то время возникновения пашенного земледелия отодвигается в еще более раннюю эпоху. Этническая принадлежность данных культур остается окончательно не выясненной, однако данные лингвистики свидетельствуют о наличии пахотной терминологии у индоевропейцев еще до распада их общности: his-/hois – «дышло», iugom – «ярмо», dhur – «запрягать». М. Мюллер еще в XIX в. отметил, что как само название плуга, так и обозначения работы на нем явно восходят ко временам индоевропейской общности: «Древнейшее выражение для пахания есть Ar, которое повторяется в лат.arare, в греч.aroun, древне-верхне-немецком aran, в слав.***орати,*** в лит.arti и гаэлическом ar. От этого глагола происходит общее название плуга arotron, aratrum, древне-саксонск.erida, древ.-сканд.ardts, слав.***орало*** и ***орадло,*** литов.arimnas и корнв.aradar»[82]. К этому списку можно добавить еще тох.are «плуг», др.-ирл.airim «пашу», гот.arjan «пахать», лит.ariu «пашу»,

ст.-слав.orjo «пашу», греч.arow «пашу», арм.arawt «плуг». Во второй половине XX в., на основании последних данных лингвистики Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов пришли к следующему выводу о времени возникновения названия интересующего нас сельскохозяйственного орудия: «Восстанавливаемое индоевропейское название «плуга» Har-H-t(h)ro-m, соотносимое с определенной древней диалектной общностью, не может возникнуть в таком значении позднее III тысячелетия до н. э., когда формируются отдельные исторические индоевропейские диалекты...»[83]. О том, какое исключительное значение индоевропейцы придавали процессу пахоты, красноречиво говорит хотя бы тот факт, что само слово ***арии*** (первоначально буквально «пахари») стало самоназванием индийских и иранских племен. Касаясь археологических находок пахотных орудий или их изображений в Европе, следует отметить, что они датируются так же IV—III тысячелетием до н. э. Древнейшим изображением рала с полозом считается скульптурная группа из Вуноса (Кипр), изображающая две упряжки в процессе пахоты и датирующаяся самым концом III тысячелетия до н. э. К этому же периоду времени относятся и древнейшие следы пахоты: «Еще в конце XIX в. под курганами Северо-Западной и Северной Европы исследователи находили остатки пахоты в виде прочерченных крест-накрест борозд, затем в Польше и Дании были зафиксированы борозды более раннего времени, а в последние годы в ЧССР, Дании и Англии удалось обнаружить пахоты середины IV (рубежа IV—III) тыс. до н. э.»[84]. Не меньшую древность имеют и археологические находки в этой области и на юге Восточной Европы: «Фрагмент однорукояточного прямогрядильного рала из кургана «Высокая могила» и изображения на стеле из кургана Бахчи-Эли являются древнейшими свидетельствами употребления пахотных орудий этого типа не только в Европе, но и во всем Старом Свете. Казалось бы, это обстоятельство может быть основанием для гипотезы о возникновении рассматриваемого типа пахотных орудий в Северном Причерноморье

в конце III или начале II тысячелетия до н. э. Однако привлечение этнографического материала... делает такую гипотезу маловероятной»[85].

Занимавшийся этим вопросом Ю.А. Краснов полагает, что однорукояточное прямогрядильное рало возникло на юго-западе Средней Азии, долине Инда и, возможно, некоторых прилегающих территориях, а грядильные кривогрядильные рала появились в Восточном Средиземноморье, включая Кипр и Крит, а затем из этих двух регионов проникли в Восточную Европу. Заканчивая тему рала, следует привести и мнение А.В. Чернецова по поводу древнейшего вида этого земледельческого орудия у славян: «Единственный общий для всех славянских народов тип рала с четырехсторонним скелетом не относится к числу древнейших. Мы не располагаем убедительными данными о его существовании ранее X в. (...) Так называемое «рукояточное» рало без полоза — один из древнейших типов рал Старого Света, известный в Европе с эпохи бронзы. Именно к этому типу восходит подавляющее большинство всех позднейших пахотных орудий. Вариант этого типа сохранился у западных славян»[86].

Что касается изобретения собственно плуга, которое восточнославянская традиция приписывает богу-кузнецу, то он стал очередным этапом развития земледельческого орудия по сравнению с ралом. Значение этого орудия трудно переоценить: «Появление этого тяжелого и более производительного орудия сделало возможным обработку в широких масштабах новых земель, прежде всего тяжелых и занятых мощной травянистой растительностью, недоступных или малодоступных для обработки ралом, способствовало более эффективной обработке паровых полей, что было особенно важно при трехполье. С появлением плуга связывается важный переломный момент в истории пашенного земледелия, намного приблизивший его к современному культурному земледелию. Не случайно плуг стал символом высокой земледельческой культуры...»[87].

Собственно на территории Восточной Европы плуг фиксируется достаточно поздно. В летописи он впервые упоминается под 981 годом при описании дани, возложенной Владимиром на вятичей — «с каждого плуга, как и отец его брал». Однако под 964 годом Нестор сообщает, что вятичи платили хазарам (а затем, вероятно, и шедшему на Волгу Святославу) по щелягу с рала, под которым современные переводчики ПВЛ понимают соху. Достаточно позднюю датировку распространения плуга на территории нашей страны дают и специалисты, хоть их оценки расходятся между собой почти на тысячу лет. Так, Э.А. Рикман относит это событие ко времени черняховской культуры, т. е. ко II—V векам н. э.[88], другие исследователи считают, что произошло это в VIII—IX вв.[89]; Д.К.Зеленин полагал, что вернее говорить о IX—X вв.[90]; концом X — началом XIII в. датировал это событие Ю.А. Краснов[91]; самую позднюю дату, XIV—XVI вв., дают Г.Е. Колчин и А.В. Чернецов[92]. Следует отметить, что одна археологическая находка может дать основания говорить о наличии плуга у славян в середине или начале второй половины I тысячелетия н. э. (этим временем И.И. Ляпушкин датирует железное чресло, обнаруженное в 1922 г. при рытье колодца в с.Коровницы Недрыгайского района Сумской обл), однако условия его находки не позволяют точно определить время его изготовления. По этому поводу В.И. Довженок справедливо заметил: «Чресло представляет собой необходимый элемент совершенного плуга, с отвалом и колесным передком, приспособленного для переворачивания пластов почвы. К сожалению, условия находки этого чресла таковы, что не позволяют утверждать категорически о существовании такого плуга у восточных славян в середине или начале второй половины I тысячелетия. (...) В настоящее время можно только предполагать о наличии совершенного плуга у восточных славян во второй половине I тысячелетия»[93].

Однако целый ряд данных позволяет предположить, что плуг был известен праславянам и другим индоевропейцам задолго до

начала нашей эры. Археологические находки говорят об изобретении этого орудия еще в бронзовом веке. Так, в свайном поселении Цедмар было найдено орудие с коленообразным изгибом и сверлиной у изгиба, сделанное из рога оленя и датируемое ранней бронзой. В. Гаерте трактует ее как часть плуга, Ю.А. Краснов — как часть составного орудия типа «ручного плуга», предназначенного как для проведения борозд перед посевом, так и для первичной обработки земли[94]. Как полагал Плутарх, первую мысль о плуге подала человеку свинья, роющая землю своим рылом, и эта связь наблюдается на только в славянском языковом ряде ***рыло, рыть, рало***, но в латинском rorca «борозда» и porcus «боров». Само слово ***плуг***, как уже отмечалось выше, было заимствовано германцами у славян и, следовательно, последним он должен был быть известен еще в V—III вв. до н. э. Однако это лишь верхняя дата, поскольку, как считают немецкие археологи, древнейший найденный плуг на территории их страны следует датировать IV тысячелетием до н. э.: «Так, колесный плуг показался человеку древности **плывущим** при сравнении с сохой, которая тащилась с трудом. Отсюда — слав.plugъ (plu-g-: pluti, plovo «плыть», ср.stru-g-), послужившее источником герм.ploga-. Вообще древнейший деревянный плуг, как считают, был найден в Восточной Фризландии (север ФРГ) и отнесен к середин IV тыс. до н. э...»[95]. Аналогичную точку зрения на время возникновения плуга высказывают и отечественные специалисты, авторы коллективной монографии по истории первобытного общества: «Не меньшую революцию произвел и железный лемех, позволивший создать более совершенные типы рал, а на закате первобытности в некоторых северных районах Европы перейти к работе настоящим плугом»[96]. Записанный Геродотом скифский миф о падении с неба священных золотых предметов на первом месте среди них называет плуг и ярмо. Жившие в Средней Азии племена саков поведали Александру Македонскому свой вариант этого мифа: «Знай, мы получили

дары: упряжку быков, плуг, копье, стрелу, чашу»[97]. В своей совокупности все эти предметы символизируют функции трех сословий индоевропейского общества. В этом же контексте интересующий нас предмет встречается и в Авесте. Согласно этому иранскому священному писанию, убивший выдру человек для искупления своего греха должен был поднести богатые подарки представителям трех сословий и, в частности, подарить лемех для плуга, ярмо и стрекало для волов земледельцам. Если мы обратимся к Индии, то первое упоминание плуга мы найдем уже в Ригведе, автор одного из гимнов которой, обращаясь к двум божествам поля, Шуне и Сире (буквально «лемех» и «борозда»), восклицает: «На счастье пусть пашет плуг!» (РВ IV, 57, 4) Еще более интересен для нас отрывок из Сапатхабрахманы, где упоминается происхождение ритуального орудия sphya — сошника в форме меча, служившего жрецу и оружием для того, чтобы отогнать злых духов, и мотыгой для проведения борозды при установке алтаря и ритуального «вспахивания» вокруг него, а также в некоторых случаях игравшего роль ярма: «1. Когда Индра бросил свою молнию против Вритры, то брошенная молния превратилась в четыре предмета. Треть или около трети <того, что отделилось от целой молнии> — это сошник, треть или около трети — жертвенный столб, треть или около трети — колесница. И когда он ударил, этот кусок <то есть сама молния, которой он ударил> раскололась и после своего падения стала стрелой... Так молния превратилась в четыре вещи.

2. Вследствие этого жрецы пользуются двумя <из этих вещей> при жертвоприношениях, а члены сословия воинов — двумя <из этих вещей> в бою: жертвенным столбом и сошником — жрецы, колесницей и стрелами — члены военного сословия»[98]. Проанализировавший этот миф Ж. Дюмезиль показал как его родство с приведенной Геродотом скифской легендой, так и то, что четыре индийских предмета первоначально олицетворяли не две, а три социальные функции. На Руси отголоском уже полуза-

бытой связи этого земледельческого орудия с божеством стала загадка о плуге:

Роется, копается, в земле путляется,
Не здесь ли бог, не сломать бы ног[99].

С учетом того, что, как было показано в первой главе, Сварог на Руси был связан не только с плугом, но и со столбом, весьма показательно, что данный отрывок из Сапатхабрахманы относит к жреческим принадлежностям не только жертвенный столб, но и сошник. В этой связи стоит вспомнить и приводившиеся выше примеры об участии православных священников, заменивших в данных ритуалах языческих волхвов, в начале пахоты и сева. На основании всех этих текстов мы можем с уверенностью констатировать существование плуга как минимум в эпоху индоиранской общности, причем оба народа единодушно приписывали этому сельскохозяйственному орудию небесное происхождение. О древности этих традиций косвенно говорит и тот факт, что у большинства сохранивших эти мифы народов (причерноморских скифов, среднеазиатских саков и ведийских ариев) земледелие занимало явно второстепенное место по сравнению со скотоводством. Память о священных предметах, олицетворяющих собой в совокупности три функции индоевропейского общества, сохранилась далеко за пределами индоиранского ареала. В Уэльсе, на другом конце Европы, сохранился обычай, согласно которому при разделе имения между братьями младший брат получал усадьбу, все постройки, восемь акров земли, а также топор, котел и сошник, причем эти три предмета отец не имел права передавать никому, кроме младшего сына. Данный фрагмент кельтского права является точным аналогом скифского мифа о получении трех упавших с неба предметов именно Колоксаем, младшим из братьев, с характерной заменой жреческой чаши на котел, которая становится понятной в связи с проведенным выше анализом этого предмета в славянской и кельтской традиции. Дополнительно стоит отметить, что и названия чаши и котла развивались у различных индоевро-

пейских народов из одного корня: русск.***чара***, польск.ozara, но др.-инд.carus «котел», греч.kernoz, kernon «миска для жертвоприношения», др.-ирл., кимр.pair «котел»[100]. Подобные кельто-индоиранские мифологические связи вкупе с уже упомянутыми археологическими находками позволяют нам высказать предположение о возникновении плуга еще в эпоху индоевропейской языковой общности и появлении тогда же представлений о его небесном происхождении.

Заканчивая экскурс в историю этого сельскохозяйственного орудия, обратим внимание еще на один чрезвычайно любопытный факт, имеющий непосредственное отношение к анализируемому в этой главе мифу о божьем кузнеце — победителе змея. Этимология слова ***плуг*** от слова ***плыть*** (подтверждаемое и диалектным новгородским ***плуга*** «поплавок сети») ставила в тупик многих языковедов. Однако этот языковой факт напрямую перекликается со вторым слоем анализируемого славянского мифа, посвященного возникновению русла рек, которые бог-кузнец проложил, пропахав борозду на змее. Если эта связь не случайна, то она свидетельствует о значительной древности данного пласта мифа о Свароге, напрямую повлиявшего на название только что изобретенного орудия обработки почвы. Аналог данной связи мы видим в Италии, где в латинском языке мы видим явную связь между словами sulcus «борозда» и sulcare «плавать». При этом данные русского языка констатируют этимологическую связь плуга не только с рекой, но и со змеем, на котором это русло было пропахано. Д.К. Зеленин отмечает, что часть плуга называется ***полоз***, а орудия типа плуга в отдельных регионах Руси назывались ***ползуха, ползун***[101]. Однако ***полозом*** также называется род змей из семейства ужей, а сама змея нередко именовались ***гадом ползучим.*** Все это свидетельствует о многосторонней связи названия плуга с мифом о том, как бог-кузнец запряг чудовищного змея в изобретенное им пахотное орудие и пропахал на нем русла рек. Понятно, что новые археологические открытия неизбежно внесут

свои коррективы в описанную нами картину происхождения пахотных орудий, но, по всей видимости, вряд ли будет поставлено под сомнение значение Восточной Европы как одного из древнейших центров обработки земли в Старом Свете и наличие плуга у праславян задолго до того периода, о котором говорили цитированные выше ученые.

Четвертый пласт рассматриваемого мифа был посвящен спасению человечества от какой-то угрозы в сделанном Сварогом укреплении, в качестве которого вполне могли восприниматься и русла рек. Как уже отмечалось выше, гуннское и венгерское название Днепра Вар было, по всей видимости, заимствовавно кочевниками от обитавших у этой реки славян, а в одной из сказок Сучиц, запрягший с помощью Кузьмы-Демьяна гнавшегося за ним змея в плуг, вспахал на нем ров от Днестра до Днепра. В различных вариантах сказания бог-кузнец пропахивает на змее борозду от Днепра до Черного моря, от той или иной местности до Днепра, ров от Житомира до Киева, от Киева до моря, от Переяславля до моря, всю округу до моря, от Днепра до Коростеня, от Киева до Днепра, от Черниговской губернии до Днепра и т. п. В одной сказке борозда пролегает уже от моря до моря: «Потім Кузьма-Демьян запрягли змію у плуг, а богатирі ії підгонили і почали орати нею. Як почали орати від Чорного моря, та доорали аж до Каспійського»[102]. Наконец обращают на себя внимание те варианты предания, где бог-кузнец опахивает на змее уже всю землю: «Вивели ії з кузні, запрягли ії у величезного плуга і почали нею орати кругом світа»; «Ось тільки вона пролизала двері, а вони щипцями ії за язик і держать, а тоді запрягли ії в цей плуг, що зробили і почали орати увесь світ нею, і орали нею поки оборали увесь світ...»[103]. Понятно, что под всем светом в древних преданиях понималась земля, занимаемая тем или иным племенем, воспринимаемым, естественно, как все человечество. В этом контексте подвиг Сварога приобретал космогонический характер, поскольку он защитил пропаханным вокруг всей земли рвом весь

людской род, состоящий из потомков его сына — бога солнца. Стоит вспомнить, что в некоторых источниках божественная кузница, куда герой прячется от змея, занимает двенадцать или семь верст, т. е. занимает площадь, сравнимую с каким-нибудь крупным укрепленным городом. Ближайшую мифологическую параллель мы видим в Иране, где первый человек Йима для защиты своего народа возводит укрепление Вару, с названием которого перекликаются термины во многих индоевропейских языках, както др.-в.-нем. Wari — «оборона», сакс.ward — «сторож»,war — «защищенный», др.-англ. waru — «береговая насыпь, дамба, защита», англ.varnian — «защищать», готск.vars — «защищенный», лит.varas — «столб, кол в изгороди, заборе». Родственными понятиями этому термину в славянских языках являются чеш. и словацк.warowati — «беречь», древнерусское ***варити, варю*** — «беречь» и ***варовати, варую*** — «сохранить, защищать», сниженным значением которых является современное русское диалектное слово ***вар*** — «скотный двор». Этимологическое и семантическое родство всех этих понятий с именем Сварога позволяет нам предположить и наличие у славян аналогичного мифа о строительстве богом-кузнецом укрепленного убежища для человечества от угрожавшей ему космической угрозы. Образ этого грандиозного убежища, причем не только для людей, но и для животных, сохранился во многих русских заговорах. Так, при проводах невесты, для защиты свадебного поезда, дружка обходил вокруг него с восковой свечей и, похлопывая бичом, произносил следующий текст: «Огражду вокруг меня (имярек) и дружины моей с ослятами тын железный, почву укладну, небо булатно, чтоб никто не мог прострелить его, от востока до запада, от севера на лето, ни еретик, ни еретица, ни колдун, ни колдуница, годный и негодный, кто на свете хлеб ест»[104]. От порчи свадьбы так же вербально возводилось подобное укрепление, охватывающее всю землю: «Стану аз, раб Божий (имярек) благословясь, пойду перекрестясь ставить железные тыны от морския глубины, от небесной

высоты, от востока до запада, от севера до полудни»[105]. Прообраз подобного укрепления находился и в самом центре мироздания, на священном острове восточнославянской традиции: «На море на Окияне, на острове на Буяне построена соборная церковь, железным тыном загорожена, от земли до неба покрыта медною крышею, затворена северскими вратами, заперта тридцатью замками»[106]. Медная крыша в этом заговоре явно возникла под влиянием представлений о медном небе, которое, как было показано выше, неразрывно связано с образом бога-кузнеца. Представление о том, что наиболее сакральный объект должен быть целиком или частично сделан из меди, отразилось и в граффити XI–XII вв., применительно уже к храму новой религии: «цркы медяна»[107]. Из меди может быть сделан и целый город, как об этом сообщается в древнерусской литературе: «еста 2 града единъ желѣзе(н) а другии мѣдянъ» (там же) и даже целая страна (золотое, серебряное и медное царства в русских сказаках). Наконец, в одном заговоре от запоя мы видим, что вокруг глобального укрепления-Вара, который человек просит возвести вокруг него все известные ему небесные силы новой христианской религии, протекает огненная река: «О батюшка истинный Христос, Михаил архангел, Гавриил архангел, Иван Богослов, Иван Предтеча, Георгий Храбрый, Николай святитель, Христов угодник, обставьте круг меня, раба Божия (имя рек), тын железный, верьи булатны на 120 верст, оком не окинуть, глазом не увидеть; пропущайте огненную реку!»[108]. Однако огненная река, как было видно из предшествующего изложения, отделяла тот свет от этого. Соответственно и стена на 120 верст в данном заговоре окружала весь человеческий мир, полностью совпадая по своему функциональному предназначению с пропаханным богом-кузнецом вокруг всего света рвом в рассмотренных преданиях. Из этого следует, что оба укрепления были построены одним лицом. Если предания о Змиевых валах прямо говорят об их возведении Кузьмой-Демьяном, то о возведении железного тына Сварогом гово-

рят как приведенные выше данные языка, в котором название убежища перекликается с именем этого бога, так и его роль как строителя человеческого жилья.

Сварог спас человечество от глобальной угрозы, о существовании которой есть прямое указание в уже приводившемся украинском сказании, где говорится, что своей победой над змеем «Кузьма з Демьяном таким чином спасли рід людьский, тому то іх тепер і святкуютъ»[109]. В другом варианте говорится, что чудовище уже сожрало всех людей в столице Древней Руси: «Кажуть старі люди за іх, що вони, коли кували у Київі, то тоді ходив по землі змій і пожирав людей і поів у Київі усіх людей. От прийшов раз і до Кузьми-Демьяна, що іх буди змій пожирать...»[110]. Установление праздника бога-кузнеца 1 ноября объясняется именно спасением им людей от неминуемой гибели: «За те й празнують Кузьми Демьяна, що вони спасли людей від гибелі»[111]. Этот же мотив повторяется и в еще одном варианте предания: «Коли виходила з моря змія, щоб істи людей, то люди не могли спастися и змія всіх людей поіла...»[112]. О том же идет речь и в заключительной фразе приведенного выше первого полесского варианта сказания: «І асвабадзіл Кузьма-Дземьян людзей, і даже землю людзей». О характере этой угрозы косвенно говорит и то, что уничтоженный богом-кузнецом Змей даже после своей смерти оказывается в некоторых вариантах этого мифа прародителем всех вредящих людям пресмыкающихся: «А як лопнув, то з кусків його тіла поробились маленькі гадюки, що й тепер живуть на світі...»; «Змія дуже схотіла води, просила, щоб напитися води в Дніпрі, вони пустили, вона пила, пила, а потом обпилась... Кузьма-Демян здохлу змію взяли та спалили, щоб з неі нічого не вийшло. Попіл із змії розлитівсь і вийшли із цього воші, що ідять чоловіка, всі хрущі, кузки, чиряки, гадюки і всі насікомі, що тепер ідять і живуть на землі»[113]. Тем самым Змей является архетипом всех змей и вредных для человека насекомых, продолжающих вредить людям даже после победы над этим чудовищем. О мощи этого

змея красноречиво говорит то обстоятельство, что в двух вариантах приводимого В. Петровым первого змееборческого мифа Кузьма и Демьян спасают от него в своей кузнице Илью Муромца или Георгия Победоносца — самого могучего в отечественном фольклоре богатыря и самого популярного в христианской традиции змееборца. Даже два этих непобедимых героя обращаются в бегство, будучи не в состоянии одолеть чудовище, что оказывается по силам лишь божьему ковалю.

Пропаханный на змее ров должен был обеспечить убежищу всестороннюю защиту не только в материальном, но и в магическом плане. Истоки подобных представлений о защитной силе даже не самого рва, а простого круга мы видим на примере одного из сербских ритуалов. При слухе о появлении в окрестностях села заразной болезни сербские крестьяне становились кругом, одна из женщин обвивала их поясом и, дойдя до последнего, ударяла топором в землю «логов колац» и, обратившись к западу, говорила: «До колца дошла (болести), а колац не перешла, нити mojoj кучи доспела»[114]. На Руси этнографы в XIX в. неоднократно фиксировали ритуальное опахивание селений для защиты скота от коровьей смерти. Н.М. Никольский совершенно справедливо отметил в свое время, что данный акт привлекает на защиту поселения магическую силу Матери-Земли: «Бороздa дает "продух" для земляной силы, которая выходит наружу и окружает спасительным поясом деревню...»[115]. Проведение ритуальной борозды-рва при основании поселений относится к глубокой индоевропейской архаике. Так, описывая основание Ромулом Рима, Плутарх приводит следующие весьма существенные в интересующем нас контексте подробности: «Возле нынешнего Комиция был вырыт ров... Ров этот по-латыни зовут так же, как и небо, — мундус. Он должен был служить как бы центром круга, который был проведен как черта будущего города. Основатель города вложил в плуг сошник, запряг быка и корову и, погоняя их, провел глубокую борозду, границу города. (...) На месте предполагаемых во-

рот сошник вынимали и приподнимали плуг, вследствие чего оставалось пустое пространство. На этом основании вся стена, кроме ворот, считается священной...»[116]. В этом древнеримском ритуале для нас весьма существенным является то, что ров чисто на языковом уровне отождествлялся с небом и, соответственно, отдавался под защиту и покровительство небесных богов, а также плуг как средство проведения этой священной борозды. О том, что такой же или родственный этому символизм имел место и у славян, свидетельствуют наблюдения, сделанные археологами над планировкой восточнославянских городищ-святилищ. Среди их наиболее характерных признаков Б.А. Тимощук указывает наличие культовых валов, ограждавших капища, на вершинах которых устраивались не оборонительные стены, а площадки — жертвенные алтари, а также наличие культовых рвов, ограждавших капище или всю территорию святилища. Эти рвы не всегда сопровождаются валами и могут играть самостоятельную роль в «охране святилища от злых сил». Зачастую культовые рвы имеют плоское или почти плоское дно, где также устраивались площадки-жертвенные алатари[117]. Некоторые данные говорят о том, что подобный символизм, восходящий к идее обнесенного рвом космического убежища людей, был свойственен не только восточным, но и южным славянам. Анонимный арабский автор «Ахбар аз-Заман» так описывает страну дунайских болгар: «И между ал-Кустянтинийа (Константинополем. — *М.С.*) и страной Бурджан 15 дней пути, и само царство ал-Бурджан имеет размеры 20 дней пути на 30 дней пути, и вся область Бурджан огорожена валом, в котором есть проемы подобные окнам, и этот вал имеет ров, а селения находятся за валом»[118]. С одной стороны, это сообщение может быть отголоском наличия там укреплений времен Римской империи, однако некоторые исследователи полагают, что упоминаемые валы соответствуют укреплениям, возведенным самими болгарами, а некоторые считают, что фрагмент носит легендарный характер. Не исключая ни один из вариантов объяснений, сле-

дует отметить, что дальше автор рукописи сразу же отмечает, что болгары огнепоклонники и описывает цитированный выше ритуал сожжения знатного болгарина вместе со своими слугами. Если последовательность изложения сведений автором «Ахбар аз-Заман» не является случайной, то в описании им Дунайской Болгарии мы имеем явное сходство с рассматриваемым восточнославянским материалом, согласно которому Сварог являлся и основателем ритуала трупосожжения, и создателем защищающих людей Змиевых Валов.

Возвращаясь к восточнославянскому фольклорному материалу, в котором мы находим одновременно и предание о победе бога-кузнеца над змеем, и рассмотренное выше представление о пожирающем тела умерших змее, для избежания встречи с которым и был изобретен неразрывно связанный со Сварогом обряд трупосожжения, мы можем сделать весьма важный вывод о генетической связи обоих мифологических сюжетов. Действительно, параллелизм мифа о змее, хотевшем съесть людей на земле с представлениями о змее, пожирающем их трупы в подземном царстве, виден невооруженным глазом. Решающую роль в избавлении людей от этой ужасной опасности играет Сварог: в первом случае он запрягает чудовищного змея в плуг и гонит его до реки или моря, где последний, опившись воды, лопается и гибнет, а во втором случае этот же бог вводит новый погребальный ритуал, благодаря которому душа человека вместе с языками пламени поднимается вверх к своему небесному отцу, счастливо избежав встречи с чудовищем в загробном мире. Подобное количество совпадений в обоих мифологических представлениях вряд ли может быть случайным и заставляет нас предположить наличие какой-либо связи между двумя сюжетами. Связующей цепочкой между ними является древнее языческое представление о том, что смерти, как таковой, не существует, есть лишь переход от одного вида существования к другому. Если принять во внимание это фундаментальное представление о сущности бытия и предположить,

что оно справедливо не только для людей, но и для змея, то между обоими сюжетами появляется прямая логическая связь. Своей победой над запряженным в плуг змеем бог-кузнец не уничтожает его раз и навсегда, а лишь низвергает его с нашей земли в инобытие. Оказавшись под землей, в загробном мире, змей продолжает преследовать ту же цель, что и при жизни, а именно поедание людей. Эта одинаковая роль змея как в земном, так и в потустороннем мире идет со времен матриархата. Как было показано выше, в ту эпоху змеи охраняли богинь и их жриц в земной жизни, продолжая играть ту же роль защитника и после смерти людей. После свержения власти женщин змей, как один из наиболее ярких атрибутов их правления, из защитника незамедлительно превратился в губителя, вселявшего вместо почтения ужас в сердца людей. Для избавления от этой новой смертельной опасности, подстерегавшей их уже не при жизни, а после смерти, и был изобретен новый обряд трупосожжения, благодаря которому тело умершего не доставалось змею, а душа сразу же, минуя все превратности путешествия по загробному миру, попадала на небо. Отголоском связи Сварога с ритуалом трупосожжения в ряде рассказов о победе Кузьмы-Демьяна над змеем является указание, что божьи ковали сожгли чудовище, а не загнали его в море, как в подавляющем большинстве вариантов этого предания: «Тоді звіра вивили в поли, вбили, наклали костер дров, поклали туди звіра й запалили»[119]. О сожжении змея и развеивании его пепла по ветру говорится и в одном русском заговоре: «Вынимай, змея, свое острое жало, и как не выймешь, то пойду к Кузьме и Дамьяну, то Кузьма и Дамьян и сам Господь пошлет на тебя гром и молнию: гром убьет, молния сожжет и пыль ветром по полю развеет»[120]. Аналогичную угрозу мы видим и в белорусском заговоре от укуса змеи, где человек так обращается к мифическим змеям Поляхе, Домахе и Шкуропеи, гнезды которых находятся на Сияньской горе: «Унимаця вы своих зьмяиных дзяцей от яраго яду; ежали ня унимеш своих дзяцей, то я пойду к святому Кузьме-Дземьяну, то

ен гнезды твое укинець уво синовый груд и спалиць, и попел лубком разобъець и по полю ветром разнясець»[121]. Как мы видим, один мифологический сюжет плавно перетекает в другой, отчасти служащий его зеркальным отражением, а центральную роль в них обоих занимает Сварог, выступающий могущественным защитником людей как при их жизни, так и после смерти.

Наконец пятый, последний уровень этого мифа, несет в себе явный отголосок реальных исторических событий — борьбы Руси со Степью. То, что со змеями наши предки отождествляли налетавших на них степных кочевников, мы уверенно можем говорить, начиная с половцев — предпоследней волны азиатских орд, нахлынувшей на восточных славян. Судя по всему, одним из поводов подобного отождествления были тотемические верования самих кочевников. Л.Н. Гумилев отмечает, что в VII в. «кипчаки жили на Алтае в долине, называемой китайцами Чжелян, что является несомненной транскрипцией слова «джилян» — змея (отсюда Змеиная гора и город Змеиногорск)...»[122]. Аналогичную топонимику половцы оставили и на своем новом месте обитания в Восточной Европе. Речь идет о городе Змиеве на Северском Донце, в 85 км от которого русские дружины в 1111 г. одержали свою знаменитую победу при Сальнице. Изображающая поражение кочевников миниатюра Радзивилловской летописи имеет одну интересную деталь: под ногами коней русских воинов извивается поверженный змей (рис.77). Стоит вспомнить и тот интересный факт, что свою самую первую победу над половцами в 1068 г. при Сновске русские одержали именно 1 ноября, в день, посвященный кузнецу-змееборцу. Этому предшествовало крупное поражение на Альте, которое потерпела в сентябре того же года коалиция трех Ярославичей от впервые пришедших на Русь этих новых степных хищников. Понятно, что новые неизвестные враги, только что одержавшие крупную победу над киевским великим князем и двумя его братьями, вызывали страх, а у Сновска на их стороне было к тому же явное численное преимущество:



Рис.77. Победа русских войск над половцами.
Миниатюра Радзивилловской летописи

двенадцать тысяч кочевников против трех тысяч дружинников Святослава Ярославича. Летопись представляет эту победу как результат своего рода силы отчаяния — увидев множество врагов, князь говорит своим воинам: «Сразимся, некуда нам уже деться». Однако вполне возможно, что силы для неравной сечи русским дружинникам придало не только отчаяние, но и то, что день битвы пришелся на праздник языческого бога-кузнеца, сокрушителя Зла. Аналогичный пример имелся в нашей истории, когда в сражении при Доростоле с десятикратно превосходящей их по численности византийской армией, описанном Львом Диаконом, пришедшимся на день Перуна, русские дружинники Святослава, уже измотанные предшествующей осадой, проявили чудеса храбрости, и их не смогли сломить даже отборные части византийского императора.

Известен данный образ и устному фольклору. Убитый в 1096 г. под Киевом половецкий хан Тугоркан вошел в русские былины под именем Тугарина с характерным отчеством Змеевич. Все эти данные позволяют нам с уверенностью говорить, что половцы на Руси воспринимались как олицетворение вредоносного Змея.

Впоследствии эта негативная символика частично перенеслась на новых страшных врагов — татар. На одной из монет Дмитрия Донского, при котором произошел решающий перелом в борьбе с этой смертоносной угрозой, изображен человек в кольце свившегося дракона, держащий последнего за язык (рис.78). Перед нами, по всей видимости, реминисценция древнего мифа о Свароге-змееборце, вновь ставшая чрезвычайно актуальной в русском общественном сознании в канун окончательной победы над Степью.

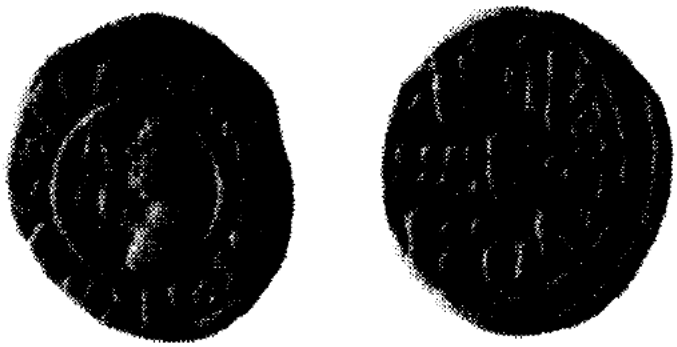


Рис.78. Монета Дмитрия Донского

Судя по времени возведения Змиевых валов, отождествление степняков с образом ненавистого змея произошло еще до половцев. Приведенная выше сказка о Никите Кожемяке имеет реальное историческое основание. Под 992 г.в летописи приводится рассказ об очередном нашествии на Русь печенегов. Владимир встретил врагов на Трубеже у брода и ни одно войско не решалось первым перейти реку. Тогда печенежский хан предложил решить дело единоборством двух воинов. Когда против поединщика степняков не отважился выйти ни один русский дружинник, князь, по совету одного старого воина, послал за его младшим сыном, Кожемякой, который и одолел кочевника. Печенеги были разгромлены, а Владимир, в память об этом подвиге, заложил на месте поединка город Переяславль. То обстоятельство, что в сказке о Никите Кожемяке печенеги были заменены на змея, дает нам основание предполагать, что с этим пресмыкающимся отож-

дествлялась и эта волна кочевников. Утверждение мифа, что эти валы вспахал плененный змей, в этом контексте может рассматриваться как воспоминание о том, что при возведении этих грандиозных оборонительных сооружений древние славяне использовали труд своих пленных врагов. Однако организация подобных крупномасштабных работ требовала наличия у наших предков сильной государственной власти, способной обеспечить удержание в повиновении всей этой массы пленных. В связи с этим стоит вспомнить неоднократно отмечавшуюся связь Сварога с идеей верховной власти, с которой мы уже неоднократно встречались на протяжении нашего исследования. В.Я. Пропп, исходя из общих тенденций развития фольклорного творчества, сделал следующее наблюдение: «Змееборство в развитом виде встречается во всех древних государственных религиях... Но мотива змееборства нет у народов, еще не образовавших государство. Отсюда сразу может быть сделан вывод, что мотив змееборства возникает вместе с государственностью»[123]. Иностранные письменные источники также свидетельствуют о существовании на Руси крупномасштабных оборонительных сооружений до появления в Северном Причерноморье половцев. Немецкий миссионер Бруно, проезжая в 1008 г. через Киев к печенегам, сообщил в своем письме, что Владимир с дружиной два дня сопровождал его до границы своего государства, которое он окружил от бродячего врага очень мощным и очень длинным «ограждением» (sepe). Последний термин различные специалисты переводили то как «засеки, завалы», то как «частокол», то как «изгородь» или «забор». Судя по всему, речь идет как раз о наиболее ранней части Змиевых валов, строительство которых по археологическим данным датируется концом X века. По оценке М.П. Кучеры, перу которого принадлежит единственная монография об этой оборонительной линии, общая длина Змиевых валов ранней конструкции составляла 927,5 км, а для их сооружения потребовалось потратить 13.507.739 человеко-дней (в среднем на возведение 1 км

валов требовалось затратить труд 72 человек в год). Ориентировочное строительство ранних валов длилось не более 19 лет при ежегодном участии 3500 человек. Исследователь отмечает, что зачастую эти оборонительные сооружения тянулись вдоль речных берегов: «Значительная часть Змиевых валов расположена вдоль крупных рек и под непосредственной их защитой: по внутренней (относительно фронтальной направленности вала) стороне Виты и Бобрицы, Стугны, Роси, Днепра, Сулы и частично (у Черногородки) Ирпеня. Другие валы пересекали междуречья, в этих случаях реки использовались только в качестве фланговых естественных преград»[124]. Строительство этих валов длилось вплоть до XII в. и вылилось в создание разветвленной сети оборонительных сооружений от кочевников, прикрывающих южные подступы к Среднему Поднепровью (рис.79).

Анализ второго мифа о спасении героя кузнецом от матери змеев логичнее всего начать с широко известной поговорки «Бог не выдаст — свинья не съест». Думаю, что многие из читателей слышали эту поговорку, однако мало кто задумывался, как в одном ряду могли оказаться две совершенно несопоставимые величины. Истоки данной поговорки становятся понятными при обращении к широко распространенному в славянском фольклоре сюжету о змееборстве на калиновом мосту. Этот сюжет встречается также у балканских, прибалтийских, финно-угорских, тюркских и кавказских народов бывшего Советского Союза, но, за исключением одного сильно деформированного немецкого варианта, абсолютно неизвестен народам Западной Европы и Востока. Тщательное изучение всех вариантов данной сказки позволили Л.Г. Барагу однозначно определить место возникновения интересующего нас фольклорного сюжета: «О мощном влиянии разнообразных восточнославянских сказок данного типа на сказки соседних народов говорит их сопоставление. Оно располагает к предположению, что не только в своей древнейшей основе, но и в различных вариантах сюжет сформировался на этнической

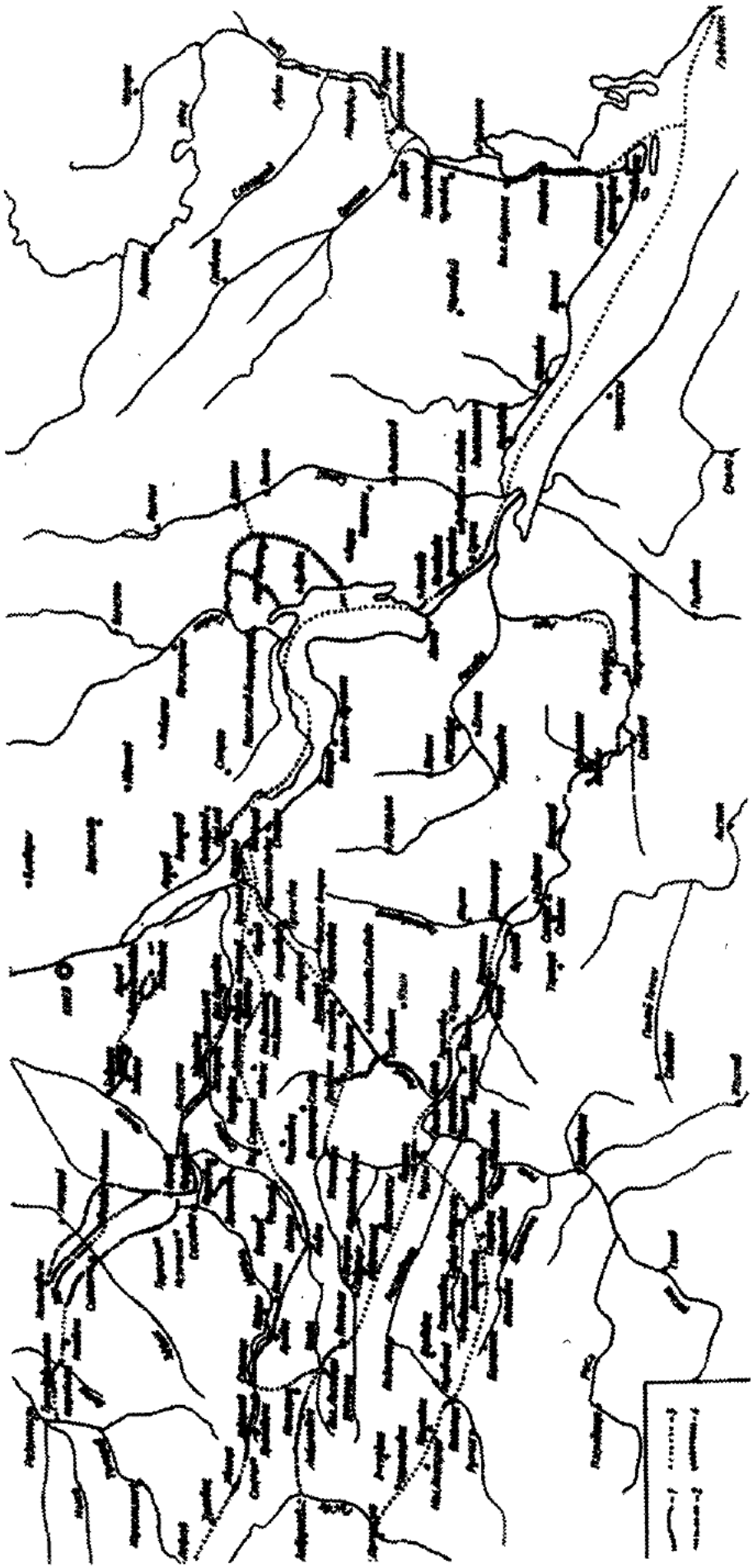


Рис.78. План Змиевых валов

территории восточных славян, а затем распространялся длительное время за ее пределами. Вероятно, раньше всего в Литве, Латвии, западнославянских странах, — так как варианты сюжета, записанные там, хотя и носят следы зависимости от восточнославянских источников, отражают частично некоторые специфические особенности их сказочной формы, лишены в своем большинстве полноты, обстоятельности, стройности повествования...»[125]. Практически во всех сказках, где данный сюжет сохранился в полном своем виде, события развиваются следующим образом. Герой вместе со своими спутниками отправляется на поединок со змеями. Схватка с противником обязательно происходит на мосту, причем в некоторых сказках, как, например, в сказке «Иван крестьянский сын и мужичок сам с перст, усы на семь верст», особо подчеркивается, что мост этот через огненную реку: «Долго ли, коротко ли они ехали — никому не ведомо; ведомо только то, что приехали они к огненной реке, через реку мост лежит, а кругом реки огромный лес. В том лесу раскинули они шатер, достали разных напитков, начали пить, есть, веселиться. Иван крестьянский сын говорит товарищам: "Давайте, ребята, каждую ночь поочередно караулить: не будет ли кто проезжать через эту реку?" И случилось так: кто ни пойдет из его товарищей караул держать, всякий напьется с вечера пьян и ничего не видит»[126]. Л.Г. Бараг отмечает специфичность данной подробности, свойственной даже не всему восточнославянскому репертуару: «Только в нескольких русских и белорусских сказках поединок богатыря со змеем происходит на мосту (калиновом или не калиновом) через огненную реку, на заповедном мосту, по которому никто из людей благополучно не проезжал»[127]. В главе о трупосожжении мы проанализировали образ огненной реки, являющейся границей загробного мира. Очевидно, аналогичную роль границы, отделяющей царство смерти от мира живых, она играет и в сказках данного типа. Тогда ближайшей аналогией калинового моста через огненную реку является иранский мост Чинват, по которому благополучно

может пройти в иной мир лишь душа праведника. Истоки мифологических представлений о божьем суде с помощью огня нами также были описаны выше, и это позволяет нам говорить, что уже сам зачин интересующего нас сказочного сюжета относится к кругу связанных со Сварогом идей и представлений.

Когда, наконец, очередь идти сторожить на мост доходит до героя, он последовательно убивает трехглавого, шестиглавого и девятиглавого (или двенадцатиглавого) змеев. Очень часто после этого герой оборачивается котом или мухой и отправляется в дом побежденных им чудовищ подслушать планы отмщения, которые вынашивают жены и мать убитых змеев: «А в целом доме осталось в живых только сама змеиха да три ее снохи; сидят они в горнице и говорят между собою: "Как бы нам злодея Ивана, крестьянского сына сгубить?" Малая сноха говорит: "Куда б ни поехал Иван, крестьянский сын, сделаю на пути голод, а сама оборочусь яблоней; как он съест яблочко, сейчас разорвет его!" Средняя сказала: "А я на пути их сделаю жажду и оборочусь колодцем; пусть попробует выпить!" Старшая сказала: "А я наведу сон, а сама сделаюсь кроватью; если Иван, крестьянский сын ляжет, то сейчас помрет!" Наконец сама свекровь сказала: "А я разину пасть свою от земли до неба и всех их пожру!"»[128]. Перечень замышляемых женами змеев козней очень устойчив: так, например, он с точностью повторяется в сказке о Запечном Искре, а в сказке об Иване Быковиче одна из жен оборачивается не яблоней, а «кустиком ракитовым, ягодками изюмовыми». Нетрудно заметить, что жены змеев как бы моделируют трехчастную структуру мира теми предметами, в которые они оборачиваются: яблоня или ракитовый куст символизирует собой верхнюю часть пространства, кровать — окружающее пространство по горизонтали, а вырытый в земле колодец — подземный мир. Преобразившись таким образом, жены змеев как бы представляют собой локальное зло, опасность для человека в окружающей его вселенной. Заранее зная о подстерегающих его ловушках, герой уничтожает

встречающиеся ему по пути предметы, не давая воспользоваться ими своим спутникам. Тогда в погоню пускается мать змеев, приняв поистине чудовищные размеры: «Превратившись в тучу, гору с пещерой, «муром», которому «не ведно кінця», свинью или «раззявив рот» так широко, что «одна губа по-під облаками, а друга по землі волоччетця», она проглатывает их «из конем зовсім». И только Ивану Сучицу опять-таки с помощью хитроумных уловок... удается спастись, заскочив в кузницу (укр. и белор. — к ковалям Кузьме и Демьяну...), а затем, зажав язык змеихи клещами и нанося по нему удары стопудовым молотом, заставить ее "вырыгнуть братьев"[129]. Как мы увидим ниже из приводимых примеров, чаще всего мать змеев принимает облик гигантской свиньи, а если и сохраняет человеческий облик, обязательно открывает рот от земли до неба. Л.Г. Бараг отмечает, что описывающая ее внешний вид формула отшлифована в восточнославянском фольклоре: «Стоит свинья, раскинула харю от земли до небеси, не обойти и не объехать»; «Тая баба рот разинула — одна зяпя на зямле, а другая под небеса»[130]. Один раз, в сказке о Сукевиче, подобная характеристика относится не к свинье, а к змею: «летітиме така змія, в якої одна губа під облаками, а друга по-під землею»[131]. Даже в сказке «Иван, крестьянский сын, и мужичок сам с перст, усы на семь верст», где отсутствует элемент погони матери змеев за героем, ее рот изображен как неподвижное, но от этого не более преодолимое препятствие: «Подъезжают они к пасти, разинутой от земли до неба,— что делать? Вздумали с разлету через пасть скакать. Никто не мог перескочить; только перескочил один Иван, крестьянский сын: вынес его из беды чудесный конь — что ни шерстинка, то серебринка, а во лбу светел месяц»[132]. Спасение от неминуемой гибели герой находит у Кузьмы-Демьяна или безымянного кузнеца (вариант: двенадцати кузнецов). В сказке про Ивана Попялова кузнец-спаситель прямо называется христианским псевдонимом Сварога: «Пабивши змеевых дочак, Иван Попялов паехав с братами дамов — аж

лятить за ими змеиха, раззявила рот ад неба да земли и хатела Ивана праглинуть, Иван и браты яго кинули ей три пуды соли. Яна праглинула тую соль, падумавши, што то Иван Попялов, а дале як рассмакавала тую соль и убачила, што ета не Иван, пабегла знова вслед. Во ен бача, што беда, як припустив каня да и схавався у кузню к Кузьме и Демьяну за двенадцать дверей. Змеиха прилятела да и кажа Кузьме и Демьяну: "Аддайтя мини Ивана Попялова!" А яны кажуть: "Пралижи языком двенадцать дверей да и бери!" Змеиха зачала лизать двери; а яны разагрели железные щипцы, и як только яна прасунула язык у кузню — яны ухватили яе за язык и начали бить малатами. Убивши змеиху, спалили и попял па ветру рассыпали, а сами паехали дамой...»[133]. В белорусской сказке про Удовина сына змеиху Кузьма-Демьян и Михаил-архангел (сочетание, встречающееся нам уже в заговорах) перековывают из свиньи в кобылу: «А свякров ета хвацилася, што нявесток уже нема на свеци, скидаетца сама свиньней, и ляциць за им у догоню. И што з роту у яе огонь пышець, а у ноздры искры сыпюць, а в вуши дым идзець. (...) Зирнув Удовин сын у подзорную трубу, а яна перябегла уже чацьвертое царство — бяжиць за им. А у семым царсцьви стоиць кузьня на дванатцаць верст. И в етой кузньци куець Кузьма-Дземян, Михайло-арханій, судзьдзя правядный, и дванатцаць молотобойцов. И ета кузьня зялезная уся и на дванатцаць дзвярей. Ен подъежжаець под ету кузьню и гукаець: «Ах, Кузьма-Дземьян и Михайло-арханій, судзьдзя правядный! Порятуй мяне, Удовинаго сына!» По просьбе героя божьи ковали открыли ему двенадцать дверей кузницы, он вскочил туда с конем, однако змеиха с четыртого раза пролизала это препятствие. «Яны ей як уплялися етыми клящами за язык, горячими, як узяли биць у дванатцаць молотов, куваць яе, — збили яе из свиньни да на кобылу. "Ну, садзись, Удовин сын, на яе и объедзь кругом кузьни три разы, покуль згориць посконей куль!" Когда герою это с первой попытки не удалось, кузнецы начали ковать змеиху в 12 молотов шесть часов без перерыва. «Тоды и

каець Кузьма-Дземян: "Ну-тка, Удовин сын, сядзь, объедзь кругом кузьни три разы покульт нитка кужалевная перягориць!" Удовин сын на яе — нитки половина не згорела, а ен чатыри разы обляцев»[134]. В другой белорусской сказке «Иван Сучкин сын-золотые пуговицы» кузнец уже безымянен: «А тут змея приляцела, и кричиць на коваля: "Подай мне Сучкиныго сына! А коли не подаси, я й цябе зьем, и яго!" А коваль кажець: "Пролижи двери, ды высунь сюды язык: я посаджу яго тябе на язык!..." Змея як лизнула раз-другей,-третьций, — так двери и пролизала. Тольки яна высунула язык скрозь двери, а коваль узяв свое обцуги — ды за язык! Схвацив и дзяржиць. А другіе за молотки, ды давай змею биць по голови. Прибили трошку, тоды узяли и укинули у горень, ды й давай у два мяхи дуць. Як тольку змея разгорелась, положили яе на кувадло и стали узнов куваць. Узяв тут и Сучкин сын молот у пяцьдзесят пудов. Кували яны, кували и вышов из яе конь. Коваль и говориць: "Ну, Сучкин сын-зылотэя пуговицы! На табе жменьку лену, садзись на гетаго кыня, запали лен и едзь кругом света. Коли объедзеш, покуль лен згориць, дык поезжай з Богом, а не объедзешь — дык назад ко мне ворочайся!" Сев Сучкин сын на коня, запалив жменьку лену и поехыв кругом света»[135]. Первая попытка оказалась неудачной, однако после дополнительной перековки со второй попытки Иван Сучкин сын действительно объезжает на матери змеев весь свет. В русской сказке про Ивана Быковича кузнец также не назван по имени: «Нагоняет их баба Егабиха в ступе, подпирается пестом. На дороге стоит железна кузница, Иван Быкович поднял у железной кузницы угол и заехали все с конями. Пригнала баба Егабиха, говорит кузнецу: "Вот, кузнец, отдай Ивана Быковича, посади на язык — сглону". Кузнец и говорит: "Я посажу на язык, ты, Егабиха, обскочи кругом эту кузницу, пролижи двери железны языком, посажу на язык". Егабиха обскочила кузницу, пролизала двери, кузнец схватил ей за язык клещами, а Иван Быкович выскочил и зачал ей железными прутьями дуть. Дул-

дул-дул, продул кожу и высунул прутья за кожу. Егабиха ему замолилась: "Иван Быкович, впредь таковой не буду, ради бога меня до смерти не застегай". Иван Быкович обернул Егабиху кобылой, сел и погнал. Гонял-гонял-гонял, кобыла вспотела, упарил»[136]. В сказке о Запечном Искре спасителем героя выступают уже двенадцать кузнецов (вспомним отмеченные выше случаи замены бога-кузнеца в восточнославянском фольклоре на двенадцать кузнецов, что отсылает нас не только к году из двенадцати месяцев, но и к образу Сварога, как бога зодиака с его двенадцатью знаками):

«"Нет,— сказала (невесткам. — *М.С.*) Баба-Яга,— этим вы его не поймаете, а я его вот как поймаю: выйду на дорогу, раскрою рот — одна губа по земле, другая губа под поднебесью,— тогда он от меня не уйдет".

Запечный Искр выслушал это и скорее бросился к своим братьям, отдал им ключи и послал их ехать к царю, а сам отправился другою дорогою.

Вдруг видит он Бабу-Ягу, идет она — одна губа по земле, другая губа под поднебесью. Запечный Искр подскакал к стогу сена, схватил его и бросил в рот бабе-яге. Пока та жевала, Искр отскакал от нее. Но вот баба-яга снова его нагоняет. Запечный Искр схватил поленницу дров и бросил в рот Бабе-Яге. Пока она проглатывала да выбрасывала изо рта дрова, Искр подскакал к кузнице, в которой было двенадцать кузнецов, и сказал:

"Кузнецы, спасите меня от Бабы-Яги".

Кузнецы заперли Искра в кузнице, потом накалили двенадцать щипцов. Прилетела Баба-Яга, сглотила коня и стала требовать от кузнецов Запечного Искра. Кузнецы сказали:

"Пролижи языком дверь, тогда мы тебе выдадим Искра".

Баба-Яга стала лизать, и дверей скоро не стало. Тогда кузнецы схватили ее за язык двенадцатью раскаленными щипцами, а Запечному Искру дали молот и заставили им бить Бабу-Ягу по языку, а сами стали приговаривать:

"Будь кобылицей".

Через некоторое время Баба-Яга обратилась в кобылицу. Кузнецы посадили на нее Запечного Искра и велели ему проехать вокруг кузницы. Искр проехал. Кузнецы сказали:

"Нет, она еще не настоящая кобылица, в ней дурь есть",— и снова стали держать ее за язык раскаленными щипцами, а Искра заставили по языку молотом бить, причем приговаривали: "Будь кобылицей".

Били, били и заставили опять Искра проехать на кобылице кругом кузницы. На этот раз уж остались довольны и отправили Искра Запечного в дорогу на этой кобылице»[137]. В белорусской сказке «Искорка Парубок Девичий сын» уже не мать, а третья жена змея говорит: «Будить ен ехыть к свойму дому, а я лягу на яго дорози зьмяею и займу обширносьти на двадцать пять верст, длиньнику на сорок пять, — ни быйдеть и ни объедить»[138]. Увидев лежащую гору-змею, вытянувшую жало на версту, Искорка вскочил ей в пасть и прорубил братьям сквозной ход. После того, как люди проскочили сквозь нее, змея погналась за главным героем. «Во, коло дороги стоить ковальскій дом; ен и говорить: куваль, кувальскій сын — прикрый мяне от нагалиой смерти! А яго дом увесь чугунный! Дайжи й денника нет, и сонца ня светить туды. Ен яго упусьтив у вороты — вороты чугунныя, и захватил яе на вулицы. Ина узила, кругом дому обвилась у три реди и почила пролизывать крышу. От трех раз прогрызла крышу и говорить: куваль, кувальскій сын! Подай мне виноватыго! Куваль узяв клещи, распек, ды яе за качки проняв клищами наскрозь и дяржить, и кричить: Искорка Парубок! Иди, говорить, руби мечим с хвоста и ды головы! Етый узяв яе, почав рубить. Дырубив ды головы. Во яны узяли ды яе у котел. Почали пириварывать и делать яму кобылу. Зделали кобылу; ен зы яе жив три годы, у коваля. Ну, говорит, едь жа ты на етый кобыли, да нийде, говорить, ни остыновляйся. Кыли иде остыновисься, то три годы прослужаш опять»[139]. В сказке о Таратурке именно мать змеев оборачи-

вается гигантской свиньей и гонится за победителем своих детей: «Прибигають к кузняцу Соломону, и в яго двинанцать учильников-кузняцов, и усе сильных богатырев. И в етаво кузница усе жалезный тын, мидяныи вороты, а пыдворотни з рыббій косьси. Тоды сичас и говорить Таратурок Суччій сын: "Кузнец Соломон! Отопри вороты!" — "А што, говорить, ти пупався, брат Таратурок, к ведьми-свиньни?" Ен яму отпер вороты. "Ну што, брат, избав ты нас от ведьми-свиньни, штобы йна нас ня зъела". — Могу, говорить кузнец Соломон: тольки дай тыщу рублев. — "Во табе, брат, две тыщи, тольки избав!" Тады сичас бяжить свиньня: один лыч рыить у зямли, а другей лыч у неби». Как и в других аналогичных сказках, змеиха пролизала ворота. «А кузнец Соломон вялев своим масьтирам распалить красно клящей, и узять которыи молотки половчей, и зхватить свинью. И зхватили яны ие клищами ясным-зы язык увосьмих, и давай задавать молоткам тижолым: бей, бей, — збили на кобылу! И Таратурок-суччій сын узяв уздечку и ету кобылу забрытав, и спросив повесмо льну и сам сев вярьхом и говорить: "Если ето добрая кобыла и у ей нетути ничаво свинова, то я повесмо льну запалю и кругом тыну обскачу, и ен ни згорить!" Третьтію часть двора не объехав, а лен спыжев. "Што, братцы товарышы, распякитя клящи ясней, зададим ей половчей: ина у нас таперь под рукам стала!" Схватили ие клищами и давай бить: збили ие на мальнкую кобылку, як бы трех лет. Тады Таратурок-суччій сын узяв повесмо льну и зажох, и кругом двора объехав и половина ни згорела»[140].

Исследователь восточнославянского фольклора Н.В. Новиков констатирует, что кузница как место спасения главного героя присутствует во всех сказках, где есть этот сюжет: «Во всех сказках убежищем героя является кузница, а спасителем кузнец (коваль) или кузнецы (ковали). Кузница может быть железной, она может иметь железный тын, медные ворота и подворотню из рыбьей кости. Примчавшись сюда бурей, посрывавшей тес со многих крыш, Баба-Яга требует выдачи героя. Кузнец обещает, но с

условием, чтобы она языком с трех раз двери (ворота, стену) пролизала (трижды лизнула горячую наковальню). Баба-Яга следует советам кузнеца, кузнец (иногда вместе со своими двенадцатью помощниками и самим героем) ловит ее за язык раскаленными клещами (щипцами) и нещадно бьет молотом (железными прутьями) до тех пор, пока она не превращается в кобылу, коня, не отрыгнет двух братьев Ивана Кошкина, проглоченных ею во время погони. Перековывание (сбивание) Бабы-Яги на кобылу (коня) в некоторых сказках совершается не за один, а за два-три раза, т. е. до полного удовлетворения определенных условий. Например, объехать на коне вокруг света (тына, кузницы) и чтобы «жменька льна» не сгорела, чтобы сам конь не развалился»[141].

Последняя подробность весьма устойчива в восточнославянском фольклоре и наводит на мысль, что проверка качественности перековки свиньи в кобылу, проверяемая проездом определенного расстояния за время горения огня, является своего рода аналогом перехода через огненную яму, при укрощении животного начала опять в качестве критерия фигурирует огонь. Л.Г. Бараг отмечает, что в словацкой сказке и в одной украинской сказке, записанной в Словакии, ведьма-змеиха, брошенная на наковальню, превращается под ударами кузнечного молота в железную свинью, на которой герой объезжает весь свет. Однако змеиха-кобыла не остается во власти главного героя: в подавляющем большинстве вариантов этого сюжета ее отнимает у богатыря некий демонический старичок, зачастую оказывающийся отцом или тестем змеев. В украинском и белорусском фольклоре он устойчиво описывается «с одним боком, одним оком, с одной ногою, с одной рукою и половиной головы, половиной бороды». Как неоднократно отмечали исследователи фольклора, одноглазость, однорукость того или иного персонажа зачастую служит внешним признаком принадлежности его к потустороннему миру, к которому явно принадлежит и мать змеев. С учетом того, что в христианский период Кузьма-Демьян заменил собой языческого бога Сва-

рога, а пустившаяся в погоню мать змеев приняла облик свиньи гигантских размеров, один рот которой был разверзнут от неба до земли, становится понятной и происхождение приведенной выше поговорки, и то, что подобное чудовище вполне могло быть соперником богу.

Поскольку во многих вариантах мать змеев принимает облик свиньи и об этом же говорит поговорка, с которой мы и начали рассмотрение данного сюжета, эта подробность вряд ли может быть случайной. Это животное было одомашнено в Передней Азии, древнейшее свидетельство этого обнаружено в Джайенью на юге Малой Азии в VII тыс. до н. э. Как и продукты земледелия, свиноводство быстро распространяется из Азии в Европу. В археологических памятниках скифского времени свиньи составляют одну пятую всего поголовья скота. В Восточной Европе в I тыс. до н. э. значительно возрастает роль свиноводства в ряде лесостепных и лесных районов, где в составе стада свиньи выходят на первое место. Данные лингвистики говорят, что это животное было хорошо известно индоевропейцам: Лат.suinus «свиной», ст.-слав.svinu «свиной», латыш.svins «загрязненный». В swanane misa «свиное мясо», гот.swein, др.-исл.svin, др.-в.-нем, др.-англ.swin, ст.-слав.svinija «свинья»[142].

В отечественной традиции свинья традиционно считалась нечистым животным и, в качестве таковой, могла быть тем животным образом, который принимала нечистая сила: «Пугая по ночам людей, ведуны и ведьмы бегают в виде свиней, собак и кошек»[143]. Это наблюдение зачастую детализировалось: «Колдун передает свое знание в глубокой старости и перед смертью, иначе черти замучают его требованием от него работы. Но если колдун умрет, не передав никому своих тайн, в таком разе он ходит оборотнем, непременно свиньею, и делает разные пакости людям до тех пор, пока кто-нибудь из смелейших не ударит его наотмашь осиновой палкой»[144]. Об укорененности образа ведьмы, которая в виде свиньи преследует людей, красноречиво свидетельствует

тот факт, что на сниженном уровне быличек данный сюжет дожил до XX века. Так, согласно одной быличке, ведьма в виде черной свиньи преследовала пятнадцать парней, грызла их за ноги, а те, не в силах от нее отбиться, были вынуждены обратиться в бегство. Только у русского населения Восточной Сибири был записан целый ряд рассказов о ведьме-свинье, приуроченных к современности (былички №№ 221–225, 227, 228, 233). Составители этого сборника констатируют: «Намечается некоторая закрепленность определенных действий ведьмы за тем или иным ее образом: например, вынимает плод из чрева в образе сороки-вещицы, а преследует людей, как правило, в образе свиньи, реже — клубка, колеса, кошки и т. д.»[145]. Мотив одоления демонического противника в «сниженном» виде встречается нам в авсеньской песне об удалом молодце:

На чем ему ездити?
На свиненькой свинке.
Чем погоняти?
Живым поросенком[146].

Не менее был популярен «сниженный» сюжет о том, как кузнец в наши дни подковал ведьму в образе кобылы. Согласно восточносибирской быличке № 228, обернувшаяся лошадью колдунья гонялась за молодежью, которая, чтобы избавиться от нее, окружила лошадь и отвела ее к кузнецу, который ее и подковал. Подобные сюжеты широко бытовали и в европейской части страны: «Пошехонская жительница вспоминала рассказ кузнеца: «Приехал <какой-то человек> ковать лошадь. Подковал — спасибо не сказал, засмеялся и ушел. Кузнец говорит: "Кую — не лошадь, а бабья нога..." Тут же готово объяснение: "Черти на бабах ездят. Им и надо ковать..." (...) "Черти на бабах ездят" — имеется в виду, на ведьмах. Бывает, что кузнец "узнает" ногу какой-то конкретной жены: тогда подобные рассказы являются формой обвинения в колдовстве...»[147]. То, что архетипичные сюжеты о ведьме-свинье и ведьме-лошади сохра-

нились в русской деревне не только в составе сказочного материала, но и в качестве быличек о реальных событиях (в своем «сниженном» виде) вплоть до XIX–XX вв. однозначно свидетельствует об их явной укорененности в отечественном фольклоре, причем различных его жанрах — сказке, быличке, поговорке. Укорененность эта может быть объяснена не только тем, что возникли они в глубокой древности, но и тем, что в старину произошло некое событие, которые было настолько ярким и значимым для общественного сознания, что в своем перекодированном по законам фольклора виде прожило в народной памяти не одно тысячелетие, являясь тем мифологическим образцом, по которому создавались былички еще в прошлом веке. Стоит отметить, что мотив оседлания (а через это и покорение своей власти) представителей нечистой силы неоднократно встречается в славянском фольклоре. Яркие примеры мы видим в творчестве Н.В. Гоголя: в повести «Вий» философ Хома Брут оседлал и загнал насмерть ведьму, а в повести «Ночь перед Рождеством» героем, оседлавшим черта и съездившим на нем в Петербург, оказывается кузнец Вакула. Оба этих примера несколько отличаются от рассмотренного выше сказочного сюжета: в них нет элемента погони и чудесного спасения в кузнице, однако в обоих случаях ведьма и черт вскакивают на главного героя, который избавляется от седока не благодаря своей физической силе, а совершению ритуальных действий (Хома Брут читает молитвы и заклятия против духов, Вакула крестится), после чего сам садится верхом на нечистую силу. Подобная последовательность действий позволяет увидеть генетическую связь между двумя записанными Н.В. Гоголем рассказами и основным сказочным сюжетом, причем первые являются «сниженным» вариантом последнего. Действительно, в этих двух рассказах герою противостоит не вселенское олицетворение зла в виде матери змеев с пастью от неба до земли, а всего лишь рядовые представители нечистой силы — ведьма и черт. Исходя из ранга противника и спасение

герою приходит не от самого бога непосредственно, как в мифе, а от повторения сакрально значимых слов или действий, прямо или косвенно восходящих к божественному авторитету, на этот раз уже новой религии. Соответственно и само противостояние, заканчивающееся оседланием нечистой силы, превращается из одного из наиболее значимого эпизода, каким оно было еще в сказке, во второстепенный, вплетенный в общую канву повестей Н.В. Гоголя.

Еще до появления в сказке образа кузницы как места спасения главного героя (а кузница в этом аспекте органично вписывается в рассмотренную выше роль молота как средства защиты от нечистой силы) целый ряд черт обращают наше внимание на связь рассматриваемого сюжета с кругом образов, традиционно связанных с богом-кузнецом. Во-первых, это имена героев данного сюжета, так или иначе связанных со стихией огня – Иван Попялов, названный так потому, что лежал в пепеле, или Запечный Искр. С учетом того, что Сварог был отцом земного огня Сварожича, можно предположить, что изначально главный герой был его отдаленным потомком, на что нам и указывает его имя, обретшим спасение от неминуемой гибели у своего божественного предка. Поскольку в Житомирском уезде само солнце считалось «преогромнейшей искрой»[148], возможно происхождение главного героя и от дневного светила, второго сына Сварога. На то, что место Сучича как главного героя сказки могли занимать Иван Попялов, Запечный Искр, Искорка Парубок, Матюша Пепельный, каждый из которых был связан со стихией огня, обратил внимание еще Б.А. Рыбаков, сопоставив это со славянской традиций обязательно хранить искры огня до следующего дня в пепле на запечке, в углу печи. Хозяйка, протопив печь, загребала остатки жара в угол и засыпала их золой, а утром разгребала пепел и раздувала искры. С этой бытовой подробностью соотносится и светоносная роль Ивана Попялова, вернувшего людям свет: «В том царстве, где жив Иван, не было дня, а все ночь; ета зрабив змей».

Когда «убили таго змея, взяли змееву галаву, и, пришовши к яго хате, яны (братья-змееборцы. — *М.С.*) разламили галову — и став белый свет па всяму царству»[149]. Исследователь также приходит к выводу о генетической связи сказочного героя и бога-кузнеца: «Богатырь Искорка, Запечный Искр — источник и причина огня и света. На языке средневековых русских людей его нужно было бы назвать Сварожичем, огнем, внуком небесного Сварога, и, может быть, сыном Солнца-Дажьбога, который приходится сыном Сварогу»[150]. В белорусской сказке «Удовин сын» мы встречаем аналогичный космогонический сюжет — главный герой, узнав, что в погоню за ним собирается мать змеев, выпускает на небо солнце, месяц и звездыы: «А то на сто восемдзесят годов было затменіе, што ня видзев нихто ни сонца, ни месика у вочи, затым што Чудо-Юда зняв их э неба и завладав»[151].

Отголоски генетически родственной идеи, правда, осмысленной уже рационалистически, мы видим и в иранской традиции. Как уже говорилось выше, началом поражения правителя-дракона Зохака стало начатое кузнецом Каве народное восстание. Символом этого восстания стал передник кузнеца, надетый им на копье. Когда восставшие пришли к Феридуну, тот украсил знамя алмазами и назвал его кавеянским. С тех пор каждый восходивший на трон Ирана новый правитель умножал на нем драгоценные камни.

И молотобойца передник простой
Невиданной в мире блистал красотой.
В парче и в шелках удивительный стяг
Сиял, разгоняя томительный мрак.
Сказал бы, то солнце в глубокой ночи
Взошло, разливая надежды лучи[152].

Однако основа этого представления, как мы видели в восточнославянском материале, кроется в мифе о том, что герой-змееборец изначально является носителем света, который после его победы над змеем разгоняет наведенную драконом на Землю тьму.

Во-вторых, действие начинается у моста через огненную реку, откуда являются и сами змеи и их мать-змеиха. Эта огненная река символизирует собой границу между миром живых и царством мертвых, что заставляет нас вспомнить ритуал трупосожжения и роль Сварога в переходе души умершего в загробный мир. Наконец, в некоторых русских и белорусских сказках герой после спасения от змеихи добывает невесту для царя или старика, после чего последний заставляет — или пытается это сделать — перейти через огненную яму, что вновь оказывается связанным с образом славянского бога неба.

Необходимо также отметить, что большинство ключевых моментов второго змееборческого мифа возникли в эпоху индоевропейской общности, поскольку в качестве отдельных, не связанных друг с другом элементов, они встречаются в священных сказаниях индийцев и иранцев. Авторы Ригведы в своих гимнах бессчетное количество раз обращались к одному из главных мифов своей эпохи об убийстве богом Индрой чудовищного змея Вритры и освобождении скованных последим рек. Однако в одном гимне упоминается и Дану, мать змея:

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.

(РВ I, 32, 9)

Нельзя не заметить, что на фоне огромного количества мифов о змееборчестве, существующих у многих народов, образ матери змея встречается крайне редко. Судя по всему, ее неким аналогом в скандинавской мифологии выступает мировой змей Ермунганд, которого однажды пытался поймать на удочку бог Тор, но неудачно. В силу этого, в последней битве, предвещающей конец мира, Тор вновь встретится со своим противником, сразит его, но и сам умрет от его ядовитых укусов. По результатам исхода схватки бога с неким вселенским началом, олицетворяемым прародитель-

ницей змея (змеев) либо мирвым змеем, индийский, славянский и скандинавский миф выстраиваются в определенную логическую цепочку: в Индии Индра убивает мать змея, на Руси Сварог не может убить мать змеев, но перековывает ее в кобылу, у скандинавов Тор с первого раза не может убить мирового змея и, по всей видимости, в силу этого обречен встретиться с ним во второй раз и погибнуть в последней битве. Подобная различная трактовка исходной мифологемы отражает различие в мирочувствовании этих трех народов, каждый из которых дал свой ответ на вопрос о том, можно ли уничтожить то начало, олицетворением чего стала мать змеев. Чуть ниже мы постараемся понять, символом чего была мать змеев, а пока продолжим рассмотрение индоевропейских параллелей славянского мифа о Свароге-избавителе.

В более позднем по сравнению с Ведами великом индийском эпосе Махабхарате встречается миф о чудовище Маде (буквально «опьянение», «безумие»). Согласно этому сказанию царь богов Индра хотел воспрепятствовать подвижнику Чьяване совершить Ашвинам жертвоприношение сомой, однако последний заклинанием заставил остолбенеть бога и «совершил жертвенное возлияние огню, стремясь сотворить волшебство. Великий в своей пламенной мощи, он вознамерился уничтожить того бога.

Силой подвижничества святого мудреца появился по волшебству могучий асура по имени Мада, великий мощью и огромный телом, величина которого была недоступна разуму ни богов, ни асуров. Пасть его была огромна и страшна, острые зубы <оскалены>, одна челюсть упиралась в землю, другая же вздымалась в небо. Четыре клыка его были длиной в сотню йоджан каждый, другие зубы по десять йоджан. Формой они напоминали сторожевые башни и выглядели как наконечники копий. Руки его походили на горы, одинаковые, необъятной длины, глаза — на солнце и луну, а лик вызывал в памяти Антаку. Он облизывал зияющую пасть быстро мелькающим, словно молния, языком, и взгляд его был ужасен. Казалось, вот-вот он поглотит мир. В ярости налетел

он на Совершителя ста жертвоприношений, намереваясь проглотить его, и огласил миры мощным, грозным ревом». При виде этого чудовища Индру объял страх, и, «судоржно облизывая уголки рта, объятый ужасом Царь богов обратился к Чьяване» с мольбой о пощаде. Мудрец простил верховного бога, а «Маду, который и прежде не раз был созидаем, могучий <подвижник> вложил, о царь, по частям в вино, женщин, игральные кости и охоту»[153]. Как видим, великий громовержец Индра, который еще в ведийский период в одиночку сразил чудовищного змея Вритру, против которого не отваживался выйти ни один из богов, в этом мифе даже не пытается сразиться с новым чудовищем, а объятый ужасом, смиренно молит мудреца о пощаде. Эпос отмечает, что перед этим Чьявана наложил на бога заклинание, заставившее его остолбенеть, однако не будь этой подробности, верховный бог, судя по его реакции на надвигавшегося на него противника, скорее всего обратился бы в бегство, как герои русских сказок. Описание внешнего вида Мады точно так же разительно напоминает мать змеев восточнославянского фольклора с ее гигантской пастью от земли до неба. Чрезвычайно интересно, что в древнеиндийском эпосе Мада был расчленен своим создателем, но не уничтожен (как и гигантская свинья), а вложен в окружающих человека четыре элемента, при злоупотреблении которыми они становятся опасными для духовного здоровья личности. При этом два из них — женщины и охота — в точности соответствуют рассмотренным выше инстинктам голода и сексуального голода, которые в восточнославянской традиции олицетворяются змеями. Вино, как мы увидим ниже, было способно приблизить человека к богу, но злоупотребление им точно так же деформировало человеческую личность, низводя ее на животный уровень. Наконец, кости были связаны с судьбой, но чрезмерное увлечение ими было способно сделать человека рабом слепого случая, как про это говорилось еще в специально посвященном этому пагубному пристрастию гимне игрока в Ригведе. В нем игральные кости описы-

ваются как демонические и безжалостные силы, полностью порабощающие себе волю подпавшего под их демоническое влияние человека:

Ведь игральные кости — цепляющие крючьями, колющие,
Порабощающие, мучающие, испепеляющие,
Дающие мимолетные дары, вновь поражающие победителя.
Пропитанные медом, они мощно <держат> игрока.
(...)
Они катятся вниз, прыгают вверх.
Без рук они одолевают того, у кого есть руки.
Небесные уголья, брошенные в углубление,
Они сжигают сердце, хотя и холодные.

(РВ X, 34, 7 и 9)

Этот гимн содержит красноречивую картину того, как пристрастившийся к игре в кости человек теряет жену, от него отрекаются родители и братья, отворачиваются товарищи, иными словами, игрок полностью выпадает из окружающего его общества, обрывая своим пагубным пристрастием все свои социальные связи.

Наконец, мотив оседлания героем превращенного в коня своего демонического противника встречается нам в иранской Авесте («Замйад-Яшт», стр. 27—29), где фигурирует Тахма («бдительный» или «мощный») Урупай («лукавый», «хитрый», «чародей»):

Сильному кеянидскому Хварно,
Маздой сотворенному, поклоняемся мы,...
Которое сопровождало Тахма-Урупи, вооруженного,
Что правил на земле (...)
Который был победоносным
Над всеми дэвами и людьми,
Всеми волхвами и паирика.
Который ездил верхом на Анхра-Манью
(Принявшем облик коня)

Тридцать зим
В оба конца земли[154].

Следует отметить, что в «Шахнаме» Тахмурес (Тахма Урупай) является родным сыном первого царя-кузнеца Хушенга и, соответственно, третьим правителем Ирана. Интересующий нас миф Фирдоуси излагает так:

Царь сердце очистил от кривды и зла,
И вот благодать на него снизошла.
Герой, Ахримана в борьбе полоня,
Вскочил на него и погнал, как коня,
И после не раз, оседлав сатану,
На нем объезжал за страною страну[155].

Впрочем, выдающийся средневековый энциклопедист Бируни приводит еще один вариант этого сказания, где верховного повелителя всех сил зла оседлал не третий, а первый правитель Ирана Каюмарс, являющийся в этой традиции прародителем всего человечества. Согласно этому варианту Ормузд (Ахура-Мазда), одолевая Ахримана (Анхра-Манью), начал потеть и из капель пота на его лбу родился Каюмарс, который одолел Ахримана и стал разъезжать на нем верхом. Однако доехав до ворот ада, Каюмарс испугался, Ахриман немедленно воспользовался этим, сбросил его с себя и сожрал. Тем не менее, перед гибелью Каюмарс успел испустить на землю свое семя, из которого и выросла первая человеческая пара. В иранской мифологии Анхра-Манью считался главой всех сил зла, тьмы и света, олицетворяя собой, в частности, все отрицательные побуждения человеческой психики. Как руководитель всех дэвов он противостоял верховному богу Ахура-Мазда, стараясь всеми силами испортить создаваемые богом добра явления материального мира. Как именно был обращен в коня «князь тьмы», авестийская традиция умалчивает, однако на нем иранский богатырь тридцать лет объезжал Землю, что разительно напоминает восточнославянский миф о перековывании в кобылу матери змеев, на которой герой сказки в некоторых вари-

антах точно так же объезжает весь свет. Интересно отметить, что еще в первом варианте змееборческого мифа змей в отдельных случаях заменяется на сатану: «Кузьма й Демьян були ковалі і вони скували плуга і запрягли сатану і орали нею довге время, а потом повели до річки, то вона пила поки і лопнула»[156]. В другом украинском предании, записанном в начале XX века, в плуг запрягается также не змея, а черт.

Итак, мы видим, что отдельные элементы этого мифа возникли еще в эпоху индоевропейской общности, хоть в единое целое они сложились только у восточных славян. Его сюжет явно представлял для наших предков значительный интерес, поскольку в противном случае они явно не передавали бы его из уст в уста на протяжении многих тысячелетий. Попробуем понять глубинный смысл данного сказания о победе бога-кузнеца над матерью змеев, дошедшего до нас из глубины веков. Понятно, что мы можем лишь предположительно интерпретировать события, произошедшие на заре собственно человеческой истории, которые впоследствии не один раз перекодировались и видоизменялись, а сам сюжет, в зависимости от конкретной исторической эпохи, наполнялся новым смыслом. Можно сказать, что на самой поверхности этого мифа явно лежит отголосок смены матриархата патриархатом, оставивший глубокий след в человеческом сознании: герой спасается от матери змеев в кузнице если не своего непосредственного отца, то, во всяком случае, прямого предка по мужской линии, который молотом укрощает и подчиняет человеку преследовавшее его чудовище. То, что героя преследует именно старуха, от которой богатырь может лишь бежать, вполне соотносится с ролью пожилых женщин в обществе, которая была свойственна концу матриархата. Это соответствует и другому отзвуку той эпохи, так же неразрывно связанному с богом-кузнецом Сварогом: переходом от захоронения умершего в земле к сожжению его тела, идеологически обусловленного переносом акцента с Матери-Земли на Небо-Отца как наиболее заслуживающего по-

чтения вселенское начало и самого надежного защитника души умершего. Два этих сюжета не могли возникнуть случайно и вместе свидетельствуют о том, что бог-кузнец Сварог был для наших предков символом победы мужского начала над женским, а образ его сыграл ключевую роль в религиозном обосновании произошедшего грандиозного общественного переворота. Это было обусловлено тем, что из всех мужских божеств той эпохи один лишь образ бога неба дал мужской половине достаточно сил для свержения выродившейся женской тирании, вселявшей ужас даже в самые храбрые сердца. Эта же женоборческая черта присутствует и в «сниженных» образах языческого бога, связанные с которым сюжеты развиваются по схеме рассмотренного выше мифа: на уровне овинника он спасает парня от преследовавшей его мертвой старухи, в то время как «куриный бог» избавляет птицу от покушающейся на нее кикиморы. Еще более сниженный вариант дают нам бытовавшие до XX века былички о кузнеце, подковавшем ведьму-лошадь.

Наиболее явно сюжет оседлания обладающей колдовской силой противницы как символ победы мужского начала над женским выступает в архангельской сказке «Жена колдунья». Взяв замуж девушку-волшебницу, муж с удивлением заметил, что за обедом она почти ничего не ест. Заинтригованный, чем жена наедается, муж начал следить за ней и увидел, что в двенадцать часов ночи она пошла на кладбище, разрыла могилу и стала есть мертвеца. Когда на третий день за обедом муж попрекнул свою жену увиденным, она схватила со стола чашку с водой, плеснула ему в лицо и обратила в собаку. Выгнанная палкой из дома собака некоторое время скиталась в городе, пока на нее не обратила внимание другая колдунья, которая вернула ему человеческий облик и расспросила, как и почему он оказался собакой. Узнав, в чем дело, вторая волшебница сказала: «Да, я знаю прекрасно твою жену, она со мной вместе училась у одной старухи колдовать, но она не стала повиноваться, и старуха сделала так, чтобы

она ходила на кладбище и ела мертвечину. Если ты хочешь проучить свою жонку, я тебе сделаю состав, ты приди, плесни ей в лицо и узнаешь, что будет». Обиженный муж решил сделать так, как она его научила: «Мужик взял состав, пришел домой, жены дома не было. Он сел на крыльцо и стал ее дожидаться, скоро ли придет. Она вернулась, он ей составом в рожу и плеснул. Жена превратилась в кобылу; он взял, сел на нее верхом и начал ездить. Потом запряг в сани и поехал в лес, навалил воз дров и начал ее стегать. Так он каждый день ездил в лес две недели, потом ему ее и жалко стало. Он пошел к девке, выпросил у ней состав, чтобы она сделалась жена, как была. Составом этим облил кобылу, и стала жонка, как и была, но забыла колдовство, и стали они жить с мужем хорошо и согласно»[157]. Как видим, здесь в кобылу превращается уже не мать змеев, а строптивая жена, которая после этого теряет свои колдовские способности и полностью покоряется власти мужа. В этом тексте мотив оседлания мужем кобылы максимально зримо и наглядно иллюстрирует произошедший в результате смены матриархата патриархатом грандиозный общественный переворот.

Интересно отметить, что черты кузнечного ремесла в связи с победой патриархального начала над матриархальным присутствуют и в греческой мифологии. Требуя от своей супруги перестать противиться его воле, Зевс в «Илиаде» напоминает Гере о постигшем ее наказании за предыдущее своевольство:

«Или забыла, как с неба висела? Как две навязал я
На ноги наковальни, а на руки набросил златую
Вервь неразрывную? Ты средь эфира и облаков чертных
С неба висела; скорбели бессмертные все на Олимпе;
Но свободить не могли...»[158].

Однако смена матриархата патриархатом была лишь последним смысловым слоем данного мифа, который возник гораздо раньше этого конфликта полов. Мой друг, психолог Д.Д. Касьянов предположил, что пасть матери змеев, раскинутая от неба до

земли, может быть соотнесена с бездной и, через этот символ, со страхом смерти. Такая трактовка объясняет, почему бог-кузнец не убивает чудовище, а только лишь трансформирует и укрощает его. Страх смерти первичен по отношению ко всем человеческим инстинктам, он присущ не только человеку, но и животным. Как правило, его можно преодолеть, изменить, но нельзя уничтожить полностью. Как будто эта расшифровка подтверждается и тем воздействием, которое производит в сказке на людей перекованная в кобылу мать змеев. Спасшийся в кузнице от змеихи Запечный Искр получает в подарок от кузнецов кобылицу и возвращается домой, однако спутники героя успели оклеветать его перед царем: «Царь рассердился и приказал казнить Запечного Искра. Приготовили виселицу. Запечный Искр стал просить, чтобы ему перед смертью дали посмотреть на кобылицу. Кобылицу привели, и Искр на нее посмотрел. Перед тем как класть голову в петлю, Запечный Искр стал просить, чтобы ему разрешили шутку сшутить с кобылицей. Ему разрешили, Искр взял кнут и ударил им кобылицу, та превратилась в страшную Бабу-Ягу, весь народ испугался и убежал со двора, остался только царь да Запечный Искр с Бабой-Ягой»[159]. Однако однозначно интерпретировать мать змеев как страх смерти нам мешает то обстоятельство, что незадолго до встречи с ней герой сам добровольно идет на поединок со змеями — ее детьми, в поединке с которыми он может запросто погибнуть. Следовательно, не собственно смерти боится сказочный герой. Обращают на себя внимание и еще два обстоятельства. Если со змеями, несмотря на их чудовищную мощь, герой сражается, то при виде матери змеев он незамедлительно обращается в стремительное бегство, даже не пытаясь вступить с ней в схватку. Кроме того, следует вспомнить сделанное В.Я. Проппом утверждение о том, что сюжеты о поглощении и выплевывании главного персонажа змеем есть отголоски обряда инициации, после чего человек становился героем. Здесь мы видим явное отступление от этого правила: Иван Попялов или Запечный Искр

всеми силами стараются спастись от поглощения матерью змеев, и им это удается. Несмотря на это они являются героями, а спутники или братья главного персонажа, которые в некоторых вариантах сказочного сюжета проглатываются змеихой, героями от этого не становятся.

Судя по всему, славянский миф является воспоминанием о ситуации, когда человек оказался один на один даже не со страхом, а с неким ужасным началом, которому, скорее всего, не было даже названия. Это неизмеримо большее, чем обычный страх смерти чувство парализовало его волю к сопротивлению и грозило овладеть всем его существом. Только что возникшее человеческое общество вот-вот должно было погибнуть, распасться раз и навсегда. Темная бездна, с которой невозможно было бороться даже героям, стремительно надвигалась, и в ней без остатка могли раствориться и общество, и сам человек, и его душа. Часть людей уже была поглощена этим безымянным началом, психологически замещенным образом чудовищной свиньи — в некоторых сказках мать-змеиха проглатывает двух братьев героя, который только один и успевает добежать до кузницы.

Что же символизировала первоначально Свинья, противница Бога? Разгадка, на мой взгляд, заключена в змеях — ее детях. Как в сказках, так и в былинах змеи занимаются только двумя вещами — поедают людей и похищают женщин. Таким образом, дети змеихи олицетворяют собой ничем не ограниченное пищевое насилие (каннибализм) и ничем не ограниченное сексуальное насилие. Змеи являются в мир людей из-за огненной реки, которая в мифологическом плане является загробным миром, а в плане психологическом — человеческим подсознанием с изначально присущими каждому человеку пищевыми и сексуальными инстинктами в их ничем не сдерживаемых разрушительных аспектах. Со Сварогом же, как было показано выше, был связан переход к вареной пище и отказ от сырой, в первую очередь от человеческого мяса, и введение института брака, о чем речь у нас пойдет еще

впереди. В плане развития человеческого общества именно с богом неба связывалось преодоление тех инстинктов, которые олицетворялись в сказке змеями, что лишний раз доказывает не случайное присутствие образа бога-кузнеца в мифе о змееборстве на мосту. Если это так, то мать змеев олицетворяет первопричину неограниченного пищевого и сексуального насилия, а именно животную жажду чего бы то ни было, даже не звериное, а скотское начало в человеке. Это безграничное стремление отмечает у свиньи, равно как и у богача, народная поговорка: «Сыта свинья, а все жрет; богат мужик, а все копит». О силе подобного «свиного» начала говорит следующая пословица: «Свинье только рыло просунуть, и вся пролезет». Следствием этого явилось отчетливо сформулированное противопоставление свиньи небесному началу, которое народная мудрость довела до конечного физического выражения: «Не видать свинье неба»; «Где свинье на небо глядеть!»; «Ему, как свинье, век на небо не глядеть». Это животное, являющееся в народной культуре одним из негативных символов, и стало в сказке внешним олицетворением худших качеств, присущих людям, что вполне понятно с психологической точки зрения. В этом плане ужасное чудовище, преследующее главного героя, оказалось не вне, а внутри каждого человека, что обусловило как общий драматизм повествования, так и исключительную значимость конечной победы. В силу всей предшествующей его появлению на планете эволюции инстинкт хищника биологически заложен в человеке и герой самостоятельно не может одолеть его. Вот почему богатырь, победив отдельных змеев, пускается в безоглядное бегство, даже не пробуя сразиться с их матерью. Как уже говорилось выше, часть людей была уже проглочена ею. Человек, только что выделившийся из животного мира, вновь мог быть проглочен находящимся внутри и вовне его зверининым началом, а само человеческое общество — безвозвратно распасться. И в этот судьбоносный миг, когда решалась судьба если не всего человеческого рода, то, во всяком случае, того племени, которое объединяло

наших далеких предков, был найден защитник и избавитель. Герой спасается в укрытии, которым оказывается кузница Сварога. Сила звериного начала была настолько велика (теперь мы понимаем, почему в поговорке свинья оказывается противостоящим человеку и равновеликим богу началом), что даже сам бог не может уничтожить ее — уничтожить животное начало в человеке не уничтожив при этом самого человека оказывается не под силу никому. Однако Сварог, создатель культуры, способен видоизменить инстинкт хищника, билогически заложенный в человеке (перековав в сказке гигантскую свинью на кобылу), и подчинить это звериное начало человеку (герой оседлал и объездил кобылу-змеиху). В этом контексте бог-кузнец сдерживает первоначало худших человеческих инстинктов, готовых вырваться на поверхность, и благодаря этому делает возможным существование самого человеческого общества. Соотношение общественных и биологических начал в человеке носит чрезвычайно сложный характер. С одной стороны, удовлетворение таких биологических инстинктов как пищевой, половой и инстинкт самосохранения является необходимым условием существования человеческого организма. В этом человек ничем не отличается от животных. Но если у животных они являются единственными и, в силу этого, безраздельно господствующими над их существом, то у человека они подчинены другим мотивам, происходящим не из биологического начала человеческого организма, а из иных сфер. В качестве таковых различные исследователи, в зависимости от своего понимания сущности человека и избранной ими системы координат, называют общественное устройство, нравственное начало, наличие у человека духа и т. п. Вне зависимости от того, как оценивать человеческую сущность, в конечном итоге удовлетворение биологических потребностей каждого индивида поставлено под контроль общества, налагающего на него весьма существенные ограничения. Советские ученые коренное отличие человека от животного видели именно в сущности человеческого общества:

«Биологическое у человека всегда опосредовано социальным, пронизано социальным, находится под его постоянным воздействием и контролем. Хотя человек является существом также и биологическим, но не в этом заключена его сущность. Он есть существо прежде всего социальное.

Будучи социальным существом, т. е. таким, сущность которого определяется не его биологической организацией, а структурой того социального организма, в состав которого он входит, человек не может существовать без общества. Именно возникновение общества кладет грань между животным и человеком. Человек появляется там, где возникает общество, зарождается социальное»[160]. Далее авторы коллективной монографии по история первобытного общества, отмечая, что процесс этот был достаточно длительным, делают следующий логический вывод: «Но если в сформировавшемся обществе биологические инстинкты ограничены, введены в социальные рамки, то отсюда следует, что период, предшествовавший появлению такого общества, был временем ограничения этих инстинктов, их введения в социальные рамки, т. е. временем обуздания зоологического индивидуализма возникавшими социальными факторами. Становление человеческого общества завершилось, когда биологические инстинкты были поставлены под социальный контроль и тем самым ликвидирован зоологический индивидуализм»[161]. Очевидно, что рассмотренный выше сюжет перековывания матери змеев в кобылу богом-кузнецом и является мифологическим отражением этого чрезвычайно важного процесса у восточных славян.

Когда же произошло сложение человеческого общества и возник собственно человек, окончательно выделившийся уже из животного мира? В отечественной науке по этому поводу была сформулирована «концепция двух скачков», или двух переломных моментов эволюции человека. Согласно ей первый скачок произошел с началом изготовления орудий и переходом от стадии животных предшественников человека к стадии формирующихся людей, ко-

торыми были питекантропы и неандердальцы. Второй скачок случился на грани раннего и позднего палеолита, когда палеоантропов сменили люди современного типа. Первый этап характеризуется появлением социальных закономерностей, а второй — установлением их полного и безраздельного господства в жизни людей. Какой же эпохой следует датировать фундаментальный славянский миф о подчинении человеку скотского начала, скрытого в нем самом? Было бы весьма заманчиво отнести его сложение к эпохе становления первобытного общества, самому началу процесса выделения человека как такового из животного мира, однако описанные в мифе события не содержат никакого указания на период каменного века, т. е. не совпадают по времени ни с первым, ни со вторым скачком. Центральная роль в нем кузнеца уже заставляет нас установить самую нижнюю хронологическую отметку на эпохе энеолита, а то, что главный герой спасается от преследующей его матери змеев на коне, а затем объезжает ее саму, превращенную в кобылицу, указывает на то, что данная деталь не могла появиться ранее IV тыс. до н. э. — начала приручения коия. Это важное событие, судя по известным на сегодняшний день археологическим данным, произошло в южнорусских степях. Древнейшие находки костей домашней лошади были сделаны в поселении около Дереивки на Правом берегу Днепра и датируются второй половиной IV тыс. до н. э. Индийский миф о вселении Мады в различные окружающие человека явления также рисует нам отнюдь не первобытное общество, достоянием которого были вино и игра в кости, а охота уже осуществлялась не столько ради пропитания, а сколько для развлечения. Данный миф полностью подтверждает высказанное выше предположение, что гигантская свинья в восточнославянской сказке, которую не способен уничтожить даже бог-кузнец, символизирует собой, по сути дела, животное подсознание, способное в любой момент поглотить человека, утратившего свое осознание как сына бога. Расчлененный, но не уничтоженный Мада переходит в охоту, т.

е. гипертрофированный инстинкт голода, женщин, пристрастие к которым означает сексуальный инстинкт, вино, тяга к неумеренному потреблению которого приводит к деградации личности, и кости, способные засосать человека в мир азартной игры. Все эти элементы человеческого бытия вполне имеют право быть, более того, они необходимы, но чрезмерное увлечение ими неизбежно ведет к тому, что человек позволяет поглотить себя страсти к ним, а точнее — к скрывающемуся за их обличием животному началу. В пользу подобной трактовки говорит и приведенный выше индийский гимн игрока в кости, в котором последние рисуются как страшные демонические силы, неумолимо поглощающие и разрушающие человеческую личность. Все это подтверждает высказанную мысль о том, что это страшное чудовище на самом деле находится не вовне, оно внутри нас и только и ожидает момента, чтобы вырваться на поверхность, поглотив нормальную человеческую личность. Примечательно и то, что, согласно ведийскому гимну, избавиться от «дерзко ужасного <колдовства>» костей незадачливый игрок смог лишь благодаря помощи Савитара — бога солнца.

Следы того, что демонический противник имеет самое прямое отношение к внутреннему миру героя, и именно от его состояния зависит успех или неудача в борьбе с ним, встречаются нам и в иранской традиции. Наиболее ранняя Авеста ничего не говорит по этому поводу, однако Фирдоуси одиозначно подчеркивает, что, лишь «сердце очистив от кривды и зла», Тахмурес смог победить Ахримана. С другой стороны, в переданной Бируни версии Ахриман смог сбросить с себя и сожрать Каюмарса лишь тогда, когда он испугался. Итак, в двух их трех иранских вариантах интересующего нас эпизода главный акцент, хоть и с противоположных позиций, делается не на физической силе героя, а на его внутреннем духовном состоянии. Из этого наблюдения следует вывод, что внешней победе над «князем тьмы» Ахриманом с непреложностью должна предшествовать внутренняя победа над ним в сер-

дце его противника, что находит полное подтверждение в той части иранской традиции, которая воспринимает Анхра-Манью как символ отрицательных побуждений человеческой психики. Поскольку как восточнославянская, так и индийская и иранская мифологии утверждают, что демонический противник героя находится не столько во внешнем, сколько в его внутреннем мире, мы можем утверждать, что данное фундаментальное открытие было сделано предками трех этих народов еще в эпоху индоевропейской общности.

Вместе с тем отмеченные индоиранские параллели славянского мифа отчетливо устанавливают верхнюю планку на эпохе распада индоевропейского единства, т. е. III—II тыс. до н. э. Скорее всего, данный миф сложился в эпоху перехода от матриархата к патриархату — единственному из известных нам крупных общественных кризисов того периода, — символически осмысленного как перековывание и подчинение герою-мужчине противостоящего ему враждебного женского начала. Как мы неоднократно можем увидеть на материалах последующих эпох, в период коренных идеологических ломок, глобального кризиса, проявляющегося как в материальной, так и в духовных сферах, подавленное на заре первобытности скотское начало человека всегда норовит вырваться наружу и поглотить человеческую личность. Падение любого общественного устройства неизменно сопровождается распадом устоявшихся традиционных связей, в результате чего силы хаоса и разрушения неизменно поднимаются на поверхность, грозя разрушением как человеку, так и обществу. Как правило, они достаточно быстро подавляются новым порядком, идущим на смену старому и устанавливающим свои связи между людьми, однако угроза гибели общества потенциально всегда присутствует. Примеры этого мы видим и в более позднюю эпоху распада родового общества и становления государства. У разных народов данный процесс происходил в разное время, однако показательно, что его современники в разных частях света единодушно отмечали выход

наружу звериного начала. Отзвуками тех кризисов является и латинская поговорка «Человек человеку — волк» и знаменитое прорицание вельвы, описывающее полными трагизма красками наступившую эпоху:

Братья начнут
Биться друг с другом,
Родичи близкие
В распрях погибнут;
Тягостно в мире,
Великий блуд,
Век мечей и секир,
Треснут щиты,
Век бурь и волков
До гибели мира;
Щадить человек
Человека не станет[162].

«Царь, пожиратель народа!» (Илиада 1, 231) — так в гневе Ахилл обращается к предводителю ахейцев Агамемнону — и эти слова хоть и представляют собой образное выражение уже во время Троянской войны, однако достаточно ясно характеризуют верховного вождя греческого войска и его отношение к соплеменникам. Почти тот же самый образ использует и «Голубиная книга», описывая эпоху восторжествовавшей в нашей стране кривды:

А кривда пошла у нас вся по всей земле,
По всей земле по свет-Руской,
По всему народу христианскому.
От кривды земля всколебалася.
От того народ весь возмущается;
От кривды стал народ неправильный,
Неправильный стал, злопамятный:
Они друг друга обмануть хотят;
Друг друга поесть хотят[163].

Таким образом, восточнославянский миф об обуздании скотского начала в человеке датируется достаточно узкими хронологическими рамками, определяемыми возникновением кузнечного дела, приручением коня, установлением патриархата и началом распада индоевропейской общности. То, что на самой заре своего бытия в качестве самостоятельного племени восточные славяне создали величественный миф о победе над животным началом в человеке, является одним из основополагающих фактов для всей духовной истории нашего народа, во многом определившим всю его последующую судьбу. Остаться Человеком и подчинить себе с божьей помощью скотское начало внутри себя — вот тот принципиальный нравственный выбор, который тысячелетия назад сделали наши предки.

Уже одно то, что созданная Сварогом преграда вот уже столько тысячелетий препятствует инволюции человека в зверя и распаду человеческого общества на пожирающих и насилующих друг друга двуногих хищников, свидетельствует о величии духовного подвига, честь совершения которого наши предки приписывали именно этому богу. Память об этом ключевом событии собственно человеческой истории была так сильна, что навеки запечатлелась в народном сознании. Со временем истинный смысл мифа постепенно забывался, перемещаясь все больше в коллективное бессознательное, однако притягательность олицетворяющего его символа была так велика, что была воспроизведена в другой ключевой момент нашей истории — при Дмитрии Донском, когда ненавистным иноземным поработителям, долгое время терзавшим нашу землю, убивавшим и порабощавшим мужчин, насиловавшим женщин, было, наконец, нанесено судьбоносное поражение, положившее начало освобождению от татарского ига. Именно в этот период в народном сознании вновь всплывает образ кузнеца-победителя змея, запечатленный на этот раз на монетах победителя Куликовской битвы. Понятно, что с течением тысячелетий духовный заряд, данный Сварогом на заре становления человечес-

кого общества, постепенно ослабевал, и в нашу эпоху опасность поглощения человека зверем, скрытым внутри него, заметно усилилась благодаря работе тех темных сил, которые стремятся к тотальному уничтожению человека как такового. Исход этой борьбы, определяющей дальнейшую судьбу всего мира, нашу индивидуальную судьбу и судьбы наших близких, зависит, в конечном итоге, от каждого человека. У каждого из нас свой путь, но один из уроков, который мы можем извлечь из нашего древнего мифа, заключается в том, что в момент наивысшей опасности даже не смерти, а тотального поглощения бездной, герой вспомнил о своих корнях и смог найти дорогу к своему первопредку — богу неба. Лишь благодаря этому он не только был спасен, но и получил власть над безжалостно преследовавшим его звериным началом. Оперируя психологическими терминами, можно сказать, что от угрозы полного поглощения животным подсознанием герой спасся только с помощью божественного сверхсознания. На уровне мифа мы видим, что Сварог спасает людей в своей кузнице-убежище от вселенского зла, вырвавшегося из потустороннего мира, из-за огненной реки, и после смерти обеспечивает безопасность души в загробном мире от подстерегающего ее змея. Рассмотренный под другим углом, этот миф отражает процессы, происходившие в коллективном бессознательном наших далеких предков при переходе от звериной дикости к культуре. Истоки этих процессов относятся к эпохе возникновения собственно человеческого общества и выделения человека из животного мира, однако участвовавшие в них начала вновь вышли на поверхность в момент распада одного общественного строя и установления следующего, в данном конкретном случае — смены матриархата патриархатом. Противоборствовавшие в тот судьбоносный момент силы получили персонификацию в виде бога-кузнеца и свиньи-матери змеев, а сам этот миф стал не только свидетельством той схватки за человеческую душу, которая состоялась в ту далекую от нас эпоху, но образцом, своего рода заветом на будущее, описавшим

путь, благодаря которому человек может остаться человеком, видоизменив и подчинив сокрытое в нем звериное начало. В этом и скрывается секрет мифа о змееборстве, который недаром на протяжении тысячелетий бережно передавался из уст в уста.

[1] *Овидий*. Собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1994. С. 190–191.
[2] *Фирдоуси*. Шахнаме. Т. 1. М., 1993. С. 29.
[3] Там же. С. 64.
[4] Русская Беседа, 1856. Т. III. С. 73.
[5] *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор, М., 1981. С. 256–257.
[6] Там же. С. 257.
[7] *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды // ЧОИДР. 1865. Кн. 2, апрель-июнь. С. 8–9.
[8] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі //Етнографічний вісник. Кн. 9. 1930. С. 198–199.
[9] Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 74.
[10] Векавечная мяжа // Крывіч. 1923. № 3. С. 3.
[11] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891. С. 17.
[12] *Соколова В.К.* Русские исторические предания. М., 1970. С. 21.
[13] *Соколова В.К.* Об этнографических истоках сюжетов и образов преданий // Фолькор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 135.
[14] *Толстой Н.И.* Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 137.
[15] *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги. Вып. 1-П, Варшава, 1907. С. 436.
[16] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973. С. 156–157.
[17] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2, М., 1955. С. 212.
[18] Словарь русского языка. Вып. ... С. 212.

[19] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 4. М., 1991. С. 231.
[20] Словарь русского языка. Вып. 7. М., 1980. С. 212.
[21] Там же.
[22] Словарь русского языка. Вып. 2. М., 1975. С. 22.
[23] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1999. С. 166.
[24] *Брагинский И.С.* Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956. С. 39.
[25] *Гесиод.* Полное собрание текстов. М., 200., С. 63.
[26] *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 116.
[27] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начало XX века. М., 1979, С. 151.
[28] *Комарович В.Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. 16. 1960. С. 99.
[29] *Макашина Т.С.* Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // Живая старина. 1994. № 3. С. 21.
[30] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 399.
[31] *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. ... С. 14–15.
[32] *Шейн П.В.* Белорусские народные песни. СПб., 1874. С. 310.
[33] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 116.
[34] Чичеров В.И. Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян») // ТОДРЛ. XIV. 1958. С. 532.
[35] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 216.
[36] Там же. С. 220.
[37] *Зайцев А.И.* Реки индоевропейской прародины // Славяне. Этногенез и этническая история. Л., 1989. С. 55.
[38] Рис А., Рис Б. Наследие кельтов. М., 1999. С. 310.
[39] Там же. С. 39.
[40] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 202.
[41] *Буслаев Ф.И.* Сочинения. Т. 2. СПб., 1910. С. 106.
[42] *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1997. С. 127.

[43] *Иванов В.В.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983. С. 101.

[44] *Топорков А.Л.* Гончарство: мифология и ремесло // Фолькор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 45.

[45] *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. 1. М., 1993. С. 28–29.

[46] *Мельникова Е.А.* Древнескандинавские географические сочинения. М., 1986. С. 96.

[47] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С.563.

[48] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 231.

[49] *Гиппиус В.* Коваль Кузьма-Демьян в фольклоре // Етнографічний вісник. Кн. 8. Кнев, 1929. С. 46.

[50] История первобытного общества. Эпоха классообразования. М., 1988. С. 89.

[51] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 115.

[52] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 152.

[53] Виноградова Л.Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 23.

[54] Загадки. Л., 1968. С. 19.

[55] Там же. С. 74.

[56] *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 49.

[57] *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 3. М., 1838. С. 20.

[58] *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. С. 95.

[59] *Коринфский А.* Народная Русь. М., 1901. С. 459.

[60] Былины. Л., 1984. С. 223.

[61] Там же. С. 226.

[62] *Васильков Я.В.* К реконструкции ритуально-магических функций царя в архаической Индии // Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М., 1972. С. 78–80.

[63] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. М., 1962. С. 41.

[64] Там же. С. 45.

[65] Там же. С. 39.

[66] *Граус Ф.* К вопросу о происхождении княжеской (королевской) власти в Чехии // ВИ. 1959. № 4. С. 153.

[67] *Шеппинг Д.* Мифы славянского язычества. М., 1997. С. 215.

[68] *Леонтьев А.К.* Нравы и обычаи // Очерки русской культуры XVI века. Ч. 2. М., 1977. С. 59.

[69] История Европы. Т. 1. М., 1988. С. 101.

[70] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1. Тбилиси, 1984. С. 422.

[71] *Урланис Б.Ц.* Рост населения в Европе. М., 1941.

[72] *Мартынов В.В.* Глоттогенез славян // ВЯ. 1985. № 6. С. 45.

[73] *Яжджевский К.* О значении возделывания ржи в культуре железного века в бассейнах Одры и Вислы // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 99.

[74] *Уйно Пирье.* О славянских заимствованиях в финском языке в археологическом контексте // Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары. СПб., 2000. С. 232.

[75] *Мишулин А.В.* Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII в. н. э. // ВДИ. 1941. № 1. С. 253.

[76] Там же. С. 256.

[77] Там же. С. 247.

[78] *Довженок В.И.* К истории земледелия у восточных славян в I тысячелетии н. э. и в эпоху Киевской Руси // Материалы по истории земледелия СССР. Сборник 1. М., 1952. С. 137.

[79] *Краснов Ю.А.* О системах и технике раннего земледелия в лесной полосе Восточной Европы // СА. 1967. № 1. С. 13.

[80] *Третьяков П.Н.* Подсечное земледелие в Восточной Европе // Известия ГАИМК. Т. XIV. Вып. 1. М., 1932.

[81] *Краснов Ю.А.* О системах и технике раннего земледелия. ... С. 14.

[82] *Мюллер М.* Сравнительная мифология. М., 1863. С. 37.

[83] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 690.

[84] История первобытного общества. ... С. 20.

[85] *Краснов Ю.А.* Об истоках пашенного земледелия в Восточной Европе // СА. 1980. № 3. С. 19.

[86] *Чернецов А.В.* К изучению генезиса восточнославянских пахотных орудий // СЭ. 1975. № 3. С. 76–77.

[87] *Краснов Ю.А.* Средневековые плуги Восточной Европы // СА. 1979. № 4. С. 56.

[88] *Рикман Э.А.* Находки сельскохозяйственных орудий и зерен злаков на селищах черняховского типа // КСИИМК. № 77. 1959.

[89] *Довженок В.Й.* Землеробство древньої Русі, К., 1961; *Кирьянов А.В.* История земледелия Новгородской земли X–XV вв. // МИА. № 65. 1959; Возникновене и развитие земледелия. М., 1967, С. 180.

[90] *Зеленин Д.* Русск соха, ее история и виды, Вятка, 1907. С. 111–120.

[91] *Краснов Ю.А.* Средневековые плуги Восточной Европы // СА. 1979. № 4. С. 60.

[92] *Колчин Г.Е.* Сельское хозяйство на Руси в конце XIII – начале XVI в., М., 1965; *Чернецов А.В.* О периодизации истории восточнославянских пахотных орудий // СА. 1972. № 3.

[93] *Довженок В.И.* К истории земледелия у восточных славян. ... С. 129.

[94] *Краснов Ю.А.* О системах и технике раннего земледелия. ... С. 12.

[95] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 187.

[96] История первобытного общества. ... С. 77.

[97] *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990. С. 133.

[98] Там же, Скифы и нарты. С. 135.

[99] Загадки. Л., 1968. С. 71.

[100] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1973. С. 316.

[101] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 41.

[102] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 215.

[103] Там же. С. 213, 220.

[104] *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб, 1869. С. 27.

[105] Там же. С. 27.

[106] Там же. С. 90.

[107] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 5. М., 2002. С. 103.

[108] Там же. С. 90.

[109] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 200.

[110] Там же. С. 201.

[111] Там же. С. 201.

[112] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997. С. 730.

[113] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 199–200, 202.

[114] *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги. ... С. 500.
[115] *Никольский Н.М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929. С. 26.
[116] Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. 1. М., 1987. С. 63.
[117] *Тимощук Б.А.* Восточнославянская община VI–X вв. н. э. М., 1990. С. 55.
[118] *Крюков В.Г.* Сообщения анонимного автора «Ахбар аз-Заман» («Мухтасар ал-аджаиб») о народах Европы // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1981 г. М., 1983. С. 205.
[119] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 204.
[120] *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги. ... С. 425.
[121] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891. С. 179.
[122] *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1967. С. 268.
[123] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 224.
[124] *Кучера М.П.* Змиевы валы Среднего Приднестровья. Киев, 1987. С. 60.
[125] *Бараг Л.Г.* Сюжет о змееборчестве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 183.
[126] Бой на калиновом мосту. ... С. 68.
[127] *Бараг Л.Г.* Сюжет о змееборчестве... С. 181.
[128] Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 70–71.
[129] *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 64.
[130] *Бараг Л.Г.* Сюжет о змееборчестве... С. 177.
[131] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 215.
[132] Бой на калиновом мосту. ... С. 71.
[133] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1. М., 1984. С. 216.
[134] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 3. Витебск, 1887. С. 129–130.
[135] Там же. С. 117.
[136] Там же. С. 211–212.
[137] Там же. С. 280–281.
[138] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 6. Витебск, 1901. С. 259.
[139] Там же. С. 260.
[140] Там же. С. 271– 272.

[141] Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 164–166.

[142] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 593.

[143] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869. С. 533.

[144] *Трунов А.И.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки РГО, 1869. Т. II. С. 17.

[145] Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск. 1987. С. 351.

[146] *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды // ЧОИДР. 1865. Ки. 2, апрель–июнь. С. 30.

[147] *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001. С. 24.

[148] *Харузина В.* К вопросу о почитании огня // ЭО. 1906. № 3–4. С. 108.

[149] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. М., 1984. Т. 1. С. 214–215.

[150] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. ... С. 791.

[151] *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. ... С. 127.

[152] *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. 1. М., 1993. С. 65.

[153] Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). М., 1987. С. 261–262.

[154] *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. История таджикско-персидской литературы. М., 1960. С. 55–56.

[155] *Фирдоуси.* Шахнаме. ... С. 32.

[156] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі. ... С. 198.

[157] Библиотека русского фольклора. М., 1992. С. 386..

[158] *Гомер.* Илиада. Л., 1990. С. 207.

[159] Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 283.

[160] История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983. С. 234.

[161] Там же. С. 244.

[162] *Беовульф.* Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М., 1975. С. 188.

[163] Русские народные песни, собранные П.Киреевским. М., 1848. С. 46.

Глава 6
ХЛЕБ, МЕД И ДОМ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТА СВАРОГА

Три эти вещи, вынесенные в название данной главы, являлись неотъемлемыми атрибутами славянского быта. Войдя в него достаточно рано, они одновременно попали и в систему мифомагических представлений славянского язычества. Все они неразрывно связаны с образом Сварога как бога-создателя человеческой культуры, и рассмотрению этих разнообразных связей и будет посвящена настоящая глава. Следует сразу оговориться, что Сварог был отнюдь не единственным богом, с которым соотносились эти вещи: все они были связаны и с Перуном, а хлеб — также еще и с Волосом. Однако поскольку именно с богом-кузнецом связывался переход от дикости к культуре, неотъемлемыми атрибутами которой у славян стала зерновая пища, медовый напиток и постоянное жилище, все они множеством нитей оказывались вплетенными в общий мифологический контекст представлений о Свароге.

Наш анализ мы начнем с хлеба — главного продукта славян после перехода их к земледелию. В предыдущей главе уже приводилось известие Ибн Руста, свидетельствующее о том, что восточные славяне-язычники обращались с молитвой об изобилии хлеба к небу, говоря при этом: «Господи, ты, который даешь нам пищу, снабди теперь нас ею в полной мере!» Из этого мы можем сделать вывод, что этот безымянный бог считался нашими предками подателем пищи. Поскольку при этих словах ковш с зернами поднимался к небу, можно предположить, что им был бог неба, т. е. Сварог. Это вполне соотносится с тем, что

на Руси хлеб называли «дар божий», на Украине — «сноп святого жита», «хлеб святой» или збожье, чешское zbozi — вещь, дарованная богом. Подобное восприятие этого продукта было свойственно не одним только славянам, так, например, немцы точно так же называли его gottes gave, gottes gabe, указывая на его божественное происхождение. Однако дело этим не ограничивалось и в отдельных случаях связь между хлебом и богом приобретала еще более тесный характер: «Хлеб свят не только потому, что он есть дар Божий: он сам есть живое, божественное существо. Такой взгляд мог поддерживаться влиянием христианства, как видно, напр., из чешского поверья: «Кто колет ножом хлеб, тот поражает Иисуса Христа»; но вполне не может быть объяснен влиянием христианства»[1]. Понятно, что взятый даже в качестве дара божьего, хлеб сам становился предметом культа и при святочном гадании именно этому продукту посвящалась первая песнь:

Эту песнь мы хлебу поем,
Слава!
Хлебу поем, хлебу честь отдаем,
Слава![2]

При нем нельзя было молвить худое слово (аналогичный запрет мы видим и в связи с культом домашнего очага), сорить им, катать из него шарики и иным образом непочтительно обращаться с хлебом. Подобно тому, как Сварог был тесно связан с огнем, овином и небом, связь с этими же началами мы видим и на примере этого продукта: «Считая за величайшее нечестие сорить хлебом, этим "даром божьим", крестьяне тщательно собирают рассыпанные крошки и бросают их в пламя очага...»[3]. Обработка собранного хлеба в отдельных местностях происходила в так называемые овинные именины, в день Феклы Заревницы и сопровождалась ритуальным угощением работников вареной кашей: «... когда начинали молотьбу нового хлеба, молотильщики угощаются в овине новой кашей: "Хозяину хлеба ворошек, мо-

лотильщикам каши горшок"»[4]. А.А. Потебня, анализируя народное творчество, отмечает: «Каравай прямо называется раем, т. е. небом:

Ой же раю ж то мой, раю,
Пшеничный короваю!
З семи керниць водиця,
З семи стогов пшениця»[5].

К выводу о небесном происхождении главного ритуального хлебного продукта на основании анализа народного творчества независимо от него пришел и Н.Ф. Сумцов: «Наименование: "бгаты коровай", как и "молить коровай", весьма характерно; самое слово "бгаты", повидимому, происходит от слова Бог и означает подносить каравай Богу или боготворить каравай. Что слову "бгаты" можно придавать такого рода значение, можно указать на применение его исключительно к караваю в торжественном случае обрядового употребления каравая, и можно сослаться еще на название болгарского обрядового хлеба боговицей. В песнях каравай окружен золотом и серебром: у него золотой обруч, сажают его на золоте и серебре в золотую печь. Печь, окна, лавки обнаруживают при этом большую радость, пляшут. Радость эта обусловливается тем, что каравай «від пана Бога и від добрых людей», что его смесили Бог и святые, что он из рая; потому он «красный», «святый». Объяснением каравайного рая могут служить те песни малорусския, где говорит каравай:

Ой бувал же я та на чистесеньким полю,
Ой видал же я месяц над зорою.

Так как каравай бывает на небе, вблизи месяца, и потом оказывается в печи, то естественно признать за ним способность самостоятельного движения»[6]. Именно со звездным небом ассоциируются в украинском фольклоре не только испеченный в печи каравай, но и копны хлеба:

Скільки на небі зірочок,
Тільки на полі копочок,

Зіроньки небо світили;
Копоньки поле укрили[7].

В контексте свадебного ритуала со всеми небесными светилами, как дневными, так и ночными, соотносится специально выпеченный по такому случаю хлеб: «Обрядовый, преимущественно свадебый обрядовый хлеб в древности имел не только жертвенное, но и символическкое значение, притом двоякое. Во-первых, свадебный хлеб служил символом небесного семейства: солнца, месяца и звезд; во-вторых, он служил символом молодых, жениха и невесты. В свадебном хлебе иногда заключается мысль о браке солнца и месяца или солнца и земли, причем самому хлебу придается или форма солнца, или форма месяца... Во многих местах М. и Б. России каравай знаменует собой все небесное семейство: солнце — мужа, луна — жену и звезды — их детей. В углубление, сделанное в каравае, вделывают приготовленные из теста изображя солнца и луны. В Полтав.губ. дывень сажают в печь так, чтобы он находился между лежнями (хлебы меньшей величины, чем дывень) и вокруг него ставят калачи (маленькие булочки). Подобное расположение соблюдается при положении свадебных хлебов на столе». Свадебные обряды показывают тесную связь хлебных зерен с будущим потомством: «В настоящее время, осыпая молодых хлебными зернами, хмелем или орехами, имеют в виду сделать их: 1) богатыми, здоровыми и веселыми; 2) предохранить от порчи или 3) сделать их способными к деторождению, «чтобы они плодились как пшеница», по болгарскому выражению. В Чехии и Силезии распространено поверье, что у молодой замужней жены будет столько детей, сколько упадет на нее хлебных зерен во время свадебного осыпания»[8]. Стоит отметить, что в украинских пожеланиях к Новому году дети упоминаются параллельно хлебу:

Роди, Боже,
Жито пшеницю,
Всяку пашницу,
В запичку детей копицю[9].

Вспомним и упоминавшиеся выше данные полесского фольклора, где образ пришедших с неба новорожденных душ неоднократно перекликался с образом овса: «В ограниченном ареале западного Полесья популярна типовая формула, основанная на постоянной рифме «овэс — небес»: «Маты жала овэс, да ты упау з небэс»; «Бацько сияу овэс, а я упау з небэс»; «Твий батько виз овэс, а ты упау з небэс»; «Муй бацько сияу овэс, я упау з небэс, стау на стоубчык да й зробыуся хлопчык»[10].

Истоки подобного параллелизма проистекают из связи со звездами как приходящих на Землю душ, так и произрастающего на земле хлеба.

А.Н. Афанасьев приводит поверье, объясняющее такое почтительное отношение к хлебу: если кто небрежно ест хлеб, роняя крошки наземь, то за ним эти крошки подбирают черти и, если после смерти человек будет весить меньше собранных крошек, душа его достанется дьяволу. Однако выше мы видели, как из представлений, связанных со Сварогом, родилась идея посмертного воздаяния, поначалу определяемая чисто физически: неспособность перескочить через преграду вследствие нарушения первоначально пищевого, а затем и сексуального табу. В этом поверье судьба души точно так же связывается с соблюдением обрядовых предписаний в сфере пищи, определяемых путем взвешивания, что дает нам основание говорить о том, что и данный вариант посмертного испытания путем сравнения веса умершего с весом оброненных им хлебных крошек так же восходит к связанных с образом Сварога кругу идей.

Подобно тому, как с богом неба был тесно связан кругооборот душ умерших, связь покойника с зерном фиксируется в различных регионах славянского мира. П.Г. Богатырев приводит сделанные им лично в украинском Закарпатье наблюдения: «В доме покойника особенно берегут зерно. Для этого существуют различные магические действия. "Когда покойника выносят, надо шевелить зерно; если оно не сдвинется, значит, при посеве не

взойдет. Тогда его надо есть, ни для чего другого оно не годится".(...)

Когда я в Прислопе спросил, для чего при выносе покойника шевелят зерно, мне ответили: "Чтобы при посеве оно хорошо взошло, не погибло бы, чтобы не было мертвым, как железо".

В другой семье мне так объяснили это действие: "Когда покойника выносят, зерно щевелят, чтобы оно не умерло, не стало мертвым, как покойник".

Все эти свидетельства сходятся в том, что смерть сама по себе оскверняет зерно и надо применять магические способы для возвращения ему жизни и способности к плодоношению; этого достигают, шевеля и перемешивая зерно. (...) Существует магическое действие, предназначенное для сохранения хлеба в доме: "Когда покойника выносят, все присутствующие берут хлеб и смотрят в окно на лес, чтобы в доме всегда был хлеб".

Здесь, по закону контакта, прикосновение к хлебу рукой должно заставить его остаться дома вместе с живыми. Существует вера в тесную связь между зерном и хозяином дома. Хозяин, умирая, может унести с собой животворную силу *(спора)*, благодаря которой хлеб колосится. Сходным образом восточные славяне, в основном белорусы, верят, что колдуны могут уничтожить эту силу и сделать колосья пустыми.

"Когда покойника выносят из дома, надо шевелить зерно, потому что оно может уйти вместе с ним. Иначе, когда его посеют, колос будет пустым".

Иногда это влияние изображают как жалость зерна к покойнику: "Когда хоронят хозяина или хозяйку, шевелят и перемешивают зерно, чтобы оно не пугалось и чтобы жалость к хозяину не помешала ему расти"[11]. Аналогичную связь между зерном и умершими Л.Н. Виноградова зафиксировала в Псковской области: «Для восточнославянской традиции может быть отмечена связь душ умерших людей со злаковыми растениями. Зафиксированный в северных районах Псковщины обычай причитать по умер-

шим родителям прямо в поле в период колошения зерновых подтверждает высказанное исследователями предположение о символическом соучастии или о присутствии душ умерших родственников на ржаной ниве. Ср.запрет заканчивать уборочные работы во время жатвы после захода солнца с характерной мотивировкой: «чтобы умершим родителям гулять было весело»[12]. В описанном П.В. Шейном белорусском похоронном обряде связь покойника с хлебом тоже выступает достаточно отчетливо: «Тело умершего кладут на лавку против дверей; при выносе тела из дому на гроб бросают зерна ржи, а на то место, где он стоял, кладут хлеб и соль. Это делается с тою целию, чтобы умерший оставил своих домашних с хлебом-солью и в подземельном мире всегда молил бы Бога, да благословит он довольством тот дом, где он окончил земное свое существование»[13]. Со своей стороны и русские народные загадки сравнивали посеянное зерно с похороненным, но воскресшим покойником, подчеркивая присущую ему великую силу жизни:

«Покойник, покойник умер во вторник,
Пришел поп кадить, а он в окошко глядит»;
«Зарыли Данилку в сырую могилку,
А он полежал, полежал, да на волю побежал.
Стоит, красуется, на него люди любуются»[14].

Как и в случае со звездами, хлеб в славянской мифологии связывался как с душами новорожденных, так и с душами умерших людей.

Выше уже было показано, как железо, неразрывно связанное с деятельностью бога-кузнеца, было в глазах наших предков мощнейшим оберегом от нечистой силы. Аналогичную роль, согласно их же представлениям, играл и хлеб. По распространенному в Чехии поверью любая найденная вещь может быть заколдована и поэтому, прежде чем ее поднять, на нее следует трижды плюнуть. В отличие от всех других вещей хлеб можно поднимать смело, поскольку над ним ни злой дух, ни его пособники не имеют

никакой власти. Однако хлеб не только не подвластен дьяволу, но и обладает силой (очевидно в результате своего божественного происхождения) его отпугнуть. В Закарпатье приводят такую быличку о *крачуне (кречуне)* — хлебе, стоящем в каждом доме на столе в течение Сочельника, Рождества, в канун Нового года и на сам Новый год: «Жил один мужик. Его жена вот-вот должна была родить, а он этого не знал. Дьявол попросил у него то, что тот должен получить (без сомнения, он что-то дал тому за его обещание). Мужик согласился. Дьявол явился в Сочельник, и в этот же вечер родился ребенок. Но как только дьявол показался, *кречун*, еще сидевший в печи, велел ему убираться, и дьявол ушел. Вот почему *кречун* пекут в Сочельник»[15]. Однако отгоняющей дьявола силой обладает не только уже испеченный обрядовый хлеб, но и само зерно. В том же регионе этот ритуал с минимальными христианскими напластованиями исполнялся еще в XX веке: «Освященную в Сочельник пшеницу употребляют для того, чтобы предохраниться от злого духа. Во время службы в Сочельник священник благословляет пшеницу, насыпанную в тарелку и поставленную на стол. По возвращении домой надо поместить ее в маленькую ямку, сделанную на пороге дома, и там оставить...; хозяин совершает этот обряд, чтобы отогнать злокозненного духа и черта»[16]. Аналогичные воззрения на хлеб как на самую надежную защиту от дэвов (нечистой силы) мы встречаем в иранской Авесте, где прямо говорится: «Кто сеет хлеб, тот сеет праведность... Когда хлеб готовят (для обмолота), то дэвов прошибает пот. Когда приготовляют мельницу <для помола зерна>, то дэвы теряют терпение. Когда муку подготавляют <для квашни>, то дэвы стонут. Когда тесто подготовливают <для выпечки>, то дэвы ревут от ужаса»[17]. Далее Авеста рекомендует домохозяину: «Всегда да будет иметься в доме мучная пища, для того, чтобы поражать дэвов, — в пасти у них станет очень горячо из-за нее, и их увидят обращающимися в бегство». Весьма показательно, что данный эпизод, слегка заслоненный уже представлениями об аналогич-

ных свойствах соли, встречается нам в одном из вариантов мифа о спасении героя в кузнице от преследующей его матери змеев: «Баба-Яга (Змея) гонится за героем, чтобы его съесть, но он, запасшись тремя «бухонами» хлеба, по особому способу приготовленными доброй Ягой (наполовину из соли, наполовину из муки), спасается. Бросая в «мялицу» Бабы-Яги (Змеи) по «бухону», Иван-сучкин сын-золотые пуговицы трижды заставляет ее возвращаться к озеру, чтобы утолить жажду (первый раз она выпивает половину озера, второй — почти все озеро, оставляя воды «только две ямочки», третий — все озеро). Последний «бухон» дает ему возможность благополучно добежать до кузни и надежно укрыться у коваля»[18]. Хоть сказка в данном случае объясняет жажду матери змеев тем, что половина хлеба состоит из соли, закарпатские и иранские мифологические представления свидетельствуют, что хлеб уже сам по себе был действенным средством для отпугивания нечистой силы. Характерно, что в этом варианте мифа герой при помощи хлеба заставляет отстать преследующее его чудовище и успевает добежать до бога-кузнеца, который был вместе с тем и первым пахарем. Близкие представления мы видим и в Древней Индии, где сделанный в форме меча сошник служил жрецу ритуальным оружием, помогавшим ему оттонять злых духов.

Когда же у славян возник культ хлеба? Как только славянская материальная культура начинает уверенно выделяться археологами, они фиксируют наличие этого культа у наших предков: «На поселениях VI—VII вв. с земледельческим культом связаны глиняные "хлебцы" — круглые лепшки диаметром 8—12 см, имитировавшие настоящий хлеб. В их гляняном тесте попадаются отпечатки соломы и злаков, на поверхности бывает прочерчен крест. По два-три таких "хлебца" лежат обычно около печей в жилищах. (...) В поселении VI в. в Корчаке находилась культовая яма с семью глиняными "хлебцами", лежащими в один ряд. Яма овальной формы (60×70 см) углублена в материк на 20 см и окружена

столбовыми ямками, возможно, от перекрытия типа шалаша. Около ямы, вероятно, совершались какие-то обряды, связанные с культом хлеба и плодородия»[19]. Далее авторы отмечают: «Почитание хлеба зафиксировано у славян уже в V—VI вв., когда около печей в жилищах пражской культуры и в отдельных жертвенных ямах были положены его модели — глиняные "хлебцы". (...) В Звенигороде скопления зерна входили в состав жертвоприношений во многих сооружениях. При этом в каждом скоплении содержались все возделываемые злаки — преобладали пшеница и рожь, в меньшем количестве встречались ячмень, овес, просо, горох. Такой набор зерен имел явно символический смысл.

Судя по обилию хлебных печей в Звенигороде, хлеб широко применялся при жертвоприношениях на сакральной части святилища. На общественных площадках Звенигорода и Богита хлебные печи располагались около длинных домов, в которых происходили собрания и пиры и был тоже необходим хлеб»[20]. То, что ритуальные модели хлеба изготовлялись из глины, вновь говорит в пользу высказанной выше версии о том, что Сварог был не только богом-кузнецом и пахарем, но и горшечником. О тесной связи между богом неба и основным продуктом славянского земледелия красноречиво свидетельствует и тот упоминавшийся уже в начале книги факт, что в эпоху Древней Руси огонь под овином для просушки хлеба назывался нашими предками Сварожичем, т. е. сыном Сварога. Поскольку в христианскую эпоху происходит вынужденное замещение этого языческого бога святым Кузьмой-Демьяном, то и с ним фиксируется эта связь. Е.Ф. Карский отмечал, что у белоруссов на праздник после оклика св. Кузьмы-Демьяна детям кидают именно хлеб.

Следует также отметить, что культ хлеба в Восточной Европе фиксируется археологами задолго до VI в. н. э. Так, например, обугленные колосья пшеницы около жертвенников были найдены на Мотронинском и Пастерском городищах скифов-пахарей. Целый набор злаков, а также глиняные модели были обнаружены в

погребении жрицы около Гелона: «Около могилы на уровне погребенной почвы оказалось огромное кострище, в золе которого найдены остатки сожженной соломы и зерен пшеницы, ячменя, ржи, овса, бобовых, а также культовые модели зерен из глины»[21]. Приведенные выше генетически родственные украинско-иранские мифологические представления о хлебе вообще позволяют отнести возникновение культа этого продукта к эпохе индоевропейской общности.

Если связь Сварога с хлебом устанавливается нами путем логических умозаключений на основе косвенных данных, то в отношении меда у нас имеются прямые недвусмысленные доказательства о его связи с Кузьмой-Демьяном — христианским псевдонимом изучаемого нами языческого бога. Речь идет о «Корсунском» чуде Козмы и Дамиана: «Бысть во градѣ Корсунѣ складба гостинная у нѣкоего боголюбиваго и праведнаго мужа, и собрашася к нему в домъ многие люди на праздникъ святыхъ чюдотворцевъ Козмы и Дамияна и пивше у него пития того складного седмь дней, увеселишася вси и разыдошася в домы своя и паки еще придоша пити на осмый день. И рече имъ господинъ той: возлюбленнии мои друзи, нѣсть уже ничтоже пития в сосудехъ. Они же печальны быша. Господин же той, видя в нихъ печаль похмельную, отъиде от нихъ в тайное мѣсто, помолися богу и угодникомъ божиимъ Козмѣ и Дамияну, и вземше сосудъ великъ полнъ воды и вълия во скляницы и даде священнику и всѣмъ людемъ по скляницѣ. Священникъ же и вси людие помышляше в себѣ, яко той мужъ игру творитъ, и воста попъ благослови воду въ сосудѣ и в скляницах, и по прошению праведнаго того мужа священникъ той нача глаголат и тропарь сей: Святии безмѣздницы и чюдотворцы Козмо и Дамияне. И се бысть чюдо велие: обратися вода в томъ сосудѣ и во всѣхъ скляницѣхъ в медъ сладкий. Священникъ же и вси люди пивше дивишася: николиже такова сладкаго пития не пияхъ, удивишася и прославиша бога и святыхъ чюдотворцевъ Козму и Дамияна. Пивше же вси людие довольно веселящеся и

градъ весь по двунадесять дней, а сосудъ николиже не причерпашеся и не умаляшеся. Но егда же безумнии человѣцми напившеся и начаша глаголати срамныя словеса и все нелѣпое дѣло творити и сего ради погибе от нихъ во всѣхъ сосудѣхъ сладкий медъ и бысть паки вода горкая во всѣхъ сосудѣхъ»[22]. Текст этого чуда известен только на Руси, греческие или южнославянские первоисточники этого произведения отсутствуют, из чего изучавшие этот памятник А.И.Соболевский и М.Н. Сперанский сделали вывод о его оригинальном русском происхождении. Расхождение между двумя исследователями имеется только в вопросе времени создания данного текста: если первый относит его к домонгольскому периоду, то второй ученый датировал памятник XV веком. В своем исследовании М.Н. Сперанский подробно обосновал и русский, а еще точнее северорусский контекст, с учетом особой популярности культа этих святых в Новгороде и Пскове: «Бытовая сторона "чуда" обрисовывается из рассказа довольно ясно: дело происходит в праздник Козмы и Дамиана (1 ноября); по этому случаю устраивается пиршество в складчину у одного из обывателей... Эта обстановка пиршества нам хорошо известна из русской жизни: это — не что иное, как так называемая **братчина** — пир по случаю храмового праздника, устраиваемый прихожанами в этот день. Такие пиры-братчины засвидетельствованы для русского севера — в частности, для Новгорода и Пскова...»[23]. Несколькими страницами далее автор приводит новое доказательство в обоснование своей позиции: «Так эту обстановку понимал еще в XVII в. и писец одного из списков "Чуда", озаглавив статью "Чюдо святыхъ чюдотворець и безсеребренникъ Козмы и Дамияна о **братчинѣ,** иже въ Корсунѣ граде". Таким образом, можно говорить о русском происхождении рассказа...»[24] Что касается Корсуни как места разворачиваемого действия, то там не было не только института братчин, но культа Космы и Дамиана. Судя по всему, событие было приурочено к этому крымскому городу из-за того, что он исторически был связан с крещением Руси и со-

зданный в Новгороде текст «Чуда» подкреплялся авторитетом Корсуни в отечественной православной традиции. Целый ряд подробностей, описываемых в тексте, заслуживают того, чтобы на них обратили внимание. Во-первых, само обстоятельство превращения воды в мед после молитвы Косме и Дамиану представляет собой явную параллель евангельскому рассказу «превращении» воды в вино Иисусом Христом. Тем самым автор «Чуда» как бы исподволь уравнивал в этом аспекте скрывающегося под христианским псевдонимом языческого бога богу новой религии. Во-вторых, сосуд, где по воле Космы и Дамиана после молитвы попа произошло это чудесное превращение, становится чудесным сосудом изобилия, из которого пьют не только гости хозяина, но и весь город в течение целых двенадцати дней, а волшебный напиток все не убывает. Это делает его аналогом котла Дагды, речь о котором шла выше. Судя по всему, не случайно здесь фигурирует и число двенадцать — как было показано выше, в различных фольклорных памятниках оно неоднократно упоминалось в связи с богом неба, что лишний раз подтверждает изначальную связь с медом этого языческого божества, замененного в условиях господства новой религии двумя христианскими святыми. В-третьих, примечательны и обстоятельства обратного превращения меда в горькую воду — это происходит тогда, когда отдельные участники праздника перепились «и начаша глаголати срамныя словеса и все нелѣпое дѣло творити». Как видим, сквернословие и безобразное поведение противно Сварогу, богу порядка, создателю человеческой культуры и, как мы увидим далее, брачных уз.

Точно так же и украинская сказка знает Кузьму-Демьяна как обладателей меда. Когда Иван Царевич спасается в их кузнице от преследующей его змеи, кузнецы так говорят требующему его выдачи чудовищу: «Тоді вони давай гріть кліщі, тоді змії кажуть: "як пролижиш двері, то насиплем меду"»[25]. Обычно в этой ситуации бог-кузнец обещает змее посадить на язык ее жертву, если она пролижет железные двери кузницы, одиако в этом варианте

сказки кузнец выступает как владелец и податель меда. Свидетельства тесной связи бога неба с ритуальным напитком этими двумя случаями отнюдь не исчерпываются. Так, И.П. Сахаров отмечает, что ко дню Кузьмы-Демьяна 1 ноября «в селениях Валдайского у. варят ***козьмодемьянское пиво*** для честных гостей»[26]. Как бог неба, Сварог был тесно связан с культом гор, и именно в этом месте варится ритуальное пиво для общинного пира, согласно описанию этого процесса в одной из русских песен:

Ай на горе мы пиво варили;
Мы с этого пива все вкруг соберемся...[27]

Сварог был тесно связан не только с горами, но и со звездами, в результате чего именно эти небесные светила просят отвратить человека от пьянства в одном из заговоров от запоя, начинающегося, что весьма примечательно, с ритуального обращения к небу: «Ты, небо, слышишь, ты, небо, видишь, что я хочу делать над телом раба такого-то. ... Звезды вы ясныя, сойдите в чашу брачную... Звезды, уймите раба такого-то от вина...»[28]. На этом мифо-магическое сознание не останавливается и устанавливает связь звезд не только с хмельным напитком, которым первоначально был мед, но и с производящими его пчелами. В заговоре на посажение пчел в улей в этом процессе принимают участие все небесные светила: «Не я тебя сажаю, сажают тебя белые звезды, рогоносий месяц, красное солнышко, сажают тебя и укорачивают»[29]. То, что первое место в этом процессе отводится именно звездам, напоминает нам о том, что Сварог был богом именно звездного неба и служит косвенным аргументом в пользу тесной связи этого бога с медом и пчелами. Наконец, корнем, образованным от имени языческого бога неба, обозначались как мера хмельных напитков, сваренных за один раз, так и место (варня, медоварня), где они варились: «Мы сварили на свадьбу три вари браги, да одну варю меду»[30]. Стоит отметить, что связь с медом и пиршествами фиксируется народным сознанием не только для этих двух христианских святых, но и для носящего то же имя одного

сказочного персонажа и неоднократно уже упоминавшегося святого Касьяна. Так, в сказке № 399 из сборника А.Н. Афанасьева читаем: «У Еремы было еще два брата: Фома да Кузьма, и были они ворье. Только им и вздумалось украсть у попа улей пчел»[31]. Примечательно, что Фома и Кузьма пытаются украсть улей именно у священника. С другой стороны, созданное опять-таки на Севере Руси народное предание дает новое объяснение происхождению високосного года: «Легенда из б. Новгородской губернии также иначе объясняет причины празднования Касьяна раз в четыре года. По этой легенде Касьян три года подряд в день своих именин пьянствовал и только на четвертый год был трезв. Поэтому ему и положено праздновать один раз в четыре года — в день, когда Касьян был трезв»[32].

Стоит вспомнить и народную «негативную» характеристику основных профессий, соотносящую пьянство именно с кузнецами: «Портной вор, сапожник буян, кузнец пьяница»[33]. Мед появляется у наших предков еще в эпоху индоевропейской общности и, как показывают данные сравнительного языкознания, существовал уже в неоднократно упоминавшийся выше период индоевропейско-переднеазиатских контактов, о чем говорит заимствование индоевропейского слова medhu- «мед, медовый напиток» в семитском mVtk- «сладкий». Следы знакомства с медом нам встречаются у целого ряда индоевропейских народов. Уже в Ригведе неоднократно упоминается madhu- «мед» в самых разных контекстах, в том числе и связанных с земледелием. Так, в рассмотренном выше гимне, где упоминается плуг, риши обращается с такой просьбой к божествам поля (РВ IV, 57, 2):

О господин поля, подоись у нас
Медовой волной, словно корова — молоком,
Волной, сочащейся медом, прекрасно очищенной, словно жир.
Да смилуются над нами господа закона!

Исследовавшие словарь ведийских ариев Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров отмечают, что в Ригведе этим словом обознача-

ют не только собственно мед, но и различную жертвенную пищу, принесение в жертву божествам пищи, напитков, существ (ср.miedha- , жертвенная пища, acva-medha- жертвоприношение коня и purusa-medha- человеческое жертвоприношение): «В гимнах РВ часто упоминается мед (madhu-), который, как считалось, приносят Ашвины. Медом в РВ называют также разные жидкие жертвенные субстанции — сладкое молоко, сладкое растопленное масло, сок сомы (одним из добавлений к нему был как раз мед)»[34]. Не исчезла память о нем и в более поздние времена. Так, в индийском сказании о Чьяване за верховным богом Индрой гонится, разинув пасть от земли до неба, ужасное чудовище Мада, Опьянение. Родственное этому имя Мадиес носил скифский царь, под предводительством которого эти ираноязычные кочевники вытеснили киммерийцев из Европы, а затем вторглись в Мидию. Не исключено, что к этому же кругу относятся имена Мидаса и Медеи в греческой традиции. В индоиранском ареале сома/хаома достаточно рано вытеснила мед в качестве сакрального напитка, однако в Скандинавии мед поэзии, добытый богом Одином у великанов и дающий мудрость и поэтическое вдохновение, так и остался наиболее священным напитком в мифологической традиции этого северного региона. Судя по тому, что медом в РВ иногда называлась и сама сома, а также любой жертвенный напиток и даже пища, первоначально подобным образом дело обстояло и у ведийских ариев. Из всего этого мы можем заключить, что мед был посвященным богам напитком у индоевропейцев в период их общности. Уже сама процедура изготовления этого сакрального напитка относила его к сфере деятельности Сварога: как правило, медовые соты заливались теплой водой, процеживались через сито, после чего в нее клали хмель и варили в котле. Затем сваренную жидкость остужали и заквашивали куском ржаного хлеба. Полученный напиток назывался в старину ***вареным медом,*** указывая на связь с изучаемым богом на чисто языковом уровне. Аналогичный со-

временный украинский напиток просто называется ***варенуха,*** но кроме меда в него добавляют еще и горилку. Само помещение для варки меда с древнейших времен называлась ***медоварня*** и содержала интересующий нас корень. Он же встречается и в загадке о подрезке меда:

«Стоит град пуст, а около града растет куст,
Из града идет старец, несет в руках ставец.
В ставце-то взварец, а во взварце-то сладость»[35].

Целый ряд славянских идолов изображают богов с рогом, предназначенным явно для священного напитка. Таковы идолы из Альтенкирхена, Ольштын, Барцян у западных славян. К этим археологическим находкам следует прибавить и сделанное Саксоном Грамматиком описание идола верховного бога западных славян Святовита, стоявшего в Арконе: «В правой руке (Святовит) держал рог, сделанный из различных металлов. Жрец, ведавший обрядами бога, ежегодно наполнял рог вином, чтобы обеспечить урожай наступающего года»[36]. Особо следует остановиться на изображении Сварога на накладке из Микульчицы (см. рис.2). На ней этот бог был запечатлен с кузнечным молотом и рогом. В четвертой главе было показано, какое огромное значение для славянского общества имела его функция кузнеца, доминирующая в облике изучаемого нами бога с начала века металлов. Это объясняет то, почему в правой руке у Сварога находится кузнечный молот. Тот факт, что в качестве еще одного наиболее значимого атрибута этого божества моравский мастер выбрал рог, красноречиво говорит о том, что его связь с пирами была, в представлении общества той эпохи, второй по значимости после кузнечной в облике Сварога. У восточных славян божества изображались с рогом как на знаменитом Збручском идоле, так на небольшой новгородской подвеске, найденной в Прикамье. «Сакральное значение "турьего рога" восходит, видимо, — отмечает Р.С. Липец, — к обрядовому поеданию тотемного животного, убитого на охоте, с сохранением его черепа;

затем лишь этот промысловый культ слился с почитанием антропоморфизированных божеств. Впоследствии, с утратой этими божествами последних черт зооморфного в прошлом облика, рог-ритон приобрел в их культе значение священного сосуда. Обрядовое питье из рога (отделенного от черепа) должно было оказать благотворное действие и на успех в начинаниях всего народа и на самого пьющего; ему передавались якобы свойства этого зверя»[37]. Естественно, по одним скульптурным изображениям мы не можем определить конкретный напиток, который наливался в рог божества, но они однозначно свидетельствуют о наличии священного напитка, посвящаемого богам нашими предками. В более позднюю эпоху этим напитком вполне могли быть и вино, как о том пишет Саксон Грамматик, однако этот импортируемый с юга продукт явно не мог быть элементом языческого культа на его ранних стадиях.

Первое упоминание о меде у славян относится к V веку. Приск Панийский, участвовавший в 448 г. в посольстве, отправленном византийским императором к правителю гуннов Аттиле, оставил нам следующее описание оседлого населения, через поселения которых он проезжал: «В деревнях нам доставлялось продовольствие, притом вместо пшеницы просо, а вместо вина — так называемый по туземному мед; следовавшие за нами слуги также получали просо и напиток, добываемый из ячменя; варвары называют его «камос» (квас. — *М.С.*)»[38]. Благодаря нескольким словам этих жителей, приводимых любознательным путешественником, становится ясно, что путь Приска Панийского лежал через земли славян, подвластных в тот момент кочевникам-гуннам. Из этого короткого отрывка следует не только наличие у славян меда в раннем средневековье, но и то, что уже в середине V века у них существовала градация напитков по степени значимости: в то время, как знатным иноземным послам подавали мед, их слуги должны были довольствоваться простым квасом. Таким образом, уже на самой заре известной нам по

письменным источникам славянской истории мы видим высокий социальный статус рассматриваемого напитка, который в глазах его изготовителей был явно выше простого кваса. Обращаясь к истории собственно Древней Руси, мы видим там употребление меда как минимум в трех ситуациях — на княжеских пирах, на похоронах и в ритуалах братчины. Согласно автору сочинения «Худуд ал-алам», еще в X веке основным хмельным напитком у славян был именно мед: «Они делают хмельной напиток и все, что похоже на него, из меда; кувшины для их хмельного напитка — из дерева; имеются люди, которые ежегодно делают до ста кувшинов хмельного напитка»[39]. Память об обильных пирах князя Владимира надолго пережила ту эпоху, в которую они проводились, и запечатлелась не только в летописных миниатюрах (рис.80), но и в былинах киевского цикла. Хоть с течением веков на первоначальный текст неизбежно наслаивались элементы, взятые из текущей повседневной жизни, народное творчество однозначно фиксирует употребление меда на княжеских пирах. Хоть герои там часто пьют «зелено вино», отдельные тексты сохранили оппозицию вино-мед и даже особо отмечают иноземный характер первого напитка. Так, например, в былине о Соловье Бу-



Рис.80. Пир у Владимира Святославича.
Миниатюра Радзивилловской летописи

димировиче прибывшим в Киев на свадьбу гостям Владимир «велел подносить вина им заморские и меда сладкие». В былинах «Добрыня Никитич и змей», «Алеша Попович и Илья Муромец», «Василий Игнатьевич» мы видим весьма показательный набор из трех напитков, подносимых главному герою:

А и проводили-то Добрыню во большо место,
А за тыи за эти столы за дубовые,
А за тыи ли за ества за сахарные,
А за тыи ли за питья да медвяные.
Наливали ему чару зелена вина,
Наливали-то вторую пива пьяного,
Наливали ему третью меду сладкого...[40]

Во всех трех былинах количество напитков неизменно, порядок их подачи перепутан только во второй былине, из чего можно сделать вывод, что данное описание отражает реальный пиршественный ритуал. По аналогии с тем, что во многих былинах и сказках главный герой обычно трижды пытается совершить некое действие, причем самой значимой оказывается третья, заключительная попытка, мы вправе предположить, что и в этом повторяющемся наборе напитков, подаваемых при великокняжеском дворе, самым значимым оказывается последний напиток. Вино как заморский напиток, вошедший в русский быт сравнительно недавно, занимает первую, наименее значимую позицию. Что касается пива, то на пиру у Владимира в X веке, оно, по всей видимости, занимало по отношению к меду примерно такую же второстепенную позицию, как и квас у славян в V веке. Последнюю, наиболее значимую позицию, занимает мед. Древняя архаика прослеживается и в предшествующих строчках былины, где все питье как таковое наделяется эпитетом «медвяное», недвусмысленно указывающим, каким именно был наиболее древний напиток наших предков. Более того, употребление меда, по мнению специалистов, было даже древнее употребления молока, не говоря уже про такие напитки, как вино и пиво:

«Можно думать, что древние индоевропейцы познакомились с медом раньше, чем с молоком, что следует также из соображений культурной типологии: мед диких пчел обратил на себя внимание людей еще на стадии примитивного собирательства, то есть, по-видимому, задолго до появления молочного скотоводства. Потом обе отрасли сливаются в единую базу благосостояния, а изобилие меда и молока превращается в устойчивый образ-символ всяческого изобилия вообще, при вероятном примате именно меда в этом двойном символе...»[41] Как символ неисчерпаемого изобилия все три напитка упоминаются в русской поговорке XIX в. «Много пива крепкого, меду сладкого, вина зеленого» — в смысле, всего не выпьешь. Весьма вероятно, что именно меду приписывалась способность увеличивать силы богатырей. Так, в одном из вариантов былины об обретении силы Ильей Муромцем, он получает свою богатырскую силу, отведав меду из рук калик перехожих: «Приходили калики перехожия, они крест кладут по писаному, поклон ведут по ученому, наливают чарочку питьица медвяного, подносят-то Илье Муромцу. Как выпил-то чару питьица медвяного, богатырско его сердце разгорелося, его белое тело распотелося»[42]. Эта же мысль подтверждается и двумя русскими поговорками, связанными с этим напитком: «Пиво пьет да мед — ни что его неймет!»; «Отвага мед пьет и кандалы трет».

Само происхождение русского слова ***пир,*** образованное от глагола ***пить,*** недвусмысленно указывает на то, что изначально главенствующую роль в этом ритуале играли именно напитки, а не собственно пища. На тесную связь последней с ритуалом жертвоприношения так же показывают данные лингвистики, а именно одинаковый корень в словах ***жрать*** и ***жертва.*** Необходимо отметить, что по своей функции пир в древности был важнее современного застолья. О его месте в отечественно героическом эпосе С.Ю. Неклюдов писал следующее: «Часто эпической картиной, такой неподвижной во времени постоянной гармонии, является

один из распространенных былинных мотивов — описание пира у киевского князя Владимира. Обычно он располагается в зачине, причем повествование часто имеет симметричное построение, также в конце, и тогда в финальном пиршестве как раз словно бы осуществляется возврат к исходной ситуации. С этой точки зрения былинный пир существенно отличается от финального пира-свадьбы в волшебной сказке, чаще венчающего именно достигнутое (а не возвращенное) благополучие»[43]. Западноукраинские колядки еще в XIX в. рисуют следующую картину всеобщего веселья, приносимого дарованным богом вином:

Дай же ти, Боже, в городе зелье
В городе зелье, в дому веселье,
В дому веселье барзо весельне,
Барзо весельне, на славу втешне![44]

С другой стороны, эти же колядки рисуют унылую картину мира без присутствия в нем божественного начала:

Як було з давна а з первовеку,
А з первовеку, з первопочатку?
Святам Николам пиво не варят,
Святам Рождествам службы не служат,
Святам Водорщам тройци не сучать.
Ой брат на брата мечем рубае,
Сестра сестрици чари готуе,
Ой кум на кума все ворогуе,
Сусед суседа збавляе хлеба,
А донька матер все проклинае,
А сын на вотця право тягае[45].

Как видим, на первое место среди причин отсутствия гармонии в обществе колядка ставит даже не несоблюдение людьми церковных служб, а то, что они не варят пива, играющего здесь роль ритуального напитка, к основному религиозному празднику.

Восприятие пира как постоянной гармонии имеет явно глубокие индоевропейские корни: достаточно вспомнить пиры гречес-

ких богов на Олимпе, непрерывное пиршество богов и героев в скандинавской Вальхалле, где ритуальным напитком является неиссякающее медовое козье молоко и варящееся в котле неиссякающее мясо вепря, или вспомнить аналогичные пиры в кельтской традиции. Ирландская сага «Болезнь Кухулина» описывала так их проведение: «Раз в год собирались все улады вместе в праздник Самайн, и длилось это собрание три дня перед Самайн, самый день Самайн и три дня после него. И пока длился праздник этот, что справлялся раз в год на равнине Муртемне, не бывало там ничего иного, как игра да гулянье, блеск да красота, пиры и угощенье. Потому-то и славилось празднование Самайн по всей Ирландии»[46]. Стоит отметить, что подававшиеся на этом кельтском празднике напитки полностью соответствуют тем, что зафиксированы в русской традиции: пиво, мед и вино, причем последнее считалось редким и престижным напитком, достать который мог не всякий король. Именно в этот праздник и происходила встреча между земным и потусторонним мирами и сверхъестественные персонажи неоднократно появлялись на этом ритуальном пиршестве. Пренебрежение этим пиром грозило страшными последствиями: «Тот из уладов, кто в канун праздника не придет в Эмайн Маху, теряет разум, и уже на следующий день быть ему погребенным в могиле, под курганом и могильной плитой». Точно так же неизбежная смерть грозила и тому, кто нарушит мир во время этого праздника. Былинные пиры у Владимира, генетически восходящие к этой же индоевропейской традиции, представляют собой ее «сниженный», земной вариант. О том, что мед присутствовал в изобилии и в славянском потустороннем мире, свидетельствует древнерусское описание христианского рая, на который, судя по всему, был перенесен ряд черт рая языческого: «три же рѣкы боудоуть в раи. Медьвьна. Млѣчна. Виньна»[47]. Однако то, что нам известно о западнославянской традиции, позволяет говорить о том, что пир одновременно был и ритуалом поклонения языческим богам. Древнерусское поучение против



язычества «Слово Иоанна Златоуста о том, как поганые веровали идолам» констатирует эту часть верований восточных славян даже после их христианизации: «А друзии веруютъ въ Стрибога, Дажьбога и Переплута, иже вертячеся ему пиютъ в розехъ, забывше Бога, створившаго небо и землю, моря и рекы и источники, и тако веселящеся о идолехъ своихъ»[48]. Ту же деталь отмечает и «Слово св. Григория о том, како первое погани суще языци кланялись идоломъ»: «Тем же богомъ требоу кладоуть и творятъ и словеньскые язык: виламъ и Мокошьи, Диве, Пероуноу, Хърсу, роду и рожаницам, упиремь и берегынямъ и Переплуту и верьтячеся пьютъ емоу въ розехъ. И огневы сварожицю молятся...»[49]. Гельмольд следующим образом описывает это священнодействие у западных славян: «Когда жрец, по указанию гаданий, объявляет празднества в честь богов, собираются мужи и женщины с детьми и приносят богам своим жертвы волами и овцами... После умерщвления жертвенного животного жрец отведывает его крови, чтобы стать более ревностным в получении божественных прорицаний. (...) Совершив согласно обычаю жертвоприношения, народ предается пиршествам и веселью. Есть у славян удивительное заблуждение. А именно: во время пиров и возлияний они пускают вкруговую жертвенную чашу, произнося при этом, не скажу благословения, а скорее заклинания от имени богов, а именно, доброго бога и злого, считая, что все преуспеяния добрым, а все несчастья злым богом направляются»[50]. Судя по всему, аналогичная картина имела место и у восточных славян, о чем свидетельствуют и осуждение пиров в древнерусских поучениях против язычества, и находки ритуальных турьих пиршественных рогов в захоронениях знати. Как следует из описания особых домов-контин в западнославянском городе Щетине в XII в., эти пиршества были приурочены к определенным датам, явно сакральным («в определенные дни и часы они собирались, чтобы пить»). Стоит отметить, что данные сооружения были не только местом общественных пиров-братчин, но и хранилищем общинных запасов и дра-

гоценностей, местами народных собраний и местом исполнения религиозных церемоний («знатные и сильные люди здесь гадали»). Археологи отмечают наличие подобных сооружений, явно предназначенных для общественных пиршеств и собраний, и на восточнославянской территории (Вщиж, Зимно, Бабка, Хотомель и др.). Пиршества, приуроченные к религиозным праздникам, на Руси назывались братчинами и регулярно справлялись нашими предками вплоть до конца XIX – начала XX века. Речь о них пойдет чуть ниже, а пока отметим, что ритуал пира, ограниченный в былинах уже чисто дружинной средой, первоначально должен был охватить, в идеале, весь народ. Об этом красноречиво свидетельствует русское выражение «пир на весь мир». Вообще связь пира и мира (понимаемого и как социальная общность, и как отсутствие войны внутри и вовне этого коллектива) чрезвычайно устойчива, что видно из данных русского языка: «в миру, как в пиру: всего много»; «в миру, что на пьяном пиру»; «и в мир, и в пир, и в добрые люди» (варианты «ни в пир, ни в мир, ни в добрые люди»); «что в пир, что в мир»; «и в пир, и в мир, все в одном», а также обычай «мировой на пиве». Отголоском этого «пира на весь мир» являлись общественные трапезы, которые Владимир устраивал не только для своих приближенных, но и для всех жителей Киева, в том числе и для тех, кто не мог ходить: «Си слышавъ, повелѣ всякому нищему и убогому приходити на дворъ княжь и взимати всяку потробу питье и яденье, и от скотъниць кунами. Устрои же и се, рек яко «Немощнии и болнии не могуть долѣсти двора моего», повелѣ пристроити кола, и въскладше хлѣбы, мяса, рыбы, овощь розноличный, медъ в бчелках, а въ другых квасъ, возити по городу, въпрашающим: "Кде болнии и нищь, не могы ходити?" Тѣмъ раздаваху на потребу. Се же пакы творяше людем своимъ: по вся недѣля устави на дворѣ въ гридьницѣ пиръ творити и приходити боляром, и гридем, и съцьскымъ, и десяцьскым, и нарочитымъ мужем, при князи и безъ князя. Бываше множество от мясъ, от скота и от звѣрины, бяше по изо-

билью от всего»[51]. — «Слышав все это, повелел он всякому нищему и бедному приходить на княжий двор и брать все, что надобно, питье и пищу и из казны деньгами. Устроил он и такое: сказав, что "немощные и больные не могут добраться до двора моего", приказал снарядить телеги и, наложив на них хлебы, мясо, рыбу, различные плоды, мед в бочках, а в других квас, развозить по городу, спрашивая: «Где больной, ниций или кто не может ходить?» И раздавали тем все необходимое. И еще нечто большее делал он для людей своих: каждое воскресенье решил он на дворе своем в гриднице устраивать пир, чтобы приходить туда боярам, и гридям, и сотским, и десятским, и лучшим мужам — и при князе и без князя. Бывало там множество мяса — говядины и дичины, — было в изобилии всякое яство». Как видим, уже после насильственной христианизации Руси Владимир Святославич, стараясь всеми силами повысить свой авторитет, устроил в своей столице для всех ее жителей подобие языческого в основе своей «пира на весь мир». Показательно, что из напитков горожанам по приказу князя развозили мед и квас, как и полтысячи лет тому назад во времена Приска Панийского. Традиция бесплатного угощения народа медом была, судя по всему, устойчива, и под 1175 г. автор Лаврентьевской летописи прославляет Андрея Боголюбского за то, что он был «на мастыню зѣло охотливъ, ибо брашно свое и медъ по улицам на возѣхъ слаше болным и по затвором». Приведенное выше свидетельство немецкого автора, что у западных славян на ритуальные пиры собирались не одни только мужчины, но также женщины и дети, говорит о том, что данное восприятие пира носило изначально общеславянский характер. Изображения же славянских богов как на западе, так и на востоке с ритуальными рогами указывают нам на то, что и они были участниками этого священного пира. На последней стадии развития религиозных представлений это участие мыслилось уже символически, однако на первой стадии оно воспринималось вполне буквально. Буквальность эта встречается и в сохранив-

шейся до XIX в. на Украине колядке, где описывается, как хозяин готовит стол и просит бога к себе на вечерю:

Просит Боженька на вечереньку, —
В одно віконце світит му сонце,
В друге віконце та ясен місяць,
Ясниі зорі світят в-около.
Посадив Бога посеред стола,
Святу Пречисту при другіем столі,
Уси святиі на-вколо неі,
Пріймае Бога зеленим вином,
Святу Пречисту солодким медом,
Усі святиі шумнов горівков[52].

В белорусской песне мед на свадьбу своего сына варит уже сам бог. В этой песне орел так описывает людям виденное им на небе:

Я и цую и видаю,
Што и сам Господзь робиць.
Сам Бог меды сыціць,
Илля пива вариць,
Сам Бог сына женіць,
А Илля дочку выдаець...[53]

И в этом памятнике фольклора сохранилось противопоставление меда и пива, поскольку первый напиток, как наиболее значимый, изготавливает сам бог, а второй варит Илья, занимающий подчиненное положение по отношению к богу. Сохранились сведения и о том, что на пир приглашали именно Кузьму-Демьяна. В основном эти приглашения приурочивались к свадебному пиру и будут рассмотрены в следующей главе, однако этнографами зафиксировано приглашение этого святого и на ритуальную еду в посвященный ему день: «Крестьяне XIX в. называли Косму и Дамиана "кашниками", потому что к 1 ноября во многих деревнях заканчивалась молотьба и было принято варить кашу. Отведать ее приглашали и святых угодников: "Кузьма-Демьян, — говорили крестьяне, усаживаясь за трапезу, — приходи к нам кашу хле-

бать"»[54]. Отголоски этого мы видим и в заговоре от пьянства, который неожиданно призывает хмель удалиться в «медные» бочки: «Господине еси хмель, буйная голова! Не вейся вниз головой, вейся посолонь... вверх сыра древа влези к своему господину в медныя бочки и пивныя...»[55]. Как уже неоднократно отмечалось выше, медь была первым металлом, освоенным человечеством, и каждое ее упоминание указывает на чрезвычайно древнюю эпоху сложения основы того или иного ритуального текста. Понятно, что бочки никогда из меди не делали, но эта деталь косвенно свидетельствует о связи хмеля с богом-кузнецом.

Таким образом, изначально пир у славян был почти полностью тождественен пиру в скандинавской Вальхалле. Стремясь уничтожить все, что соединяло людей с их исконными богами, новая религия постаралась уничтожить этот ритуал, проповедуя скромность и воздержание, однако единственное, чего она смогла добиться, так это чисто механического замещения языческих богов новым христианским богом. Подобное двоеверие красочно иллюстрирует надпись на серебряной чаре XII в. черниговского князя Владимира Давыдовича: «Се чара Владимира Давыдовича, кто из нее пье<ть> тому на здоровье, а хваля Бога <и> своего господаря великого не упье<ться>». (Прочтение А.А. Медынцевой). Как видно из надписи, на пиру княжеская чара (рис.81) пускалась вкурговую, а собравшиеся пили из нее, хваля бога и ее владельца, причем питье это должно было обеспечить благополу-



Рис.81. Чара Владимира Давыдовича, XII в.

чие участников данного обряда. Стоит отметить, что подобное пожелание носило традиционный характер и на более поздних братинах XVI–XVII вв. встречаются надписи типа «пити из нея на здравие всякому» или «пити из нея за здравие всякому доброхотному человеку, благодаря бога и моля за государя». На найденном в Золотой Орде русском ковше XIV в. нанесена такая надпись: «Се ковшъ Дмитрия Круждовича. Кто испьеть тому здоро»[56]. Как видим, формулировка заздравных пожеланий была достаточно однотипна и восходила в основе своей к единому образцу. Любопытно отметить, что из описания Гельмольда видно, что тосты и пожелания, произносимые за современным праздничным столом, имеют в своей основе языческое происхождение, играя роль заклятий, выполнить которые были призваны незримо присутствовавшие на ритуальном пиршестве боги. Тем не менее, церковь всячески старалась отвратить свою паству от подобного времяпрепровождения, указывая, что так она подпадает под власть дьявольских сил. Ярким примером этого является приписываемое Василию Великому древнерусское поучение «Како подобаетъ воздръжатися отъ пьянства»: «Егда же испіютъ седьмую чашу, еже есть богопрогнѣвительна, духа святаго оскорбительна, бѣсов возвеселительна», пир становится окончательно богопротивным занятием: «Ангелу же отшеду отъ когождо человѣка а бѣсу приближшуся...»[57]. По степени воздействия на него церкви, пьяный оказывается гораздо хуже бесноватого: «пришедши бо іерѣи сотворятъ молитву бѣсному, проженутъ бѣса, а надъ пьяными, аще бы со всея земли сошлися попове и творили милитвы, то не могутъ прогнати самовольнаго бѣса запойства злаго»[58]. Неудивительно, что видя это, дьявол говорит подчиненным ему бесам: «николиже тако радуюся о жрътвахъ поганыхъ языкъ, якоже о піаныхъ христіанехъ». Понятно, что под образами дьяволов и бесов скрывались древнерусские языческие боги, незримо присутствовавшие на ритуальных пиршествах. Исходя из этого «Слово некоего Христолюбца, ревнителя по правой вере» делает един-

ственно правильный, исходя из требований новой религии, вывод и призывает всех истинных христиан вообще отказаться от участия в светских развлечениях: «Того ради не подобаеть хрьстьяномъ в пирехъ и на свадьбахъ бесовьскыхъ игръ играти, аще ли то не бракъ наричется нъ идолослужение»[59].

Небожители и все живущие в стране люди были не единственными участниками этого глобального пиршества. Как описания восточных авторов X века, так и данные этнографии XIX–XX вв. свидетельствуют, что в нем принимали участие и умершие предки. Выше уже приводилось свидетельство Ибн Руста о похоронном ритуале восточных славян в эпоху язычества: «Когда умирает кто-либо из них, они сожигают труп его. Женщины их, когда случится у них покойник, царапают себе ножом руки и лица. На следующий день по сожжении покойника отправляются на место, где оно происходило, собирают пепел и кладут его в урну, которую ставят затем на холм. Через год по смерти покойника берут кувшинов двадцать меду, иногда несколько больше, иногда несколько меньше, и несут их на тот холм, где родственники покойного собираются, едят, пьют и затем расходятся. (...) При сожигании покойников предаются шумному веселью, выражая тем радость свою, что Бог оказал милость покойному (взяв его к себе)». Аналогичным образом его описывает и Гардизи: «И если кто из них умрет, его сжигают;... когда покойника сожгут, на другой день приходят, берут оттуда тот пепел, всыпают в сумки и кладут наверх холма; когда проходит один год от смерти, они приносят много меду, сходятся сородичи покойного, идут наверх его холма, поедят от того меда и возвращаются»[60]. Связь Сварога с обычаем трупосожжения была подробно показана выше. Из сочинений арабских писателей следует, что ритуальное распитие меда на могиле было неотъемлимым элементом славянского погребального ритуала, что лишний раз доказывает связь бога неба с этим сакрально значимым напитком. Достоверность их свидетельств подтверждает и «Повесть временных лет», сообщающая, что,

собираясь сотворить тризну по Игорю, Ольга велела древлянам приготовить «меды многи въ градѣ, идеже оубисте мужа моего». С другой стороны, сообщение Ибн-Фадлана и приведенные выше русские песни однозначно свидетельствуют, что наряду с оружием в могилу к умершему ставился и хмельной напиток, призванный обеспечить возможность и ему принять с того света участие в этом пире.

Помимо похорон этот напиток был атрибутом и свадебного торжества. Уже под 1233 г., оплакивая смерть князя Федора Ярославича, умершего перед самой своей свадьбой, летописец пишет: «свадба прістроена бѣ, меды посычеваны, невѣста пріведена». Сам образ свадебного пира с непременными хмельными напитками мы видим и на летописной миниатюре, посвященной бракосочетанию Андрея Владимировича (рис.82). Обобщая собранный метариал, можно отметить, что ритуальное распитие меда присутствует как в процессе праздничного общения людей друг с другом (первоначально всех членов племени), людей с богами и людей с умершими предками. Мед оказывается обязательным хмельным напитком в процессе этих трех видов общения, которые, как показывают приведенные выше данные, восходят к картине грандиозного пира как непрерывной вселенской гармонии, в котором, наряду с живущими людьми, участвуют боги и умершие предки. Любое человеческое торжество, будь то общеплеменной пир-жертвоприношение, княжеский пир, свадьба или похороны (вряд ли мы ошибемся, если включим в этот перечень и пир по случаю рождения ребенка), являлись, по своей сути, воспоминанием и чрезвычайно бледной копией нескончаемого вселенского пира пиров, объединявшего за одним столом богов, умерших предков и живых людей. За этим общим столом вечно царило изобилие, мир и гармония, и в свете этого становится понятным тот эпизод рассмотренного выше «корсунского» чуда Козмы и Дамиана, когда сверхъестественным образом дарованный мед вновь обращается в воду, стоило лишь участникам пира



Рис.82. Свадебный пир Андрея Владимировича.
Миниатюра Никоновской летописи

перепиться и начать вести себя неподобающим образом. Это обстоятельство обуславливало высокий статус меда не только в социальном, но и в сакральном плане, его приоритет по отношению ко всем другим «профанным» напиткам, следы чего мы видим как в былинах, так и в сообщении Приска Панийского. Выше уже было показано, что Сварог находился в тесной связи с процессом кругооборота душ, ключевыми моментами которого были рождение и смерть человека на этой земле, а также свадьба, связь которой с богом неба будет рассмотрена в следующей главе. То, что при отмечании всех трех поворотных моментов человеческой судьбы использовался мед, служит лишним доказательством тесной связи данного священного напитка с богм-кузнецом. О глубоких корнях этого представления говорит и тот факт, что на Украине и Белоруссии при церквях существовали даже специальны ***медовые братства,*** известные с XV в., поддерживавшие порядок при храме, готовившие к религиозным праздникам медовое питье и изготавливавшие общинную свечу, которая хранилась поочередно у всех членов общины и, как считалось, приносила благосостояние дому, где она находилась.

Традиция совместного ритуального распития хмельных напитков, в первую очередь меда, была в языческой Руси средством достижения состояния гармонии и благодати изначального вселенского пира пиров и являлась одной из важных форм общения с божественным началом. О силе укорененности данной традиции в общественном сознании красноречиво свидетельствует тот факт, что даже Владмир Святославич, уже полностью отрекшийся от веры отцов и выбиравший лишь ту мировую религию, к которой стоило примкнуть, категорически отверг приглянувшийся ему возможностью узаконить свое распутство ислам, лишь только узнав про накладываемый этой религией запрет на хмельные напитки, сказав при этом примечательную фразу: «Руси есть веселие пити, не можем без того быти». Спустя века после крещения нашей страны истинный смысл и предназначение этого священного ритуала,

как и многое другое, было полностью вытравлено церковью из народного сознания. Однако тяга к достижению гармонии и общению с божеством перешла в сферу коллективного бессознательного, которая продолжала властно требовать повторения обряда совместного распития хмельных напитков, истинный смысл которого был уже утрачен. Шли века, менялись напитки и сама пиршественная обрядность. Поскольку желаемое состояние души больше не достигалось, а окружающие человека условия становились все хуже и хуже, люди пытались выйти из сложившейся ситуации, утопив свои проблемы вместе с непонятными им требованиями подсознательного в вине, а затем и в водке. Именно утрата секрета достижения гармонии и общения с божеством во время пира и страстное подсознательное желание вновь их обрести и стали, на мой взгляд, наряду с тяжелыми социальными условиями жизни, одной из главных причин пьянства, широко распространенного в русском народе.

Помимо религиозно-мистического, общественные пиры-братчины имели весьма важный и социально-экономический аспект, на который впервые обратил внимание французский исследователь Ж. Батай в своем труде «Проклятая часть», посвященном материальному производству в человеческом обществе и, в частности, проблеме прибавочного продукта. Г. Бергфлет так охарактеризовал суть созданной ученым новой концепции: «Фундаментальное открытие Батая состоит в том, что все традиционные общества существуют за счет растрачивания прибавочного продукта в ходе ритуальных или праздничных процедур. Традиционные общества основываются на периодическом и регулярном нарушении правил, диктуемых инстинктом выживания и самосохранения. Экономико-социальная реальность таких обществ базируется на равновесии между работой с целью поддержания существования, с одной стороны, и ритуализированным расточительством добавочного продукта в ходе празднества, с другой. В такой перспективе работа имела своей конечной целью не накопление, а расточи-

тельство, воплощенное в празднике. Расточительство всегда было наделено там превосходством в сравнении с производством. Это превосходство принципа расточительства над принципом накопления встречается даже там, где производство находится на нижайшем уровне. Объяснение такого парадокса — в наличии стремления к внутренней роскоши, которое свойственно глубинам человеческого существа, как бы парадоксально это ни звучало для расчетливого рассудка»[61]. Исторически во всех индоевропейских обществах прибавочный продукт уничтожался путем грандиозных жертвоприношений и/или не менее грандиозных пиров, причем оба этих способа служили как поддержанию гармонии внутри человеческого коллектива, так и обеспечению связи мира людей с миром богов. Как было уже показано выше, изобилие ритуального пира — это одновременно и изобилие потустороннего мира, в котором ни в чем не может быть недостатка. Когда же происходит отказ от ритуализованного уничтожения прибавочного продукта и его вовлечение в текущее производство, приоритет которого окончательно устанавливается с торжеством капитализма, это обеспечивает стремительное развитие промышленности, но одновременно с этим ведет как к утрате гармонии внутри общества, так и влечет за собой нескончаемую череду кризисов и катастроф как результат «производственного безумия».

Явно выраженный религиозный оттенок имели и братчины — коллективные трапезы в день того или иного христианского святого, в которых отчетливо проступали древние следы языческого жертвоприношения. По числу участвовавших в них лиц этнографы выделяют братчины, устраивавшиеся по обету отдельных лиц или целой общины. Следует отметить, что в некоторых древнерусских текстах, как, например, в Псковской судной грамоте, сама община называется братчиной: «А братьщина судить. Как суд(ь)и»[62]. Знак равенства между двумя понятиями вытекал из уже упоминавшегося «пира на весь мир», объединявшего в своих рамках всех членов конкретной общины. Что касается обетных брат-

чин, то обеты совершить это жертвоприношение давались в случае болезни человека или животного. Языческая основа подобного общения с высшими силами очевидна. Прокопий Кесарийский так описывал верования славян VI века: «Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу, и когда им вот-вот грозит смерть, охваченным ли болезнью или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу; избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценою этой жертвы»[63]. В минуту смертельной опасности вспомнил о древнем ритуале и сам креститель Руси, соединив его на всякий случай с обетом своему новому богу. Рассказывая о поражении, которое в 996 г. потерпел от печенегов под городом Васильевом Владимир, Нестор отмечает, что во время бегства своей дружины князь спрятался под мостом и едва спасся от врагов. «И тогда обѣщася Володимеръ поставити церковь Василевѣ святаго Преображенья, бѣ бо въ тъ день Преображенье Господне, егда си бысть сѣча. Избывъ же Володимеръ сего, постави церковь, и створи праздник великъ, варя 300 провараъ меду. И съзываша боляры своя, и посадникы, старѣйшины по всѣм градомъ, и люди многы, и раздая убогым 300 гривенъ. Праздновавъ князь дний 8, и възвращашеться Кыеву на Оуспенье святыя Богородица, и ту пакы створяще праздник великъ, сзывая бещисленое множество народа»[64]. — «И дал тогда Владимир обещание поставить церковь в Васильеве во имя святого Преображения, ибо было в тот день, когда произошла та сеча, Преображение господне. Избегнув опасности, Владимир поставил церковь и устроил великий праздник, наварив триста мер меду. И созвал бояр своих, посадников и старейшин из всех городов и много всяких людей, и раздал бедным триста гривен. Праздновал князь восемь дней и возвратился в Киев в день Успения святой Богородицы, и здесь вновь устроил великое празднование, сзывая бесчисленное множество народа».

Как видим, языческие и христианские представления причудливым образом смешались в голове крестителя Руси, образовав то самое двоеверие, которое на много веков определило религиозную жизнь нашего народа. Христианскому богу за свое спасение Владимир ставит церковь, но сопровождает это языческим по своей сути пиром-жертвоприношением, на который созываются представители со всей страны. В летописи братчина под своим названием впервые упоминается под 1159 г., в рассказе о том, как противники хотели обманом схватить Ростислава и воспользовались этим древним ритуалом, который к тому времени уже адаптировался к существованию новой религии: «и начаша Ростислава звати льстью оу братьцину къ стѣи Бци къ Старѣи на Петровъ днь»[65]. Аналогичные представления, в основе своей языческие, но внешне прикрытые христианской обрядностью, обуславливали совершение братчины русскими крестьянами более чем тысячу лет спустя, в XIX–XX вв. Принятие христианства изменило лишь имя того, кому приносилась жертва, в остальном не затронув ни формы, ни сути ритуала жертвоприношения. Исходя из приносимой жертвы, братчины подразделяются на охотничьи, скотоводческие и земледельческие. То, что братчина проводилась при начале обработки земли, лишний раз подчеркивает единство различных аспектов этого бога, в частности, его роль первого пахаря, с тем, что нам известно о его связи с ритуалом коллективной трапезы. Последняя так описывалась этнографами XIX века: «В некоторых местах России крестьяне при запашке варят брагу, носят в церковь освящать части баранины, черного петуха и хлебы, и потом пируют сообща целой деревней»[66]. Процесс перехода от охотничьих братчин к скотоводческим очень хорошо документирован этнографическими материалами Русского Севера. Так, например, в верховьях р. Ваги в первое воскресенье после Петрова дня убивали перед обедней быка, купленного целой волостью, «варят мясо в больших котлах и по окончании обедни съедают сообща миром; в этой трапезе принимает участие и священник». Раньше в этот

день выбегал из леса олень, но однажды крестьяне, не дождавшись, заменили его быком. В Вологодской губернии братчина была приурочена к Ильину дню: «прежде, говорят, на Ильин день появлялись две лани; одна была закалаема, а другая исчезала; теперь же они более не показываются за великие неправды народа. Во многих деревнях 20 июля устраиваются обширные обеды в складчину, и для этого убивают быка или теленка. В Пермской губ. на пир собирается вся волость. Так чествуют поселяне начало жатвы». Аналогичное предание записано и в Новгородской губернии: «В старое время 8 сентября прибегали на погост Комоневского прихода две лани; одну из них резали и варили, а другая уходила. Но после того, как поп Ванька заколол обеих, лани уже не появлялись»[67]. Образ оленя или лани, добровольно (очевидно, по велению божества) выходившей к людям, напоминает нам обрисованный выше образ глобального нескончаемого пира, на более ранней стадии запечатленный в кельтских мифах о чудесном котле изобилия или скандинавскую Вальхаллу, где для избранных героев в котле варится неиссякаемое мясо вепря. Показательно, что мясо жертвенных животных варится в котлах, что заставляет нас вспомнить как о том, что в Индии термином «медха» обозначали не только жертвенный напиток, но и жертвенную пищу, так и о связи Сварога с вареной пищей. Чрезвычайно похожий ритуал, который, возможно, содержит в себе подсказку, почему данный термин использовался не только по отношению собственно к меду, но и к мясу жертвенного животного, сохранился и у южных славян. Так, например, в Болгарии по большим религиозным праздникам после обедни собиралось 20—30 человек во дворе одного из участников, варили там в котлах заколотого жертвенного барашка, затем съедали его мясо, пили и веселились. Показательно, что сам обряд назывался церкованием, а место пира — церковью. На Гергев (Юрьев) день белому ягненку связывали ноги, завязывали глаза, читали молитвы и резали. «Поднимет нож кверху и скажет: «Св.Герги, на ти егне!» — а вокруг ходят стару-

хи, кадят ладаном и мажут медом рот барашка. Под голову барашка подставлена чашка, куда стекает кровь; кровь эта употребляется на лечение людей и животных»[68]. Помазанье медом жертвенного животного, возможно, и обусловило перенос на него названия сакрального напитка. В описанном болгарском обряде есть и еще одна архаичная черта: если у восточных славян братчина проводилась около наиболее сакрального места христианской эпохи, будь то деревенская церковь или, как будет описано чуть далее, величественный Софийский собор в Новгороде, то в Болгарии сама братчина освящала то место, где она проводилась, которое, как это следует из названия, приравнивалось в тот момент к христианской церкви.

В отдельных местностях Руси котлы вплоть до XIX века продолжали делать из первого металла, освоенного человечеством, что лишний раз указывает на связь рассматриваемого ритуала со славянским богом неба. Крестьяне Шенкурского уезда, где, по преданиям, раньше из леса к людям также прибегал живой олень, на Ильин день заранее варили пиво, после чего резали баранов и варили их мясо в больших медных котлах[69]. Мясо жертвенных животных обычно не опускали на дно котла, а прикрепляли ивовыми прутьями к верхнему его краю. Сразу после того, как священник благославлял трапезу, все бросались к котлам, чтобы успеть схватить кусок мяса с костью, которая, по поверью, приносила удачу на охоте и при рыбной ловле, а закопанная в хлеву — способствовала плодородию скота. Часто братчина проводилась вблизи деревенской часовни, являвшейся самым сакрально значимым местом в округе. Как следует из образов, рисуемых в заговорах, первоначально пир мыслился происходящим в самом сакральном месте мироздания, отмеченном мировым древом и алатырь-камнем: «На кияни-мори стоит дуб, под тым дубом камянь, на камяни жарства, на той жарстви стоить тесовый стол, на столе пярчастая скатярть, на той скатярти стоить три кубка вина, перад тым вином сидить три цари-

ки: первый царик — раков, другий — вовчий, третий — ясен месяц»[70]. Обращает на себя внимание и обязательное участие духовенства в этих трапезах, причем, как свидетельствуют некоторые источники, сами котлы для приготовления жертвенной пищи хранились при церкви. Специалисты уже давно отмечали, что в ритуале братчины православные священники явно заменили собой языческих жрецов: «На основании многочисленных описаний этнографов скотоводческая братчина представляется в следующем виде. В распоряжение общины поступало жертвенное животное. В одних местах крестьяне задолго до праздника сообща покупали быка и откармливали его на общих лугах, в других — обетный бык выделялся одним из поселян... На Отовозере (б. Олонецкая губерния) жертвенный бык должен был быть обязательно красного цвета; по представлению крестьян, только такой бык мог обеспечить (через пророка Илью) ясную погоду в период сенокоса и уборки хлебов. Когда приходило время братченного пира, мясо жертвенного быка варилось в общинных котлах, которые хранились в церковных приходах. В распоряжение прихода поступали лучшие части обетного быка. Это лишний раз подчеркивает связь пиршеств с язычеством, но роль жречества теперь исполнял церковный причт. Остальное мясо делилось между участниками братчины. Обязательными для всякой братчины, в том числе и скотоводческой, являлись медовый напиток, брага или пиво, которые варились также сообща накануне праздника. Напиток и мясо освящались духовенством. После пира начинались игры, пляски, хороводы»[71]. Роль жрецов как хранителей котлов для общего пира, которые первоначально были глиняные, а затем медные, весьма архаична и может быть датирована эпохой каменного века и энеолита. Именно к этому периоду и может быть отнесен ритуальный запрет кражи изделий гончарных предметов, отмечавшийся выше. Правильность предположения В.В. Седова о том, что до православных священников распорядителями общинного пира-жерт-

вопринощения были языческие жрецы, полностью подтверждается приведенным выше сообщением Гельмольда о западных славянах, где именно жрецы руководят жертвоприношением волов и овец, плавно перерастающем в общеплеменной пир.

Помимо варки жертвенного мяса и напитков в котлах, целый ряд черт указывает на тесную связь ритуала братчины со Сварогом. Характерной чертой его культа, как об этом не раз уже говорилось на протяжении данного исследования, были куриные жертвоприношения. Пережитки язычества дольше всего сохранялись на окраинах государства, в частности, у племени вятичей. У потомков этого племени еще в XIX в. этнографами был зафиксирован один любопытный ритуал: «В Вятской губ. распространена еще одна разновидность братчины, нигде больше не известная. В жертву приносят курицу, и притом непременно такую, которая уже трижды высиживала цыплят. Согласно местному поверью, таких заслуженных кур могут есть только пожилые женщины, особенно вдовы. Ритуальная трапеза устраивается по обету, причем сбор продуктов организует женщина, давшая обет, или же приглашенные женщины сами приносят кур и всю снедь в день праздника. На такой трапезе присутствуют только женщины. Если же иногда допускается к участию в трапезе мужчина, то повязывают ему на женский манер голову или завязывают глаза. Во время еды ножи не употребляются, всю пищу ломают руками. Все кости обрядовой курицы следует сохранить полностью; эти кости вместе с другими остатками курицы собирают и затем закапывают в каком-либо чистом и уединенном месте или, сложив в мешок или в горшок, бросают в воду. Горшок несут к месту захоронения на голове — чтобы голова не болела»[72].

Чрезвычайно широко распространена братчина была и в области новгородских словен, также с трудом поддававшихся христианизации. Письменно братчина впервые фиксируется в Новгороде во второй половине XI в. в граффити на столбе лестничной башни Софийского собора о совершении там этого ритуала че-

тырьмя людьми по велению некоего Угрина: «Радъке, Хотъке, Сновиде, Витомире испили лагъвицю сьде, а Угринъмь повелѣииемъ, да благослови и богъ оже ны въда, а емоу богъ вдаи спасение. Амин». — «Радко, Хотко, Сновид, Витомир испили лагвицу (чаша, сосуд, оплетеный сосуд вина) здесь, повелением Угрина. Да благослови бог то, что нам дал. А ему <Угрину> дай спасение. Аминь». В этой надписи мы видим причудливое переплетение языческих и христианских представлений — то самое пресловутое «двоеверие», которое на тысячелетие предопределило религиозную жизнь русского народа. Мед уже заменен вином, чаша с которым выпивается участниками на лестнице собора как самого сакрального сооружения города. Однако чисто языческим является сам смысл ритуала, призванный снискать божественное благоволение к участникам и организатору этого обряда, проистекающего из показанного выше представления о совместном пире богов и людей. О предназначении этого ритуала А.А. Медынцева пишет так: «Возможно, что коллективная трапеза, предпринятая на лестнице Софийского собора, была совершена при каком-нибудь важном этапе строительных работ, когда строители, «испив лагвицю», исполнили старый языческий обычай, чтобы обеспечить успех дела и прочность постройки. Датировка надписи № 145 не противоречит такому предположению, но среди известных нам имен строителей собора имена участников трапезы отсутствуют. Кроме того, братчинным пиром сопровождались не только «строительные жертвы», но и выходы на коллективную рыбную ловлю, охоту и т. д. Возможно, что коллективная трапеза была совершена в Софийском соборе перед каким-нибудь важным и опасным поручением, которое предстояло ее участникам»[73]. Наконец, в ознаменование совершения ритуала братчины надпись об этом полуязыческом событии вырезается на столбе главного христианского святилища Новгорода, что опять-таки было обусловлено тесной связью символики столба с языческим богом Сварогом.

Археологические данные, однако, позволяют утверждать, что ритуал братчины проводился в северной столице Руси задолго до XI в., практически с самого основания этого города. Так, в Неревском конце Новгорода в слое, датируемом первой половиной X в., была обнаружена вырытая яма, вдоль западной стенки которой лежало семь деревянных ковшей, поставленных на ребро, два ковша, опрокинутые вверх дном, лежали в середине ямы, а около южной стенки ямы, как бы продолжая полуокружность, образованную ковшами, были вертикально поставлены два куска воска. Исследовавший этот памятник В.В. Седов так определил причины, побудившие людей провести данный ритуал: «Перед нами — несомненное жертвоприношение языческой эпохи. Оно было совершено, нужно думать, первыми поселенцами этого района Новгорода. (...) Повидимому, 9 семей перед поселением в данном месте устроили братчинный пир. Совершая обряд, они принесли в жертву богам 9 ковшей с обрядовым напитком и 2 восковых «хлеба», поместив их в специальную яму. (...) Следует обратить внимание на положение братчинных ковшей и кусков воска. Располагаясь по полуокружности, все 7 ковшей внутренней стороной были обращены на восток, навстречу лучам восходящего солнца. Такое положение, повидимому, типично для славянских языческих жертвенников»[74]. Отталкиваясь от данных этнографии, археолог отмечает, что напиток во время братчины, как правило, пили из специальных деревянных ковшей. В повседневном обиходе такими ковшами не пользовались, и они хранились до следующего ритуального пира. Данные Неревского раскопа дают нам одно из первых доказательств существовавния у восточных славян специальной обрядовой посуды для братчины. Иногда, как мы видели на примере надписи на чаре Владимира Давыдовича, употреблялся один общий ковш, из которого все участники пили по очереди. Мы не знаем, какой именно напиток использовался первыми насельниками этого района Новгорода, но два куска воска свидетельствуют о том, что участникам этого

ритуала было хорошо знакомо пчеловодство и в данной ситуации можно думать, что ритуальным напитком был именно мед, а не пиво. Обращает на себя внимание, что воску была придана форма хлеба, что указывает на культ этого продукта, тесная связь которого со Сварогом была показана в начале этой главы.

О связи между хлебом и братчинным пиром говорит и русская легенда «Пиво и хлеб». Когда к храмовому празднику мужики варили пиво, самый бедный крестьянин в деревне не мог себе этого позволить. Однако бедняк был добросердечным и пустил к себе на ночь старика. Тот, узнав о его беде, велел ему занять у богача четверик солоду и высыпать его в колодец: «Ну, вот мы в твоем колодце и наварим пива... Ну, — сказал старец, — была вода в колодезе, сделается пивом за ночь!.. Теперь, хозяин, пойдем в избу да ляжем спать — утро мудренее вечера; а завтра к обеду поспеет такое пиво, что с одного стакана пьян будешь»[75]. Естественно, произошло все именно так, как и говорил таинственный странник. Наутро бедняк созвал всех соседей и угощал их пивом ушатами. Затем старик велит занять ему хлеба для посева. «Как теперь сеять? — отвечает бедный, — ведь на дворе зима трескучая!» — «Не твоя забота! Делай, что приказываю. Наварил тебе пива, насею и хлеба!» (...) Вот вышли они на поле, разыскали по приметам мужикову полосу — и давай разбрасывать зерно по белу снегу. Все разбрасали. «Теперь, — сказал старик мужику, — ступай домой и дожидайся лета: будешь и ты с хлебом!»[76] Как и положено в легенде, бедняк получает богатый урожай хлеба, а все попытки жадного богача наварить таким же образом пива и насеять хлеба заканчиваются провалом. В обоих случаях старик выступает чудесным подателем земных благ, причем волшебное превращение воды в пиво разительным образом напоминает «корсунское» чудо Козмы и Дамиана, а посев хлеба зимой заставляет нас вспомнить, что день этих святых праздновался 1 ноября.

На следующий год В.В. Седов опубликовал еще одно сообщение о новом случае обнаружения археологических следов инте-

ресующего нас ритуала в древнем Новгороде: «В южной части ямы, на дне, обнаружены 2 бычьих черепа с рогами, но без нижних челюстей, поставленные на шейные основания на расстоянии 1 м друг от друга, носовыми частями на юг. Недалеко от черепов в середине ямы, также на дне ее, лежал деревянный ковш, перевернутый (как и в жертвоприношении, открытом в 1953 г.) вверх дном»[77]. Данный памятник датируется серединой X в. и связывает известное нам по этнографическим описаниям жертвоприношение животного с братчинным пиром.

Еще одно подобное ритуальное захоронение было открыто в 1964 г. на усадьбе, примыкающей к древней Ильинской улице. В выкопанной яме, в южной ее части, археологи обнаружили костяк лошади без головы, в северной части ямы были найдены два керамических сосуда с остатками какой-то массы, в западной части были положены небольшой огарок восковой свечи и кнут, а сама голова лошади лежала в центре ямы. Сохранились и остатки окружавшего яму сооружения, внешний вид которого восстанавливается специалистами следующим образом: «Оно было четырехугольным в плане, поскольку наиболее мощные бревна расположены по углам прямоугольника... Вероятнее всего, это сооружение завершалось коническим покрытием из хвойных веток, на верху которого возвышался конский череп. (...) Первые поселенцы этого района, прежде чем начать строиться на новом месте, решают освятить его, принеся богам жертву и надеясь получить взамен богатство и счастье в новом доме. Трудно сказать, сколько дворохозяев участвовало в этом обрядовом действии, но, по-видимому, не один хозяин, которому было бы слишком дорого заколоть коня»[78]. Следует отметить, что данный участок города начал застраиваться только с конца XI в. и, следовательно, явно языческое жертвоприношение коня было открыто совершено в городе столетие спустя после его насильственной христианизации.

В свете изучения связи ритуала братчины со Сварогом представляет интерес и то обстоятельство, что обрядовыми сосудами

здесь выступают не деревянные ковши, как в двух вышеописанных памятниках, а глиняные сосуды, что вновь напоминает нам роль этого бога как гончара. Что касается содержимого горшков, то В.Г. Миронова считает, «что в одном из них содержался медовый напиток, часто употребляемый на братчинных пирах». Подобно тому, как существовала связь между хлебом и ритуалом братчины, так аналогичная связь присутствовала и между рассмотренным обрядовым пиром и строительством нового дома.

Из трех описанных выше археологических свидетельств языческой братчины в Новгороде первая и третья явно связаны с ритуалом освящения нового места для поселения. С другой стороны, археологам и этнографам хорошо известен обряд строительной жертвы, когда в основание возводимого здания закладывалось тело или часть тела принесенного в жертву существа. Основным жертвенным животным в северной столице Руси была лошадь и археологи фиксируют там эту традицию на протяжении целого полутысячелетия — с X по XIV вв. В отдельных случаях конские черепа не только закладывались под строящееся здание — туда же клали и ковш, очевидно, после совершения соответствующего ритуала братчины. Эта показательная деталь присутствует в одном новгородском строении, датируемом началом XIII в: «При закладке этого дома также было совершено жертвоприношение. Конский череп обнаружен в районе юго-западного угла сруба на глубине 0,2—,025 м от досок пола. Нужно отметить и другую деталь, несомненно связанную с языческими представлениями хозяев дома. Непосредственно под досками хорошо сохранившегося пола в юго-восточной части постройки найден деревянный ковш, поставленный на основание. (...) Нужно полагать, что ковш был специально заложен с культовыми целями в основание дома при его сооружении»[79]. Очевидно, что братчинный пир-жертвоприношение и строительная жертва являются явлениями одного порядка, тесно связанными друг с другом. Кроме средневекового Новгорода конь являлся строительной жертвой

еще у украинцев в XVIII–XIX вв., в то время как у поляков, сербов, белоруссов и русских основным жертвенным животным являлся петух или курица, связь которых с культом Сварога неоднократно отмечалась. Вера в могущество этой языческой жертвы была столь велика, что в одной сербской христианской церкви XII в. была устроена специальная ниша под порогом, в которой были найдены скелет петуха и яйцо. У некоторых индоевропейских народов связь между кузнечным делом и строительством дома была выражена еще прямее. Если мы обратимся к хеттам, народу, который первым освоил искусство обработки железа, то увидим, что в качестве строительной жертвы они использовали не связанное с богом-кузнецом животное, а главное орудие его ремесла: «В древних хеттских строительных ритуалах... упоминается железный молот и другие железные предметы, которые кладут в основание дома...»[80]. Ими, в частности, могли быть и 30 железных гвоздей, символизировавших собой, по всей видимости, число дней в месяце. Что же касается отмеченного в Новгороде и на Украине жертвоприношения коня, то он, в отличие от петуха, не был связан с культом Сварога, но зато может быть соотнесен с его сыном Дажьбогом, богом солнца. Причину этой связи, на примере верований массагетов, объяснил еще Геродот: «Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое быстрое существо на свете»[81]. По мнению западных украинцев закладывание конского черепа под основание строящейся хаты отвращало беду от ее хозяев, поскольку «несчастья и болезни падают на этот череп, а не на обитателей дома». В свете подобных представлений становится понятен образ чудесного вороного коня, который в одной галицкой колядке строит церковь:

А копитами біл камінь лупав,
Біл камінь лупав, церков муровав,
С трома віконцями, с трома дверцями,
Одно ж оконце — ясное сонце,

Друге ж оконце — чом ясен місяць,
Трете ж оконце — ясиа зірниця...[82]

Построенная конем церковь представляет собой небосвод, в одном окне которого видно солнце, в другом — месяц, в третьем — звезда. Подобное восприятие окружающей вселенной как грандиозного строения полностью перекликается и с традицией других восточнославянских народов, поскольку русские крестьяне еще в XIX в. называли небо теремом божьим. Данное воззрение присутствует уже в эпоху Древней Руси, поскольку в былинах киевского цикла мы видим следующее описание земного жилища, построенного по аналогии со Вселенной, ставшее впоследствие традиционным:

Хорошо в теремах изукрашено:
На небе солнце — в тереме солнце,
На небе месяц — в тереме месяц,
На небе звезды — в тереме звезды,
На небе заря — в тереме заря
И вся красота поднебесная[83].

Причем подобное устройство дома былины относят не только к великокняжеским хоромам, но и к дому обычного новгородского купца:

Жил-был Садко, богатый гость.
Все-то у Садка по небесному:
На небе солнце — во тереме солнце,
На небе звезды — во тереме звезды,
На небе месяц — во тереме месяц, —
Все-то у Садка по небесному[84].

По всей видимости, данные представления восходят как минимум к эпохе праславянской общности, поскольку и в сербской песне мы встречаем восприятие небосвода по аналогии с тремя жилищами:

Первый терем
Красно солнце.

Второй терем
Светел месяц.
Третий терем
Часты звезды[85].

Подобные представления проникают и в славянскую литературу: «Нбо есть обятье видимаго и невидимаго зъдания»[86]. Народные загадки часто говорят о небе то как о соборе, то как о тереме:

«Рассыпался собор на двенадцать сторон,
Никому не собрать:
Ни попам, ни дьякам, ни серебренникам, ни грамотным людям,
ни нам дуракам»;
«Над бабиным двором рассыпался терем,
Никому не собрать:
Ни попам, ни дьякам, ни гороховикам»[87].

Кроме того, на Руси ***небом*** называли и потолок под сводом в наиболее значимых постройках типа церквей или принадлежавших представителям высшего сословия палат. Стремление перенести в свой дом изображения небесных светил и устроить окружающий себя микрокосмос в соответствии со внешним макрокосмосом является одной из устойчивых деталей отечественного деревянного зодчества и было хорошо изучено этнографами на материалах XIX—XX вв. О том, что восприятие Вселенной в качестве дома может восходить ко времени индоевропейской общности, косвенно свидетельствует устойчивая формула, дважды повторяющаяся в гимнах Ригведы — один раз применительно ко Всем-Богам:

Что было древесиной, а что тем деревом,
Из которого они вытесали небо и землю?

(РВ X, 31, 7)

а второй раз — только в связи с деятельностью бога-кузнеца Вишвакармана:

Что это была за древесина и что за дерево,
Из чего вытесали небо и землю?

(РВ X, 81, 4)

Указание на то, что оба главнейших элемента мироздания были именно вытесаны из дерева, говорит о том, что на смену восприятия Вселенной как мирового древа пришло ее восприятие как некоего рукотворного объекта, скорее всего, дома. Домами богов представляет звезды и римский поэт Овидий:

Кто о звездах говорить, о восходе их и заходе
Мне запретит? Обещал я и об этом сказать.
Счастливы души людей, познавших это впервые
И пожелавших в дома высших проникнуть существ[88].

Подобно тому, как зодиак упорядочивал хаотично рассыпанные звезды небесного свода, так и дом упорядочивал окружающее людей пространство не только внутри, но и вне его стен: «С появлением жилища мир приобрел те черты пространственной организации, которые на бытовом уровне остались актуальн и в наше время. Прежде всего, появилась универсальная точка отсчета в пространстве, причем важно подчеркнуть, что пространство вне дома стало оцениваться как упорядоченное (по другим правилам) именно благодаря существованию дома. Иными словами, дом придал миру пространственный смысл, укрепив тем самым свой статус наиболее организованной его части»[89]. Выдающийся французский археолог А.Леруа-Гуран отметил, что первые памятники ритма (параллельные резные черточки) и первые жилища появляются в одно и то же время (на грани нижнего и верхнего палеолита). Как показали исследования А. Маршака, эти насечки представляли из себя отмечаемые людьми каменного века смены фаз Луны, т. е. результаты наблюдения ночного неба. Это обстоятельство лишний раз показывает глубину исторической памяти наших предков, подчеркивавших в своих песнях тесную связь между небосводом и человеческим жильем.

О сакрализации обычного человеческого жилища говорят и данные русского языка, в котором от одного корня образованы такие понятия как ***храм*** и ***хоромы.*** Мы не можем с полной уверенностью утверждать, что украшение жилищ символами солн-

ца, месяца и звезд было свойственно славянам всегда, однако как только славянские древности становится возможным четко определить археологическими методами, мы видим у наших предков явное стремление гармонично вписать свои дома в окружающую их Вселенную: «В VI —VII вв. печи занимали, как правило, северный, северо-западный или северо-восточный угол жилища. При этом на каждом поселении существовала строгая регламентация в расположении печей. Так, во всех жилищах около с.Корчак, кроме одного, печи находились в северо-восточном углу дома, в жилищах Рипнева II — в северо-западном. Входы в жилища (в тех случаях, когда они прослежены) были расположены у противоположной от печи стены, т. е. обращены к югу. В поздних поселениях такая традиция нарушается, и печи могут занимать разные углы в жилищах»[90]. Причины подобной строгой регламентации, свойственной именно самым древним славянским поселениям, верно объяснил М.В. Попович: «Поскольку и сооружение обычного дома сопровождалось освящением, в этом мирском акте творения можно также искать следы воспроизведения космического акта организации-творения. В связи с этим надо отметить, что на территории Украины ранние славянские землянки, четырехугольные в плане, ориентированы по сторонам света либо своими сторонами, либо углами. (...) Вход в такую землянку делался с южной стороны, а у противоположной входу стенки жилища находилась печь-каменка, в большинстве случаев — самый характерный древнеславянский очаг. Домашний очаг у древних славян, бесспорно, всегда был в какой-то степени сакрализован...»[91] Двигаясь еще дальше в глубь времен, мы, на основании данных лингвистики, можем уверенно констатировать наличие наземных жилищ у наших далеких предков еще в индоевропейскую эпоху: ср. русск. ***дом*** и авест.dam-, др.-инд.dam-, греч.domos, лат.domus с тем же значением, кельт.daimh — «город». Интересно отметить, что на индийском материале Э. Бенвист пришел к выводу, что само индоевропейское понятие дома первоначально означало не строе-

ние, а социальную единицу, иными словами, дом-«семья» предшествовал дому-«сооружению». Со своей стороны, Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов отмечают: «Таким образом, индоевропейское «дом» t'om — это жилище, объединяющее людей по определенному социально-семейному признаку, с «главой дома» и со «служителями»[92]. Но поскольку дома существовали у индоевропейцев в эпоху их единства, то, скорее всего, у них еще тогда существовали рассмотренные выше представления о человеческом доме как уменьшенной копии макрокосмоса, равно как стремление гармонично вписать свое жилище в окружающий их мир и освятить место его сооружения. Подобные традиции присутствуют у подавляющего большинства индоевропейских народов, и мы вряд ли ошибемся, если датируем время их возникновения эпохой их единства. Что касается самого начала процесса возведения человеком искусственных сооружений для проживания, то археологи отмечают, что его строительство началось еще 380—450 тыс. лет назад. Как можно легко заметить, очень многое в ритуале планировки и возведения дома связывает этот процесс с богом-кузнецом. Как уже неоднократно показывалось, Сварог был богом неба, по образцу и подобию которого и возводилось человеческое жилье. Как с богом-кузнецом, с ним была связана общая тенденция создания второго, рукотворного мира человеческой культуры, повторяющего мир природы, одним из важнейших элементов которого и являлся дом. Рассмотренные выше греческие, хеттские и скандинавские мифы единодушно показывают бога-кузнеца строителем дома. В отечественном материале со Сварогом может быть соотнесена не только символика столба, но и сооружения для людей вселенского убежища-Вары, которое может служить прототипом первого города (в этой связи стоит вспомнить и русский город Коломну, герб которой насыщен связанными со Сварогом образами). Со строительством оказывается связана и кузнечная символика, отразившаяся в выражении «Вмолотить кол в землю». О связи кузнеца со столбовым строительством

говорят и независимые от отечественного материала данные сравнительной лингвистики, отразившиеся в названиях литовского и греческого городов: «Свидетельством достаточно древней техники наземного, столбового строительства может служить выявленное нами праслав.kuna П со значением «столб», «колода», но также и «оковы», «кузница», которое допускает интерпретацию как старое (нетематическое) причастие прошедшего времени страдательного залога kunъ<kouno-, при более распространенном причастии kovanъ от kovati; к этому и.-е. Kuono- «вбитый (кол, свая)» мы относим такие древнейшие названия городов, как лит.Kaunas, греч. («парагреческое») Kaunoz (в Карин и на Крите)»[93]. Наконец, о причастности сверхъестественных сил к строительству первого дома говорит и одна русская легенда, приводимая А.Н. Афанасьевым. Согласно ей, люди долго не знали как предохранить себя от непогоды и стужи. Видя это, черт выстроил для них избу, но там было темно до тех пор, пока бог не прорубил в ней окно. Если сравнить ее с другими преданиями о совместном творении мира богом и сатаной, то мы увидим, что и она повествует о тождественности микрокосмоса, представленного человеческим жилищем, с макрокосмосом — окружающих людей миром. На Украине была записана легенда, достаточно верно отразившая различные этапы домостроения: «Это было давно, очень давно, когда люди жили еще, как звери, в лесах и скалах и не знали никакого ремесла и искусства. Один человек, не находя себе ни в пустыне, ни среди скал убежища от страшного солнечного зноя, отыскал наконец нору, залез в нее и лежит там в совершенном изнеможении. Вдруг предстал перед ним некто в виде странника и говорит ему: "Человече беспечный, что ты здесь делаешь? Зачем забрался ты сюда, как какой-нибудь зверь или гадина? Не лучше ли построить себе шалаш и в нем укрываться от зноя, чем отнимать у зверей их норы?" — "Я не знаю, что такое шалаш и как его сделать", — отвечал человек. — "Пойдем со мной, — сказал странник, — я научу тебя". Человек вылез из норы и пошел вслед за

незнакомцем на равнину. Там незнакомец взял большой шест, вбил его в землю, потом сделал вокруг него шалаш. Окончив работу, Бог (незнакомец был сам Бог) сказал: "Осенью я опять приду к тебе и научу тебя, как строить хату". Наступила осень, и человек, наученный Богом, срубил себе хату и стал жить в ней. С тех пор люди и перестали жить в пещерах и норах, а стали строить себе хаты»[94]. Как видим, и этот текст подчеркивает ту роль, которую сыграл бог при строительстве первого дома для человека.

Сам выбор места под строительство нового дома у восточных славян, по этнографическим данным XIX в., осуществлялся путем гадания, связанного с земледельческой или гончарной деятельностью. Наиболее распространенным способом гадания был следующий: по углам будущего дома насыпали четыре кучи зерна, если утром оно оставалось нетронутым, то считалось, что место выбрано удачно. «Наметив под хату место, по захождении солнца, тайком, чтобы никто не заметил, насыпают по четырем углам его небольшие кучки жита (ржаного зерна)..., а посередине между кучками жита иногда ставят маленький из палочек крестик»[95]. С земледельческой деятельностью был связан и другой вариант гадания: «После отвода крестьянину усадьбы для постройки дома пекут хлебы и назначают на этот дом один хлеб; если хлеб распадется или не поднимется, то будет худо, в противном же случае — хорошо»[96]. Зерно использовалось и для придания прочности закладываемому дому: «Когда строишь себе дом, то прежде всего обсыпь кругом место просом для того, чтобы скрепить углы...»[97] Другим показателем верности выбранного для строительства места считалось прибавление воды в глиняных сосудах, также использовавшихся в этом варианте гадания вместе с хлебом: «Вечером приносят воды из колодца и, пока никто еще не брал из ведра воды, отмеривают стаканом три раза по девять стаканов, начиная каждый раз счет с первого, причем стаканы должны быть полными, вровень с краями, и выливают воду в горшок, который должен быть сухой и не заключать в себе ни капли воды

или какой-нибудь влаги, такие горшки с отмеренной водою и плотно закрытые ставят на ночь на том месте, где должен строиться дом, в каждом углу, назначенном для столба; тут же кладется ломоть хлеба и соль; если вода окажется по утру прибывшею, то это предвещает счастье, если же убудет, то нет надобности и строить дома на убыток хозяйству своему»[98]. Однако хлеб и гончарные изделия, как было показано выше, напрямую соотносились со сферами деятельности, к которым славянский бог неба имел прямое отношение. Эта совокупность фактов позволяет нам с уверенностью утверждать наличие связи между кузнечным и строительным ремеслами еще в эпоху индоевропейского единства и предполагать функции градо- и домостроителя и у славянского Сварога. Наконец, именно с ним был связан ритуал братчины, призванный освятить место для будущего строительства, как мы видели на примере языческого Новгорода. Поскольку, как было показано в этой главе, бог-кузнец был связан не только с медом как священным напитком русской братчины, но и с земледелием, предполагавшим оседлый образ жизни, становится понятной его закономерная связь и с человеческим жилищем, необходимым при переходе к оседлому образу жизни. Связь оседлого образа жизни с господствующим в обществе способом хозяйствования видна не только по сравнению охоты или скотоводства с земледелием, но даже на примере различных стадий последнего. Археологические данные свидетельствуют, что если для эпохи подсечного земледелия свойственно господство мелких деревушек с периодической сменой обрабатываемых участков, то с возникновением пашенного земледелия, позволявшего хозяйствовать на одном месте, поселения восточных славян становятся более крупными и приобретают стабильный характер. Приводившиеся в предыдущей главе различные источники единодушно утверждают, что именно Сварог выковал для людей первый плуг, сделавший возможным их переход на более высокую ступень обработки почвы. Мы видим, что логика развития как материальных условий жиз-

ни наших далеких предков, так и их мифологического сознания привела к тесной связи бога неба с главным их земледельческим продуктом, самым сакральным напитком и их домом как тремя самыми главными элементами культуры оседлого земледельческого народа.

[1] *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды // ЧОИДР. 1865. Кн. 2, апрель–июнь. С. 40–41.

[2] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т .1. Кн. 3. СПб., 1841. С .11.

[3] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868. С. 14.

[4] *Шеппинг Д.* Мифы славянского язычества. М., 1997. С. 210–211.

[5] *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий... С. 52.

[6] *Сумцов Н.Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков. 1885. С. 124–125.

[7] *Костомаров Н.* Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Беседа. 1872. Кн. IV. С. 44.

[8] *Сумцов Н.Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. ... С. 31, 39, 40.

[9] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 160.

[10] *Виноградова Л.Н.* Народная демонология. ... С. 351.

[11] *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М.,1971. С. 268–269.

[12] *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 97.

[13] *Шейн П.В.* Белорусские народные песни. СПб., 1874. С. 370.

[14] Загадки. Л., 1968. С. 74.

[15] *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М.,1971. С. 207.

[16] Там же. С. 215.

[17] *Брагинский И.С.* Из истории персидской и таджикской литератур. М., 1972. С. 52.

[18] *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 163.

[19] *Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М.,1993. С. 16.

[20] Там же. С. 78.

[21] *Шрамко Б.А.* Новые находки на Бельском городище и некоторые вопросы формирования семантики образов звериного стиля // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 207.

[22] *Сперанский М.Н.* «Корсунское» чудо Козмы и Дамиана // Известия АН СССР по русскому языку и словесности. 1928. Т. 1. Кн. 2. С. 362–363.

[23] Там же. С. 366.

[24] Там же. С. 368.

[25] *Петров В.* Кузьма-Демьян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. Кн. 9. 1930. С. 216.

[26] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 2. Кн.7. СПб., 1849. С. 16.

[27] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. кн. 3. СПб., 1841. С.28.

[28] *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1841. С. 24.

[29] Там же. С. 21.

[30] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1999. С. 165–166.

[31] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 3. М., 1985. С. 124.

[32] *Чичеров В.И.* Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян») // ТОДРЛ. XIV. 1958. С. 532.

[33] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1999. С. 212.

[34] *Т.Я. Елизаренкова, В.Н. Топоров.* Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 520.

[35] Загадки. Л., 1968. С. 34.

[36] *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1988. С. 233.

[37] *Липец Р.С.* Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. М., 1972. С. 98.

[38] Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Собрал и издал В.В. Латышев. Т. 1. Вып. 3. СПб., 1900. С. 824.

[39] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 118.

[40] Былины. Л., 1984. С. 83.
[41] Этимологический словарь славянских языков. Вып. 18. М., 1992. С. 69.
[42] Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 1. СПб., 1909. С. 318.
[43] *Неклюдов С.Ю.* Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 21.
[44] *Головацкий Я.Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. II. М., 1878. С. 70.
[45] Там же. С. 21.
[46] Ирландские саги. М., 1929. С. 195.
[47] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 4. М., 1991. С. 515.
[48] *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 90.
[49] Там же. С. 384.
[50] *Гельмольд.* Славянская хроника. М., 1963. С. 129.
[51] ПСРЛ, т. 1, Лаврентьевская летопись. М., 2001. С. 125–126.
[52] *Костомаров Н.* Историческое значение южно-русского народного песеннного творчества. ... С. 32.
[53] *Шейн П.В.* Белорусские народные песни. СПб., 1874 С. 152.
[54] *Макашина Т.С.* Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // Живая старина. 1994. № 3. С. 21.
[55] *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги. Вып. 1-П. Варшава, 1907. С. 405.
[56] *Медынцева А.А.* Подписные шедевры древнерусского искусства. М., 1991. С. 35, 39.
[57] *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1916. С. 88.
[58] Там же. С. 89.
[59] *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 377.
[60] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 113.
[61] Цит. по: *Мелентьева Н.* Общая теория восстания Герда Бергфлета // Элементы. 1994. № 5. С. 14.
[62] Словарь русского языка. Вып. 1. М., 1975. С. 326.
[63] *Прокопий из Кесарии.* Война с готами. М., 1950. С. 297.
[64] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 2001. С. 125.
[65] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. Стб. 495.
[66] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. ... С. 63.

[67] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868. С. 255, 256.

[68] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. ... С. 48.

[69] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997. С. 73.

[70] *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги. ... С. 269.

[71] *Седов В.В.* К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде. 2. Новые материалы по языческой братчине // КСИИМК. Вып. 68. 1957. С. 29.

[72] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 384–385.3

[72] *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. М., 1978. С. 97, 99.

[74] *Седов В.В.* Языческая братчина в древнем Новгороде // КСИИМК. Вып. 65. 1956. С. 141.

[75] *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. М., 1998. С. 33.

[76] Там же. С. 34.

[77] *Седов В.В.* К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде. 2. Новые материалы по языческой братчине // КСИИМК. Вып. 68. 1957. С. 28.

[78] *Миронова В.Г.* Языческое жертвоприношение в Новгороде // СА. 1967. № 1. С. 225.

[79] *Седов В.В.* К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде. 1. Жертва строителей // КСИИМК. Вып. 68. 1957. С. 23.

[80] *Иванов В.В.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983. С. 94.

[81] *Геродот.* История. М., 1993. С. 79.

[82] *Костомаров Н.* Историческое значение южно-русского народного песеннного творчества. ... С. 29.

[83] Былины. Л., 1984. С. 287.

[84] Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. 1. СПб., 1909. С. 114.

[85] *Шеппинг Д.* Мифы славянского язычества. М., 1997. С. 68.

[86] Словарь русского языка. Вып. II. М., 1986. С. 17.

[87] Загадки. Л., 1968. С. 19.

[88] *Овидий.* Собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1994. С. 356.

[89] *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 11.

[90] *Русанова И.П.* Славянские древности VI –VII вв. М., 1976. С. 47.

[91] *Попович М.В.* Мировоззрение древних славян. Кнев, 1985. С. 54.

[92] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 742.

[93] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 2002. С. 213.

[94] *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. ... С.74–75.

[95] Там же. С. 40.

[96] Там же. С. 44.

[97] *Державин Н.* Очерки быта южнорусских болгар // ЭО. 1898. № 4. С. 119.

[98] *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. ... С. 44.

Глава 7
БОГ – ПОКРОВИТЕЛЬ СВАДЬБЫ

Совершивший в качестве бога неба первый половой акт с Матерью-Землей и образовав с ней первую в мире брачную пару, Сварог уже в силу одного этого должен был считаться покровителем союза между мужчиной и женщиной. Небо (или замещающие его элементы типа дождя или снега) подобно мужчине покрывает Землю, и этот образ глубоко запечатлился в народном сознании. После принятия христианства он, по созвучию названий, был приурочен к празднику Покрова св. Богородицы, который в данном эротическом контексте иногда воспринимался как мужское начало: «Батюшка Покров, покрой сыру землю и меня молоду (голова покроется платком — символом замужества)». То, что первоначально здесь имелся в виду отнюдь не платок, указывает другое, более древнее заклинание-молитва. Желавшие выйти замуж девушки, переступая в день Покрова порог церкви, просили: «Мати Пресвятая Богородица, покрой землю снежком, а меня женишком». Поскольку к этому христианскому празднику приурачивались свадьбы, то возникли поговорки типа «Придет Покров, девке голову покроет» или приметы «Если снег землю покрывает на Покров — счастливое предзнаменование для обрученных». Именно к Небу в поисках мужа обращается женщина в галицкой песне:

Хожу, нуджу, ручки ламлю,
Вздыхаю до неба,
С тяжким жалем промавляю:
«Мужа мени треба»[1].

Впоследствии в индоевропейской мифологии появляется об-

раз другой небесной пары — Солнца и Месяца — однако практически во всех традициях исконным и потому наиболее значимым считался первый брак Земли и Неба.

Данный параллелизм между небесным и земным браками нашел свое наиболее яркое выражение в празднике славянской масленицы. По мнению исследователей, данный праздник первоначально знаменовал собой встречу весны с одновременными проводами зимы. Масленица была единственным крупным языческим торжеством, который не был приурочен к праздникам новой религии и не был ею истолкован в своем духе. Тем не менее, введение христианства не прошло для него бесследно: из-за великого поста он был перенесен на более раннее, зимнее время, в силу чего от него отделились обряды, связанные со встречей весны, ставшие отмечаться как самостоятельный праздник, и, по всей видимости, из него постепенно исчезли отдельные части. В том виде, в каком она дошла до XIX в., масленица включала в себя следующие основные элементы: проводы-похороны Масленицы, заканчивавшиеся зачастую сжиганием женского чучела; непременное катание с гор и на лошадях, другие обычаи, связанные с молодоженами; поминовение усопших родителей; праздничная трапеза с обязательными блинами. О связи блинов с культом предков уже говорилось выше и поэтому достаточно привести по этому поводу мнение В.К. Соколовой применительно к этому празднику: «Поминовение усопших являлось одним из элементов масленичного комплекса. Следы весеннего культа предков прослеживаются в масленичной обрядности разных местностей. Суббота перед масленицей отмечалась как родительская. В Калужской обл. в этот день начинали печь блины. В некоторых деревнях первый блин клали на божницу — «родителям»...»[2]. К их же культу Д.К. Зеленин относит обычай массового зажигания костров в этот праздник: «Костры, которые жгут на масленицу, причем всегда из соломы и старых вещей, также могут быть связаны с культом предков. Разведение костров в последний день масленицы, т. е. в

воскресенье перед началом Великого поста, обычно называется *жечь масленицу*; однако это могло служить и приглашением умерших предков к обильному ужину накануне поста, тем более что существует обычай перед постом не убирать со стола в ожидании покойников. Такие же костры, которые кое-где разводят уже в начале масленичной недели, доказывают, что дело здесь совсем не в «прощании с масленицей»[3]. Стоит отметить, что широко распространенное сжигание женского чучела, которое лишь у западных славян сохранило свое древнее название богини мрака и смерти Мажаны или Маржаны, непосредственно связано с ритуалом трупосожжения, который, как и культ предков, имеет прямое отношение к богу неба. Как уже говорилось в первой главе, в этом качестве Сварог соотносился с горами, катание с которых являлось важным элементом масленичной обрядности: «Во время катаний (и вообще на масленице) обычай допускал более свободные отношения между молодыми людьми: «на этих катаньях, происходящих часто ночью, позволяется молодцам быть свободными и в словах и в поступках». Видимо, обряду катания молодежи с гор первоначально придавалось такое же значение, как и катанию молодоженов, — способствовать урожаю и плодородию. Более свободные отношения в это время между полами, возможно, являлись отдаленным, сильно редуцированным воспоминанием о прежних весенних брачных союзах. Катанию с гор первоначально придавалось магическое значение. Это можно видеть и в сохранившемся кое-где еще в начале XX века пережитке — "кататься на долгий лен". Так, в Кубенском у. Вологодской губ. с гор катались и замужние женщины. Делалось это не только ради развлечения. Считалось, что если скатишься удачно, то и лен будет хорошим. В Шенкурском у. в "чистый" понедельник девки, прежде стоя, с горы катались, чтобы лен вырос мягкий». Ради хорошего урожая льна катались с гор и на донцах от прялок; такой же обычай был зафиксирован и у белоруссов»[4]. Связь плодородия почвы и, в частности, урожая льна, с имитацией брака Неба и Земли, в том

числе путем ритуального катания по земле, была подробно показана в пятой главе и нет надобности повторять приводившееся там данные. Все это показывает, что каждый брачный союз воспринимался архаичным сознанием как постоянное повторение и отражение в малом акта миротворения, в результате чего должно было родиться как новое потомство в семье, так и урожай в поле. Как отмечает В.К. Соколова, в мифологическом сознании между человеческим и земным плодородием существовала тесная взаимная связь: «Молодые, недавно поженившиеся пары, по древним воззрениям, должны были магически способствовать плодородию и одновременно сами, участвуя в обряде, получали как бы новые силы, укрепляли семью, обеспечивали потомство. Особенно явственно магия плодородия выступает в катании молодых с горы, в навалivании на них присутствовавших на гулянии, зарывании их в снег и т. п.»[5]. Поскольку гора являлась символом бога Неба, супруга Матери-Земли, то, в силу созвучия, весенние браки в массовом порядке справлялись на так называемую «красную горку» (приуроченную к воскресенью после христианской Пасхи). И. Снегирев, видный отечественный этнограф XIX в. так описывал современное ему положение дел: «По общему употреблению и по отношению к поверьям древнего быта народного, Красные горки издревле должны быть местами игрищ, какими начинается красная весна — пора брачных союзов. Доселе во многих селениях Тульской и других губерний горки или пригорки, на кои сбираются поселяне весною, слывут красными горками»[6]. В этот же день в большинстве мест происходил и обряд встречи весны, первоначально, как полагают исследователи, входивший в состав масленичной обрядности. Записанное этнографами в XIX в. закликание весны и грядущего урожая у украинцев и белоруссов разительно напоминает нам приводившееся выше моление о хлебе славян-язычников, описанный арабскими авторами тысячу лет назад:

Благослови, боже,
Зимы замыкаци,

Весну выкликаци,
Дай же нам, боже,
Жита и пшаницы,
Зяленой травицы.
Дай же нам, боже,
На хлеб-жито род,
А на статок плод,
На людзей здороуе.

В.К. Соколова так комментирует это закликание: «Это видоизмененное под влиянием христианства древнее весеннее заклинание: вместо непосредственного обращения к весне (или каким-то божествам, олицетворявшим силы природы) идет обращение к богу, но смысл и функция песни от этого не изменились. Можно думать, что песни-заклинания были наиболее древним, исконным типом веснянок»[7]. С учетом всего сказанного выше, можно предположить, что первоначально эта песня обращалась к Сварогу, в ведении которого находилось плодородие как земли, так и людей. Стоит отметить, что связанная с ним символика встречается нам и в других обрядах, посвященных встрече весны: «В Клинцовском районе Брянской обл. при заклинании весны 25 марта использовали хлеб и огонь. Все собирались на мосту, разжигали костер, и девушки прыгали через него. Пожилые женщины исполняли обряд серьезно — бросали в реку специально испеченные пироги и пели, что провожают зиму и встречают весну. (...) Об интересном обряде, встречавшемся у украинцев Черниговской губ., сообщал Б.Д. Гринченко: когда начиналась весна, варили горшок каши, выносили его на улицу и закапывали в землю, сверху прибивали колом. В этом обычае прослеживается жертвоприношение земле»[8]. Если костер на мосту напоминает нам о мосте через огненную реку, встречавшуюся нам в сказках, то последнее жертвоприношение заставляет нас вспомнить о связи Сварога с вареной пищей и о том, что в христианское время именно Кузьму-Демьяна специально называли «кашниками». Отнюдь

не случайным представляется факт, что жертва Матери-Земле состояла из предметов, связанных с ее супругом — горшком каши и колом.

Возвращаясь к масленице, отметим еще одну важную деталь: обильная, жирная и масляная пища, от которой этот праздник собственно и получил свое современное название. Вне всякого сомнения, это изобилие пищи имело обрядовый характер и должно было обеспечить изобилие плодов и скота в наступающем году. Вместе с тем обильная еда на масленицу является отголоском изобильного вселенского пира с участием богов и умерших предков, связь которого со Сварогом была рассмотрена выше. С навязыванием христианства этот изначальный смысл масленичного пира теряется и обрядовое обильное потребление пищи в общественном сознании начинает восприниматься как необходимость хорошенько наесться перед наступающим великим постом. Касаясь семейно-брачных отношений, отметим, что помимо ритуального катания с гор, с культом Сварога связан приуроченный все к той же масленице ритуал «столбов». Суть его состояла в том, что одетые в свои лучшие костюмы молодые вставали рядами («столбами») по обеим сторонам деревенской улицы и целовались по требованию окружающих. В Рязанской губернии молодые вставали не на улице, а в воротах и также целовались. Возможно, что первоначально этот обряд имел более эротический характер, более соответствовавший фаллической символике столба, и лишь в более поздние времена стал демонстрировать окружающим любовь и согласие между молодоженами. Поскольку по своему предназначению целый ряд масленичных обрядов был призван пробудить плодородие Матери-Земли после зимней ночи, весьма вероятно, что изначально к этому празднику было приурочено ритуальное сексуальное общение молодежи, воспроизводящее первый союз Неба и Земли, впоследствии переосмысленное как период заключения весенних браков. Очевидно в силу этого в отдельных местах Закарпатской Украины, где масленица к моменту этног-

рафических наблюдений уже не была значительным праздником, ее называли «блудный тыждень», из чего можно сделать вывод о том, что первоначально связанные с магией плодородия обряды занимали на масленице более значительное место, по сравнению с описанными в XIX–XX вв. С брачным ритуалом соотносились, в той или иной форме, многие элементы, имевшие прямое отношение к культу Сварога. Связь звезд с предстоящим заключением брака видна из следующего поверья: «В какой стороне в святки звезда упадет, с той стороны жених»[9]. Связанный, как было показано в предыдущей главе, с богом неба напиток тоже имел самое непосредственное отношение к браку, дав название первому месяцу совместной жизни молодых супругов – медовому месяцу. Помимо меда, бог-кузнец имел самое прямое отношение к хлебу, что также отразилось в свадебном ритуале: «Обрядовое употребление хлебных зерен в особенности распространено на свадьбах всех славянских, более того, всех индоевропейских народов. Это настолько важный акт свадебного ритуала, что без него ни великоруссы, ни малороссы не совершают брачного пиршества...»[10]. Наконец, сама беременность называлась в народе *горкою*[11], что отсылает нас к культу гор как частному проявлению культа Сварога, бывшего одновременно и богом-покровителем брака.

Однако уже в первобытную эпоху со Сварогом стало связываться не только воспроизведение на человеческом уровне первого брачного союза Неба и Земли, но и первые сексуальные запреты. Об этом свидетельствуют как рассмотренный в первой главе ведийский миф о Сварбхану-Агни, покаравшем бога солнца за инцест с собственной дочерью, так и мотив «отяжеления» героя после недозволенного полового общения, выявляемого путем божьего суда с помощью огненной ямы или струны в русских сказках. Отзвуки этого, возможно, повлияли на то, что в славянском переводе хроники Иоанна Малалы именно Сварогу приписывалось пресечение женского блуда и ввергание прелюбодеев «в пещь

огненну». Естественно, утверждение о том, что этот бог ввел единобрачие, было поздней вставкой летописца, не подтверждаемое другими данными, и является пересказом другой книги Иоанна Малалы, где он описал схожее нововведение афинского царя Кекропса. Как собственные, так и иноземные письменные источники дружно отмечают многоженство у язычников-славян, искорененное впоследствии лишь христианской церковью. Хоть наличие устойчивых брачных пар встречается даже в животном мире и вполне могло существовать с древнейших времен и у людей, нет никакого основания приписывать Сварогу введение института единобрачия. Вместе с тем, сексуальные табу хронологически являются вторыми после пищевых и, судя по всему, первичные половые запреты, в частности, запрет инцеста, появляются уже в первобытную эпоху и вполне могли быть освящены у наших далеких предков авторитетом бога неба. Поскольку часть черт Сварога перешла впоследствии не только на христианских святых Кузьму-Демьяна, но и на святого Касьяна, стоит отметить, что одноименный с последним персонаж является инициатором введения имущественного и полового табу в былине «Сорок калик со каликою». В ней рассказывается, как собравшиеся посетить святые места в Иерусалиме выбрали своим предводителем Касьяна Михайлыча. Перед тем как пуститься в дальний путь, тот кладет на своих спутников «заповедь великую»:

А в том-та ведь заповедь положена:
Кто украдет или кто солжет,
Али кто пустится на женский блуд,
Не скажет большему атаману,
Атаман про то дело проведает, —
Едина оставить во чистом поле
И копать по плечи во сыру землю.

Дальнейшие события в былине разворачиваются по широко известному «бродячему» сюжету: по приходу в Киев в предводителя паломников влюбляется жена Владимира княгиня Апраксев-

на. Когда Касьян отказывается придти к ней на свидание, она велит Алеше Поповичу подложить ему в сумку серебряную чарочку, а затем обвинить в воровстве. При виде найденной чары калики поверили обвинению и закопали Касьяна по плечи в чистом поле, после чего отправились дальше в Палестину. Возвращаясь домой тем же путем, они приходят к закопанному в поле атаману. При виде их

Молоды Касьян сын Михайлович
Выскакивал из сырой земли,
Как ясен сокол из тепла гнезда,
А все они, молодцы, дивуются
На его лицо молодецкое,
Не могут зреть добры молодцы,
А и кудри на нем молодецкие до самого пояса.
И стоял Касьян немало число,
Стоял в земле шесть месяцев,
А шесть месяцев будет полгода.

По приходу в Киев калик вновь принимают в княжеском дворце и там они узнают от Владимира, что его жена все эти полгода лежала больная. После того, как княгиня покаялась в клевете, ее исцеляет предводитель паломников:

Молоды Касьян сын Михайлович
А и дунул духом святым своим
На младу княгиню Апраксевну,
Не стало у ней того духу, пропасти;
Оградил ее святой рукой:
Прощает ее плоть женскую:
Захотелось ей — и пострадала она,
Лежала в страму полгода[12].

Хоть данный сюжет сложился уже на христианской почве, тем не менее отдельные моменты в него вполне могли попасть из языческой эпохи. Выше мы уже дважды видели, что со Сварогом мог быть связан полугодовой период (деление года на два равных про-

межутка праздниками 1 мая и 1 ноября, а также полугодовой период строительства ковчега в легенде о Ное) и ровно столько же Касьян проводит закопанный в земле. Последняя деталь также могла быть навеяна представлениями о подземном нахождении бога-кузнеца. Хоть Касьян и не был в Иерусалиме, он уже изначально обладает и святым духом, и святой рукой, благодаря чему он и может исцелить Апраксевну. В свете этого мы можем предположить, что и мотив введения запрета на ложь, воровство и прелюбодейство в этой былине также может восходить к языческому периоду. В пользу этого говорит и то, что в белорусской сказке «Искорка Парубок» мотив испытания переходом через огненную яму используется не только в связи с определением, имели ли место половые отношения, но и для установления того, пользовался ли царь чужим имуществом, в данном случае конем. Как мы видели, именно к Сварогу генетически восходит запрет на кражу горшков и строительство укрепления-Вары, «сниженным» вариантом которого являлся скотный двор. В свете того, что именно с деятельностью кузнеца народное сознание связывало возникновение самого понятия богатства, нет ничего невозможного в том, что с богом-кузнецом был связан исторически третий запрет — имущественный, призванный охранять возникающую в обществе частную собственность.

Бог Неба вполне мог рассматриваться людьми как архетип супруга и доказательство этого для эпохи, когда он приобрел уже черты бога-кузнеца, приводит на славянском материале уже А.А. Потебня: «Но как бог, кующий плуг — символ брака, так и кующий плуг первоначально сам тождествен с женихом. На это указывают следующие стихи серб. песни:

Злату те се куюнджия нати,
И мени те мой суденик доти,

Где кузнец — символ суженого»[13]. Стоит отметить, что с браком Сварог был связан не только в своих ипостасях бога Неба или бога-кузнеца, но и бога-горшечника. Об этом свидетельствует

записанное в с.Вышевичи Житомирской области поверье, согласно которому встреча с горшечником сулит девушке скорое замужество: «Як диучына зостренэ горшчана, — це добрэ, потому што ей трэба збиращця на свое хозяйство — купить горшки». Впрочем, это было уже достаточно поздним осмыслением. Более раннюю форму этих представлений, непосредственно связанную с магическим ритуалом, приводит А.Л. Топорков: «По нашим наблюдениям, в д.Рудня (Гомельск обл., Чечерский район) девушки крали у горшечника посуду и били ее: "Погоршник еде, деука украде горшок. Украдут тады деуки, горшки бьют. А для чяго вже? Наверно, штоб замуж вышла в этом году". (...) «Як у каляды (святки) погоршчик еде, деуки стерегуть. Яны должны горшок украсть, побить. А то замуж никто не будет брать. Шоб не сидели деуки как горшки. Бегають тадысь табуном деуки, шоб горшок украсть»[14]. Весьма примечательно, что данная обрядовая кража горшков происходила на фоне поверий, категорически запрещавших красть у горшечника под угрозой возмездия в загробной жизни, приведенных выше. Напомним некоторые из них: «Ну, красты у горшчана горшка нэ можно, бо як умрэш, да на тым свети трэба кроз тэй горшчок пролэзты»; «Горшка красть — великий грех. Встретишь на том свете горшечника, протянешь ему горшок и будешь просить: "Возьми горшок!". А горшчай кажэ: «Грызи сама его замес хлеба!» Причины пренебрежения столь грозным запретом следует видеть в том, что в русской традиции гончарная посуда в первую очередь ассоциировалась именно с женщиной (вспомним в связи с этим и греческий миф о сотворении Гефестом из глины именно женщины), в результате чего магические манипуляции с горшками напрямую влияли на девичью судьбу: «В пословицах горшки и прочая полая утварь — "бабьи" метафоры: "Баба что горшок: что ни влей — все кипит". Карельская загадка: "Бока черны, / В середине красно, / Само вкусно (Горшок и масло в нем)" — указывает эту символику вполне недвусмысленно. Она же в обычае бить на свадьбе горшки и миски,

желая молодой родить столько же детей, сколько черепков. Не желая рожать, жена прятала пустой горшок в чулан, где бы никто его не тронул. Говорили, что плевать в сосуд с водою — "все равно, что матери в глаза". Посуду обязательно полагалось покрывать — "хоть лучинкою", — иначе, по поверьям, туда вселится нечистая сила. Ср.: обычай жене всегда покрывать голову — "хоть *ремох* какой наложи", — иначе увяжется леший или другая нежить»[15]. Об этом же свидетельствует и поговорка «Девка не без жениха, горшок не без покрышки», недвусмысленно указывающие на ассоциацию потенциальной невесты с горшком в сексуально-семейной сфере. Символизм продукции гончарного ремесла применительно к брачному обряду наиболее явственно прослеживается в одном украинском ритуале: «В некоторых местах Малороссии хранился еще обычай, что молодой после первой брачной ночи разбивал палкой на дворе горшок каши, а дружко добивал его. Это означало торжество супруга над невинностию молодой»[16]. Замужняя женщина все равно продолжала ассоциироваться с этой утварью, как можно увидеть из народных поговорок: «Жена не горшок, не расшибешь» или «Не столько муж мешком, сколько жена горшком» в смысле сбережения, обеспечения достатка в доме. Происхождение этой мифо-магической аналогии становится понятно из мифа о браке Неба и Земли: из земли брали глину для изготовления горшков, которые к тому же были пустые внутри, и в силу этого они неизбежно ассоциировались с женским началом.

Однако наивысший расцвет представлений о Свароге как покровителе свадьбы приходится на период, когда с изобретением кузнечного дела он превращается в бога-покровителя этого ремесла. Уже сам кузнечный молот у многих народов недвусмысленно ассоциируется с мужским половым органом и, в качестве такового, становится символом плодородия. Подобное отождествление является всемирным явлением, не ограничиваясь рамками одного индоевропейского ареала: «Кузнец из почитаемого клана

у центральноафриканского племени чагга считал, что от молота может зачать женщина. Передавая его своей жене, он восклицал: "Бери молот и подними его! А когда я вернусь из кузницы, ты зачнешь от него... Роди сына, который кует молотом, как твой муж и господин!" Поклонялись и наковальне, на которой приносили самые ответственные и страшные клятвы»[17]. Это же обстоятельство объясняет обязательное присутствие молота, который клали на колени невесте во время скандинавского свадебного ритуала, описанного в «Старшей Эдде». Если обратиться к одному из древнерусских названий молота, ***кый*** или ***куй,*** то одно изменение первой буквы превращало это слово в нецензурное название фаллоса. В свете кузнечной символики следует вспомнить, что одним из значений слова «ковать» было «самец разных животных», а «котлом» называлась залежка кабанов, а это животное, как мы увидим в последней главе, было одним из сексуальных символов начиная еще с индоевропейских времен.

В этом качестве кузнец, в ряде случаев безымянный, становится одним из центральных образов любовных заговоров: «На море на океане, на острове на Буяне стоят три кузницы, куют кузнецы там на трех станах. Не куйте вы, кузнецы, железа белого, а прикуйте ко мне молодца (или: красну девицу); не жгите вы, кузнецы, дров ореховых, а сожгите его ретивое сердце...»[18]

Поскольку древний языческий бог, в той части, в которой его черты не перешли на христианских святых, с принятием новой религии считался бесом, становится понятным тот вариант этого же заговора, где безымянных кузнецов заменяет бес Салчак: «На море на Окияне, на острове на Буяне стоят три кузницы. Куют кузнецы на четырех станах. Бес Салчак, не куй белаго железа, а прикуй доброго молодца, кожей, телом, сердцем. Не сожги орехового дерева, а сожги ретиво сердце в добром молодце...»[19] Именно в этом же заговоре, как было подчеркнуто во второй главе, фигурирует и эротическая символика ключа и замка, соотносимых с Небом и Землей, которая могла появиться лишь после

изобретения кузнечного дела. Стоит отметить, что даже когда в заговорах фигурируют безымянные кузнецы, там иногда все равно встречаются специфичные атрибуты бога Сварога, в частности, столб: «Стану я, раб Божий (имя рек), пойду из дверей во двери, из дверей в ворота, в востошную сторону, на Окиан море; на том море стоит остров, на том острове стоит столб, на этом столбу сидят семьдесят семь братьев; они куют стрелы булатные день и ночь; скажу я им тихонько: "Дайте мне, семьдесят семь братьев, стрелу, которая всех пыльчее и легчее". Стрелю этою стрелою в рабу Божью, девицу (имя рек), в левую титьку, легкие и печень, чтоб она горевала и тосковала денно и нощно...»[20]. Образ мирового центра, где находятся кузнецы, не единственная архаичная деталь в данном заговоре: в своей статье В. Гиппиус отметил разительную аналогию булатной стрелы, выковываемой кузнецами, с вызывающими любовь стрелами Эроса в греческой мифологии. О достаточно древних истоках связи кузнеца с любовью и браком говорит и тот факт, что хромой Гефест, самый некрасивый из богов, является, несмотря на это, супругом богини любви Афродиты. Как бы напоминая нам об эпохе возникновения кузнечного дела, в одном любовном заговоре нам встречается упоминание меди — первого металла, освоенного человечеством. Главная роль в нем отведена трем ветрам, которых просят: «распалите и присушите медным припоем рабу (имя рек) ко мне, рабу Божию. Сведите ее со мною — душа с душею, тело с телом, плоть с плотию...»[21] Хоть бог-кузнец там не фигурирует, следы исходного образа проглядывают в «медном припое», который указывает на весьма раннюю эпоху сложения основы данного заговора. В этой связи стоит вспомнить исследование Б.Н. Миронова, исследовавшего статистическими методами тексты заговоров и пришедшего к выводу, что наибольшее количество элементов язычества сохранилось в текстах о любви (75,8 % языческой атрибутики против 18,2 % христианской и 6 % смешанной атрибутики) и браке (соответственно 56,2 % языческой, 31,3 % христи-

анской и 12,5 % смешанной атрибутики). Анализируя на материалах заговоров религиозные воззрения русских крестьян XIX в., он сделал однозначный вывод: «Наличие христианской атрибутики в заговорах может свидетельствовать о чисто внешнем, поверхностном освоении крестьянами христианства, о сохранении ими в основном языческого мировоззрения»[22].

Исследователи восточнославянского фольклора уже неоднократно обращали внимание на русскую святочную подблюдную песню о кузнеце, встреча с которым предвещала богатство и свадьбу:

Идет кузнец из кузницы, слава!
Несет кузнец три молота.
«Кузнец, кузнец! Ты скуй мне венец,
Ты скуй мне венец и золот и нов,
Из остаточков золот перстень,
Из обрезочков булавочку,
Мне в том венце венчатися,
Мне тем перстнем обручатися,
Мне тою булавкою притыкать»[23].

В украинском фольклоре мы встречаем весьма распространенную девичью колядку о том, как девушка собирает с дерева золотую ряску (вариант: росу или кору) и относит ее к мастеру-золотарю, чтобы он сделал из этой ряски предметы к свадьбе:

...Ти, злотничку-ремісничку,
Іскуй мені злотий пояс,
Із окраечок — перстеньочок,
А із вітейка — то віночок.
В пояси красоваться,
В перстеньку залицяться,
А в віночку ізвінчаться[24].

Генетический родственный сюжет о «вепре, который вырыл золотое зерно», из которого девушка просит кузнеца сковать ей кубок на свадьбу, мы видим среди польских свадебных песен. На

основе народных колядок Т. Ленартович написал стихотворение «Золотой кубок», в котором сиротка собирает золотые яблоки и просит мастера сделать из них золотой кубок с изображением ее умершей матери, причем особо отмечается, что из этого кубка будут пить «сам пан Езус и ангелы». Образ кубка иногда встречается в украинских колядках, где девушка просит мастера сделать ей «три угодья» (венкок, кубок и перстень), а в моравском фольклоре этот кубок делается из золотых рогов лани. Подобная распространенность сюжета свидетельствует о его праславянском происхождении и полностью согласуется с обрисованным в предыдущей главе вселенским пиром, на котором вместе с людьми пьют ритуальный напиток боги и умершие предки. Следы этого пира, приуроченного к свадьбе, мы и видим в польском фольклоре, где на священном кубке изображена умершая мать невесты, а пьет из него бог, замененный под влиянием новой религии Иисусом Христом. Если в том, что первоначально вместо золотого кубка использовался ритуальный рог, с которым и изображались славянские языческие божества, нас убеждают моравские колядки, то в том, что первоначально вместо главного персонажа христианской религии в этих обрядовых текстах фигурировал именно бог-кузнец, свидетельствует песня из Бельского района Смоленщины:

Ты, святый Боже Кузьма-Демьян,
Приходи на свадьбу к нам
Со твоими апостолами[25].

Пережитки язычества в этом свадебном тексте были настолько сильны, что единственным достижением новой религии стала замена имени языческого бога Сварога на христианского святого, который, несмотря ни на что, здесь прямо именуется богом — вещь явно кощунственная с точки зрения официального православия. Более того: в качестве главы апостолов Кузьма-Демьян здесь явно занимает место Иисуса Христа, что являлось еще большим святотатством. Весьма похожа на нее в этом отношении и аналогич-

ная песня из Великолукского уезда Псковской губернии:

Благослови меня, боженька,
Свадебку начать!
Благослови меня, боженька,
На весело утро...
Скуй нам, боженька,
Крепко на крепко
Крепко на крепко,
Твердо на твердо:
Люди судють —
Не разсудют;
Ветром веет —
Не развеет,
Дожжиком мочит —
Не размочит.
Ай далеко, в чистом поле,
Протекла река,
Как за той быстрой реки
Три апостола:
Первый апостол-боженька
Сама мать-богородица,
Другой апостол-боженька
Воскресенье светлое,
Третий апостол-боженька
Кузьма и Демьян.
Яры свечи топятся,
Люди Богу молятся[26].

Нечего и говорить, что с точки зрения новой религии ситуация была весьма безрадостная: через целых девять веков русский крестьянин по своей сути так и остался язычником, лишь самым поверхностным образом усвоив новую религиозную атрибутику. Апостолом-боженькой (два этих понятия он, судя по всему, не различал) для него был не только заменивший бога-кузнеца Кузь-

ма-Демьян, но и Богородица вместе с Воскресеньем, заместившие языческих богинь. Главная роль при этом явно отводилась богу неба, которого и просили сковать свадьбу. Именно бога-кузнеца и приглашали в первую очередь на свадебный пир, чтобы придать новому союзу прочность и долговечность. В другой обрядовой свадебной песне по этому поводу говорится: «Подь на свадьбу, боженька! Скуй нам свадьбу крепко, твердо, долговечно, вековечно»[27]. В тверской области данный образ настолько укоренился, что выражение «играть свадьбу» там звучало как ***свадьбу ковать***[28]. Аналогичное приглашение к богу-покровителю свадьбы, которого особо просят не забыть свой молот, встречается нам и в белорусском фольклоре:

О святэй Кузьма Дямьянъ!
Прихадзи на свадьбу к намъ
Со своимъ святымъ кузломъ (молотом),
И скуй ты нам свадзибку
Крепко-крепко-накрепко:
И людзи хулютъ — не расхулютсь,
Вятры веютсь — не розвеютсь,
Солнца сушитсь — не разсушитъ,
Дожди моцутсь — не размоцутсь[29].

Былина о женитьбе Святогора, записанная на Севере Руси, начинается с того, что этот богатырь никак не может догнать Микулу Селяниновича. Как будто ничем не мотивированное появление в повествовании пахаря-богатыря становится понятным, если мы примем во внимание, что на этот фольклорный персонаж перешел ряд черт Сварога, бывшего не только богом-кузнецом, но и богом-пахарем. По просьбе Святогора Микула Селянинович останавливается, и богатырь задает ему такой вопрос: «"Ты ощо скажи, Микулушка, поведай-ка, как мне узнать судьбину Божию?" — "А вот поезжай путем-дорогою прямоезжею до розстани, а от розстани сверни влево и пусти коня во всю прыть лошадиную, и подъедешь к Сиверным горам. У тых у гор под вели-

ким деревом стоит кузница, и ты спроси у кузнеца про свою судьбину". — Поехал Святогор дорогою прямоезжею, от розстани свернул влево, пустил коня во всю прыть лошадиную: стал его добрый конь поскакивать, реки, моря перескакивать, широкие раздолья промеж ног пущать. Ехал Святогор богатырь три дня и доехал до Сиверных гор, до того до дерева великого и до той кузницы: в кузнеце кузнец кует два тонких волоса. Говорит богатырь таковы слова: "А что ты куешь, кузнец?" Отвечает кузнец: "Я кую судьбину, кому на ком жениться"»[30]. Кем на самом деле был этот кующий судьбу безымянный кузнец, становится понятно, если мы сопоставим эту былину с быличкой, сохранившейся в той же самой северорусской традиции. В ней прямо говорится, что свадьбу кует не кто-нибудь, а именно бог: «Господь на наковальне колотит молотком, а иде старец и говорит: "Ну, Бог помощь. Цто ты делаешь молодой человек?" (У него, у Бога, бороды не было.) — "А ты не знаешь, цто я делаю, — говорит Господь. — Я двух суженых на наковальне вместе волосами кую". (Двух суженых сковать, дак они хорошо живут)»[31]. Мы видим, что старые черты древнего языческого божества периодически проглядывают не только сквозь образ христианского святого Кузьмы-Демьяна, но и сквозь образ безымянного кузнеца в фольклоре. Можно вспомнить еще и русскую поговорку «Железо уваришь, а злой жены не уговоришь», сохранившую уже на полузабытом уровне, хотя бы в виде контраста, воспоминание о какой-то связи между варкой металла и браком.

Представление о кующем свадьбу боге-кузнеце сохранились не только в устной традиции, но и в ритуале, трансформировавшемся впоследствии в игры молодежи. Так, например, в Тверской области на святки «ковали девок». Суть ее состояла в том, что все ребята и девушки разбивались парами, а оставшуюся без пары девушку «ковали» (шлепали по пяткам и другим местам), после чего сажали в санки вместе с парнем и возили по деревне. Как отмечают исследователи, вся игра имела отчетливо брачный под-

текст. К нему же, в конечно итоге, восходит и рассмотренный выше ритуал «перековывания» стариков в молодых и возвращения им способности вновь вступать в брак.

Как уже говорилось в предыдущей главе, с культом Сварога было тесно связано изготовление медового напитка для ритуального пира. С течением времени мед вышел из употребления, но в XIX в. смутные воспоминания о связи бога-кузнеца с хмельным напитком остались. Так, в Зарайском районе мать молодого, затирая брагу, говорила при этом: «Господи благослови! Кузьма-Демьян! Скуй нам свадьбу»[32]. Смоленская песня указывает на связь этого святого не только со свадьбой, но и с плодородием земных полей, что напоминает нам и о его третьей (после бога-кузнеца и бога-покровителя свадьбы) ипостаси — боге-пахаре:

Ты, святэй, Кузьма-Демьян,
Ты скуй мне свадебку
Радосную, вяселую,
Вяселую хляборадную
У гумни стогами,
А у поли копами,
А у печи пирагами[33].

Образ кующего свадьбы Кузьмы-Демьяна был настолько популярен в народе, что этнографы фиксируют его повсеместное распространение по всей восточнославянской территории: «Во многих районах России, Украины и Беларуссии в определенный момент свадебного обряда дружка или крестная мать, а иногда и все собрание заклинали семейное счастье, обращаясь к святым угодникам: "Кузьма-Демьян, скуй нам свадьбу до белой головы, до седой бороды" или: "Кузьма-Демьян, приди к нам на помощь! Сыграй нам свадьбу крепкую, нескучную, неразлучную!"[34] Стоит отметить, что языческие элементы точно так же сохранились в свадебном обряде, как и в рассмотренных выше любовных заговорах. Н.П. Колпакова, исследовавшая происхождение свадебного обряда Русского Севера, исчезнувшего в 20—30 гг. XX века,

вне связи с культом бога-кузнеца, констатирует: «При этом нельзя не отметить, что до самых последних лет своего существования традиционный свадебный обряд был полон воспоминаниями о своем дохристианском происхождении. (...) Даже такая казалось бы "христианская" деталь, как благословение молодых перед венцом и после него, имела языческие корни, так как рядом с иконой неизменно фигурировало благословение хлебом и солью, горящая свеча, шкура животного и другие отражения дохристианских представлений. Окаменевшее двоеверие дожило до самых последних лет жизни обряда»[35].

О том, что до 988 г. в обрядовых свадебных песнях фигурировал именно Сварог и образ кующего свадьбу кузнеца появился задолго до его переименования в Кузьму-Демьяна свидетельствуют не только общеисторические соображения, но и данные языка: в Новгородской губернии вместо ***свадьба*** и ***свадебный*** традиционно говорили ***сварьба*** и ***сваребный.*** То, что это не случайное искажение произношения этих слов, говорит и нижнесербское swarba – свадьба. Эти примеры указывают нам на то, что значение ***свары, ссоры*** в корне имени изучаемого нами бога было, по всей видимости, явлением вторичным, и первоначально этот корень означал согласие и единение, что гораздо лучше согласуется с характером Сварога как бога человеческой культуры. Благодаря археологическим данным мы можем определить то время, когда у восточных славян должен был быть расцвет представлений о кующем свадьбу боге-кузнеце. Если зарождение этой мифологемы относится к эпохе возникновения этого ремесла, т. е. к медному веку, то максимальное ее развитие должно было произойти в эпоху складывания отдельной семьи, выделившейся из состава рода. Необходимой предпосылкой для этого было развитие сельского хозяйства, обеспечивающее экономическую возможность существования подобной семьи. «Пашенное земледелие, – писал В.И. Довженок еще в 1952 г., – позволяло вести индивидуальное хозяйство, что являлось предпосылкой разложения родопат-

риархальной семьи, основанной на коллективном хозяйстве. Очевидно, что в первой половине I тысячелетия на Поднепровье, Побужье и Поднестровье основной производственной и социальной единицей была индивидуальная семья, входившая в состав сельской территориальной общины.

В лесных районах подсечная система земледелия, пока она господствовала, влияла консервирующим образом на социальное развитие общества; для ее ведения требовались значительные производственные коллективы, и это задерживало разложение родопатриархальной семьи»[36]. С тех пор новые исследования позволили значительно детализировать этот процесс. При сравнении поселений культуры пражского типа VI—VII вв. и поселений культуры типа Луки Райковецкой VIII—X вв., археологи фиксируют на последних настоящий демографический взрыв: «Результаты сплошного обследования гнезд поселений второй половины I тысячелетия н. э. убедительно свидетельствуют о резком увеличении населения в VIII—X вв. Так, при обследовании 21 гнезда поселений было обнаружено всего 25 поселений культуры пражского типа (VI—VII вв.), и на этой же территории зафиксировано 125 поселений культуры типа Луки Райковецкой (VIII—X вв.). К тому же площадь отдельных поселений VIII—X вв., как правило, значительно превышала площадь поселенийVI—V вв.»[37]. Если в каждой гнезде-общине VI—VII вв. жило примерно 150—200 человек, то численность поселений VIII—IX вв. достигала уже 350—400 человек. Данный демографический взрыв совпадает по времени с описанным выше прогрессом в кузнечном деле, приведшим к появлению у славян усовершенствованных орудий для обработки почвы — пахотных орудий с железными наральниками и ножами-череслами, датируемых VIII—IX вв. Это же обстоятельство отмечает в своем исследовании и И.П. Русанова: «Коренной перелом в развитии хозяйства начинается с VIII в. В это время у славян появляются первые пахотные орудия с железными рабочими концами — железные наральники и чересло

на поселениях в Хотомеле, Городке и на одновременных памятниках роменской культуры, культуры типа Пеньковки и в Молдавии. Более совершенными становятся и серпы — они гораздо больше ранних (длинной 18—22 см) и сильно изогнуты (Хотомель, Скорбичи). Распространяющееся пашенное земледелиее уже не требовало сместного труда целых коллективов, поэтому основной хозяйственной единицей становится индивидуальная семья. Не нужно стало осваивать большие новые земли, и в связи с этим поселения могли долго существовать на одном месте, а размеры их могли значительно увеличиваться»[38]. Мы видим, что прогресс кузнечного дела предопределил прогресс земледелия — двух областей, с которыми Сварог был весьма тесно связан — и сделал возможным выделение из родовой общины индивидуальной семьи, процесс создания которой («сковывания») также приписывался этому богу. Таким образом, экономическое развитие славянского общества не только подкрепило, но и многократно усилило древнюю мифологему о боге Неба, являющегося уже в силу того факта, что он приходится супругом Матери-Земли, покровителем союза мужчины и женщины. Благодаря этому восходящая к эпохе первобытности эта мифологема, в конечном итоге, несмотря на смену религии, благополучно дожила до XIX—XX вв.

Интересно проследить и историю слова ***семья,*** обозначающего в наше время союз мужчины и женщины. Однако древнерусское ***сѣмия*** имело значение не только «семья, семейство», но и «челядь, домочадцы, рабы». Сравнив его с лтш.saime, лит.seima «семья», seimyna «челядь, домочадцы», seimininkas «хозяин» О.Н. Трубачев пришел к следующему выводу: «Сопоставление формы литовск.seima, латышск.saime со ст.-слав.*сѣ мия* указывает на происхождение из koim-. Сравнение балтийских и славянских слов показательно и для понимания их семантического развития. Балтийский имеет в сущности только значение «семья». Это помогает выделить как вторичные значения «рабы, слуги». (...)

В основе ст.-слав.*сѣ мия, сѣ м-* обычно выделяют суффикс —m-, с помощью которого она произведена от известного индоевропейского корня kei- «лежать». Последнее значение могло использоваться для образований названий стоянки (или того, что лучше и точнее передается нем.Lager), поселения, жилища. Интересно, что в производные от этого корня, обозначающие селение, жилье, известны в германском с суффиксом —m-; готск.haims «селение», др.-исл.heimr «родина, мир», нем.Heim «дом, семейный очаг», в основе которых лежит та же производная форма, что и в слав.semьja. В то же время производные с индивидуализирующим значением образованы с иным суффиксом —uo-: др.-в.-нем.hi(w)o «супруг», «домочадец, слуга», hiwa «супруга», латышск.sieva «жена», сюда же лат.civis «гражданин»[39]. К родственным с русск.***семья*** словам Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов добавляют также гот.haims «деревня», др.-англ.ham «дом». В предыдущей главе было показано, что со Сварогом, точно так же как и с целым рядом других богов-кузнецов у индоевропейцев, связывалось возведение жилища, потребность в котором возникла при переходе к оседлому образу жизни благодаря развитию земледелия, и которое, в конечном итоге, стало домом для индивидуальной семьи, с образованием которой мифологическое сознание опять-таки связывало бога-кузнеца.

Завершая обзор представлений, касающихся создания брачных пар, отметим, что ряд данных связывает с изучаемым нами богом представителей молодежи предбрачного возраста. Описывая простонародные религиозные воззрения крестьян XIX века, С.В. Максимов отмечает: «Считаясь защитниками кур по преимуществу, св. Кузьма и Демьян в то же время известны и как покровители семейного очага и супружеского счастья. День, посвященный их памяти, особенно чтится девушками..,»[40] В этот день девушки приглашали парней и устраивали длившиеся до рассвета пирушки-«кузьминки», которые исследователи интерпретируют как своего рода репетицию свадебного пира. Этнографы так

описывли проведение этого праздника: «На три дня Кузьминок девушки снимали помещение..., устраивали ссыпчину и принимали парней. (...) Собрав продукты, девушки вместе готовили пиршество, обязательным блюдом которого была каша.

«Полно девкам чужое пиво варить, пора свое затевать», — говорили, имея в виду девушек на выданье.

Кузьминки продолжались «до света» (т. е. до рассвета), причем парни, расправившись с приготовленным угощением, отправлялись воровать соседских кур. К покражам такого рода крестьяне относились снисходительно...»[41] Хоть к XIX веку кузьминки во многом уже утратили свой обрядовый характер, проведение общественного пира молодежи именно ночью, с ритуальными блюдами в виде вареного пива, каши и кур ясно указывают на прямую связь данного праздника именно со Сварогом. 1 ноября считался в народе девичьим праздником и в этом качестве противопоставлялся летним кузьминкам (приходившимся на день этих же святых 1 июля), когда устраивались уже женские братчины. С учетом вышеизложенного становится понятным особое почитание стремившимися выйти замуж девушками христианских святых, заменивших собой языческого бога неба.

Однако бог неба был связан не только с процессом перехода девушки к статусу замужней женщины, но, как это было показано выше, и с переходом души в загробный мир. В результате того, что обоими этими процессами ведал один бог, возникла непонятная, на первый взгляд, генетическая связь между свадебным и похоронным ритуалами, неоднократно отмечавшаяся исследователями: «Существует достаточное число внешних и даже весьма показательных данных, которые если не прямо, то во всяком случае косвенно свидетельствуют в пользу предположения об общих представлениях, лежащих в основе свадебного и похоронного ритуалов. К ним относится, например, хорошо известный как по записям XIX в., так и по современным записям факт, что в досвадебный период невеста ходит в темной, «печальной» одежде, т. е.

совершенно так, как того требуют траурные обычаи»[42]. Поскольку посредством свадьбы невеста переходила в новую социальную категорию, то подобный переход осуществлялся через прекращение добрачного существования, символическое умирание бывшей незамужней девушки. Как отмечает В.И. Еремина, одним из способов прохождением через эту символическую смерть в фольклоре является один из уже встречавшихся нам образов, а именно — переправа через реку: «Очень четко взаимосвязь смерти и брака прослеживается в свадебной поэзии, где река оказывается границей, разделяющей до и послесвадебные формы существования, связанные с идеей обязательного прохождения фазы временной смерти и возможного дальнейшего возрождения, т. е. центральным смысловым моментом обряда инициации. В свадебной поэзии перевоз осуществляет всегда сам суженый. В уплату за перевоз он требует саму девицу...»[43] С другой стороны, и в древнерусском языческом похоронном ритуале присутствуют многие черты ритуала свадебного: это и сожжение покойного вместе с его любимой женой, а если мужчина умирал холостой, то его, по свидетельству Аль-Масуди, женили посмертно: «Когда умирает мужчина, то сожигается с ним жена его живою; если же умирает женщина, то муж не сожигается; а если умирает у них холостой, то его женят по смерти»[44]. К этой же связи следует отнести и веселье на похоронах, и зафиксированный впоследствии на Руси обычай хоронить умершего в его свадебной одежде.

С другой стороны, чисто этимологически прослеживается связь явлений, так или иначе соотносящихся с этим божеством, с названиями парней: «Этимология слав.*otrokъ* проста и понятна. Это сравнительно позднее славянское образование мужского рода, сложение приставки *ot-* и *rok-*, ср. слав. *Rekti* «говорить, сказать». Таким образом, *otrokъ* = «не говорящий», вернее «тот, кому отказано в праве говорить». Слав.*otrokъ* обозначало юношу, подростка, который еще не получил право голоса зрелого мужчины... Из прочих названий: слав.*molde,-ete*,производное от с.-слав.*moldъ*,

русск.*молодой*, произведенного, в свою очередь, от *mol-*, и.е.*mel-* «молоть, дробить, размягчать» с помощью индоевропейского суффикса *–dh-*, с первоначальным значением результата, достигнутого состояния. Таким образом, *moldъ* = «мягкий, нежный (только в возрастном смысле)»[45]. В следующей главе мы подробно рассмотрим вопрос о связи Сварога с речью и, в более широком контексте, со звуком. С другой стороны, второе название молодого парня этимологически соотносится со словами ***молоть, молот,*** что напрямую перекликается с семантикой образа бога-кузнеца. В этой связи нелишним будет вспомнить роль кузнеца в обрядах инициации, связанных с превращением подростка в полноправного мужчину, героя, встречающихся в различных индоевропейских традициях. Наиболее яркий пример – небесный кузнец Курдалагон в осетинском эпосе, который закаливал в своем кузнечном горне главных нартских богатырей, делая их неуязвимыми для обычного человеческого оружия. Неоднократно встречается этот мотив и в кельтской традиции: «Кузнец играет чрезвычайно важную роль и в повестях о детских подвигах Кухулина и Финна, что не удивительно, ведь, согласно традиционным представлениям, само ремесло кузнеца обладает сверхъестественной природой, и во многих частях земного шара существует тесная связь между обработкой металла и алхимией, кузнецом и посвящением в «братство мужей». Мотив кузнеца, помогающего неофиту при инициации, присутствует также в ирландской повесте о Ньяле и четырех его сводных братьях. (...) В некоторых традициях кузница символизирует огненное чрево чудовища, и испытание у кузнеца можно рассматривать как второе, огненное рождение юношей для новой роли»[46]. В чистом виде аналогичных представлений отечественный фольклор не сохранил, но о том, что они были, свидетельствуют как рассмотренные выше заговоры от оружия, где главную роль играет кузнец, так и его роль в жизни деревенской молодежи XIX века. Последнюю Т.Б. Щепанская описывает следующим образом: «Деревенские парни заказывали или сами

делали в кузнице *трески* — заостренные с одиого конца, загнутые с другого орудия из металлич прутьев (или зубьев брошенной колхозной бороны). Этн трески, заметим, играли роль знаков их предбрачного статуса во время деревенских гуляний. С этими тресками парни выходили биться стенка на стенку с парнями из других деревень (с других улиц, концов села). Если учесть, что праздничные драки играли роль своеобразной мужской инициации, то кузнец, изготавливавший (или наблюдавший за изготовлением) трестки, выступал в роли инициатора»[47]. То, что символ предбрачного статуса изготавливался из земледельческого орудия, становится понятно в свете рассмотренного соответствия плуг-фаллос. Кузнец же и в XIX в. был связан с процессом изготовления этого символа, служившего как показателем готовности юноши к вступлению в брак, так и его оружием во время деревенских драк-инициаций. На основе этих материалов мы можем предположить, что с богом-кузнецом было связано не только проведение самого свадебного обряда, но под его особым покровительством находились достигшие предбрачного возраста молодые люди обоего пола.

[1] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 152.

[2] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начало XX века. М., 1979. С. 48.

[3] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 406.

[4] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды ... С. 43—44.

[5] *Соколова В.К.* Масленица // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 63.

[6] *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 3. М., 1838. С. 26.

[7] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских... С. 80.

[8] Там ж. С. 75.

[9] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1999. С. 673.

[10] *Сумцов Н.Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. С. 28.

[11] *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды... С. 27.

[12] Былины. Л., 1984. С. 322, 327, 328.

[13] *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды // ЧОИДР. 1865. Кн. 2, апрель–июнь. С. 15.

[14] *Топорков А.Л.* Гончарство: мифология и ремесло // Фолькор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 45–46.

[15] *Щепанская Т.Б.* Сила: коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001. С. 83.

[16] *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. 2. СПб., 1848. С. 32.

[17] *Черных Е.Н.* Металл – человек – время. М., 1972. С. 196.

[18] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 464.

[19] *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб, 1869. С. 16.

[20] Там же. С. 18–19.

[21] Там же. С. 7.

[22] *Миронов Б.Н.* История в цифрах. Л., 1991. С. 20.

[23] *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. ... С. 13.

[24] *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды... С. 48.

[25] *Гиппиус В.* Коваль Кузьма-Демьян в фольклоре // Етнографічний вісник. Кн. 8. Кнев, 1929. С. 10.

[26] *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1. М., 1898. С. 551–552.

[27] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869. С. 375.

[28] Этимологический словарь славянских языков, вып. 12. М., 1985. С. 11.

[29] *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 466.

[30] Песни, собранные П.Н. Рыбниковым, т. 1. СПб., 1909. С. 331–332.

[31] *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т. 1. СПб., 2001. С. 207.

[32] *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах... С. 555.

[33] *Гиппиус В.* Коваль Кузьма-Демьян в фольклоре // Етнографічний вісник, кн. 8. Киев, 1929. С. 47.

[34] *Макашина Т.С.* Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре. ... С. 20.

[35] *Колпакова Н.П.* Отражение явлений исторической действительности в свадебном обряде Русского Севера // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 282.

[36] *Довженок В.И.* К истории земледелия у восточных славян в I тысячелетии н. э. и в эпоху Киевской Руси // Материалы по истории земледелия СССР. Сборник 1. М., 1952. С. 154.

[37] *Тимощук Б.А.* Восточнославянская община VI–X вв. н. э. М.,1990. С. 86.

[38] *Русанова И.П.* Славянские древности VI–VII вв. М., 1976, С. 50–51.

[39] *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства. М., 1959. С. 164–165.

[40] *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 520.

[41] *Усов В.В.* Русский народный православный календарь. Т. 2. М., 1997. С. 387.

[42] *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 84.

[43] Там же. С. 156.

[44] *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 129.

[45] *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства. М., 1959. С. 47–48.

[46] *Рис А., Рис Б.* Наследие кельтов. М., 1999. С. 289.

[47] *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001, С. 24.

Глава 8
НЕБО, МУЗЫКА, РЕЧЬ

Образ Кузьмы-Демьяна встречается нам в одной пинежской былине о Вавиле-скоморохе, в которой мы можем увидеть отголосок еще одного древнего мифа о Свароге. Весьма показательно, что он связан со скоморохами, которых не без основания считают младшими помощниками языческих волхвов. Былина 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: поногальце в руках Вавилы превращается в погудальце, вожжи — в шелковые струны. Пахарь был человек сообразительный и сразу смекнул:

Видит, люди тут да не простые
Не простые люди—те, светые;
Он похо(о)дит с има да скоморошить[1].

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[2].

Пинежская былина так описывает дальнейший путь Вавилы в компании Сварога-Кузьмадемьяна. 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, выпивших всю воду. Обезопасив себя, скоморох берется за инструмент во второй раз:

Заиграл Вавило во гудоцик
А во звоньцятой во переладец,
А Кузьма з Демьяном приспособыл:
Загорелось инишыное цярсьсво
И сгорело с краю и до краю.
Посадили тут Вавилушку на цярьсво[3].

Пашущий землю в начале былины Вавила, становящийся в ее конце царем, заставляет нас вспомнить пахаря Пржемысла, ставшего основателем чешской княжеской династии, связь мифа о котором со Сварогом была рассмотрена выше. То, что царь Собака пытался утопить незванных пришельцев, обладавших силой сжечь его царство, вообще восходит к индоевропейской мифологеме о борьбы огня и воды, отразившейся в древнегреческом мифе о поединке бога-кузнеца Гефеста с рекой. В заключительной сцене былины наглядно проявляется генетическая связь Сварога-Кузьмадемьяна с огнем, с помощью которого они уничтожают враждебное царство. То, что именно этот бог возводит скомороха на царство, отсылает нас к мифу о том, что именно Сварог был отцом Дажьбога, ставшего первым царем на Земле и, соответственно, мог распоряжаться дальнейшей судьбой царской власти по своему усмотрению. Правда, в народном сознании Вавила навсегда остался не как царь, а как скоморох. Однако языческие корни этого образа были настолько сильны, что зачастую он именуется «голубиным богом», что явно является святотатственным мотивом с точки зрения христианства. Пытаясь хоть как-то примирить народное восприятие Вавилы с новой религией, самарское предание рассказывает о том, как скоморох вел подвижнический

образ жизни, умервщлял плоть, за что ему перед кончиной явился ангел и сказал: «Тебя бог наградил, Вавило-скоморох. Ты будешь, Вавило-скоморох, голубиный бог». Конкретные проявления культа этого святого скомороха в народном православии повторяют рассмотренные выше элементы языческого культа Сварога: «4 сентября, — св. Вавилы; праздновать Вавила — резать кур под овином»[4]. Как мы могли убедиться, как культ Вавилы, так и былина о нем явно связаны с богом-кузнецом, причем связь эта, судя по всему, появилась еще в языческую эпоху. Новой, еще не встречавшейся нам особенностью в данном сюжете является то, что Сварог неожиданно оказывается небесным покровителем скомороха. Следует сразу оговориться, что он был не единственным богом-покровителем музыкантов в Древней Руси: «Слово о полку Игореве» прямо называет вещего певца Бояна Велесовым внуком, а в былине о Садко покровителем этого гусляра оказывается Морской царь, в котором явственно проглядывают черты древнего громовержца Перуна. Тем не менее, связь Сварога с музыкой и гуслярами-скоморохами является весьма важной и заслуживает отдельного рассмотрения. Как уже отмечалось выше, одним из значений санскритского корня «свар» было «звучать, петь», благодаря чему божественный носитель этого имени вполне мог стать небесным покровителем скомороха. Близкую картину мы видим и в русском языке, где слово ***свара*** означает не только «ссору», но и «шум». В первой главе уже отмечалось, что на Севере Руси ***варгой*** называли рот, уста, пасть, а ***варайдать*** или ***варандать*** значило «кричать, шуметь, браниться». Однако корни этого мифа лежат еще дальше, в индоевропейских представлениях о создающем музыку небосводе. Впервые в европейскую традицию понятие «гармонии небесных сфер» ввел великий древнегреческий философ Пифагор, которому последователи приписывали следующую уникальную способность: «Самого же себя сей муж организовал и подготовил к восприятию не той музыки, что возникает от игры на струнах или инструментах, но, исполь-

зуя 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 гармонию 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 подобие небесных явлений...»[5].

Рациональную основу этого представления в своей критике пифагоризма достаточно подробно описал Аристотель: «Из этого ясно, что утверждение, согласно которому движение <светил> рождает гармонию, поскольку, мол, <издаваемые ими> звуки объединяются в консонирующие интервалы, при всей своей остроумности и оригинальности тем не менее неверно. По мнению некоторых, столь огромные тела по необходимости должны производить своим движением шум: уж если его производят земные тела, <рассуждают они>, ни по объему, ни по скорости движения не сравнимые <с небесными>, то что говорить о Солнце, Луне, да еще таком количестве столь великих звезд, преодолева-

ющих такой путь с такой быстротой, — не может быть, чтобы они не производили шума совершенно невообразимой силы! Исходя из этого, а также из того, что скорости <светил>, измеренные по расстояниям, относятся между собой так же, как тоны консонирующих интервалов, они утверждают, что звучание, издаваемое звездами при движении по кругу, образует гармонию»[6].

Показательно, что музыкальная гармония, согласно переданному Аристотелем мнению последователей Пифагора, проистекала в первую очередь от движения звезд, а Сварог, как и ведийский Варуна, в первую очередь ассоциировался именно со звездным небом. Даже критиковавший пифагорейскую традицию Аристотель отмечает: «Гармония — дар неба: ее природа божественна, прекрасна и чудесна». Однако это представление зародилось еще в эпоху индоевропейской общности и первоначально носило, естественно, не рациональный, а мифологический характер. Уже ведийские риши упоминали о «музыке (вселенского) закона» (РВ I, 147,1). Стоит отметить, что зародыш аналогичных представлений имелся и в греческой мифологии, где часть Муз, а именно Милета (Опытность), Мнема (Память) и Аэда (Песня) считались дочерьми бога неба: «Со своей стороны Мимнерм... в ведении говорит, что старшие Музы были дочерьми Урана (Неба), все же остальные, младшие, были дочерьми Зевса»[7]. Подавляющее большинство муз в классической мифологии были связаны с пением и поэтому неудивительно, что от музы Каллиопы и Эагра родился древнейший греческий певец Орфей, а от союза музы Мельпомены и речного бога Ахелоя произошли сирены. Именно к последним Платон приурочивает древнее мифологическое представление о гармонии небесных сфер. В своем описании видения Эра философ рисует вселенную как веретено богини необходимости Ананки, составленное из восьми валов и уточняет: «Сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из

всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие. Около Сирен на равном от них расстоянии сидят, каждая на своем престоле, другие три существа — это Мойры, дочери Ананки: Лахесис, Клото и Атропос; они — во всем белом, с венками на головах. В лад с голосами Сирен Лахесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее»[8]. Как видим, нарисованная Платоном картина весьма напоминает пифагорейские представления, за исключением того, что по сути своей она более архаична: вселенскую мелодию, составляющую октаву, создают не сферы небесных тел сами по себе, а сидящие на них полуженщины-полуптицы. Стоит добавить, что вплетающиеся в их мелодию голоса Мойр возвещают полное знание о прошлом, настоящем и будущем. В зороастризме данные исходные индоевропейские представления получают уже ярко выраженную религиозную окраску и связываются с посмертной судьбой души. После того как праведная душа благополучно преодолевает мост Чинват через огненную реку, она идет на сторону гор Хара и попадает, в конечном итоге, в Гаро дмана (буквально «дом хвалы» или «обитель песнопений»). Этот рай Ахура Мазды и обитель праведников находится на небе выше сфер звезд, луны и солнца. Аналогичные представления в русской традиции встречаются нам в псалмах духоборов — одной из самых крайних народных сект, сохранившей немало полуязыческих черт. Ее приверженцы еще в начале XX в. помнили и о боге богов, а на вопрос, знают ли они Христа, отвечали: «Предки наши знали Бога прежде Христа». Согласно их космогонии, бог сотворил прежде себя «глаголы и пения», играющие важную роль в создании верхней сферы мироздания. Третий псалом духоборов начинается следующим вопросом:

«1. Вопрос. С кем Господь небеса творил?
Ответ. С пением.
2. Вопрос. Чем утвердил?
Ответ. Словом»[9].

Четырнадцатый их псалом посвящен природе небес:

«1. Вопрос. Что есть небеса?

Ответ. Небеса есть пение, под небесами разсуждение»[10].

«Голубиная книга», рассказывая о возникновении отдельных элементов Вселенной из различных частей Первобога, в изложении духоборов Воронежской губернии напрямую соотносила речь именно со звездами: «Часты звезды — от речей Его»[11]. Однако подобная аналогия не ограничивалась рамками данной секты и, как показывает языкознание, присутствовала в русском языке. Слово ***звездить*** означало говорить резкую правду, без обиняков: «А он ему так и режет, так и звездит!»[12].

Поскольку понятие неба было тесно связано у индоевропейцев с музыкой, естественно с глубокой древности ими предпринимались попытки воспроизвести эту небесную гармонию с помощью музыкальных инструментов. В силу ассоциативного мышления сами эти инструменты зачастую стали восприниматься как символ мироздания. В Греции Порфирий, характеризуя Аполлона, обращает особое внимание на «лиру, которая показывает нам образ небесной гармонии»[13], а у Скифиана Теосского читаем: «О лире, которой всю (т. е. гармонию мира) настроивает сын Зевса Аполлон. <В ней> он соединил начало и конец, обладает же он блестящим ударом — солнечным светом»[14]. Славяне аналогичный символ вселенной видели в гуслях, как это наглядно показывают нам изображения на новгородских гуслях XII в. (рис.83) На верхней части гуслей изображен дракон, кусающий свой хвост, а на нижней — лев и птица. В своей совокупности эти животные олицетворяют собой сферы мироздания: птица — небо, лев — землю, дракон — подводный мир. Все это полностью соответствует магической технике игры на гуслях двух великих певцов Древней Руси, сохранившихся в народной памяти — Бояна и Садко. О первом из них «Слово о полку Игореве» говорит:

Ибо Боян вещий,

Если хотел кому песнь воспеть,

То растекался мыслию по древу,
Серым волком по земле,
Сизым орлом под облаками[15].

Любимая стихия новгородского Садко, наоборот, подводный мир. В начале былины описывается его трехдневная игра на гуслях у Ильмень-озера, в результате чего он получает в благодарность от Морского царя приносящих ему богатство трех чудесных рыб. Затем, когда буря застает его на корабле в море, певец по жребию отправляется на морское дно, где своей игрой на гуслях непосредственно влияет на состояние водной стихии:

А и как начал играть Садко как во гусли во яровчаты,
А как начал плясать царь морской теперь во 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...[16]

Как видим, магические перемещения обоих великих гусляров Древней Руси, образующие сокровенную суть их творчества, как

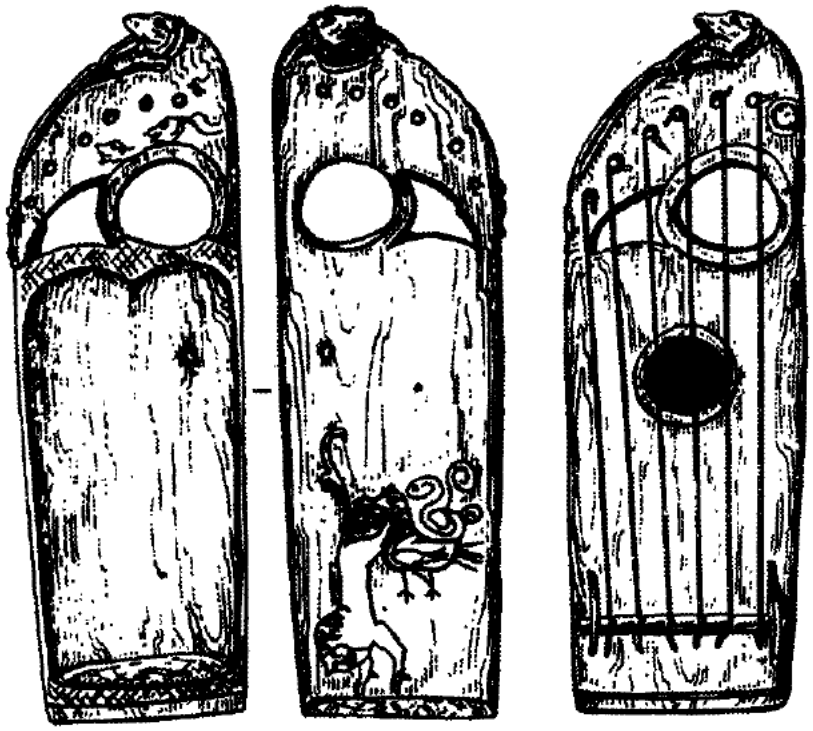


Рис.83. Новгородские гусли, XII в.

раз и происходили в трех сферах мироздания, изображенных на найденных в Новгороде гуслях XII века. В отечественной и индоевропейской традиции отчетливо прослеживаются представления о магической силе музыки, способной самым непосредственным образом воздействовать на живую и неживую природу. В Индии сама Вселенная отождествлялась с песней: «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»[17]. Понятно, что тот мудрец, который знает эту вселенскую гармонию, может воспроизвести ее и, по своему желанию, воздействовать с ее помощью на любой из элементов окружающего его мира, подчиняющегося законам этой музыкальной гармонии. В древнегреческой традиции своей волшебной музыкой чарует все вокруг сын музы Орфей, а Зет и Амфион игрой на лире возводят стены Фив. Аналогичные представления есть и в русском фольклоре: «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»[18]. Близкий к этому образ мы видим и в духовном стихе о Егории Храбром:

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[19].

О том, что под образом Егория в этом духовном стихе фигурирует вовсе не христианский св. Георгий Победоносец, а какой-то местный языческий персонаж, устрояющий на земле организованную вселенную с помощью своих вещих слов (а изначально, судя по всему, пения), указал еще Ф.И. Буслаев. В свете

этого нам становится понятно, как с помощью игры на гуслях в былине о Вавиле-скоморохе царь Собака создает воду, а Кузьма-Демьян вместе со своим спутником — огонь. Стоит вспомнить и то, что «Слово о полку Игореве» именует гусляра Бояна «вещим», т. е. обладающего магическими способностями, а Садко благодаря своей игре на гуслях вступает в непосредственный контакт с Морским царем, явно заменившего собой в более поздний период владыку мировых вод Перуна. С последней чертой следует сопоставить свидетельство Аль-Масуди об одном из славянских языческих храмов: «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 предостерегающие от происшествий пред их осуществлением, о раздающихся в верхней его части звуках и о том, что постигает их при слушании этих звуков»[20]. Естественно, на основе этого краткого известия мы не можем определить ни место нахождения этого удивительного храма, ни какому божеству он был посвящен. Однако святилище было расположено на высокой горе, а культ гор был генетически связан с богом неба, с верхнего яруса его раздавалась музыка, которая, как было только что показано, в конечном итоге восходит к архетипу гармонии небесных сфер, и, кроме того, языческий храм был специально приспособлен для наблюдения за Солнцем, являвшимся в славянской мифологии сыном Сварога. Все это говорит в пользу того, что описанное Масуди здание если и не было посвящено напрямую богу неба, то, так или иначе, перекликалось с его культом. О происхождении музыки из стен храмов в своей стране сообщал и 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»[21]. Аналогичную картину прославления героев мы видим и в Древней Руси, где автор «Слова о полку Игореве» так описывает своего великого предшественника:

Боян же, братья, не десять соколов
На стадо лебедей напускал,
Но свои вещие персты
На живые струны воскладал;
Они же сами князьям славу рокотали[22].

Образ птиц явно ассоциируется с верхней сферой мироздания, в результате чего прославляющая князей игра на гуслях вещего певца проистекает из музыкальной гармонии небосвода. На небо, к богам, согласно верованиям языческих славян, отправлялась и душа умершего человека после сожжения его тела. В то время, как большинство арабских авторов отмечают лишь «шумное веселье» родственников при кремации, обусловленное тем, что бог взял умершего к себе, Гардизи добавляет весьма ценную в данном контексте деталь: «Они во время сожжения покойника играют музыку и говорят: «Мы радуемся, так как на него снисходит милость»[23]. На каких именно музыкальных инструментах играли славяне во время похорон, неизвестно, но чуть позже этот же мусульманский автор подробно перечисляет бывшие у них в ходу инструменты: «У них всякого рода музыкальные инструменты, как то: лютни, гусли, свирели и тому подобное; свирель их бывает длиною размером в два локтя, а лютня — восьмиструнная и плоская»[24]. Как было показано выше, сам обряд трупосожжения, равно как и ритуальное распитие во время него меда, был неразрывно связан с культом Сварога, в связи с

чем становится понятным и исполиение музыки на похоронах. В древнерусских текстах мед, генетически связанный с богом неба священный напиток, оказывается синонимом убедительных или привлекательных для слушателей речей. Уже в контексте новой религии этот древний образ всплывает при прославлении Феодосия: «тако христолюбивыи князь насыщашеся медоточьныихъ тѣхъ словесъ и иже исхожаахоу о<т> оустъ прпдбьнааго оца нашего Феодосия»[25].

Если взять образ пира шире, равно как и ритуального распития на нем хмельных напитков, то с ними оказывается связанным и сам глалог ***петь***. 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 музыкальный звуки». Переход значений «поить» > «петь, воспевать» восходит, т. о. к языческому обряду жертвенного возлияния»[26]. Со своей стороны, историк музыки Н. Финдейзен констатирует связь с этим значением и народного названия служителей культа, перешедшего впоследствии и на христианских священников: «Весьма любопытно отметить, что наименования ***поп*** и ***попейца*** в смысле ***певец*** и ***певица*** существовали еще в дохристианской Руси»[27]. В свете достаточно тесной связи Сварога с музыкой можно осторожно предположить, что эти представления повлияли на образование отечественного названия одного древнерусского музыкального инструмента — варгана. Он представлял из себя небольшую металлическую подкову с язычком посредине, которую зажимали зубами и, защипывая язычок, издавали различные звуки, служившие, в частности, для устрашения неприятелей. Так, например, в «Сказании о Мамаевом побоище» говорится о том, что русские воины «громко в варганы бьют». Само название музыкального инструмента происходит от лат.organum, однако превращение его на русской почве в ***варган*** вполне могло быть обусловлено памятью о тесной связи с

музыкой бога неба и использованием для обозначения одного из музыкальных инструментов содержащегося в его имени корня.

Как видим, представление о связи изначальной музыки с вращением небесных сфер восходит явно к эпохе индоевропейской общности и, по всей видимости, к этой же эпохе восходит и происхождение главного музыкального инструмента славянских народов — гуслей. Первое их упоминание в памятниках письменности можно датировать 592 г., когда войска византийского императорв Маврикия захватили трех славянских послов с инструментами, которые они на свой лад назвали «кифарами», бежавших от аварского кагана. Данные сравнительного языкознания свидетельствуют о том, что они существовали в эпоху славянской общности. Из праславянского godsli помимо одноименного русского слова образовались болг.***гъсла,*** серб.-хорв.***гусле,*** макед.***гусла,*** укр.***гусла,*** словен.gosli, чеш.housle, польск.gesle, н.-луж.gusle. С другой стороны, русское слово ***гусли*** произошли от глагола ***гудеть,*** который родственен др.-инд.godha «струна музыкального инструмента» или «тетива лука», что позволяет отнести возникновение этого инструмента к эпохе индоевропейской общности. Данные лингвистики помимо этого подтверждают и тесную связь гуслей с миром сверхъестественного, показанную выше на основании других источников: польск. gusla — «колдовать», guslarz и guslarka — «колдун» и «колдунья», луж.gusslowasch — «языческий обряд, жертва, колдовать», gusslowar — «колдун», сюда же примыкает и лит.goslus — «чародейство».

Поскольку бог неба на последней стадии индоевропейской общности начал приобретать черты бога-кузнеца, то становится понятной и связь музыки с этим ремеслом, фиксирующаяся в ряде традиций народов этой языковой семьи. Наиболее яркий пример связан с образом древнегреческого философа, введшего в европейскую культуру понятие гармонии небесных сфер: «Пребывая однажды в состоянии озабоченности и напряженного размышле-

ния, не сможет ли он придумать для слуха какое-нибудь подспоорье... Пифагор, прогуливаясь как-то возле кузницы, по какой-то счастливой случайности прислушался к ударам молотков, кующих железо на наковальне и издающих попеременно друг за другом гармоничнейшие звуки, кроме одного парного сочетания. Он различил в них созвучие, возникающее при всех ударах, затем при каждом пятом и четвертом; промежуток же между двумя последними интервалами сам по себе не образовывал созвучия, но, вписываясь иначе в их отношение, довершал общее созвучие. Радуясь, словно догадка была внушена ему богом, он вбежал в кузницу и, проделав самые разнообразные опыты, установил, что различие звуков зависит от массы молотков... Точно определив вес молотков и то, что наклонение их при ударе происходит совершенно одинаково, он удалился к себе домой и, привязав к одному-единственному гвоздю, вбитому под углом в стену... четыре струны из одинакового материала... подвесил к ним разный по количеству груз, но сохранив при этом совершенно равную их длину. Затем, ударяя поочередно по паре струн, он нашел созвучия, о которых говорилось выше...»[28]

Впоследствии Пифагор перенес струны с вбитого в стену гвоздя на хордотон (струнодержатель) и распространил свой опыт на цимбалы, флейты, свирели и другие музыкальные инструменты, на каждом из которых он мог воспроизвести открытую гармонию. Этот эпизод, ставший со времен Никомаха хрестоматийным во всех древнегреческих музыкальных трактатах, с физической точки зрения, как отмечают современные исследователи, просто неверен. Это свидетельствует о некой связи кузнечного дела с музыкальной гармонией, существовавшей в сознании древних греков и породившей данную псевдорационалистическую историю об открытии Пифагором, уже слышавшим гармонию небесных сфер, такую же гармонию в ударах кузнечных молотов. Основания для подобной связи имелись, поскольку одна из версий мифа об изобретении флейты связывает

ее с сыном древнегреческого бога-кузнеца Гефеста: «Недалеко отсюда — Мусейон (храм Муз). Говорят, его построил Ардал, сын Гефеста; они полагают, что тот же Ардал изобрел флейту, и они называют Муз по его имени Ардалидами»[29]. Показательной является и связь Ардала с культом Муз, к которым генетически восходило и пифагорейское учение о гармонии небесных сфер. Изобретателями искусства обработки железа в греческой традиции считались дактилы, спутники богини Реи-Кибелы, жившие на горе Ида в Малой Азии. Кроме того, они были также певцы и принесли из Фригии в Грецию первые песни и изобрели стихотворную стопу, названную в их честь дактилической. В германской мифологии у эльфов (скандинавских альвов, князем которых «Старшая Эдда» называет кузнеца Велунда) отмечалась «непреодолимая страсть к музыке и пляскам». Еще более тесную связь кузнечного дела с музыкой мы видим в кельтской мифологии. Выше уже приводилось свидетельство о триединой богине Бригите: «Бригита — поэтесса, то есть дочь Дагды. Именно этой Бригите, которая является женщиной-поэтом или женщиной мудрости, поклоняются поэты... По этой причине называют таким же именем богиню поэтов, сестрами которой были Бригита, женщина медицины, и Бригита, женщина кузнечного ремесла. Эти богини — три дочери Дагды». С музыкой связан и сам Дагда, имеющий черты, роднящие его с богом-кузнецом. Предания упоминают чудесную арфу Дагды, которая могла исполнять мелодию сна, мелодию смеха и мелодию горя (по мнению некоторых современных исследователей, игрой на арфе этот бог регулировал и смену времен года). Поскольку главнейшим ремеслом было именно кузнечное дело, стоит отметить, что ирл.cerd и валл.cerdd обозначают одновременно «ремесло» и «музыку». В русской традиции кузнечная терминология отразилась в народном названии таких внутренних косточек уха как «молоточек», «наковальня» и «стремя»; говорить правду (в поговорке «Надо пить да правду молотить»); в сниженном варианте ***молоть языком*** — болтать

попросту, в негативном аспекте — врать (диал.***молотобоить*** — «врать», «сплетничать»; ***молотыря*** — «сплетник», «вестовщик»). Упоминаемый еще в Русской Правде термин ***клепать*** означал несправедливое обвинение, откуда происходит современное русское ***поклеп***. Показательно, что определение истинности такого обвинения производилось путем той разновидности божьего суда, который был связан с испытанием раскаленным железом, т. е. вновь вводит нас в сферу действия бога-кузнеца. В значении пустой болтовни или вранья с речью оказывается связанным и Мороз, на которого перешел ряд черт Сварога. Об этом говорят такие выражения как «Полно тебе морозить» в смысле лгать, врать или хвастать, либо «Экую сморозил» — соврал. Выражение «Чур тебе на язык» указывает на связь с речью и этого «сниженного» образа языческого бога. Изредка встречается выражение, связывающее подобную речь с именем бога неба. В некоторых русских диалектах слово ***свариакать***, ряз.***сваракосить*** означало «соврать небылицу».

Последовательно рассмотрев мифолого-семантические связи «небо — музыка» и «кузнец — музыка», мы приходим к третьей, самой интересной группе связей «кузнец — человеческая речь». Для архаического сознания музыкальная гармония естественным образом перетекала в песню, а песня — в обыденную речь. В отечественной традиции ***речь***, или ***слово***, наиболее тесно связано со светоносным началом, т. е., в конечном итоге, с сыном Сварога Дажьбогом, однако имеется целый ряд любопытных данных, связывающих ее и с богом-кузнецом. Сравнительная лингвистика свидетельствует, что уже в индоевропейскую эпоху понятие божества соотносилось со словом и речью: англ.god «бог», но ирл.guth «голос», кимрск.gweddi «речь», литов.zodis «слово»; русск.***бог*** (и.-е.bhag-), но и.-е.bha- «говорить, издавать звуки»; арм.dik «боги», но лат.dicere «говорить»; др.-сев.tifurr «бог», но тох. A tap «громко произносить»; др.-англ.ling «идол», но греч.legein «говорить». Вслед за этим про-

исходит детализация понятия божества, и понятие речи связывается уже собственно с небом и звездами: тох. A kam «звук», но нем.Himmel «небо»; гот.stibna «голос», но лит.debess «небо»; и.-е.kel- «издавать звуки», но лат.caelum «небо»; и.-е.pal- «просить, умолять», но ирл.spier «небо» (pel-/per-); англ. диал.melt «язык», швед.mal «язык, речь», но хет.mul «звезда»; др.-англ.tung «язык», но др.-англ.tungol «звезда»; др.-инд.udu «звезда», но и.-е.ued- «говорить»; русск.***звезда,*** но др.-англ.cwedan «говорить»; алб.hyll «звезда», но и.-е.kel- «говорить»; англ.star «звезда», но литов.tarti «говорить». С появлением кузнечного дела с речью начинает связываться и понятие того или иного металла: др.-инд.varista «медь» < uer- «говорить»; греч.metallon «копь», «шахта» > «металл», лат.metallum, но др.-англ.maeplian «говорить», валл.medd «он говорит»; др.-англ.aer, лат.aes, гот.aiz «руда» < er(k)-/rek- «говорить» (ср. нем.Erz); др.-инд.bhadra «железо» < bha «говорить»; русск.-***руда,*** но лат.rudere «реветь», «кричать»; и.-е.ghel(e)gh «железо» (сдвоенная основа, вторая часть которой представлена вариантом с метатезой), но русск.***голос,*** кимр.galw «звать», «призывать»; кимр.mael «сталь», но швед.mal «язык»[30]. То, что мифологические представления развивались примерно параллельно лингвистическим, доказывает рассмотренный выше индийский и греческий вариант мифа о боге-нарицателе имен, который в одной из своих ипостасей является именно кузнецом. Как было показано, миф этот возник непосредственно перед распадом индоевропейской общности и, следовательно, отражал общие для многих народов этой языковой семьи представления о связи кузнеца с речью. Традиция эта оказалась весьма устойчивой и в одном из гимнов ведийский риши просит своего бога отточить его молитву как металлическое орудие:

О Индра, помилуй, пожелай мне жизни!
Отточи молитву, словно лезвие из металла!
(РВ VI, 47, 10)

Связь деятельности кузнеца и поэта-жреца отразилась и на языковом уровне и русские ***ковать*** и ***коваль,*** как одно из названий кузнеца, явно происходит из того же корня, что и др.-инд.kavi (авест.kauua) «мудрец», «мудрый», «поэт», ср. также лидийск.kave и авест. Kavi- «вождь» из «шамана». Анализируя это соответствие, В.В. Иванов и В.Н. Топоров пришли к следующему выводу: «С той же ритуальной ролью кузнеца и индийских kavi-, занятых обработкой слов, можно сопоставить образ **выковывания речи,** который на семантическом уровне представлен в германской поэзии..., а во фразеологическом воплощении с участием слов рассматриваемого корня выступает в славянском, ср. такие речения, как укр.*кувати речі недобрії;* «злословить», например, у Шевченко: *А тим часом вороженьки чинять свою волю: кують речі недобрії;*схр.**ковати речи** «образовывать новые слова», слов.kovati nove besede»[31]. В немецком литературном языке еще в XIX в. достаточно широко употреблялось выражение Verse schmieden — «ковать стихи»[32]. Кроме того, в хеттских магических ритуалах засвидетельствовано использование выкованных из железа человеческих языков. С этой интересной подробностью сопоставим мотив выковывания кузнецом голоса или языка в восточнославянских сказках. В сборнике А.Н. Афанасьева он один раз встречается в сказке типа «Волк и семеро козлят». Козлята отпирают свой дом только на голос матери, который первый раз неудачно пытается сымитировать волк-бирюк. Видя, что обман не удался, «бирюк пришел к кузнецу и говорит ему: «Кузнец, кузнец! Сделай мне тоненький язычок». Кузнец сделал ему». В сказках типа «Ивашко и ведьма» данный сюжет встречается три раза — в сказках № 108, 109, 110. Суть данного эпизода заключается в том, что Ивашко в челноке плавает по реке и подплывает только на голос своей матери. Когда его первый раз пытается подозвать ведьма, ребенок понимает, кто зовет, и немедленно уплывает. «Ведьма увидела, что надобно звать Ивашку тем же голосом, каким его мать зовет, побежала к кузнецу и просит его: "Ко-

валику, ковалику! Скуй мне такой тонесенький голосок, как у Ивашкиной матери; а то я тебя съем!" Коваль сковал ей такой голосок, как у Ивашкиной матери». В двух других сказках этого же типа ситуация аналогична: «Ведьма рассярдилась, пашла да каваля да и загадала зрабить такий язычек, як у Иванькиной матки...»; «Тоді відьма побігла до коваля і просить його: "Ковалю, ковалю! Зроби мені такий голос, як у Івашкиної матери"»[33]. Как видим, народное сознание наделяло кузнеца силой и способностью выковать голос или язык любому обращающемуся за этим персонажу. Эта же связь кузнеца и языка отразилась и в многократно повторявшемся варианте мифа о победе божьего коваля Кузьмы-Демьяна над змеем, которого кузнец хватает клещами именно за язык. В предыдущей главе была отмечено особое покровительство бога-кузнеца молодой части племени, одним из названий которой было ***отроки,*** т. е. лишенные еще права голоса на общеплеменном собрании. Сварог оказывается связан с речью и в своей ипостаси бога-пахаря, о чем свидетельствует двойное значение русского глагола ***орать*** — «пахать землю» и «кричать, издавать громкие звуки». Это обстоятельство неоднократно обыгрывалось в пословицах: «Кто служит, тот тужит, а кто орет (пашет), тот песни поет» или «Орать (песни) не пахать». Все эти факты указывают на то, что Сварог, сначала как бог неба, а затем и бог-кузнец, имел непосредственное отношение как к музыке, так и к человеческой речи, в результате чего он совершенно закономерно оказался покровителем Вавилы-скомороха в одноименной былине. Естественно, первичным было представление о связи вращающегося небосвода с небесной музыкой, сохранившееся на Руси в псалмах духоборов, что автоматически делало бога неба одним из покровителей музыкантов на земле, воспроизводивших на своих инструментах эту гармонию небесных сфер. Причину отнесения речи к сфере деятельности бога-кузнеца архаичным сознанием мы можем найти в глубинных свойствах человеческого слова. Подобно тому, как кузнец повторно творит из металла уже

существующий мир, то же самое, по сути дела, делает и речь. Выдающийся отечественный ученый И.П.Павлов писал по этому поводу: «Если наши ощущения и представления, относящиеся к окружающему миру, есть для нас первые сигналы действительности, конкретные сигналы, то речь... есть вторые сигналы, сигналы сигналов. Они представляют собой отвлечение от действительности и допускают обобщение, что и составляет наше личное, специально человеческое, высшее мышление»[34]. Именно свойство воспроизведения в иной форме уже существующего мира и объединяет в мифологическом сознании кузнечное дело и слово, и эта ассоциация между двумя важнейшими элементами человеческой культуры наложилась на уже существовавшие представления о музыке небесных сфер, которые также со времен энеолита находились в ведении бога-кузнеца. Связь с речью появляется на более позднем этапе и, судя по всему, вторична по сравнению с представлениями о связи слова со светом.

[1] Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым. Т. 1. М., 1904. С. 377.

[2] Там же. С. 377.

[3] Там же. С. 381.

[4] *Трунов А.И.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки РГО. 1869. Т. II. С. 43.

[5] *Ямвлих.* Жизнь Пифагора. М., 1998. С. 54–55. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 484.

[6] Там же. С. 484.

[7] *Павсаний.* Описание Эллады. Т. 2. М., 2002. С. 215.

[8] *Платон.* Филеб. Государство. Тимей. Критий. М., 1999. С. 416.

[9] Животная книга духоборцев. СПб., 1909. С. 27.

[10] Там же. С. 72.

[11] Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб., 1860. С. 17.

[12] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1999. С. 673.

[13] *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 302.

[14] Там же. С. 338.

[15] Повести Древней Руси. Л., 1983. С. 395.

[16] Былины. Л., 1984. С. 359.

[17] Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972. С. 78.

[18] *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. Т. 2. М., 1985. С. 128.

[19] Стихи духовные, составил Е.А. Ляцкий. СПб., 1912. С. 110.

[20] *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 139.

[21] Плутарх. О музыке. Пг., 1922. С. 64.

[22] Повести Древней Руси. Л., 1983. С. 395.

[23] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 113.

[24] Там же. С. 117.

[25] Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 4. М., 1991. С. 517.

[26] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971. С. 350.

[27] *Финдейзен Н.* Очерки по истории музыки в России. Т. 1. Вып. 1. М.-Л., 1928. С. IV.

[28] *Ямвлих.* Жизнь Пифагора. ... С. 82–83.

[29] *Павсаний.* Описание Эллады. Т. 1. М., 2002. С. 175.

[30] *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996. С. 47, 49, 166, 216.

[31] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973. С. 158–159.

[32] *Шрадер О.* Сравнительное языковедение и первобытная история. СПб., 1886. С. 243.

[33] Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1. М., 1984. С. 65, 139, 141, 143.

[34] *Павлов И.П.* Полное собрание трудов. Т. 3. М.-Л., 1949. С. 490.

Глава 9
СВАРОЖИЧ-РАДИГОСТ БАЛТИЙСКИХ СЛАВЯН

В предыдущих восьми главах мы постарались рассмотреть различные стороны культа Сварога у восточных славян. Однако подавляющее большинство данных, использованных для подобной реконструкции, датируется временем после 988 г., т. е. эпохой двоеверия, в результате чего любые попытки восстановить форму и сущность древнерусского язычества в той или иной степени будут нести на себе печать гипотетичности. В этом отношении для нас представляется исключительно ценными материалы о культе Сварожича у балтийских славян, относящиеся к времени безраздельного господства у них языческой религии и не искаженные еще христианскими напластованиями. Эти данные из западнославянского ареала являются для нас как бы лакмусовой бумажкой, которая способна достаточно надежно показать, верна предложенная нами реконструкция язычества предков или нет. Естественно, мы не можем ожидать полного совпадения представлений об этих двух богах на разных концах славянского мира. Во-первых, как это видно уже из имени, Сварожич балтийских славян мыслился им сыном Сварога, культ которого был зафиксирован поучениями против язычества и в Древней Руси («и огневи молять же ся, зовуще его сварожичымь»). Хоть мифическая биография любого бога-сына будет неизбежно отличаться от биографии бога-отца, мы вправе ожидать, что в представлениях о Сварожиче неизбежно должны были отразиться те или иные существенные аспекты, связанные с самим Сварогом. Во-вторых, следует принимать в расчет естественное различие между язычеством западных и вос-

точных славян. Действительно, то, что нам известно о язычестве балтийских славян далеко не всегда совпадает с нашими данными о древнерусском язычестве: здесь неизбежно сказывается как неполнота источников, так и племенные и временные различия, существовавшие между этими двумя ветвями славянства. Верования балтийских славян известны нам в основном по источникам XI–XII вв., когда под резким натиском христианских поработителей их религия представляла собой другую ступень развития по сравнению с русским язычеством IX–X вв. Тем не менее, религия западной и восточной частей славянского мира развивалась из единого источника, в результате чего общего в них неизбежно оказывалось больше, чем различий. В-третьих, практически все сведения о язычестве балтийских славян нам известны лишь из сочинений немецкого католического духовенства, стремившегося не изучить, а уничтожить дьявольские, по его мнению, верования абсолютно чуждого ему как по крови, так и по языку народа, и, в силу этого, описывавшего лишь внешнюю сторону их культа, совершенно не интересуясь внутренней сутью верований этих западнославянских племен. Все эти обстоятельства накладывают серьезные ограничения на материал о Сварожиче балтийских славян, которые, однако, перевешиваются тем обстоятельством, что исходят непосредственно из языческой эпохи, а не эпохи двоеверия. В силу этого наличие у Сварожича-Радигоста балтийских славян черт, отмеченных нами в восточнославянской традиции, однозначно доказывает их наличие и у самого Сварога. Сделав эти необходимые предварительные замечания, приступим к рассмотрению сообщений немецких авторов.

Первыми по значимости являются данные, которые приводит в своем труде Титмар, епископ Мерзебургский (976–1018 гг.), приходившийся двоюродным братом германскому императору Оттону 1: «В округе Ридрируна (племени редариев. – *М.С.*) лежит город, называемый Ридегост (Ретра у других авторов. – *М.С.*)

трехугольной формы; он имеет трое ворот, и со всех сторон окружен рощею, свято и тщательно охраняемою туземцами. Двое из этих ворот открыты каждому приходящему в город, но третьи, самые малые, обращенные на восток, ведут к озеру и представляют страшное зрелище. Около этих ворот стояло ни что иное, как искусно устроенное из дерева капище, кровля которого лежала на рогах различных зверей, служивших для них подпорою. Внешняя сторона этого здания была украшена различными изображениями богов и богинь, которые, насколько можно было рассмотреть, с удивительным искусством были вырезаны из дерева; внутри же стояли, с своими именами на пьедестале, истуканы богов, сделанные рукою человека, страшные на вид, потому что они были в полном вооружении, со шлемами и в латах. Замечательнейший из них называется Зуаразиди и преимущественно всеми язычниками почитается и уважается. Там же хранились их военные значки, которые выносятся оттуда только в случае необходимости, когда идут на войну, и несут их пешие воины; чтобы тщательно сберечь все это, туземцы поставляют для того особых жрецов, которые, во время собирания народа для принесения идолам жертв и умилостивления их гнева, одни сидят, тогда как все прочие стоят. Тайно бормоча между собою, с яростью роются они в земле, чтобы посредством выкинутого жребия узнать исход сомнительного дела. Кончив это, они покрывают жребий зеленым дерном и под двумя на крест воткнутыми в землю копьями с краткою молитвою проводят коня, которого все считают священным; потом снова ищут тот знак, по которому они заключают о деле, и посредством этого как бы божественного животного находят предвещания для будущего. Когда при обоих испытаниях последует одинаковый знак, тогда решаются начать дело; если же нет, то смущеиные туземцы отказываются от предприятия. Обманываемые различными заблуждениями, они с давних времен убеждены, что когда им угрожает внутренняя жестокая и продолжительная война, тогда из вышеупомянутого моря выходит боль-

шой кабан с белыми блестящими клыками, из волн, и при страшном землятресении забавляется пред глазами всех, рыская по болоту.

Сколько округов в этой области, столько там и храмов, и столько же почитается неверными отдельных божеств; но между ними вышеназванный город занимает первое место»[1]. Зуаразици Титмара Мерзебургского представляет собой искаженную латинизированную форму передачи имени Сварожича, которую немецкие хронисты обычно писали как Zuarasici или Zuarasiz. Стоит отметить, что подобная западнославянская форма написания первой буквы изучаемого нами божества (вспомним чешский zuor, svor) дважды встречается и в русских памятниках — в Хлебниковском и Погодинском списках Ипатьевской летописи имя Сварог было записано как Зварог.

О значительной роли сына Сварога в религиозных воззрениях западных славян наглядно свидетельствует письмо немецкого епископа Бруно (Бонифация) к императору Генриху II, написанное около 1008 г., в котором католический прелат энергично протестует против самой возможности религиозного синкретизма культов славянского языческого бога и особенно почитавшегося саксами св. Маврикия: «Какой договор Христа с Велиаром, какое соглашение света со тьмою? Каким образом сходятся вместе Сварожич или дьявол и вождь святых, ваш и наш покровитель Маврикий?»[2].

Если в описании хорошо информированного двоюродного брата императора Оттона 1 Сварожич являлся наиболее почитаемым богом города Ретры, то другие католические авторы утверждали, что главным богом этого города был Радигост (Radegast, Radigast, Redigost, Riedigost). Поскольку сам Титмар Мерзебургский знает город Ретру под наименованием Ридегост, мы можем заключить, что речь во всех этих описаниях идет об одном и том же божестве, а Радигост было вторым именем сына Сварога. Наиболее известное описание Ретры оставил Адам Бременский (1040—1075 гг.):

«Их город, известный всему свету, Ретра, служит центром идолослужения, где демонами — знаменитейший между коими Редигаст — построен огромный храм. Его изображение сделано из золота, а пьедестал из пурпура. Самый город имеет девять ворот, окружен глубоким озером, а через него перекинут деревянный мост, но по нему позволяется проходить только приносящим жертвы и желающим вопросить оракул; я полагаю, что самое положение этого города указывает на то, что действительно погибшие души идолопоклонников,

Девятикратно Стикс обтекая в себя заключает»[3].

Гельмольд (ок.1125 — после 1177 г.) в своей «Славянской хронике» повторяет сделанное Адамом Бременским описание Ретры и идола Редигаста из золота на пурпурном ложе, добавляет одну важную деталь, а именно то, что благодаря древности своего города жители Ретры претендовали на господство среди других окрестных славянских племен: «Ибо ратари и доленчане желали господствовать вследствие того, что у них имеется древнейший город и знаменитейший храм, в котором выставлен идол Редегаста, и они только себе приписывали единственное право на первенство потому, что все славянские народы часто их посещают ради (получения) ответов и ежегодных жертвоприношений»[4]. Далее в своем сочинении этот писатель вновь цитирует сделанное Адамом Бременским описание ритуала жертвоприношения Редегасту: «Епископу Иоанну, старцу, схваченному с другими христианами в Магнополе, то есть в 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 четверты иды ноября <10 ноября>»[5]. Наконец Ботон, достаточно поздний

автор, дает следующее описание самого идола Сварожича-Радигоста: «Оботритский идол в Мекленбурге, называвшийся Радигостем, держал на груди щит, на щите была <изображена?> черная буйволья голова, в руке был у него молот, на голове птица»[6]. Однако в пользу этого описания свидетельствует тот факт, что религиозный синкретизм, против которого так протестовал Бруно, все-таки частично состоялся и бычья голова и гриф (упомянутые птица и буйвол Радигоста) составили главную часть Мекленбург-Шверинского герба[7]. Причина того, что атрибуты славянского языческого бога сохранились в гербе сначала германского герцогства, а теперь одиой из федеральных земель нынешней ФРГ (рис.84) заключается в том, что Мекленбург был единственным германским государственным образованием на захваченных у за-



Рис.84. Герб Мекленбурга

падных славян землях, в котором и после его завоевания немцами у власти смогла сохраниться славянская династия, происходившая по прямой линии от последнего независимого князя ободритов Никлота. Понятно, что все его потомки были вынуждены принять религию своих поработителей, однако память об исконной вере своих предков и их главном божестве не была ими пол-

ностью забыта, в результате чего с 1219 г. на мекленбургском гербе появляется бычья голова, а грифон с 1214 г. изображался на гербах померанских герцогов, в жилах которых до 1637 г. также текла славянская кровь.

Рассмотрим теперь, в какой мере данные о Сварожиче-Радигосте западнославянского язычества перекликаются с тем, что нам известно о Свароге и его сыне преимущественно из восточнославянских источников. Во-первых, немедленно обращает на себя внимание описание внешнего вида Сварожича, изображение которого в Ретре было «сделано из золота, а пьедестал из пурпура». Как металл золото практически у всех народов ассоциировался с солнцем, а пурпурный пьедестал («ложе из пурпура» у Гельмольда) недвусмысленно намекает на стихию огня. Все это заставляет нас вспомнить, что одним сыном Сварога на Руси считался Дажьбог-Солнце, а другому его сыну, Сварожичу, молились как огню под овином. Буйволиная голова на щите идола Радигоста поздних описаний частично напоминает сообщаемое Титмаром Мерзебургским поверье о выходящем из моря кабане, который большинством исследователей считается одним из атрибутов Сварожича. Суть этой легенды будет рассмотрена ниже, а пока остановимся на остальных приписываемых этому богу атрибутах. Относительно птицы на голове Радигоста можно осторожно предположить, что она является изображением Рарога, а молот в его руках однозначно указывает на отголосок культа бога-кузнеца, сыном которого он и являлся. Утверждение Адама Бременского о том, что храм в Ретре, первенство в котором бесспорно принадлежало Сварожичу, был построен демонами, т. е. языческими богами, знаменитейшим между которыми он называет именно Радигоста, полностью подтверждает высказанное нами выше предположение о тесной связи древнерусского Сварога со строительством как отдельных домов, так и вселенского убежища Вары, являвшегося прообразом города. Стоит отметить, что предание о строительстве богами своих хра-

мов было весьма устойчиво и сохранилось в том регионе до начала XIX века: «Так потомки балтийских славян в Мекленбурге и Померании, рассказывая до сих пор предания о храмах своих предков, говорят, что храмы эти были сложены из огромных камней, что сами нечистые духи сносили эти камни для людей, их обожавших»[8]. Поскольку со слов Гельмольда известно, что Ретра считалась древнейшим городом балтийских славян, можно предположить, что сын Сварога имел отношение не только к возведению знаменитейшего храма, но и к строительству самого этого города. Само место как города, так и расположенного рядом с ним храма, слава которого впоследствии послужили ратарям предлогом для претензий на политическое господство над соседними племенами, явно было сакрально значимым, и это корреспондируется с разобранной выше семантикой столба, символизирующего собой центр мира, на котором помещается бог-кузнец в русских заговорах. С другой стороны, деревянный мост через озеро, пройти по которому мог лишь желающий принести жертву богу или вопросить оракул, напоминает нам калинов мост через огненную реку русских сказок, обозначающего собой границу человеческого и потустороннего миров. Показательно, что само окружающее город озеро вызвало в сознании Адама Бременского образ Стикса — реки, которую на пути в Аид должны были пересечь тени умерших в греческой мифологии. Хоть немецкий хронист и использовал этот мотив лишь для обличения идолопоклонства, тем не менее, он, сам того не подозревая, очень точно употребил этот сюжет из наследия античности. Как показала Л.Н. Виноградова на материале как западно-, так и восточнославянской традиции, в основе всех гаданий лежала уверенность, что узнать будущее человек может лишь через посредство потусторонних сил, путем контакта с умершими предками или нечистой силой (которая в христианскую эпоху заменила собой древних богов), а вода была именно той стихией, благодаря которой и можно было связаться с миром умерших. Так, чешские церковные формуляры запрещали «вы-

зывать души умерших для предсказания будущего», а в Поучении XII в. Бурхарда из Вормации упоминалось, что «на могилах и местах сожжения трупов люди приносили жертвы, в надежде получить известие о своей предстоящей судьбе»[9].

Гадание у воды неоднократно встречается нам как в русских былинах, так и в восточнославянских этнографических материалах XIX–XX вв. Следует, правда, отметить, что связь бога неба с гаданием не фиксируется ни одним русским источником эпохи языческой Руси, ни последующей эпохи двоеверия (как мы увидим впоследствии, у восточных славян оно было связано преимущественно с культом Перуна), однако связь Сварога со звездами, определяющими человеческую судьбу, его роль в посмертной судьбе души, равно как и представление о кующем судьбу кузнеце в былине о женитьбе Святогора открывали потенциальную возможность связи с ним практики гаданий. Если восточные славяне не стали реализовывать эту возможность, то их западные собратья воплотили ее в жизнь, связав практику гадания с культом сына Сварога. В эту цепочку вписывается и гадание по огню у южных славян, описание которого были приведены в первой главе. Оракул Сварожича-Радигоста приобрел такое значение, что, по словам Гельмольда, «все славянские народы часто их (племена, на территории которых он был расположен. – *М.С.*) посещают ради <получения> ответов и ежегодных жертвоприношений». Что касается описанных Титмаром двух способов гадания жрецов в Ретре по общественным делам, то каждый из них, пусть и весьма отдаленно, соотносится с тем кругом представлений, которые у восточных славян были связаны со Сварогом: гадание путем копания в земле перекликается с древнейшей мифологемой о ней, как о супруге бога неба, а гадание с помощью коня – его солнечной символикой и описанной выше ролью жертвенного животного при строительстве нового дома. Гораздо более ярко связь божественного отца и сына проявляется в описанной Гельмольдом церемонии жертвоприношения

епископа Иоанна. Немецкий хронист особо подчеркнул, что финальная ее часть произошла 10 ноября в Ретре и была посвящена Радигосту. Сама календарная привязанность казни католического прелата подтверждает языческие корни празднования дня Кузьмы-Демьяна на Руси именно первого числа этого месяца, подкрепляемой и индоевропейской традицией связи ноября с понятием верховной власти. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что тело жертвы было не сожжено, а разрублено на части. Как мы видели, согласно языческим представлениям славян, сам способ погребения умершего напрямую определял посмертную судьбу его души. Если путем сожжения свободного человека его душа напрямую возносилась в рай, то совершенно другая судьба ожидала преступников, посягнувших на святость супружеских уз либо на чужую собственность. Ибн Фадлан так описывает обычаи восточных славян в языческую эпоху: «А кто из них совершит прелюбодеяние, кто бы он ни был, то заколотят для него четыре сошника, привяжут к ним обе его руки и обе ноги и рассекут (его) топором от затылка до обоих его бедер. И таким же образом они поступают и с женщиной. Потом каждый кусок его и ее вешается на дерево... И они убивают вора так же, как убивают прелюбодея»[10]. Подобно тому, как куски тела казненного становились пищей для птиц и животных на земле, так, очевидно, и душа преступника обрекалась на поедание чудовищным змеем в загробном мире. Эти воззрения и обусловленную ими практику мы наблюдаем у восточных славян, и, как видим, она была свойственна и славянам западным, которые отнюдь не собирались допускать в свой языческий рай духовного руководителя своих самых заклятых врагов. Наконец, то обстоятельство, что в жертву Радигосту балтийских славян была посвящена именно голова, подтверждает связь этой части тела со Сварогом, как богом неба.

Само имя Радигоста наводило исследователей еще в XIX веке на мысль о том, что этот радеющий о госте бог должен был быть

покровителем гостеприимства. В этом плане интересно сопоставить эту этимологию с представлениями об огне как госте, зафиксированную в заклинании от пожара у восточных славян: «Витаю тебе (приветствую тебя), гостю! Замовляю тебе, гостю! Иорданскою водою заливаю тебе, гостю! Пришов Господь в мир, мир Его не признав, а святый огонь своим назвав. Господь на небо вознесся, за Господом и слуга <его> святый огонь понесся»[11]. Другое записанное на Волыни заклинание от пожара показывает, откуда пришел этот гость: «Ой ты, огню пожадный, из неба нам засланый! Не расходься ты, як дым, бо так приказав тоби Божий Сын!»[12]. Данные фольклора полностью соответствуют описанным в первой главе древнерусским представлениям, согласно которым земной огонь-Сварожич считался сыном бога неба. В связи с этим можно отметить, что в одной скопческой песне гостем именуется и сам Кузьма-Демьян:

А Кузьма, сударь, Демьян
С Христом в страдах ликовал,
Кандалы всем расковал.
У Христа в гостях гостил,
С темниц верных отпустил[13].

Нам теперь осталось рассмотреть описанное Титмаром Мерзебургским поверье о выходящем из моря кабане, само появление которого предвещало балтийским славянам «внутреннюю жестокую и продолжительную войну». Немногие сохранившиеся фрагменты западнославянской мифологии не дают нам ответ об истоках этого неожиданного верования. Единственный раз отзвук этого сюжета встречается в польских преданиях, где Лех, сын победителя дракона и основателя Кракова Крака, после смерти отца ради власти убил на охоте своего родного брата и стал уверять людей, что тот был растерзан вепрем. Когда обман раскрылся, люди лишили его власти, которая перешла к его сестре Ванде. То, что сюжет с вепрем появляется у детей отца-змееборца, представляется нам «сниженным» вариантом того, что мы знаем о славянс-

ких языческих богах: в то время как Сварог, победитель змея или матери змеев, является архетипом Крака, предание о кабане связано с культом его сына Сварожича. Гораздо большее количество данных для прояснения интересующего нас известия Титмара дает нам восточнославянская традиция. Сразу обращает на себя внимание то обстоятельство, что кабан, как предвестник бедствий, выходит из моря. Это представляет собой зеркальное отражение рассмотренного выше первого восточнославянского сюжета о змееборчестве, согласно которому бог-кузнец именно в море загоняет олицетворяющего зло змея, где тот опивается от жажды и лопается. В последнем случае в море загоняется пожирающее людей чудовище, а в первом — именно из этой стихии выходит на землю сверхъестественный предвестник грядущих распрей. Однако это не единственная связь восточно- и западнославянских мифологических сюжетов. Русские былины точно так же знают вещих животных, в данном случае туров, предвещающих беду. Чаще всего этот сюжет встречается в былине о Василие Игнатьевиче, в зачине которой рассказывается, как бегущие мимо Киева туры видят ходящую по городской стене плачущую девушку, что, согласно толкованию этого видения вещей турицей, их матерью, означает «невзгодушку великую» — нашествие Батыя на столицу Руси. Кочевники действительно появляются под Киевом, однако терпят поражение от Василия Игнатьевича. Еще В.Ф. Миллер обратил внимание на явное противоречие зачина, описывающего знамение, которое не могло не исполниться, с основной частью былины и совершенно справедливо объяснил его поздним чисто механическим соединением двух первоначально самостоятельных произведений. В различных вариантах этой былины туры прибегают к Киеву из различных мест — от Арахова, из Шахова-Ляхова, просто из чиста поля «с-под кустичка ракитова» или «с под того ли креста да Леванидова», — однако имеется достаточно большое количество текстов, однозначно указывающих на «заморское» происхождение этих вещих животных:

Как из-за моря, да моря из-за синего
Выходили-то туры да златорогие.
А навстречу им турица златорогая:
«Здравствуйте, туры да златорогие!» —
«А ты здравствуй, да турица, наша матушка!» —
«Уж вы куда, туры, пошли
Да чего видели?»[14]

В одной архангельской былине, записанной А.Д. Григорьевым, местом обитания вещих туров назван остров Буян:

А й ишше шли туры подле сине море,
Да и поплыли туры за сине море,
Ишше выплыли туры да на Буян остроф
Да идут по Буяну да славну острову[15].

В этой связи следует отметить, что Буян был не только сакральным центром мира восточнославянского язычества, но и то, что исторической основой представлений о нем был остров Рюген-Руян — священный остров западных славян, охарактеризованный тем же Гельмольдом как «гнездо идолопоклонства». На этом острове находился храм Святовита, главного и «самого убедительного в ответах» западнославянского бога. Хоть привязка вещих туров к острову Буяну могла попасть в былины случайно, однако связь их с морем, неоднократно встречающаяся в различных вариантах текста о Василии Игнатьевича, позволяет говорить о генетическом родстве этого образа восточнославянского фольклора с описанным Титмаром образом выходящего из моря кабана западных славян. Тур или первобытный бык вполне мог заменять в фольклорных текстах кабана или дикую свинью, поскольку оба животных олицетворяли собой такие качества, как силу и свирепость. Если у западных славян кабан выходит из моря, то в восточнославянском фольклоре туры переплывают море или выходят из-за него и в обоих случаях их появление предвещает большое бедствие. Если на западе кабан был связан с культом Сварожича-Радигоста, то в восточносла-

вянском фольклоре туры постоянно наделяются таким эпитетом как «златорогость», восходящим к обычаю золотить рога приносимых в жертву богам животным. Единственным существенным отличием в двух рассмотренных традициях было то, что у западных славян появление кабана предвещало внутреннюю междоусобицу, тогда как в былине о Василии Игнатьевиче вещая златорогая турица предвещает Киеву внешнюю угрозу — нашествие татар. Однако русский эпос знает пример связи заморского животного (в данном случае не тура, а именно кабана) с внутренним кровопролитием. В былине о князе Борисе Романовиче купец Васько Торокашко подговаривает киевского великого князя Владимира завладеть женой Бориса, а от мужа избавиться тем, что дать ему невыполнимую задачу:

«Ты возьми его отправь да на Буян остров;
На Буяни-то на острови выходит все страшон ведь зверь,
А страшон-от зверь выходит все ваканишшо».

Владимир послушался подлого совета и отправляет подвластного ему князя на верную, как ему казалось, смерть:

«Ай ты съездий, Борисушко, от миня на Буян остров,
Излови-тко-се в шолков невод сташного ты зверишша все ваканишша,
Роспори ты у его да груди серыя,
Вынь-ко у его да ретиво серьцо,
Положи-ко ты на блюдо на серебряно,
Привези ты ко мне, князю, на посмотреньице»[16].

Однако князь Борис, вопреки надеждам заговорщиков, убивает кабана на острове и возвращается на Русь. На обратной дороге в Киев Васька Торокашко устраивает засаду и убивает Бориса Романовича, после чего князь Владимир сватается к его вдове. Та притворно соглашается, но просит отпустить ее в поле похоронить мужа и подле тела любимого кончает жизнь самоубийством, бросившись на два ножа. То, что и в этом случае кабан оказывается связанным со священным островом западных сла-

вян, свидетельствует о том, что и связь туров с островом Буян все-таки не была случайной, и истоки этих былинных образов следует искать в описанном Титмаром Мерзебургском веровании. Требование князя Владимира не просто убить кабана, но привезти его сердце на серебрянном блюде говорит о нем, как о ритуальной языческой жертве, точно так же, как и золотые рога туров. О том, что охота на кабана отнюдь не случайно попала во Владимирский цикл былин и была весьма распространена в Древней Руси, свидетельствуют ряд ее изображений (рис.85), сделанных в столице: «Охота на вепря в древности пользовалась большой популярностью на Киевщине. Не случайно среди фресок охотничьего жанра в южной башне Софийского собора в



Рис.85. Охота на вепря. Фреска Софийского собора в Киеве

Киеве также имеется подобный сюжет, изображающий охоту на кабана. Там нарисованы: вепрь, охотник, пронзающий зверя копьем, и собака»[17]. Если эта сцена была сделана по заказу великокняжеской семьи, то к творчеству простых киевлян следует отнести граффити XI в., тоже изображающее охоту на ощетинившегося вепря (рис.86). Правда, у неизвестного мастера гончая собака получилась непропорционально большого размера, а фигура охотника с копьем в правой руке сохранилась лишь фрагментарно, однако изображение самого зверя ясно видно в цент-



Рис.86. Охота на вепря. Граффити Золотых ворот в Киеве, XI в.

ре рисунка. В данной былине все кровопролитие происходит из-за покушения правителя на чужую жену, в связи с чем следует вспомнить о том, что у славян именно Сварог являлся покровителем свадьбы. Попытка нарушения семейных уз неизбежно вела к внутренним раздорам и кровопролитию, что и предвещал у западных славян выходивший из моря кабан, связанный с культом его сына Сварожича-Радигоста.

Рассмотрим теперь данные мифологии других индоевропейских народов, в которых фигурирует это животное. Кабан, или вепрь играл большую роль в верованиях кельтов. У них, как и у западных славян, он был явно связан с культом какого-то бога, о чем наглядно свидетельствует найденная во Франции статуя

божества с кабаном на груди (рис.87). Бронзовые статуэтки кабана в большом количестве находятся на территориях, занимаемых кельтами. Изображение этого животного украшало их боевые штандарты, золотые монеты и лезвия мечей. Типично



Рис.87. Кельтский бог с кабаном на груди

кельтским обычаем, возникшим еще в гальштатскую эпоху, было помещать в могилу часть туши вепря, оставшуюся от погребального пира. В связи с этим стоит вспомнить и приводившийся выше литовский миф о Совии, где именно с дележа туши вепря начинается рассказ о спуске этого персонажа в ад, завершившийся введением ритуала трупосожжения у этих племен. Судя по много-

численным свидетельствам ирландских саг, именно свиное мясо было ритуальной пищей на празднике Самайна, где происходила встреча человеческого и потустороннего миров. Оно было символом вечного изобилия, к которому могли приобщиться люди во время сакральных праздников, и, что весьма показательно, было связано с уже неоднократно упоминавшимся богом Дагдой. Принадлежавший ему сид (волшебный холм) славился тремя чудесами: тремя деревьями, вечно приносящими плоды, одним поросенком, всегда живым, и другим, вареным, но куски которого не уменьшаются, сколько бы человек его ни ели. Вместе с тем вепрь являлся причиной ожесточенных междоусобных войн в ирландской традиции. В повести о свинье Мак-Дото прямо говорится о роли этого предназначенного для пира ритуального животного: «Для гостей была заколота свинья Мак-Дото, которая семь лет вскармливалась молоком шестидесяти коров. Видно, ядом вскормили ее, ибо великое побоище между мужами Ирландии произошло из-за нее»[18]. Вепрь фигурирует в кельтской традиции и в связи с мотивом супружеской неверности. Так, например, Диармайд был возлюбленным Грайнне, жены Финна. В последний день года он отправляется с ее мужем на охоту на Дикого Вепря, убивает его, но сам получает смертельную рану, уколовшись об одну из отравленных щетинок этого вепря. Диармайда может спасти только вода из исцеляющих рук Финна, который нехотя идет за водой, но, вспоминая о неверности супруги, медлит до тех пор, пока ее любовник не умирает. В своем исследовании братья Рис сопоставили эту ирландскую сагу с древнегреческим мифом о любви Адониса и Афродиты. Как и Диармайд, Адонис во время охоты был смертельно ранен диким кабаном и погиб. По одной из версий мифа, кабан этот был послан Артемидой, по второй версии — Аполлоном, и, наконец, по третьей версии он был послан Аресом, ревнивым супругом Афродиты. Помимо сюжета о супружеской неверности и смерти возлюбленных во время охоты от одного и того же животного, оба мифа роднит между собой и одинаковое

положение мужей: если Арес был богом войны, то Финн был предводителем профессиональных воинов.

Древнегреческая мифология знает еще один сюжет, где вепрь находится в прямой связи с ожесточенной междоусобной войной. Речь идет о знаменитой Калидонской охоте (рис.88). Богиня Артемида, оскорбленная пренебрежением Ойнея, царя города Калидона, наслала на его владения огромного свирепого вепря, опустошавшего поля и убивавшего людей. Ойней призвал при-



Рис.88. Каледонская охота.
Фрагмент росписи Клития кратера Эрготима, ок. 570 г. до н. э.

нять участие в охоте на зверя храбрейших героев Эллады, число которых в различных версиях колеблется от двадцати до пятидесяти, пообещав в награду тому, кто убьет вепря, его шкуру. Возглавил охотников сын Ойнея Мелеагр, причем среди откликнувшихся на призыв царя Каледона героев была и одна женщина — Аталанта, в которую Мелеагр сразу же влюбился. Когда собаки выгнали вепря из леса, он немедленно бросился на охотников, некоторые из которых пали жертвой его клыков, но, в конечном итоге, был ими убит. Однако вручение трофея незамедлительно привело к новому, еще более обильному кровопролитию. По одной из версий мифа, Мелеагр отдал шкуру Аталанте, у которой ее отняли сыновья Тестия, униженные тем, что трофей достался женщине. В гневе Мелеагр перебил обидчиков своей возлюбленной, которые приходились братьями его матери. Узнав о случившемся, мать Мелеагра сожгла головню, от которой зависела жизнь ее сына, и тот внезапно скончался. По другой версии мифа, распря за охотничий трофей не ограничилась внутрисемейным конфлик-

том, но привела к ожесточенной войне между куретами и калеДонцами. И в этом случае Мелеагр убивает своего дядю, из-за чего мать проклинает его (историю с головней эта версия не знает), после чего герой отказывается сражаться. Благодаря этому куреты приступают уже к самым стенам Каледона, и только жена Мелеагра с трудом убеждает супруга спасти родной город. Герой возвращается на поле боя, убивает остальных братьев своей матери, но и сам погибает в сражении.

Если мы обратимся к индийской мифологии, то увидим, что там вепрь в ряде случаев играет вообще космогоническую роль. Индуистский миф повествует о том, как вепрь достал землю со дна изначальных вод: «Сперва была лишь вода, в которую была погружена земля. Тогда встал Брахма, существующий сам по себе, вечный Вишну превратился в вепря, поднял землю клыками и создал мир»[19]. В другом варианте этого мифа в вепря оборачивается не Брахма, а Праджапати. В несколько ином виде этот же миф прилагается к Вишну. Согласно ему демон Хираньякша своим покаянием добился того, что его не мог убить ни человек, ни зверь. Став неуязвимым, он начал притеснять богов и людей, а землю стащил на дно мирового океана (по другой версии земля сама погрузилась под воду, не вынеся бремени живых существ). Боги обратились за помощью к Вишну, который принял облик огромного вепря, единственного животного, которого забыл упомянуть Хираньякша, спустился под воду и вынес землю на своих клыках, а заносчивого демона, пытавшегося помешать ему, убил после тысячелетней битвы. Однако поднимая из океана землю, вепрь пробил в ней копытом отверстие и заронил туда свое семя. Поскольку он сделал это в неурочный час, от союза вепря и земли зародился ужасный плод — Ад (Нарака), который, по индуистским представлениям, находится глубоко под землей, и где, после своей смерти, мучаются грешники. Как видим, и в индуистской мифологии образ вепря связан с мировыми водами, битвой и приводящему к негативному результату половому сношению. Хоть

общий контекст индуистского мифа абсолютно иной, однако заложенный в нем круг идей достаточно точно совпадает с аналогичными идеями в славянской традиции. Вишну и вепрь, на этот раз в качестве антагонистических начал, фигурируют в более раннем ведийском мифе. Согласно ему, демон-вепрь Эмуша украл у богов зерно для жертвоприношения и уже собрался варить на нем кашу, однако громовержец Индра сразил вора, а Вишну забрал зерно из царства асуров и вернул его богам. Связь вепря с вареной пищей, пусть и негативная, становится еще более интересной, если мы примем во внимание то, что на санскрите это животное называлось вараха (varaha), т. е. в нем фигурирует тот же самый корень, который был положен в основу имени славянского Сварога, с которым наши предки связывали и появление вареной пищи, использование которой стало одной из основ человеческой культуры. Тем не менее, в древнейший период это животное ассоциировалось, скорее всего, с негативным началом, поскольку в Ригведе сохранилось воспоминание о мифе в котором Трита, положительный персонаж, «убил кабана стрелой с железным наконечником». (РВ X, 99, 6).

Сопоставленные индоевропейские предания, связанные с образом кабана, позволяют нам хотя бы в общих чертах понять эволюцию представлений, которые, в конечном итоге, привели к рассматриваемому славянскому поверью о том, что появление из моря этого животного предвещает внутренние раздоры. В первую очередь вепрь олицетворял необузданную физическую мощь (с ним нередко сравнивали воинов, а в гомеровском эпосе и древнеанглийском «Беовульфе» упоминаются шлемы с кабаньими клыками) и половую силу. Данные языкознания подтверждают подобную ассоциацию. Название кабана встречается во многих индоевропейских языках: лат.aper «вепрь», умбр.abrunu «дикого кабана», др.-анг.eofor «вепрь», др.-в.-нем.ebur (нем.Eber) «вепрь», «кабан», латыш.vepris «кабан», др.-русск.***вепрь***. По поводу лежащего в их основе корня лингвисты отмечают: «Основу с первона-

чальным значением «вепрь», «кабан» можно увязать с основой со значением «бросать», «извергать» (семя): др.-инд.vapati «извергать семя», vapra- «насыпь» (земляная)»[20]. Охота на него была достаточно опасным предприятием и зачастую даже приравнивалась к военным подвигам. С другой стороны, туша убитого кабана давала охотникам обилие мяса и в этом качестве символизировала собой изобилие вообще, что нашло свое отражение в кельтской и скандинавской традициях. Однако это изобилие весьма часто привлекало к себе жадные взоры соседей и потому служило причиной для усобиц. Очевидно, греческий миф о Каледонской охоте является исторически первой стадией, в которой распря между родственниками начинается из-за вепря как охотничей добычи. Индийский миф о вепре Эмуши отражает вторую стадию, где распря уже происходит не из-за мяса самого зверя, а из-за вареной пищи, а сам вепрь оказывается олицетворением похитителя. На третьей, заключительной стадии, образ вепря связывается уже не с похищением пищи, а с соблазнением чужих жен, неизбежно также ведущим к ожесточенным усобицам, что нашло свое отражение в русской, кельтской и греческих традициях. Не стоит забывать и того обстоятельства, что кабан или вепрь — это дикая свиньи и уже в силу этого на него могла быть перенесена, по крайней мере, часть тех представлений, которые были связаны с Матерью змеев, принявшей во время погони за героем облик гигантской свиньи. Стоит вспомнить, что и сами змеи олицетворяли собой ничем не ограниченное пищевое и сексуальное насилие, что полностью совпадает и с рассмотренной символикой кабана в индоевропейской традиции. Если принять во внимание, что на восточнославянской почве гигантскую свинью побеждает бог-кузнец Сварог, становится окончательно понятным, почему у западных славян выходящий из моря кабан оказался связанным с культом его сына Сварожича. То, что в западнославянской традиции вид этого кабана служил предвестником грядущих бедствий, находится в явной связи с тем обстоятельтсвом, что еще в эпоху Древней

Руси встреча со свиньей служила плохим предзнаменованием. Так, под 1068 г. автор «Повести временных лет» сокрушался по поводу языческих предрассудков своих современников: «Се бо не погански ли живемъ, аще оусрѣсти вѣрующе, аще бо кто усрящетъ черноризца, то възвращается, ни единець ли свинью. То не поганьскы ли се есть?»[21] Как видим, монаха-летописца особенно удручал тот факт, что встреча с христианским священнослужителем расценивалась людьми как такое же неблагоприятное предзнаменование, как и встреча со свиньей. С подобным восприятием кабана славянами как символа отрицательного начала, интересно сопоставить отношение к нему германских племен: «В древнеисландском архаичное название «вепря» iofurr используется только в значении "князь" (а также "бог"), чем символизируется особая роль этого животного в германской традции. Более того, "вепрь" считался тотемным животным германцев, возводивших себя к божественной паре братьев Ibor и Agio, первый из которых увязывается с названием "вепря"»[22]. Как видим, различное мирочувствование у двух родственных народов привело к диаметрально противоположному отношению к вепрю. Если у славян он считался предвестником несчастий, то древние германцы возводили к нему свое происхождение, всячески подчеркивая и культивируя у себя присущие ему черты.

Рассмотренные в этой главе сведения о культе Сварожича-Радигоста у балтийских славян не только показывают их тесную связь с теми данными, которые в восточнославянской традиции были нами отнесены к образу бога-кузнеца, но также позволили подтвердить и конкретизировать некоторые из них. Такое совпадение мифологических представлений об отце и сыне в разных частях славянского мира свидетельствует о том, что они развивались из одного источника и хоть внешние их проявления вполне могут отличаться друг от друга, их генетическая связь может быть прослежена практически в каждом конкретно взятом случае.

[1] *Стасюлевич М.* История средних веков. Т. II. СПб., 1886. С. 651–652.

[2] *Сырку П.* Славяно-румынские отрывки // ЖМНП. 1887, май. С. 12.

[3] *Стасюлевич М.* История средних веков. Т. II. ... С. 712.

[4] *Гельмольд.* Славянская хроника. М., 1963. С. 73.

[5] Там же. С. 76–77.

[6] *Гильфердинг А.* Собрание сочинений. Т. 4. История балтийских славян. СПб., 1874. С. 182, прим. 697.

[7] *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 191, прим. 1.

[8] *Срезневский И.И.* Исследование об языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 45.

[9] *Виноградова Л.Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 20.

[10] *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 125.

[11] *Харузина В.* К вопросу о почитании огня // ЭО. 1906. № 3–4. С. 153.

[12] Там же.

[13] *Мельников П.И.* Правительственные распоряжения и записки о скопцах // ЧОИДР. 1872. Кн. III, отд. V. С. 116.

[14] *Липец Р.С.* Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. М., 1972. С. 98.

[15] Архангельские былины, собранные А.Д. Григорьевым. Т. 3. СПб., 1910. С. 76.

[16] Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901. С. 239.

[17] *Высоцкий С.А.* Граффити Золотых ворот в Киеве // СА. 1967. № 1. С. 279–280.

[18] Ирландские саги. М., 1929. С. 97.

[19] Боги, брахманы, люди. М., 1969. С. 173–174.

[20] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 515.

[21] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 2001. С. 170.

[22] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси. 1984. С. 516.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как мы можем убедиться из собранного материала, наиболее древним было восприятие славянами Сварога как бога неба. Огромное, бескрайнее небо было одним из первых величественных природных явлений, которые предстали взору человека с самого момента его возникновения как отдельного биологического вида. Идущий из глубин Вселенной свет бесчисленных звезд, окружающих нашу Землю, отразился в душах людей каменного века, зачаровал их своей неземной красотой и навсегда остался в человеческом сердце. Даже не поняв, а скорее почувствовав свою незримую связь с окружающим их небосводом, древние люди восприняли его как свою небесную прародину, из которой они пришли на эту Землю и куда они вернутся после смерти. Именно это осознание и породило безудержное стремление человека вверх, в небо. Понятно, что именно на него он в первую очередь и переносил свои представления о высшем начале, которое имелось у него в душе, и с этим началом, чисто физически высшим по сравнению с Землей, на которой он обитал, древний человек начал ассоциировать могущество божественных сил, действовавших как во всей Вселенной, так и в нем самом как малом подобии Космоса. Но почему же эти представления о божественном начале в первую очередь связывались индоевропейцами со звездами, а не с дневным светилом? Найдя ответ на этот вопрос, мы поймем изначальную роль Сварога в духовной жизни наших далеких предков. Если Солнце сияет на светлом, дневном небе, а точнее

говоря, само создает этот дневной свет, то совсем иное положение занимет звезда. Она представляет собой маленький огонек в окружающей ее тьме ночного неба, но именно эта маленькая точка света и не дает окружающей тьме господствовать безраздельно, служа тем путеводным началом, по которому в ночи мог ориентироваться человек. Точно так же и в душе первобытного человека, обуреваемого еще животными страстями и желаниями, грозившими поглотить в нем то, что, собственно, и делало его человеком, образ Сварога и являлся той самой путеводной звездой во тьме, которая не давала мраку сгуститься окончательно, звала и вела за собой человека вверх, являясь внутри его образцом небесного божественного света. И этот свет во тьме, зримо знаменовавший собой присутствие божественного в материальном мире, постепенно разгорался и усиливался, пока, наконец, не вылился в величественный миф о происхождении славян от бога Солнца. Этот основной миф славянского язычества выразил и закрепил на века самоосознание себя нашими предками как светоносного начала в земном мире, став их духовным стержнем во всех столкновениях с силами тьмы на нашей планете. Однако подобно тому, как в мифологии Сварог был отцом Дажьбога, так и в процессе своего духовного роста славяне первоначально ориентировались на крошечную звездочку, позволившую им в моменты наиболее тяжелых испытаний оставаться людьми, и через это подготовили себя к вмещению безграничной мощи солнечного света.

Следы явного интереса человека к небу, в том числе и звездному, и, судя по всему, его почитание, появляются уже в эпоху палеолита. Генетически родственные Сварогу Уран и Варуна, бывшие богами неба в греческой и индийской мифологии, относятся к первому, самому раннему поколению богов, что позволяет говорить о соответствующей тенденции в индоевропейской традиции. В нее полностью вписывается и то, что в

отечественной мифологии бог неба мыслился отцом Дажьбога-Солнца. Поскольку из того, что Сварог был богом неба, вытекают многие другие его черты, то этот образ данного божества следует признать исходным и с точки зрения внутренней логики развития всей системы связанных с ним представлений в славянском язычестве. К эпохе каменного века следует отнести возникновение у индоевропейцев мифа о браке Неба и Земли, который фиксируется этнографией у самых разных народов, в том числе и еще не освоивших земледелие. Понятно, что в условиях господства матриархата наибольшим почетом должна была пользоваться Мать Сыра Земля, а не ее небесный супруг (например, в греческой классической мифологии Гея-Земля порождает Небо-Урана и играет по отношению к нему более значимую роль), однако нас здесь интересует сам факт наличия этой божественной пары в данную эпоху, а не то, кому из божеств общественное сознание придавало большее значение.

Примерно тогда же у наших далеких предков должно было возникнуть представление о боге Солнца как сыне Сварога. Оно наиболее естественным образом описывало в терминах родства отношение одного небесного объекта (солнца) к небу в целом. Как показывают данные палеоастрономии, человек еще в каменном веке начал объединять отдельные звезды в созвездия, группировать их в знаки зодиака, неизбежным следствием чего должно было стать восприятие Сварога как бога упорядоченного звездного неба, противостоящего неорганизованному хаосу. Можно предположить, что к той же эпохе восходит представление и о том, что при своем вращении небеса издают некий звук, в результате чего бог неба оказался напрямую связанным с музыкой и самой человеческой речью, что нашло свое отражение в ведийском представлении о музыке вселенского закона, индийском небожителе Брахманаспати, бывшем одновременно и богом-кузнецом и «господином мо-

литвы», пифагорейском учении о гармонии небесных сфер, былине о Свароге как покровителе Вавилы-скомороха, греко-индийском мифе о боге-кузнеце как нарицателе имен, и славяно-германских сказках о кующем языки и голоса кузнеце. Членораздельная осмысленная речь, ставшая, как показатель высокоразвитого мышлення, одним из наиболее существенных признаков, отличающих человека от животного, в этом контексте представлений оказывается напрямую связана с богом неба.

Возникновение собственно славянской, а точнее говоря, праславянской специфики Сварога по сравнению с другими индоевропейскими божествами неба началось с того, что упавший с небес огонь начал восприниматься нашими далекими предками как его второй сын Сварожич. С освоением огня первобытный человек обрел еще одно чрезвычайно важное свойство, окончательно выделившее его из животного мира, а Сварог, за счет установления мифологическим сознанием этого отношения родства, окончательно обрел характер бога человеческой культуры. В процессе своего развития другие индоевропейские божества неба этой чрезвычайно существенной черты не приобрели и, в силу этого, закономерно оказались оттеснены на второй план уже к эпохе сложения классических мифологий отдельных народов. В отличие от них Сварог, как видно уже из данных языка, изначально оказался связан не только с огнем, но и с вареной пищей, которая, в противоположность пище сырой, стала одним из наиболее значнмых показателей перехода человеческого общества от дикости к культуре. После того, как эта связь закрепилась, многие другие культурные достижения стали относиться нашими далекими предками к деятельности именно этого бога уже в силу существующей традиции. Вслед за введением в обиход человечества вареной на огне пищи возникает исторически самое первое пищевое табу на сырое мясо. Средством проверки его соблюдения, как мы

имели возможность убедиться на материалах русских сказок, служила огненная яма, которую испытуемый должен был перепрыгнуть. Данная древнейшая форма божественного суда была генетически связана с огнем и вареной пищей, которые, в своей совокупности, однозначно указывают на то, что именно бог неба осуществлял свое правосудие над подозреваемым в нарушении его установлений. Многочисленные исследования первобытного общества показывают, что вторым после пищевого табу было табу сексуальное. Если первый запрет был призван предотвратить повторное скатывание человека на уровень зверя, поедающего сырое мясо и в своей крайней стадии доходящего до каннибализма, то второй запрет вводился для предотвращения распада самого общества из-за ничем не ограниченного полового общения и звериной борьбы самцов друг с другом за обладание самками. Следуя логике мифологического сознания сексуальное табу было бы наиболее естественно ввести от имени бога неба, чей брак с богиней Земли являлся архетипом и образцом для подражания. Ведийский миф о Сварбхану, покаравшего бога Солнца за инцест с собственной дочерью, видная роль бога-кузнеца в свадебной обрядности последующей эпохи, утверждение славянского переводчика «Хроники» Иоанна Малалы о введении Сварогом единобрачия и установлении наказания за его нарушение в виде сожжения в огненной печи и, наконец, сам способ испытания подозреваемого в недозволенных половых отношениях в виде перехода через ту же огненную яму в русских сказках (что говорит о том, что при определении виновности в нарушении второго табу была использована уже готовая форма божьего суда) в своей совокупности убедительно свидетельствуют, что и второй запрет на самой заре становления человеческого общества связывался нашими далекими предками с образом Сварога. Сама идея о том, что отяжеленный сырой пищей или запрещенным половым сношением человек не сможет преодолеть огненную яму и

неизбежно в нее упадет, стала той изначальной основой, из которой в более позднюю эпоху развились религиозные воззрения о посмертной судьбе человеческой души, от учения о карме в Древней Индии до мифа о переходе по мосту через огненную реку в иранской традиции, заимствованном впоследствии христианством. Эта же идея посмертного испытания неизменно сохраняется у славянского бога неба с приобретением им все новых черт, будь то образ бога-горшечника, бога-пахаря или бога-кузнеца. Поскольку оба этих табу имели своей целью установление стабильности внутри первобытного общества, то Сварог неизбежно должен был восприниматься нашими далекими предками как бог-покровитель внутриобщинного мира и согласия, которое могло принимать внешние формы коллективного пира-братчины, соблюдения установленных границ или заключаемого мужчиной и женщиной союза. Возвращаясь к первому запрету, следует отметить, что для приготовления вареной на огне пищи была необходима посуда, которая в условиях той эпохи могла быть изготовлена только из глины. Соответственно возникает и образ бога-горшечника, введшего в обиход человеческого общества этот новый элемент культуры. С ремеслом горшечника мифологическое сознание незамедлительно связывает свойственные Сварогу черты: связь с миром мертвых, представления о потустороннем испытании души, содействие браку. Поскольку с глиняным горшком в определенном контексте ассоциировался и сам человек, возник миф об изготовлении людей или, по крайней мере, женщин из глины, оставивший свои следы в греческой и славянской традициях. Древний бог неба начинает постепенно приобретать черты бога-ремесленника, создателя человеческой культуры. Изучение первобытного общества с помощью археологии, этнографии и сравнительного религиоведения показывает, что и весь второй этап развития представлений о Свароге также следует датировать эпохой каменного века.

К концу неолита, как показывают данные археологии и лингвистики, относится возникновение у индоевропейцев земледелия и начало строительства собственно домов. Эти два важнейших события материальной культуры, знаменовавшие собой переход к оседлому образу жизни, мифологическим сознанием были связаны с рядом богов, среди которых бог неба занимал далеко не последнее место. Сам процесс пахоты воспринимался как повторение первого брака Неба и Земли, а плуг — как оплодотворяющее мужское начало. Полученный в результате возделывания земли хлеб в глазах праславян был не только пищевым продуктом, но и могущественным магическим началом, с одиой стороны тесно связанным как с умершими предками, так и с рождающимися детьми, т. е. процессом возрождения человеческих душ, а с другой стороны, наделенный силой отгонять злых духов. Как описанное восточными авторами X в. обращенное к небу моление славян-язычников об урожае хлеба, так и фиксируемое этнографами вплоть до XIX–XX вв. ассоциация хлеба с звездами указывает на тесную связь этого нового элемента человеческой культуры со Сварогом. Защищавший человека от негативного воздействия внешнего мира дом являлся в архаическом сознании воспроизводством на человеческом уровне космического порядка и, в силу этого, также соотносился с богом неба. Хоть сохранившиеся в восточнославянской традиции мифы о строительстве первого дома просто констатируют, что человека научил возводить его бог, мы, с учетом в том числе и индоевропейских данных о божественных кузнецах-домостроителях, можем предположить, что этим безымянным богом был именно Сварог. Как видно из данных археологии и этнографии, при закладке дома использовали хлеб и проводили пир-братчину. Славянская и иранская традиции донесли до нас представления об укреплении-Варе, в котором человечество спаслось от угрожавших ему космических сил зла. Само название уже на чисто

лингвистическом уровне указывает на связь этого сооружения со Сварогом. Таким образом, не только дом, но и обнесенная стеной совокупность строений оказывается связанной с богом неба. Поскольку Сварог был богом перехода из одного состояния в другое (от дикости к культуре, от одного возраста к другому, от жизни к смерти и наоборот), то ближе всего ему оказалась символика дверей или ворот, как об этом свидетельствуют различные данные. Эта черта роднит славянского бога с древнеримским Янусом, показывая, что корни этих представлений также относятся к эпохе индоевропейской общности. Еще более общим понятием, связанным со Сварогом, становится понятие некоего рубежа, границы, которая могла пониматься то как граница конкретного поля, то как граница земли племени (в более позднюю эпоху государства) и, наконец, как граница между миром живых и мертвых. Эта символика границы присутствует почти на всем протяжении существования бога неба, которое само по себе уже ограничивало Землю линией горизонта, вплоть до его трансформации в «сниженный» образ Чура. С другой стороны, со Сварогом оказывается связанным и мотив пересечения границы, переправы через огненную реку, перехода из одного социально-половозрастного статуса в другой и т. п. Одним из средств, при помощи которого происходило снятие границы как внутри членов одного коллектива, так и между миром людей с одной стороны, и миром богов и умерших предков с другой, был пир. Имеющиеся данные однозначно говорят о связи Сварога с медом как главным ритуальным напитком этого пира, служащим достижению вселенской гармонии и согласия. Мифологические и лингвистические данные показывают, что образ пира пиров с медом как его главным атрибутом также возникает еще в эпоху индоевропейского единства.

Овладение человеком искусства обработки металлов знаменовало собой окончательный переход от дикости к цивилизации и открывало путь к стремительному техническому, а вслед

за ним экономическому и социальному развитию общества. В отличие от земледелия, на мысль о котором могла натолкнуть роющая землю свинья, и которое ассоциировалось с половым актом, кузнечное дело не имело аналогов в природе и его изобретение было блестящим достижением человеческого ума. Из каменного века человечество сразу шагнуло в век металлов, сначала меди, а в конечном итоге, и железа, что повлекло за собой коренное изменение привычного уклада, причем не только в материальной сфере, но и в духовной. Еще до того, как человек научился добывать руду из земли, он использовал упавший с неба металл, а необходимую температуру для его обработки ему первоначально давал гончарный горн. Логика материально-мифологических соответствий и преемственность развития ремесел предопределило то обстоятельство, что праславянский бог неба превращается в бога-кузнеца, и это знаменовало собой окончательное расхождение путей развития славянского божества с генетическими родственными ему греческим Ураном и индийским Варуной, с которыми подобной трансформации не произошло. С достаточно большой долей уверенности мы можем предположить, что на достаточно большой период, начиная с эпохи энеолота и вплоть до раннего железного века бог-кузнец был если не центральной, то, во всяком случае, одной из основных фигур мифологического пантеона у отдельных индоевропейских народов. В традиции многих народов бог-кузнец оказывается творцом Вселенной, выковывая из металла Небо и Землю, в Индии Брахманаспати выковал даже богов, в осетинском фольклоре божественный кузнец закаляет в своем горне героев, у других народов — является покровителем их инициации. Кроме того, у многих народов, в том числе и не относящихся к индоевропейской языковой семье, фигура кузнеца ассоциировалась с богатством и изобилием, являющимися плодами его ремесла. Помимо этого, как нам показывают различные археологические, мифоло-

гические, исторические и этнографические данные, с момента своего возникновения кузнечное дело было тесно связано с верховной властью и сферой магии. Реальные кузнецы ковали для своих соплеменников оружие и орудия труда, которые по своей мощи и крепости намного превосходили ранее существующие. Как мы видим из сравнительного анализа мифологии индоевропейских народов, образ бога-кузнеца вместе с представляемым им ремеслом начал возникать в период начавшегося распада их общности, в результате чего единая мифологическая фигура этого божества у них не успела полностью сложиться. Интересующий нас образ поэтому развился и окончательно оформился на почве уже разделившихся индоевропейских народов, в результате чего он не может быть сведен к одному прообразу, однако у всех этих божеств сохранилось немало общих черт, восходящих к начальной эпохе складывания облика бога-кузнеца. Как мы можем убедиться, у Сварога сохраняются и даже усиливаются многие черты, присущие ему еще до начала века металлов. Он сохраняет свою связь с небом, переселением душ, с огнем, порядком, земледелием, домостроительством и становится покровителем брака. Выкованные кузнецом орудия позволяли многократно повысить производительность труда, этим была создана экономическая основа для выделения индивидуальной семьи, половые отношения между образовывавшим ее мужем и женой воспроизводили первый брак Неба и Земли, а жили они в построенном по совету бога-кузнеца доме. Сама логика как развития материальных условий жизни, так и мифологического сознания подводила наших предков к тому, чтобы воспринимать бога-кузнеца Сварога как покровителя брака, сковывавшего навеки судьбы отдельных людей. Обладающий тайными знаниями, кузнец воспринимался архаическим сознанием как Творец, способный трансформировать по своему желанию отдельные элементы Вселенной из одной формы в другую, причем его власть распространялась

не только на металл, но и на живую материю. На материалах русской традиции мы видим, как бог-кузнец перековывает стариков в молодых, а демоническую свинью — в подвластную человеку лошадь. Как орудия труда кузнеца, так и создаваемые им предметы обладали могущественной силой, способной сокрушить или отпугнуть представителей злого начала, угрожающих людям и животным. Связь Сварога с порядком получила свое развитие в том, что в своей ипостаси бога-кузнеца он оказался соотнесен с понятием зарождающейся верховной власти, что имело и экономические обоснования. Представление о том, что Сварог был отцом солнца, восходило, как было сказано выше, еще к каменному веку, однако в новых общественно-экономических условиях, с восприятием Дажьбога как первого царя, оно получило новое звучание. Стоит вспомнить и то, что этимологически родственный имени славянского бога неба термин в Индии означал «самодержца». Первые славянские князья, память о которых до нас донесли древнейшие отечественные письменные источники, имеют черты кузнеца или пахаря, что свидетельствует о связи княжеской власти с мифологическим архетипом, объединяющим в себе обе эти функции. Помимо этого, у ряда славянских правителей присутствуют черты перевозчика, восходящие к мифологеме переправы человеческих душ через реку в загробный мир, что опять-таки было связано со Сварогом. Ноябрь еще с индоевропейских времеи был связан с понятиями металла и власти и далеко не случайио киевские князья именно в этом месяце начинали свое полюдье, наиболее зримо и явно выражавшее их верховную власть по отношении к подданным. Шапка, это уменьшенное подобие неба, стала одним из главных символов княжеской власти, а в других слоях общества она служила наглядным показателем занимаемого человеком социального статуса.

Кузнечное дело, наряду с земледелием и развитием торговли, стало одной из экономических причин перехода обще-

ства от матриархата к патриархату. Этот переход от одних господствовавших религиозных и общественных представлений к другим сопровождался чрезвычайно серьезным духовным кризисом, произошедшим еще в рамках индоевропейского единства. Коренная ломка общественного сознания, когда распались старые связи и разрушительные силы хаоса, воплощенные в крайнем зоологическом индивидуализме, грозили вырваться наружу, оказалась серьезным испытанием для наших далеких предков. То, что веками казалось стабильным и благожелательным к человеку, в одночасье оказалось ему враждебным. Отвергнутые старые представления не исчезли сами по себе, а, оторвавшись от привычной системы ценностей, они превратились в смертельно опасные неуправляемые силы. Привычное лоно Матери-Земли, куда умерший человек тысячелетиями возвращался для нового рождения, внезапно перестало быть безопасным, поставив под вопрос само бессмертие человеческой души. Мифический змей, неразрывно прежде связанный с культом Матери Сырой Земли и охранявший человека в загробном мире как тесно связанное с бессмертием существо, из олицетворения благожелательных душ умерших предков внезапно стал смертельным врагом людей, страшным чудовищем, стремившимся уничтожить человеческий род как на Земле, так и поглотить их тела и души в загробном мире. Казалось, от этого вселяющего ужас Зла не было спасения, оно представлялось непобедимым и людям только и оставалось, что покорно идти на съедение к чудовищу. Однако звезда надежды сияла даже в самой глубокой тьме и на помощь нашим далеким предкам пришел могущественный бог-кузнец. Укротив и обуздав чудовище, он запряг его в плуг и пропахал на нем великую борозду, осмысливавшуюся то как русло рек, то как границу, то как оборонительное укрепление от нападений кочевых орд. Загнав Змея в море, где тот опился и издох, Сварог освободил от него землю людей. Избавив их от смер-

тельной угрозы в этом мире, бог-кузнец освободил людей и от страха за посмертную судьбу их душ и тел в потустороннем мире, где после гибели в море оказался чудовищный змей. Вместо прежнего положения умершего в позе эмбриона в лоно Матери-Земли, свойственное эпохе матриархата, Сварог ввел новый ритуал трупосожжения, в результате чего человеческая душа вместе с дымом и огнем поднималась сразу на небо, попадая уже не к Матери, а к Отцу. Судя по всему, после этого патриархального переворота в способе погребения у индоевропейцев окончательно складывается представление о круговороте душ во Вселенной, согласно которому из источника божественного света на небе будущая душа идет сначала на солнце, затем на месяц, оттуда на звезды и вслед за тем через огонь домашнего очага входит в тело женщины. Завершившего свой земной цикл человека клали на погребальный костер, с помощью которого его освободившаяся душа возвращалась в свою небесную обитель. Сама последовательность небесных светил символизировала собой процесс постепенного убывания божественного света по мере иисхождения души человека в материальный мир. В свете новой концепции о человеческой душе пришедший с неба земной огонь становился одновременно воротами входа и выхода: через огонь семейного очага спустившаяся с неба частичка света входила в чрево матери, рождаясь там для земной жизни, а по ее окончании тело человека клали на погребальный костер, благодаря огню которого человеческая душа возвращалась на свою небесную прародину. Овладев еще в первобытную эпоху огнем-Сварожичем, родиым братом Солнца, человек вместе с этим совершил настоящую духовную революцию, пересмотрев свои прежние представления о себе самом и осознав, что подобный же огонь находится и в его душе. Процессы изучения внешнего мира и познания мира внутреннего с древнейших времен шли у людей более или менее параллельноПредставив себе впервые этот вселенский

кругооборот душ между Небом и Землей, человек разумный превратился в человека космического, осознав себя единым целым со всей Вселенной. Разорвав тем самым притяжение Матери-Земли, человек устремился своим духом ввысь. Быть может, именно в этом забытом теперь осознании и кроется причина безудержного стремления человека в космос, получившее внешнее выражение сначала в изобретении воздушных шаров и самолетов, а затем и в судьбоносном полете Юрия Гагарина, знаменовавшем собой начало космической эры и физическое преодоление человечеством рамок своей планеты. С момента этого переворота в сознании и до разрыва оков земного притяжения и выхода из своей колыбели в космос пройдут еще многие тысячелетия, однако этот судьбоносный шаг человечества был бы в принципе невозможен без той духовной революции, которую совершили в глубокой древности индоевропейцы еще в период своей общности. Если сравнивать их воззрения с ныне господствующей религиозной идеологией, то нельзя не отметить, что уже за многие тысячелетия до насильственной христианизации наши предки преодолели страх смерти и обрели веру в бессмертие своей души, приходящей на Землю из небесной высоты и после смерти туда возвращающуюся.

Однако это был только один из нескольких возможных вариантов развития, открывавшийся в момент крушения матриархата. Как и всякий крупный духовный кризис, он снял многие ограничения, налагаемые обществом на своих членов, в результате чего звериное начало, находящееся в недрах человеческого существа, но прежде связанное общественными запретами, стало вырываться наружу, грозя поглотить собственно человека и все общество в целом. В эпоху распада индоевропейской общности этот процесс был осмыслен нашими далекими предками в виде мифа о принявшей облик гигантской свиньи матери змеев, гоняющейся за главным героем и его спутниками. Сам человек оказался не в силах справиться с рву-

щимся изнутри его подсознания скотским началом, однако и в этот миг, решавший всю его последующую судьбу, на помощь людям пришло божественное сверхсознание, выраженное в мифе в облике бога-кузнеца, олицетворявшего собой процесс развития собственно человеческой культуры в противовес звериной дикости. Не имея возможности уничтожить звериное начало без уничтожения самого человека, Сварог перековал гигантскую свинью в кобылу и подчинил ее герою. В ожесточенной борьбе бог неба выиграл схватку за человеческую душу, предупредив повторное сползание людей в бездну исключительно животных инстинктов. Возникнув исторически в период победы патриархата над матриархатом, миф этот несет в себе непреходящую ценность, описывая вечную истину о борьбе в нашей душе человеческого и звериного начал. Как видим, славянское язычество сумело создать стройное восприятие сущности человека, бессмертная душа которого пришла на Землю со звезд, с помощью бога-кузнеца сохранила себя от тотального поглощения животным началом и является носителем солнечного света на нашей планете. Если последний комплекс представлений был связан с Дажьбогом-Солнцем, то первые два этапа этого понимания человеческой сущности возникли благодаря восходящих ко Сварогу мифологическим представлениям, ставшим необходимыми этапами развития этого откровения, создавшими необходимую основу для возникновения венчающего все это восприятие солнечного мифа. В первом из известных нам великих духовных кризисов, который повлекло за собой крушение матриархальной идеологии, наши далекие предки сумели сохранить в себе человеческое начало, в результате чего впоследствии и смог родиться миф об их происхождении от бога Солнца. Ключевая роль в преодолении этого скотского начала принадлежала Сварогу, благодаря которому огонь человеческого духа не был поглощен тьмой. В виде целостной и завершенной концепции это понимание своей сущности наши

предки не успели сформулировать, однако все составляющие ее элементы, последовательно вытекающие один из другого, органично следовали из всего мирочувствования язычников-славян. Хоть вся эта система понимания человеческой природы так и не была изложена в виде религиозной или философской доктрины, оформленной в качестве единого текста, наши предки с младенчества воспринимали ее как данность, непрерывно передаваемую от поколения к поколению с помощью мифов, и жили в соответствии с этим языческим мирочувствованием собственной сущности. Возвращаясь к мифу об обуздании матери змеев, отметим, что историческая эпоха его создания отразилась в том, что бог-мужчина побеждает принявшее женский облик олицетворение зла. Эта деталь сохраняется и в его «сниженных» вариантах, где вместо Сварога фигурирует овинник или куриный бог, спасающие человека или домашних животных от враждебных им женских персонажей. Во время каждого духовного кризиса силы хаоса неизменно вторгаются в жизнь человеческого коллектива и угроза поглощения человека скрытым в нем животным началом становится вновь актуальной. В свете этого мудрость наших далеких предков учит тому, что низшее начало человеческой природы должно быть трансформировано началом высшим и поставлено под контроль человека. Эта великая и возвышающая человека идея была важна три—четыре тысячелетия до нашей эры, когда происходил распад индоевропейской общности, но не менее актуальна она и спустя шесть—семь тысячелетий, особенно в свете того, что в начале и в конце прошлого столетия наш народ был вынужден пройти через два великих духовных кризиса, связанных с победой и поражением коммунистической идеологии, причем оба раза низшее начало в человеческом существе активно вырывалось на поверхность.

Дальнейшее развитие внутренних и внешних условий спустя многие века после победы патриархальной идеологии при-

вело к выдвижению на передний план других богов, в первую очередь связанных с войной и царской властью. Эта тенденция наблюдалась практически у всех индоевропейских иародов и славяне не были исключением. К моменту введения христианства на Руси наибольшим почитанием пользовались Перун и Дажьбог, а Сварог оказался даже не включенным в пантеон Владимира и впоследствии ни разу не упоминался в древнерусских поучениях против язычества. Это положение дел стремительно ухудшилось после насильственной христианизации Руси. Новая религия первым делом объявила беспощадную войну исконним славянским богам, объявленным ею демонами, память о которых систематически уничтожалась, а языческое понимание сущности и предназначения человека было подменено ветхозаветным мифом об Адаме и Еве. Традиция непрерывного самобытного духовного развития была безжалостно оборвана. Однако старания христианской церкви, опиравшейся на всю мощь государственного насилия, не говоря уже про непрестанно применяемое насилие духовиое, так и не увенчались полным успехом. Духовная культура нашего народа сумела выдержать и этот страшный удар и частично приспособиться к новым условиям. Несмотря ни на что, Сварог не был забыт ни нашими предками, ни другими славянскими народами. В Болгарии его имя встречается в надписи XIII в., времени наибольшего расцвета христианства в этой стране, в Моравии мы видим его схематичное изображение, тоже сделанное после введения новой религии, у сохранивших верность вере своих отцов балтийских славян даже появляется новый бог Радигост-Сварожич, на которого перешли многие черты его отца, а переводчик «Хроники» Иоанна Малалы, а вслед за ним и русский летописец используют имя Сварога, чтобы дать понять славянскому читателю, кто такой был греческий Гефест, нисколько не сомневаясь, что владеющие грамотой люди XII в. великолепно поймут, о ком идет речь. Еще

больше впечатляют данные восточнославянского устного фольклора, где под именем христианских святых Космы и Дамиана, быстро слившихся в народном сознании в одно лицо, многие существенные фрагменты представлений о языческом Свароге благополучно доживают до XX века. В «сниженном» виде отдельные черты древнего бога продолжали существовать у таких персонажей низшей мифологии как Мороз, Чур, куриный бог или безымянный кузнец. В свете того, что миф дает ориентир для истинного восприятия собственной души, отметим тот принципиально важный факт, что предание об обуздании богом-кузнецом скотского начала в человеке сохранилось в народной традиции вплоть до XIX–XX вв. Хоть его истинный смысл и был забыт, однако в силу самого своего существования этот миф продолжал подсознательно оказывать свое могущественное влияние на общественное сознание. Время и люди постепенно смогли стереть у нашего народа память о его исконном боге неба, однако без уничтожения самого человека даже они не способны уничтожить небесное начало в человеческой душе и основы заложенной Сварогом человеческой культуры. Уйдя в сферу коллективного подсознательного, эти начала все равно продолжают определять как структуру собственно самой человеческой личности, так и образуемого этими личностями общества. В различные исторические эпохи они могут действовать сильнее или слабее, однако они неизменно присутствуют в нас, незримо создавая то восприятие нами самих себя и окружающей нас Вселенной, какое образует отличительную черту славянства.

Теперь, когда эти начала медленно, но неуклонно возвращаются в наше сознание, дабы занять в нем свое исконное, по праву им принадлежащее место, не стоит ожидать, что Зло будет безучастно взирать на этот процесс, грозящий вырвать целый народ из-под его власти. Тьма никогда добровольно не смирится с приходом Света. Помимо чисто физического наси-

лия, путем которого за тысячу лет ей так и не удалось окончательно искоренить исконную веру наших предков, в ее арсенале сейчас есть более действенные орудия: клевета и кривда. Когда ему не удавалось просто оболгать Правду, Зло всегда прибегало к более коварному приему: стремилось захватить кусочек знания и исказить, искривить его, выдав затем эту кривду людям за настоящую истину. В наше время попыткам исказить, извратить как язычество предков, так и всю нашу историю в целом несть числа. Однако я верю, что все эти попытки выдать суррогат за подлинник, ложь за Правду обречены в конечном итоге на провал. Самые глубинные начала души русского человека, его истинная сущность помогут ему разобраться и найти дорогу к самому себе. «Правда побеждает» — таково было глубочайшее нравственное убеждение о правде жизни, свойственное всем славянам с древнейших времен. Эти слова были начертаны на знаменах гуситов и, пока они руководствовались этим священным принципом, маленькая Чехия почти двадцать лет победоносно сражалась с объединенными силами католической Европы. Лишь тогда, когда жадность и предательство нашли путь к сердцам некоторых из них, гуситы потерпели поражение. Как победы, так и поражение чешских борцов за Правду должны стать уроком и для всех нас.

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ, ВСТРЕЧАЮЩИХСЯ В ДАННОЙ КНИГЕ

АГНИ (инд.) — бог огня.

АНХРА-МАНЬЮ (иран.) — дух зла, главный противник *Ахура-Мазды*.

АПОЛЛОН (греч.) — сын *Зевса*, брат *Артемиды*, бог гармонии и обладатель чудесной лиры.

АРИЙ (греч.) — бог войны, любовник *Афродиты*.

АРТЕМИДА (греч.) — богиня охоты, дочь *Зевса*, сестра *Аполлона*.

АФРОДИТА (греч.) — богиня любви и красоты, жена *Гефеста*, которому она изменила с *Арием*.

АХРИМАН (иран.) — см. *Анхра-Манью*.

АХУРА-МАЗДА (иран.) — верховный, а после религиозной реформы *Заратуштры* единственный бог иранской религии.

БРАХМАНАСПАТИ (инд.) — бог-кузнец, господин молитвы.

БРИГИТА (ирл.) — одна или три дочери *Дагды*, тесно связанная с кузнечным ремеслом и поэзией.

ВАР (сканд.) — богиня брака.

ВАРА (иран.) — мифическая крепость, созданная первым человеком *Йимой* по велению *Ахура-Мазды* для спасения людей и животных.

ВАРУНА (инд.) — бог неба, первоначально один из двух верховных богов-хранителей вселенского закона, в эпоху РВ был оттеснен на второй план *Индрой*.

ВЕЛУНД (сканд.) — герой-кузнец, князь альвов, заточенный пленившим его конунгом на острове, но улетевший оттуда на крыльях.

ВИШВАКАРМАН (инд.) — бог-кузнец, создатель Вселенной, давший имена богам.

ВРИТРА (инд.) — дракон, убитый *Индрой*.

ГЕРА (греч.) — дочь *Крона*, жена *Зевса*.

ГЕФЕСТ (греч.) — сын *Зевса* и Геры, бог-кузнец в классической греческой мифологии, космическое начало в орфической мифологии.

ГЕЯ (греч.) — богиня Земли, родила *Урана*, ставшего ей мужем.

ДАГДА (ирл.) — бог потустороннего мира с некоторыми чертами бога-кузнеца, хозяин котла изобилия, отец *Бригиты*.

ДАЖЬБОГ (русск., слав.) — бог Солнца, сын *Сварога*, ставший первым царем на Земле и прародителем славян.

ЗАРАТУШТРА (иран.) — пророк, реформировавший

иранскую религию и установивший в ней единобожие *Ахура-Мазды*.

ЗЕВС (греч.) — сын *Крона*, муж *Геры*, глава третьего, олимпийского поколения богов.

ИНДРА (инд.) — в эпоху РВ верховный бог, громовержец, убивший дракона *Вритру*.

ЙИМА (иран.) — первый человек, прародитель человечества, построивший *Вару*.

КАВЕ (иран.) — кузнец, поднявший восстание против дракона Зохака.

КРОН (греч.) — сын свергнутого им *Урана*, отец *Зевса*, глава второго поколения богов.

КСАНФ (греч.) — бог одноименной реки, во время Троянской войны сразился с *Гефестом*.

КУРДАЛАГОН (осет.) — бог-кузнец, выковавший нартам первый плуг и закалявший в своем горне героев.

МАЗДА (иран.) — см. *Ахура-Мазда*.

МАНУ (инд.) — первый человек, сын бога солнца Вивасвата, первый царь.

МНЕМОСИНА (греч.) — богиня памяти, дочь *Урана* и *Геи*.

МУЗЫ (греч.) — дочери *Зевса* и *Мнемосины* (по другой версии старшие Музы были дочерьми *Урана* и *Геи*, а младшие — *Зевса*), богини поэзии, музыки и искусств.

ОРМУЗД (иран.) — см. *Ахура-Мазда.*

ПЕРУН (русск., слав.) — громовержец, бог войны, занимавший верховное положение в древнерусском языческом пантеоне.

СВАРБХАНУ (инд.) — асура, вызвавший солнечное затмение, или, по другой версии, другое имя *Агни*, покаравшего *Сурью* за инцест с собственной дочерью.

СВАРОГ (русск., слав.) — бог неба в славянской мифологии, отец *Дажьбога*, *Сварожича*, *Сварожича-Радигоста*, бог-кузнец и бог-пахарь.

СВАРОЖИЧ (русск.) — бог земного огня, сын *Сварога.*

СВАРОЖИЧ – РАДИГОСТ (зап.слав.) — главный бог в Ретре, древнейшем городе балтийских славян, был связан с огнем, войной и гаданиями.

СОВИЙ (лит.) — первопредок литовцев, изобретатель обряда трупосожжения у этих племен.

СОМА (инд.) — бог Луны и священного напитка сомы.

СУРЬЯ (инд.) — бог солнца.

СУЦЕЛЛ (кельт.) — бог-кузнец, связанный также с похоронным ритуалом.

ТАХМА – УРУПИ (иран.) — см. *Тахмурес.*

ТАХМУРЕС (иран.) — сын *Хушенга*, победивший и оседлавший *Анхра-Манью.*

ТОР (сканд.) — обладатель молота Мьелльнир, противник великанов, сражался с мировым змеем, добыл котел для варки пива.

УРАН (греч.) — бог неба, глава первого поколения богов, сын и муж *Геи*.

ФЕМИДА (греч.) — богиня правосудия, дочь *Урана* и *Геи*.

ХОРС (русск.) — древнерусское солнечное божество, заимствованное, по всей видимости, нашими предками от их южных ираноязычных соседей.

ХУШЕНГ (иран.) — второй царь Ирана, открывший огонь, изобретатель кузнечного дела и земледелия.

ЯНУС (рим.) — двуликий бог-создатель Вселенной, изобретатель земледелия, тесно связан с символикой ворот.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВВ – Византийский Временник.

ВДИ – Вестник древней истории.

ВИ – Вопросы истории.

ВЯ – Вопросы языкознания.

ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения.

КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры.

МИА – Материалы и исследования по археологии СССР.

ПВЛ – Повесть временных лет.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.

РВ – Ригведа.

РГО – Русское географическое общество.

СА – Советская археология.

СЭ – Советская этнография.

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы.

ЧОИДР – Чтения в обществе истории и древностей Российских.

ЭО – Этнографическое обозрение.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ
или размышление о том, зачем нужна эта книга 5

Глава 1
ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ О СВАРОГЕ
И ЗНАЧЕНИЕ ЕГО ИМЕНИ 22

Глава 2
НЕБЕСНЫЙ ОТЕЦ ПРАРОДИТЕЛЯ СЛАВЯН 108

Глава 3
ТРУПОСОЖЖЕНИЕ – ОГНЕННАЯ ДОРОГА В НЕБО 181

Глава 4
БОЖИЙ КОВАЛЬ 276

Глава 5
БОГ – ПОБЕДИТЕЛЬ ЗЛА 427

Глава 6
ХЛЕБ, МЕД И ДОМ В КОНТЕКСТЕ
КУЛЬТА СВАРОГА 526

Глава 7
БОГ – ПОКРОВИТЕЛЬ СВАДЬБЫ 586

Глава 8
НЕБО, МУЗЫКА, РЕЧЬ 616

Глава 9
СВАРОЖИЧ-РАДИГОСТ БАЛТИЙСКИХ СЛАВЯН 637

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 685

Литературно-художественное издание

Михаил Серяков

СВАРОГ

ЦИКЛ «ЯЗЫЧЕСТВО ПРЕДКОВ»

Редактор *К. Успенская*
Художественный редактор *Н. Кудря*
Художник *А. Свербута*
Компьютерная верстка *Н. Миронова*

ЛР № 065715 от 05.03.1998
ООО «Издательство «Яуза»
109507, Москва, Самаркандский б-р, 15.
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»:
109472, Москва, ул. Академика Скрябина, д. 21, этаж 2.
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-kanc.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.
Москва, ул. Ярцевская, 25 (м. «Молодежная», ТЦ «Трамплин»). Тел. 710-72-32.
Москва, ул. Декабристов, 12 (м. «Отрадное», ТЦ «Золотой Вавилон»). Тел. 745-85-94.
Москва, ул. Профсоюзная, 61 (м. «Калужская», ТЦ «Калужский»). Тел. 727-43-16.
Информация о других магазинах «Новый книжный» по тел. 780-58-81.

ООО Дистрибьюторский центр «ЭКСМО-УКРАИНА». Киев, ул. Луговая, д. 9.
Тел. (044) 531-42-54, факс 419-97-49; e-mail: **sale@eksmo.com.ua**

Полный ассортимент книг издательства «Эксмо» в Санкт-Петербурге:
РДЦ СЗКО, Санкт-Петербург, пр-т Обуховской Обороны, д. 84Е.
Тел. отдела реализации (812) 265-44-80/81/82/83.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 27.08.2004.
Формат 84×108 $^{1}/_{32}$. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.
Бум. тип. Усл. печ. л. 36,12.
Тираж 5100 экз. Зак. № 4527

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.