



Николай Александрович Михайлов
(11.06.1967, Москва – 25.10.2010, Удине)

Н. А. Михайлов с детства увлекался филологией и изучением иностранных языков. Окончил классическое отделение филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (1989, тема диплома «Греческий космогонический миф в “Теогонии” Гесиода»; рук. А. А. Тахо-Годи). Под влиянием В. Н. Топорова стал заниматься балто-славистикой и культурной антропологией. Преподавал литовский язык на курсах при посольстве Литовской республики в Москве. С 1989 аспирант Н. И. Толстого в Институте славяноведения и балканистики РАН. С 1990 жил в Италии. Преподавал русский язык в университетах Пизы и Тренто. Вместе с П.-У. Дини основал в Пизе серию *Miscellanea italiana di studi baltistici* и ежегодник *Res Balticae* (1993, Пиза). В 1998 г. защитил диссертацию по памятникам словенской письменности «Frühslowenische Sprachdenkmäler. Die handschriftliche Periode der slowenischen Sprache, XIV Jh. – 1550» (Лейденский университет, рук. Ф. Кортландт). С 1998 г. заведующий отделением словенистики университета Удине. В 1998 г. вместе с М. Кропей основал ежегодник *Studia mythologica slavica* (Любляна). Автор более чем 150 научных публикаций по классической филологии, балканистике, балтистике и славистике, особенно словенистике.

ИСТОРИЯ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ В XX ВЕКЕ

Николай Михайлов

НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВ

ИСТОРИЯ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ В XX ВЕКЕ

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН



ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

Николай Михайлов

ИСТОРИЯ
СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ
В XX ВЕКЕ

Москва 2017

УДК 39
М 69

Перевод со словенского языка:
к.ф.н. Елена Михайловна Коницкая

Научные редакторы:
академик РАН Светлана Михайловна Толстая
д.и.н. Владимир Яковлевич Петрухин

Рецензенты:
д.ф.н. Ирина Александровна Седачова
к.ф.н. Тамара Михайловна Судник

Подготовка к публикации:
д.ф.н. Татьяна Владимировна Цивьян
к.ф.н. Мария Вячеславовна Завьялова

Михайлов Н. А.

История славянской мифологии в XX веке. —
М.: Институт славяноведения РАН, 2017. — 344 с.

ISBN 978-5-7576-0380-3

Книга представляет собой перевод со словенского языка незавершенной книги Н. А. Михайлова (1967–2010) «ZGODOVINA SLOVANSKE MITOLOGJE V XX. STOLETJU». Н. А. Михайлова интересовала тема первичных и вторичных («кабинетная мифология») источников славянской мифологии. Книга включает серию кратких очерков о трудах крупнейших ученых XX века, занимавшихся славянской мифологией, — Е. В. Аничкове, В. Мансикке, А. Брюкнере, Л. Нидерле, В. Чайкановиче, Б. Унбегауне, В. Пизани, Р. О. Якобсоне, Вяч. Вс. Иванове и В. Н. Топорове, Н. И. Толстом и др. В приложении публикуются избранные работы Н. А. Михайлова по славянской мифологии и библиография его трудов. Книга адресована специалистам по мифологии и славянским древностям, а также широкому кругу читателей, интересующихся традиционной духовной культурой славян.

ISBN 978-5-7576-0380-3

© Н. А. Михайлов, 2017
© Институт славяноведения РАН,
2017

СОДЕРЖАНИЕ

От публикатора (Т.В. Цивьян).....	7
Оглавление книги, составленное автором	11
Предисловие	13
Вторичные источники славянской мифологии.	
Кабинетная мифология	22
Изучение славянской мифологии в XX веке	
Н. М. Гальковский	33
Е. В. Аничков	39
Л. Леже	42
В. Й. Мансикка.....	50
А. Брюкнер	55
Л. Нидерле	61
Т. Пальм	66
Э. Винеке	75
Л. Франц	82
В. Чайканович	85
Й. Мал.....	87
Б. Унбегаун	92
В. Пизани	95
Э. Гаспарини.....	99
Ф. Финке	104
Р. О. Якобсон.....	113
В. Н. Топоров.....	116
Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров	124
Ф. Безлай	142
К. Г. Мейер	148
Л. Мошинский	164
Х. Ловмяньский	167

А. Гейштор.....	177
М. Знаенко.....	180
З. Ваня.....	183
Р. Катичич	188
«Славянская мифология»	191
Словенская мифология.....	201

Приложение

ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ Н. А. МИХАЙЛОВА

К реконструкции отдельных фрагментов славянской космологии на основе фольклорных источников	213
К возможности реконструкции фрагментов славянской космогонии/ космологии на материале заговоров	226
<i>Ведьма</i> как архетипический персонаж	243
Еще раз о *Белобогe и *Чернобогe (К возможности прочтения некоторых косвенных источников)	246
Das Problem der Existenz der “Urmythen” in den Traditionen ohne eigene epische Primärquellen	257
Словенская мифология: между Балканами и Центральной Европой	262
Фрагмент словенской мифопоэтической традиции	264
Еще раз о словенском Куренте. Некоторые параллели	278
Укр. <i>мольфар</i> , слвн. <i>malavar</i> и др. Демонологическая параллель	282
К одной прусско-словенской этнолингвистической параллели: языческий праздник <i>kresze/krês</i>	286
К одной балто-южнославянской фольклорно-ритуальной формуле: лит. <i>laima lêmè</i> , лтш. <i>laima nolemj</i> , слвн. <i>sojenice sodijo</i>	289
К одному литовскому названию бобра (В связи с балканскими параллелями)	293
Еще раз об одном трактате по литовской мифологии (Попытка реабилитации труда Яна Ласицкого о жемайтских богах)	298
<i>Литература</i>	309
<i>Публикации Н. А. Михайлова</i>	000

ОТ ПУБЛИКАТОРА

В конце 2008 года близкий друг и коллега Николая Михайлова, известный словенский лингвист Сильво Торкар увлек его идеей книги о славянской мифологии (и договорился об ее издании в Словении). Предполагалось, что это будет книга, посвященная славянскому пантеону, надежная с научной точки зрения и предназначенная при этом широкому читателю.

Тема мифологического пантеона интересовала НМ со студенческих лет: его диплом был посвящен «Теогонии» Гесиода. НМ был по призванию систематизатор: Гесиод и греческая система иерархии божественных персонажей стали для него подсознательным идеальным образцом. В дальнейшем он отошел от античности и обратился (во многом под влиянием своих учителей, прежде всего В. Н. Топорова, Вяч. Вс. Иванова и Н. И. Толстого) к балтийской и славянской теме. Здесь ситуация была «антигесиодовская»: не было и нет единого списка божественных персонажей, их состав (в том числе имена) и иерархия определяются, по сути дела, на уровне реконструкции. При этом выбор источников, признание их надежности, в свою очередь, являются дискуссионными. Нетрудно представить как обилие вариантов — локальных, временных, сюжетных, авторских, — так и практическую невозможность однозначного решения.

Среди мифологических штудий Николая Михайлова много компаративистских, типологических семиотических предложений, предположений и находок, подхваченных впоследствии (или вызвавших возражения). И одновременно очень четко прослеживается тема, которая стала для автора самой важной и самой интересной: тема Источника — первичного, вторичного, «кабинетной мифологии»; тема теоретического переосмысления предыдущего и тема перспектив.

Источнику как таковому он и посвятил свою последнюю, незаконченную книгу «ZGODOVINA SLOVANSKE MITOLOGIJE V XX. STOLETJU» («История славянской мифологии в XX веке»).

В определенном смысле он обманул ожидания заказчика: вместо перечисления славянских божеств в соответствии с разными традициями, НМ занялся точным и беспристрастным пересказом и анализом исследований о славянской мифологии. Уже из плана книги очевидно, что интересы автора обращены прежде всего в сторону источников.

По разным причинам работа двигалась медленно. В частности, много времени отнимали поиски источников. Обстоятельность, свойственная НМ, не позволяла ему ограничиваться беглым пересказом: ему надо было войти в суть и высказать свое мнение, оставаясь при этом объективным, т. е. как бы «в стороне». В результате издатель отказался от книги. Не могу сказать, что это обескуражило НМ: он слишком втянулся в свое исследование, и оно продолжалось уже независимо от издательских перспектив, «в своем темпе». Мы часто переписывались, и каждый раз по окончании обработки очередного источника он делился своими находками, редкостями, которые удалось обнаружить, неожиданными трактовками, зависящими, в частности, от политической обстановки. Последнее его, человека, успевшего привыкнуть к свободному мышлению, не могло не то что не удивлять, но оставлять равнодушным. Иногда он тяготился однообразием работы, но — человек долга — не мог отступить от поставленной им самим задачи.

25 мая 2010 года все было кончено.

Остался план книги, осталась библиография, осталось более двадцати главок¹, полный список которых должен был выстроить и состояние исследований по славянской мифологии, и устройство славянского пантеона (в реконструкции).

Поскольку книга была предназначена словенскому читателю, особое внимание было уделено словенской традиции.

НМ никогда не говорил о том, как он оценивает себя и свои работы. И я не позволяла себе никаких оценок. Теперь ситуация изменилась, о нем пишут, вспоминают — и я надеюсь, что это не только потому, что его уже нет. Хочется думать, что он оставил в науке свой след.

¹ Не все они закончены; некоторые представляют собой предварительные конспекты.

* * *

У меня были колебания по поводу издания незаконченной книги и обоснованные опасения, что я поступаю вопреки воле автора. Но словенские коллеги поддержали меня в этом намерении, так что я решилась опубликовать предисловие книги² и стала думать о ее переводе на русский. Перевод был сделан профессором Вильнюсского университета известным славистом (и словенистом) Еленой Михайловной Коницкой³.

По прочтении этого скрупулезного перевода я поняла, что к моим сомнениям о целесообразности издания прибавилась уверенность в собственной некомпетентности. Я обратилась к своему старинному другу и коллеге Светлане Михайловне Толстой. С.М. прочла книгу и не только горячо поддержала мое намерение, но и предложила включить в книгу статьи НМ и его библиографию. Были выбраны статьи по основным темам, которыми занимался НМ: роль первичных и вторичных источников в мифологических исследованиях; реконструкция славянского языческого пантеона (прежде всего на материале словенской традиции) в проекции на Балтию и Балканы⁴. Светлане Михайловне я обязана тем, что научным редактором книги, кроме нее, стал Владимир Яковлевич Петрухин. Не вторгаясь в концепцию автора, они исправили неточности, восполнили лакуны и сделали неоконченную работу надежным исследованием. Издание книги взял на себя Институт славяноведения, в котором НМ учился в аспирантуре под руководством Никиты Ильича Толстого.

² В материалах организованной Э. Усачевайте в Вильнюсе конференции по духовной культуре балтов, посвященной его памяти: Nikolaj Michailov: iš perpublikuotų ir neužbaigtų darbų (Николай Михайлов. Из неизданного и незаконченного) // Sakralieji baltų kultūros aspektai. Vilnius, 2012. P.29–41.

³ В ее лице соединились Словения и Литва, страны, которые значили для НМ очень много.

⁴ P. S. Октябрь 2016. (В поддержку публикации этой книги). Неожиданно и случайно в бумагах НМ обнаружился листок — недатированная записка от Владимира Николаевича Топорова; предположительно, 1996 г.:

«Твои статьи и литовск<ие> и не-литовск<ие> получил и, как всегда, с интересом прочел. В статье о “креснике” меня очень заинтересовал *veliki bogatyрь* из *Velenja* в связи с мотивом стада (этому в точности соответствуют неск<олько> мифов из RV и балт<ийские> сюжеты). Что ты думаешь об имени *Vouvel*? Не связано ли это с тем же персонажем, что и *Wą-wel* (Вавель), персонификация горы, в кот<орой> мог быть заключен скот? Подумай. Вероятно (в любом случае) это заслуживает особой заметки.

С добрыми пожеланиями».

По разным причинам моя работа над книгой затянулась, но меня терпеливо ждали. Мария Вячеславовна Завьялова, моя постоянная опора, взяла на себя всю работу по подготовке рукописи к печати.

С переводом латинских текстов помогли Николай Алексеевич и Екатерина Сергеевна Федоровы. Сильво Торкар прочел готовую рукопись книги и внес ценные поправки. Марфа Толстая бережно и тщательно сверстала текст и сделала обложку книги.

Всем моя благодарность за помощь, особая драгоценность которой для меня — в верности дружбе и памяти.

Т. В. Цивьян

ОГЛАВЛЕНИЕ КНИГИ, СОСТАВЛЕННОЕ АВТОРОМ¹

Николай Михайлов. История славянской мифологии.

Объем ок. 350–400 стр.

Предисловие

[Основные источники Источники (первичные источники) славянской мифологии

1) Первые упоминания славянского язычества: *Прокопий Кесарийский (Procopius Caesarensis)*, *Константин Багрянородный (Constantinus Porphyrogenitus)*, *Лев Диакон (Leo Diaconus)*.

2) Письменное наследие восточных славян: *Повесть временных лет*, *Слово Исаии пророка*, *Слово некоего христолюбца*, *Слово св. Григория*, *Слово Иоанна Златоуста*, *О посте к невежам*, *Слово Иоанна Златоуста о лечащихся в болезни волхованием*, *Слово св. отца Моисея о ротах и клятвах*; *Слово св. отец, како подобает христианом жити*; *Слово св. отца Кирилла*, *Слово и откровение святых апостол*, *Слово св. Дионисия о желеющих*, *Слово истолковано мудростью от святых апостол и пророк*, *Слово св. Нифонта о русалиях*, *Слово учительно наказует о веровавших в стречу и чех*.

3) Наследие балтийских и западных славян: *Thietmarus*, *Wipo*, *Adamus Bremensis*, *Epistola Adelgoti archiepiscopi Magdeburgensis*, *Cosmas Pragensis*, *Hermanus Pragensis*, *Diploma Brandenburgensis*, *Ordericus Vitalis*, *Herbordus*, *Ebbo*, *Monachus Priefligensis*, *Helmold*, *Saxo Grammaticus*, *Annales Augustiani*, *Annales Magdeburgenses*, *Richardi Pictavensis chronica*, *Epistula ad archiepiscopum Gneznensem*, *Arnoldus Lubicensis*, *De rusaliis*, *Legenda bohémica Oriente iam sole*, *Neplach abbas Opatovicensis*, *Acta visitationis Pragensia*, *Fragmentum ex Martyrum in Ebbekestorp*, *Exortatio visitationis synodalis Vladi-slaviensis*, *Statuta diocesis Cracoviensis*, *Długosz Historia Polonicae.*]

Вторичные источники славянской мифологии. «Кабинетная мифология»: А. Frenzel, М. Frenzel, Chr. Knauthe, Carl Gottlob von Anton, А.Т. Linhart.

¹ В квадратные скобки заключены отсутствующие фрагменты, которые автор не успел написать. [Прим. ред.]

Изучение славянской мифологии в XIX–XXI вв.

[А. Афанасьев, А. Потебня], Н. Гальковский, Е. Аничков, [Д. Зеленин], Л. Леже, В. Мансикка, А. Брюкнер, [Ноди́ло], Л. Нидерле, Т. Пальм, [Э. Шнеевайс], Э. Винеке, Л. Франц, В. Чайканович, Й. Мал, [М. Филипович], Б. Унбегаун, В. Пизани, Э. Гаспарини, [Б. Meriggi], F. Vyncke, [A. Stender-Petersen], Р. Якобсон, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, [Б. А. Успенский, Н. И. Толстой, Б. А. Рыбаков, И. Георгиева], Ф. Безлай, [С. Урбаньчик], [К. Мошинский], Л. Мошинский, Х. Ловмянский, А. Gieysztor, М. Znaenko, [М. Матичетов], Z. Váňa, R. Katičić, [L. Radenković, Д. Овсец, З. Шмитек, М. Кропей, Словарь «Славянские древности», Н. А. Михайлов]

[Реконструкция славянских пантеонов. Высшая мифология²

1. Пантеон восточных славян: Перун, Велес, Стрибог, Дажбог, Симаргл, Хорс, Мокошь, Сварог, Ярила;

2. Пантеон балтийских славян: Свентовит, Триглав, Сварожич, Яровит, Руевит, Поревит, Поренут, Чернобог, Прове, Припегала, Подага, Жива.]

[Низшая мифология / демонология. Местные традиции

а) русская мифология, б) украинская мифология, с) белорусская мифология, d) польская мифология, е) чешская мифология, f) словацкая мифология, g) лужицкая мифология, h) словенская мифология, [i) хорватская мифология, j) сербская мифология, k) македонская мифология, l) болгарская мифология.]

Библиография

[Указатель мифологических существ

Именной указатель]

² Здесь и далее имена мифологических существ даются в авторской редакции. [Прим. ред.]

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга посвящена описанию славянской языческой религии и является попыткой охарактеризовать развитие мифологии как научной дисциплины в некоторых ее конкретных проявлениях. Мы попытаемся кратко представить современное состояние той области филологии, которую можно назвать «славянская мифология», и предложим несколько наиболее перспективных тем для дальнейших исследований.

Прежде чем приступить к изложению основного предмета исследования, во избежание терминологических недоразумений необходимо объяснить употребление некоторых терминов. Сначала несколько слов о значении слова *мифология*, о котором уже было много дискуссий. Нужно сразу признать, что термин *мифология* действительно не очень подходящий, особенно по отношению к славянской мифологии. Слово *мифология* неудобно также в силу своей двусмысленности: оно обозначает одновременно и материал («корпус мифов»), и область знания, науку, в которой этот материал обсуждается. Однако, если мы соглашаемся с тем, что мифология является научной дисциплиной, которая имеет дело с мифами, мы должны быть убеждены в том, что эти мифы (в классическом смысле слова) существуют, что в отношении славянской традиции вовсе не очевидно. Кроме того, все еще очень актуальной остается проблема границы между мифологией и фольклором. Поскольку слово *мифология* как термин в значительной степени неудобен, существует тенденция употреблять другие термины, например, «мифопоэтическое наследие / творчество» (Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров и др.), «духовная культура» (Н. И. Толстой, С. М. Толстая, Л. Н. Виноградова), «религиозно-мифологические представления», «праславянская культура» (О. Н. Трубачев), «полидоксия» (Л. Мошинский, Х. Ловмянский), «дохристианская религия» или «язычество», «древности» (словен. *starosvetnosti* — М. Матичетов), и т. п.

Нам хотелось бы несколько упорядочить эту терминологическую неразбериху, сумятицу. Мы выбрали слово *мифология*, поскольку оно традиционно, к тому же мы предпочитаем не вводить новых терминов. Таким образом, терминологическим сочетанием *славянская мифология* мы обозначаем, с одной стороны, языческую дохристианскую религию всех славянских народов, как и все

реликты и пережитки язычества, сохранившиеся до наших дней в различных, часто весьма модифицированных формах (в фольклоре, обычаях, а также в языке). С другой стороны, мы прилагаем термин *славянская мифология* к научной дисциплине, которая рассматривает весь материал, связанный со славянским язычеством. Когда мы говорим об отдельных славянских традициях, то всегда подчеркиваем, что наш анализ должен быть правильно дифференцирован. Речь идет о целом ряде исторических этапов, а это предполагает работу на диахроническом уровне, то есть необходимость анализа: 1) периода дохристианского язычества; 2) периода христианизации/двоеверия; 3) позднейшего «демонологического» периода, с попыткой последующего обобщения в определенную абстрактную и конвенциональную (условную) схему. Кроме того, нельзя забывать, что первые источники свидетельствуют о славянской мифологии уже отдельных национальных и локальных традиций. Поэтому мы должны быть очень осторожны и внимательны в отношении хронологии и терминологии. Мы можем реконструировать «нечто» (то есть какие-то мотивы или какие-то протообразы) для праславян. Однако при анализе конкретного материала речь идет уже об отдельных этнических общностях (племенах): сначала о восточнославянском, западнославянском и южнославянском наследии, позже — о русском, украинском, белорусском, польском, чешском, словацком, кашубском, лужицком, словенском, хорватском, сербском, македонском, болгарском наследии в границах славянской мифологии. При реконструкции надо учитывать тот факт, что некий реконструированный для праславянской мифологии мифологический образ (фигура) или мотив не обязательно будут присутствовать во всех локальных славянских традициях.

Таким образом, например, *словенская мифология* обозначает все, что относится к язычеству первых словенцев (словен, протословенцев и др.; существуют также другие гипотетические этнонимы для предков сегодняшних словенцев), к остаткам языческих культов, которые мы можем обнаружить даже сегодня, а также к связанной с этим части словенского фольклора. В этом смысле демонология, традиционно представляющая собой часть фольклора, также некоторым образом является продолжением мифологии (низшая мифология). В любом случае, если мы хотим сегодня найти что-либо мифологическое, мы должны искать это в фольклоре.

Говоря о славянской мифологии, нельзя не упомянуть о так называемой проблеме балто-славянской общности. Нам не хотелось

бы безоговорочно и категорически настаивать на том, что когда-то существовала некая общая религия или мифологическая традиция какого-то гипотетического народа, который мы могли бы назвать балто-славянами или чем-то в этом роде. Безусловно, даже если согласиться с теорией существования первоначальной балто-славянской общности, вся этногенетическая эволюция должна была бы протекать гораздо сложнее, чем просто разделение одного «протоэтнуса» на две группы. В этом случае на мифологическом уровне реконструируется некая условная схема, которую можно сравнить с реконструкцией индоевропейского языка на лингвистическом уровне, когда, на основе данных большого количества языков, предполагается, что все эти языки являются конкретной реализацией некой первоначальной/исходной схемы, при том что у нас нет никаких письменных источников на индоевропейском языке. Это же утверждение в *modus considerandi* можно использовать для реконструкции религии или мифологического мышления.

В филологии утвердилось презрительно-скептическое отношение к мифологическим исследованиям: якобы все это своего рода «научная фантастика» (*science fiction*), сомнительный предмет и под. Следует сказать, что такой взгляд возник в силу различных, иногда вполне понятных причин. Терминологическая неопределенность самого термина *мифология*, ненадежность многих мифологических работ и исследований последних двух-трех столетий, изобилие неквалифицированных, дилетантских и непрофессиональных, псевдонаучных рассуждений на тему мифологии в современной научно-популярной литературе — все это, конечно, способствовало настороженному отношению многих профессионалов к этой дисциплине. Помимо этого, настороженное отношение к ней имеет реальное обоснование: мы располагаем весьма незначительным количеством первичных источников по славянской мифологии, к тому же они очень фрагментарны, недостаточно надежны или даже выдуманы, так что их научная ценность часто сомнительна. Такая весьма распространенная, отчасти к тому же оправданная, однако, несомненно, очень консервативная и мало перспективная для научного развития позиция возникла благодаря важным для славистики и в то же время весьма скептическим работам польского слависта Александра Брюкнера в конце XIX — начале XX вв. Брюкнер действительно обнаружил целый ряд неверных сообщений, то есть ошибочных сведений, в средневековых хрониках, однако впоследствии почти автоматически все, что относится к славянскому

язычеству, характеризовал как недостоверное и сомнительное и считал, что все исследования, в которых изучаются «сомнительные» данные, как правило, также являются сомнительными.

Ошибочность такой позиции очевидна по той простой причине, что, несмотря на то, что так называемые первичные источники (сообщения хронистов и летописцев) могут быть несовершенными и неясными, однако нет сомнения в том, что все славянское язычество с его идолами, ритуалами, жрецами, прорицателями и т. д. действительно существовало, и было к тому же довольно хорошо развито. Об этом свидетельствуют письменные исторические, а также археологические источники, например, языческие святилища на острове Рюген в современной Германии, возле Новгорода в России, на замковой горе в Птуе (Словения) или в Мильштатте¹. Да и не только перечисленные источники, но и элементарная логика: где вы видели народы без религии? Христианизация славян произошла сравнительно поздно. Многочисленные сообщения указывают на то, что реликты язычества у некоторых славянских племен сохранялись вплоть до XIX века. Если язычество существовало, необходимо поставить два очень логичных вопроса: в чем оно выражалось и из каких частей состояло? Что это вообще было в действительности? Это прежде всего исторический вопрос, на который мы должны найти ответ, иначе определенные области духовной культуры и истории славянских народов останутся без объяснений. Отказываться от мифологических исследований только из-за того, что предмет (*субъект*) этих источников сам по себе *a priori* недостоверен, было бы крайне наивным. Можно добавить, что в программе мифологических исследований должен быть также «поиск» «новых», то есть еще не открытых источников, а также реинтерпретация старых данных. Между прочим, следует обратить внимание на то, что слависты до сих пор квалифицированно не проанализировали и не издали латинские и немецкие источники по славянской мифологии.

В завершение надо сказать, что определение мифологии как «фантастики», «беллетристики» или несерьезной псевдофилоло-

¹ Данные о культовой стороне язычества, в том числе о жречестве и святилищах, скудны и не всегда достоверны — см. ниже о Рюгене, Перыни и т. п. Относительной подробностью отличаются анализируемые ниже описания латинскими авторами культа балтийских славян, связанные с миссионерской деятельностью западной церкви, в том числе с разрушением языческих капищ. [Прим. ред.]

гической дисциплины совершенно несостоятельно еще и потому, что в настоящее время в исследованиях используются лингвистические данные и методы реконструкции, археологические и этнологические материалы. Мифологией занимаются известные лингвисты, этнологи и археологи, что само по себе подтверждает как серьезность мифологических исследований, так и необходимость быстрого продвижения вперед в этой области.

* * *

Главной проблемой для исследователей языческой религии древних славян является отсутствие так называемых первичных источников, то есть описаний верований, обычаев и обрядов, мифов, относящихся к периоду, когда язычество было общепринятой религией славянских племен. Приходится довольствоваться лишь поздними, фрагментарными и весьма субъективными сообщениями средневековых хронистов. Большая часть этих источников была опубликована в 1931 году немецким славистом Карлом Мейером. Разумеется, речь идет лишь о фрагментах, в которых приведены имена славянских божеств или описаны некоторые языческие ритуалы.

Первое известное сообщение о язычестве славян — это несколько фраз Прокопия Кесарийского 562 г. (*De bello Gothico*, III, 14), в которых говорится, что славяне верят, «что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды»². Это, к тому же, единственный документ, несомненно связанный с предками южных славян.

Кроме этого сообщения, у нас есть сведения лишь о двух достаточно крупных славянских традициях: восточнославянской и традиции балтийских славян, или полабов, то есть племен, живших на побережьях Балтийского и Северного моря и на острове Рюген. Известно, что в этих традициях складывался языческий пантеон, существовали идолы, святилища, а также, весьма вероятно, слой

² Цит. по: [Тихомиров 1960: 735]. [Прим. ред.]

Данные Прокопия — одного из ранних авторов, писавших о славянах, — относятся к праславянскому периоду. Ср. новейший перевод этого пассажа: «Ибо они считают, что один из богов — создатель молнии — именно он есть единый владыка всего, и ему приносят в жертву быков и всяких жертвенных животных» [Свод 1994: 183]. [Прим. ред.]

жрецов-священнослужителей. Однако у нас нет почти никаких письменных свидетельств о язычестве южных и западных славян, поскольку они были христианизированы в более ранние времена.

Для дохристианской религии восточных славян, то есть Киевской Руси, наиболее важным документом является *Повесть временных лет* (называемая также *Несторова или Начальная летопись*), созданная в конце XI — начале XII вв. В этой летописи сообщается, что в 980 году князь Владимир предпринял попытку создать «официальный» языческий пантеон. На холме перед своим теремом он поставил идолов — скульптуры богов: деревянного бога грома и молнии Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Дажбога, Стрибога, Семаргла и единственное женское божество — Мокошь. Некоторые ученые считают, что Хорс и Семаргл — божества иранского происхождения, тогда как другие боги являются славянскими. Не исключено, что этот пантеон создавался искусственно и был эклектичен в силу политических причин. В других сообщениях той же летописи говорится, что Волос, или Велес, скотий бог, стоял под холмом³. Однако уже в 988 году Владимир решил принять христианство, поэтому уничтожил всех идолов: некоторых сжег, некоторых же рассек на куски и затем выбросил в Днепр. Во всяком случае, после принятия христианства вера в языческие божества не была сразу же уничтожена. Еще довольно долгое время продолжался период так называемого двоеверия. Наряду с христианским богом люди поклонялись бывшим языческим божествам, которые стали демонами (для церкви). Отдельные христианские святые приняли на себя функции языческих богов. Например, св. Илия и св. Георгий приобрели некоторые характеристики Перуна, св. Флор стал защитником скота и тем самым перенял роль Велеса.

О религии балтийских и полабских славян нам сообщают хронисты Титмар (Thietmar) из Мерзебурга (ум. в 1018 г.), Адам из Бремена (конец XI в.), три биографа бамбергского епископа Отто (Оттона) — монах из Прифлингена, Эббо и Герборд (XII в.). Одним из важнейших источников является также *Cronica Slavorum* Гель-

³ В летописном описании пантеона Владимира отсутствует Волос, упоминаемый *Повестью временных лет* (ПВЛ) при описании заключения договоров языческой Руси с греками наряду с Перуном. Это заставило позднейших книжников помещать его идол не на киевском холме, а на Подоле, откуда он был якобы низвергнут в Почайну, согласно позднему (XVI в.) *Обычному Житию Владимира* [см. Шахматов 2014: 207, 226 и сл.]. Историчность этой конструкции признавали А.А. Шахматов и Е.В. Аничков. [Прим. ред.]

мольда, написанная в 1164–1168 годах. Много интересного материала содержат *Gesta Danorum* Саксона Грамматика, написанные в конце XII в., но опубликованные лишь в 1514 году. Основываясь на сведениях хронистов, можно попытаться реконструировать имена и функции главных божеств балтийских славян. Это: 1. Свентовит⁴, который, вероятно, был первым и главным божеством в Арконе на острове Рюген; у него было четыре головы и белый конь; 2. Триглав с тремя головами, на черном коне; 3. Сварожич; 4. Яровит; 5. Руевит; 6. Поревит; 7. Поренут; 8. Чернобог; 9. Прове; 10. Припегала; 11. Погада⁵ и 12. Жива, единственное женское божество балтийских славян. О роли и функциях этих богов известно очень мало, поскольку хронисты зачастую не знали славянских языков, плохо понимали то, о чем им сообщало местное славянское население, вследствие чего их информация может содержать ошибки. Хронисты смотрели на язычество славянских племен крайне негативно и презрительно, поэтому понятно, что их сообщения в хрониках были тенденциозны.

Такая ситуация с первичными источниками заставляет искать и другие свидетельства, которые помогли бы нам понять систему верований древних славян. Речь идет прежде всего о фольклорных источниках локальных традиций, на основе которых можно попытаться реконструировать раннее (предшествующее возникновению локальных традиций) состояние славянской мифологии. Конечно, фольклорные сведения носят более поздний и к тому же вторичный характер, однако они являются продолжением исконной народной традиции, и уже поэтому их необходимо учитывать.

Использование фольклорных источников для изучения славянской мифологии — относительно новое явление. Это реакция на так называемый научный скептицизм», очень распространенный в среде филологов в первой половине XX века. Исходным пунктом представителей «научного скептицизма» было то, что «у нас есть очень мало источников по славянской мифологии, кроме того, почти все эти источники ненадежны. В такой ситуации мы не знаем ничего о славянской мифологии, и весьма вероятно, что никогда не

⁴ Имя этого бога, известное в нескольких латинских написаниях, передается разными исследователями славянской мифологии по-разному: *Свентовит*, *Свантовит*, *Свантевит*, *Световид* и др., что отражено в публикуемых очерках Н. А. Михайлова. [Прим. ред.]

⁵ В латинских текстах встречается двойное написание этого имени — *Podaga* и *Podaga*. [Прим. ред.]

узнаем что-то новое и более достоверное». Это мнение распространилось на основе вышеупомянутой точки зрения польского ученого А. Брюкнера⁶. Кроме того, было довольно хорошо известно, что сообщения позднейших хронистов недостаточно надежны. С одной стороны, они часто репродуцируют уже известную вторичную информацию, а с другой, весьма вероятно то, что иногда они представляют фантастические выдумки. За Брюкнером следует целый ряд других мифологов — сторонников «научного скептицизма»: Франц, Унбегаун, Стендер-Петерсен и др., утверждавших, что в исследованиях славянской мифологии должен быть исключен любой риск. Следовательно, лучше не предполагать, не выдвигать гипотез, не реконструировать, а работать только с проверенными данными.

Такая осторожная позиция, может быть, не совсем ошибочна, однако научный прогресс при этом может остановиться. Это отметил Роман Якобсон, начавший наступление на «научный скептицизм». Он предлагал использовать в мифологических исследованиях не только данные хронистов, но и лингвистические, археологические, фольклорные и другие материалы — в первую очередь для развития сравнительной мифологии. К этому нужно добавить также необходимость заново пересмотреть и проанализировать старые хроники и другие первичные памятники. Их анализ должен быть объективным, *sine ira et studio*. Нужно учитывать маловероятность преднамеренного желания хронистов дать неверную информацию. Большая их часть, действительно, отличалась недостаточной компетентностью и слишком сильной тенденциозностью, незнанием славянских языков, однако в то же время им было свойственно достойное уважения желание описать состояние славянской религии и конкретные исторические события.

Якобсон сделал первые шаги в реконструкции славянской мифологии. Его дело по-своему продолжили Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров. Они предложили метод общей (комплексной) реконструкции на основе первичных источников и других данных (лингвистики, топонимики, археологии, но прежде всего фольклора). В ряде статей и в двух книгах о славянской мифологии они показали, что таким образом можно реконструировать так называемый «основной миф» славянской мифологии.

Нужно подчеркнуть, что сторонники «реконструктивного» направления всегда использовали фольклорный материал. Речь идет

⁶ См. переиздание основных работ — [Brückner 1980]. [Прим. ред.]

не об абстрактных математических формулах и схемах, но об определенных закономерностях, опирающихся на конкретные данные и конкретные мифологические тексты. Более умеренного направления в славянской мифологии придерживался Н.И. Толстой, начавший со своими сотрудниками выпускать этнолингвистический словарь *Славянские древности* [СД]. Толстой и его коллеги с осторожностью смотрели на реконструкцию того, что не регистрируется, однако они не отрицали, что такой метод также возможен. Во всяком случае, для школы Н.И. Толстого самым важным были сбор и систематизация фольклорного материала. Лингвистическое направление в славянской мифологии продолжали поляк Лешек Мошиньский и русский этимолог О.Н. Трубачев. Существует также историческое направление, которое плодотворно развивал польский ученый Г. Ловмянский. Русский археолог Б.А. Рыбаков также написал два обширных труда о славянском и древнерусском язычестве. К сожалению, филологические и лингвистические выводы Рыбакова совершенно неудовлетворительны.

ВТОРИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ. КАБИНЕТНАЯ МИФОЛОГИЯ

Мы уже упомянули некоторые славянские (прежде всего лужицкие) пантеоны и в связи с этим проблему достоверности и обоснованности так называемой «кабинетной мифологии» XVII–XVIII вв. Довольно широко распространено мнение о весьма ограниченной ценности такого рода трактатов, распространившееся после некоторых высказываний Брюкнера в начале XX века («научный скептицизм»). Его представители настаивают на неоригинальности и даже ошибочности информации и сведений, приводимых в таких трудах. Как уже отмечалось выше, многие исследователи славянской мифологии, начиная с Р. Якобсона (Иванов, Топоров, Мошинский) попытались оспорить тезисы Брюкнера и в целом скептическое отношение к вторичным, или «полунаучным» источникам славянской мифологии. Представляется целесообразным кратко резюмировать самые важные соображения в защиту «кабинетной мифологии», основанные на следующих заключениях:

а) Даже там, где мы сталкиваемся с неточной, эклектичной или вымышленной (но в любом случае вводящей в заблуждение непреднамеренно) информацией, важно понимать и оценивать «кабинетную мифологию» как научный и культурный памятник соответствующего исторического периода.

б) Мифологические трактаты XVII–XVIII вв. не только передают сведения из первичных источников, но также их цитируют, что особенно важно в случае, когда мы уже не располагаем этими источниками (конечно, необходимо учитывать также точность и правильность приводимых цитат).

в) В некоторых случаях не исключено, что авторы описывают и упоминают еще живые языческие предания, обычаи, имена. Этим данным следует доверять прежде всего тогда, когда речь идет о поздно христианизированных народах, как, например, полабские славяне (полабы) и в некотором смысле также лужичане (лужицкие сербы, *Sorabi*, *Sorben*, *Sorberwenden*, *Oberlausitzer Sorberwenden* и т. д.).

Лужицкая традиция мифологических исследований представляется весьма интересной с многих точек зрения. Во-первых, она свидетельствует об определенной преемственности мифологиче-

ских исследований лужицких ученых: М. Френцель — Хр. Кнауце — К.Г. фон Антон (труды последнего, среди прочего, повлияли на «каринтийский пантеон» Антона Томажа Линхарта в конце XVIII века). Во-вторых, она представляет, именно в силу продолжающейся традиции, не просто отдельные, случайные попытки, а коллективное стремление дать синтетическое описание мифологии с конца XVII до конца XVIII в. В-третьих, это попытка связать хронологически более ранние сведения и данные с еще живым народным творчеством и языковым материалом (по этой причине достойны внимания многочисленные, пусть даже в большинстве случаев неверные, попытки народной этимологизации имен языческих божеств). Кстати, следует подчеркнуть, что лужицкая мифологическая устная традиция относительно более развита, чем две другие, более крупные западнославянские традиции — польская и чешская. Причину этого следует искать, конечно, в более поздней христианизации лужичан (как и исчезнувших, вернее, ассимилированных германцами полабов) по сравнению с поляками и чехами, но прежде всего в том, что протестантская дескриптивная традиция была более толерантной. Неслучайно мы сегодня располагаем большим количеством хорошо упорядоченного лужицкого фольклорного материала, относящегося также к XIX веку.

Исходя из вышеперечисленных тезисов, представляется обоснованным и оправданным проведение заново (а в некоторых случаях впервые) анализа целого ряда забытых или поверхностно комментированных трудов. Цель такого анализа — не полная и безусловная реабилитация «кабинетной мифологии» и ее сторонников, а всего лишь попытка прийти таким образом к большому количеству данных, объяснить и интерпретировать отдельные неточности и ошибки и, наконец, как уже было сказано, оценить подобные тексты по крайней мере как исторические памятники научной литературы.

Одним из первых лужицких памятников «кабинетной мифологии» является латинский трактат известного писателя Михаэля Френцеля (Michael Fren(t)zel) *Dissertationes historicae tres de idolis Slavorum*, опубликованный в 1719 году в сборнике произведений лужицких писателей Гофмана, но написанный уже в 1691 году [Frentzel 1719]. Имена Михаэля Френцеля и его родственника (брата?) Абрахама хорошо известны в истории лужицкой культуры и литературы. Абрахам Френцель — автор многочисленных исторических, мифологических и даже естественнонаучных трактатов и

составитель словаря — лингвистического труда *De originibus linguae Sorabicae* (1694).

Трактат Михаэля Френцеля о славянских идолах — это своеобразный «Seitensprung»¹ в том отношении, что его автор был прежде всего лингвистом и активным сторонником обретения лужицким языком большей общественной значимости. Темой трех диссертаций Френцеля было происхождение и развитие лужицкой культуры из праславянской, попытка анализа дохристианских верований. Трактат представляет собой краткий систематический компендиум сведений о язычестве вообще и об отдельных божествах в частности и состоит из трех частей. Композиция труда Френцеля очень логична: автор исходит из общих тезисов о языческой религии (I часть); описывает главного славянского бога, которым, по его мнению, является Свентовит — *Suantevitus* (II часть); приводит перечень других славянских (серболужицких) божеств (III часть). Каждая часть трактата (всего 21 страница) разделена на параграфы. Чтобы представить структуру трактата более четко, следует привести названия отдельных параграфов. Из осторожности еще раз повторим, что речь идет об анализе памятника «кабинетной мифологии», а не о подтверждении высказываний Френцеля с точки зрения современной мифологической науки.

Первая часть трактата (первая диссертация), которую можно обозначить как общее введение, содержит 9 параграфов, или подглав: I. *De Cultu Deorum*; II. *An gens absque cultu Deorum*; III. *Difficultas Hiftoriae de Diis Slavorum*; IV. *Slavi Deos coluere*; V. *Ufus vocis Boh*; VI. *Testimonia autorum*; VII. *Multitudo Deorum apud Slavorum*; VIII. *Deus Slavorum maximus quis fuerit?*; IX. *De Suantevico*; X. *Dubia circa hiftoriam Svantevici*.

Вторая часть (глава) (*Dissertatio historica secunda de idolis Slavorum*) полностью посвящена Свентовиту и Радегасту и содержит параграфы: I. *Suantevitus*; II. *Origo Suanteviti*; III. *An Suantevitus solem indigitaverit?*; IV. *Cultus Suanteviti*; V. *Fanum, figura & sacra Idoli*; VI. *Duratio cultus Suanteviti*; VII. *Radegastus*; VIII. *Origo appellationis*; IX. *Locus Idoli & forma*; X. *Extirpatio Idoli*.

Третья часть (*Dissertatio historica tertia de idolis Slavorum*) содержит перечень других славянских божеств (в заглавии каждого параграфа теоним приведен в латинской форме, затем в тексте цитируются также славянские, то есть серболужицкие имена): I. *Juter-*

¹ «Прыжок в сторону» (нем.). [Прим. пер.]

bogus/Juterbog; II. Zernebocus/Czernebog; III. Trigla; IV. Flins/Flinz; V. Zuttiberus/Zuttiber; VI. Henilo/Honidlo; VII. Ciza; VIII. Marzana; IX. Siva/Sivva; X. De Deabus Luticiorum; XI. Prono/Prove.

Первая часть трактата, как обычно, носит общий характер. Это риторическое введение в «историю религии» вообще, затем, более подробно, — в историю славянского (серболужицкого) язычества. О язычестве автор говорит с умеренно негативными чувствами, в сущности, его больше интересует сам предмет его исследования (источники, мнения и позиции других специалистов, перечень славянских божеств), а не клерикально-идеологическая оценка язычества. Политеистический характер славянской религии для Френцеля совершенно несомненен (1.IV.: *Hunc populum Deos coluisse, consensus omnium scriptorum communis confirmat & comprobat. 1.VII.: Plures vero Deos venerati sunt Slavi...* ‘Все писатели (м. б. историки) единогласно заявляют и утверждают, что этот народ почитал богов. Ведь славяне поклонялись многим богам’). Главное сакральное понятие — это *Boh/Bog* ‘Бог’; речь идет об одном и том же корне, который, как доказывает Френцель, содержится в большинстве славянских теонимов (*Zernjboh, Belbuh, Jutterbuh, 1.V.*). Для Френцеля *Boh/Bog* является в любом случае неким абстрактным обозначением как главного божества, так и всех других божеств, тогда как конкретным *Deus maximus* является Свентовит (*Sventovit*).

С научной точки зрения интерес представляет обзор источников (1.VI, 1.X). Нет ничего неожиданного в том, что Френцель в первую очередь приводит Гельмольда, Саксона Грамматика и Титмара (*Thietmarus*, по Френцелю — *Ditmar*), последнего иногда также критически. Таким образом, речь идет практически о тех же первичных источниках, которые используются в настоящее время при описании полабского и частично западнославянского язычества. В числе более поздних источников чаще всего упоминается Альбинус. Здесь надо указать на проблему, известную уже во времена Френцеля, но парадоксальным образом остающуюся актуальной до наших дней. Речь идет о некорректном употреблении понятий *локальная мифопоэтическая традиция / общая мифопоэтическая традиция* по отношению ко всем славянским языческим народам, населявшим территорию современной Польши и восточной Германии. Очевидно, что уже в начале христианизации, о которой сообщают первичные источники (XI–XIII вв.), речь идет об отдельных славянских племенах, происходивших, безусловно, от одного корня, однако в тот период уже начавших дроби́ться на бо-

лее мелкие этнокультурные группы. Это по крайней мере частично подтверждается большим числом различных, иногда по форме совершенно не совпадающих теонимов, являющихся возможным результатом такого дробления и табуизации на локальном уровне. Более поздние «кабинетные» мифологи, да и современные ученые, представляют первичные описания отдельных культов (у полабских славян, славян с острова Рюген, у предков современных лужичан и др.) как некий общий недифференцированный материал. Если речь не идет о научной реконструкции (а в большинстве случаев о ней действительно нет и речи), такое обобщение ошибочно или по крайней мере неточно. Мы не должны забывать об этой неточности, хотя существует большая вероятность, что, например, полабская и серболужицкая мифопоэтические традиции имеют общую основу.

Вторая и третья части труда Френцеля посвящены собственно богам славянского пантеона. В основном материал касается Свентовита и Радегаста (вторая часть), а в третьей части автор кратко перечисляет остальные компоненты пантеона. Для нашего анализа, как уже отмечалось выше, было бы беспредметным указывать на ошибки Френцеля или анализировать образы отдельных божеств; нас интересует обзор его «пантеона» в целом, причем нам хотелось бы установить, в каких случаях речь идет о передаче информации из ранних средневековых источников, а в каких — о более поздней серболужицкой традиции. В этом «контаминированном» пантеоне встречаются как божества, несомненно заимствованные из сочинений Гельмольда, Титмара, Саксона и других хронистов, так и некоторые имена более позднего происхождения. К первой, «исторической» группе относятся *Sventovit*, *Radegast*, *Czernebog*, *Trigla*, *Henilo/Honidlo*, *Siva/Sivva (Živa)*, *Prono/Prove*. К более поздним и в отношении аутентичности более сомнительным божествам относятся *Juterbog*, *Flns/Flinz*, *Zuttiber*, *Ciza*, *Marzana*.

Брюкнер и последователи его теории уже позаботились о «деклассификации» некоторых упомянутых выше божеств. *Radegast* — не теоним, а ошибочно интерпретированный топоним; *Provo*, *Prove* — это, вероятно, славянское существительное *pravo*, принятое в качестве имени бога справедливости)²; *Henilo/Honidlo* — не имя, а

² Ср. интерпретацию славянских теонимов в статьях для энциклопедии «Мифы народов мира» (МНМ), предложенную В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым, в частности, статью Прове [МНМ II: 337]: имя этого бога балтийских славян интерпретируется как видоизменение имени общеславянского бога

неправильно понятое немецкое слово; другие имена были, по-видимому, выдуманы или же являются плодом неточного переписывания и ложных интерпретаций, хотя они сохранились в сборнике серболужицких легенд Карла Хаупта. Интересно, что некоторые божества Френцеля «переселились» в книгу Хаупта как отражение еще живой народно-поэтической традиции, ср.: *Erste Abteilung: Göttersagen: 4. Tschernebog und Bielbog; 5. Der Flins; 6. Morzana; 11. Honidlo*. С другой стороны, Хаупт упоминает в списке источников и использованной литературы, а также в отдельных примечаниях именно Титмара, а уже затем более поздних и менее известных хронистов — М. Дрессера (1596); П. Альбинуса (1589); М. Богемуса (1617); Т. Кругера (1726); М. Френцеля. В этом отношении книга К. Хаупта является также своеобразным продолжением кабинетно-мифологического направления. Вопрос, однако, заключается в том, каковы фактические отношения между материалом из первичных источников, данными кабинетной мифологии и подлинной народной мифопоэтической традицией. М. Френцель также приводит в связи с этими богами не только первичные источники, но и позднейшие локальные сербо-лужицкие данные, недостаточно достоверные (прежде всего когда они касаются этимологии теонимов), однако до известной степени отражающие, по крайней мере, абстрактное стремление сохранить политеистический пантеон как характерную черту всей серболужицкой мифопоэтической традиции.

Эклектичность перечня Френцеля совершенно очевидна. Понятно также, что мы имеем дело с хорошо выполненной компиляцией тщательно изученного материала. Учитывая недостоверность и ненадежность ряда данных, мы никоим образом не должны забывать о научном и культурном контексте того времени. Ясно, что Френцель в своих диссертациях объяснял и углублял то, что было более или менее известно и не считалось выдуманным. Нельзя забывать, что Френцель довольно часто не соглашается с заключениями и этимологиями хронистов и предлагает свой критический взгляд на них. Трактат *De idolis Slavorum* отражает как состояние мифологической науки того времени, так и эклектичное состояние народной традиции, опиравшейся на мифологические сюжеты, вос-

грозы Перуна, или один из его эпитетов, связанный (по В. Пизани) с правовой функцией высшего божества (напомним, что Перуном клялась Русь при заключении договоров с греками). [Прим. ред.]

ходящие к древним языческим культам и обрядам, и сохранившей в лексике целый ряд теонимов или других мифологических имен старшей поры.

Труд Михаэля Френцеля, несомненно, являющийся компиляцией, выполнен на высоком для того времени научном уровне. Его следует рассматривать также в рамках серболужицкой мифологической традиции. Даже если мы примем тезис об ошибочности и фальсифицированности отдельных данных или о передаче неточных сведений, нужно задаться вопросом, почему и как вообще было возможно присутствие одних и тех же имен и сведений в позднейшем народно-поэтическом творчестве. Почти невероятным выглядит допущение, что оно переняло и вобрало в себя вымышленные данные. Очевидно, дело гораздо сложнее, и надо признать, что одной из важнейших задач исследователей славянской мифопоэтической традиции как раз и является установление способа и типа взаимодействия первичных и вторичных источников, их взаимовлияния и «перекрывания», с одной стороны, и аутентичного народно-поэтического творчества, с другой. Три диссертации *De idolis Slavorum* представляют только одну из составных частей и источников для решения этой задачи.

Список серболужицких богов является не единственной попыткой создания серболужицкого пантеона. В конце XVII века родственник Михаэля, Абрахам Френцель, написал трактат *Commentarius philologico-historicus de diis Soraborum aliorumque Slavorum, In quo Slavorum antiquitates, multaue hactenus obscura illustrantur, aut minus recte intellecta & scripta corriguntur*. Этот труд интересен тем, что приводимый автором серболужицкий языческий пантеон почти наполовину состоит из богов балтийского происхождения, в основном прусских.

Абрахам Френцель (1656–1740) является представителем той же научной традиции, которой принадлежит его родственник Михаэль Френцель и его последователи — Христиан Кнауते, использовавший в своем труде по истории верхнелужицкой церкви данные из трактата А. Френцеля, и Карл Готлоб фон Антон. А. Френцель написал большое количество научных работ по истории и культуре серболужичан, фундаментальный трактат о происхождении серболужицкого языка *De originibus linguae Sorabicae* (1693 — 1696 гг.).

Мифологический трактат А. Френцеля, несомненно, является вторичным источником и представляет собой скорее попытку на-

учного обобщения известного автору материала, чем описание современной Френцелю мифопоэтической традиции. Тем не менее, его *Commentarius* представляет интерес и как памятник научной мысли конца XVII века — периода формирования славянской и в некотором смысле также балтийской мифологии как научной дисциплины, и как косвенный источник информации о славянском язычестве в тот момент, когда память о языческих верованиях была еще достаточно свежей.

Необходимо отметить, что трактат Френцеля о серболужицких богах был обойден вниманием позднейших исследователей. Это можно объяснить «камерностью» и «маргинальностью» серболужицкой традиции и стереотипным представлением об эпохе, в которую писал А. Френцель, как о не подходящей для изучения: уже не первичная мифологическая, но еще не настоящая подлинно научная литература. Тем не менее, В. Маннхардт³ обратил внимание на трактат А. Френцеля и, как кажется, посвятил ему довольно длинный полемический обзор, к сожалению, не вошедший в посмертное издание его книги *Lettsch-preussische Götterlehre* (1936) и поэтому оставшийся неизвестным.

Трактат Абрахама Френцеля, определяемый самим автором как историко-филологический комментарий, состоит из двух разделов. Первый (*Sectio I*, 86–100), в свою очередь включающий в себя три главы, содержит обобщающие рассуждения о религии древних славян. Второй раздел (*Sectio II*, 100–234) состоит из 36 глав и содержит подробную информацию о конкретных серболужицких божествах. Речь идет о следующих богах:

*De Svantevito, Deo Soraborum Slavorumque supremo; II. De Ra-
degasto f. Marte Soraborum altero supremo Deo; III. De Vitho sive Deo
vindice aut vindictae; IV. De Porevitho praedarum & bello opressorum
Deo; V. De Provo, deo sive praefide Justitia ac fori; VI. De Siwa Polon.
Zyvvie, Dea vita; VII. De Porenuito, Deo embryonis; VIII. De Slota Ba-
ba, sive Dea obtetrice; IX. de Ciza, Dea Nutrice vel Nutricum; X. De
Potrimpo, Deo sufficientia sive victus & amictus; XI. De Occopirno, Deo
fluminis (sic !); XII. De Percuno, Deo tonitru & fulguru; XIII. De Per-
doito, Deo venti; XIV. De Pogoda, seu ut alii scribunt, Podaga, Dea
serenitatis seu temperiei; XV. De Jutrobogo sive Deo aurora; XVI. De
Schvvaixtixio seu Zviczio Deo lucis atque ignis; XVII. De Vorskaito et*

³ Маннхардт Вильгельм (1831–1880), немецкий мифолог и фольклорист.
[Прим. ред.]

Schveibrato Diis pecorum; XVIII. De Dzievvauna seu Dzievonia, Dea ferarum Silvestrium, Silvarumque; XIX. De Antypo, Deo lacuum, fluviorum & fontium; XX. De Pilvito, Deo divitiarum; XXI. De Pergubrio, Deo frugum et Messis; XXII. De Curcho id est demenſi five portionem suam cuilibet diſtribuyente Deo; XXIII. De Henillo excubitore Deo; XXIV. De Trigla, Dea Poli, Soli Salique; XXV. De Puſceto, Deo lucorum ſacrorum; XXVI. De Svitiboro five Zuttibero, altero eo lucorum ſacrorum; XXVII. De Püſtrico, rituum ac religionis neglecta vindice Deo; XXVIII. De Aufſchveito, Deo agrotantium & bene valentium; XXIX. De Marzava, Dea Morte ſeu Mortis; XXX. De Flyniſo, Deo mortuos excitante; XXXI. De Czernebogo; XXXII. De Picello, Deo inferiorum; XXXIII. De Barſchuccis et Marcopetis five Daemonibus adminiſtratoriis; XXXIV. De Koltkis five Kobalis; XXXV. De Daemone Meridiano; XXXVI. De Deabus Luititiorum & Equo corundem.

Текст каждой главы представляет собой попытку компиляции существующих данных и их научного обобщения с обильным привлечением не всегда уместных греческих, латинских, а также цитированных по-древнееврейски библейских аналогий. В каждом отдельном случае автор пытается предложить также собственную этимологию теонимов или по крайней мере приводит список слов, которые могли бы объяснить значение имен божеств. Забегая вперед, отметим, что этимологизирование балтийских теонимов производится А. Френцелем на основе славянского языкового материала. Таким образом, наличие большого количества прусских божеств можно объяснить убежденностью А. Френцеля в том, что пруссы являются одним из славянских племен⁴. Позднее это же утверждение (может быть, несколько менее категорично) будет повторено и Кнауце.

Уже из приведенного нами списка имен из трактата Френцеля видно, что почти половина содержащихся в нем божеств — балтийского происхождения. Более наглядно это можно проиллюстрировать следующей таблицей:

⁴ Отнесение балтских народов, в первую очередь пруссов, к славянам характерно для эпохи становления науки в XVIII в.: М.В. Ломоносов вслед за Преторием интерпретировал сам топоним Пруссия как «Поруссия» и указывал на близость прусского теонима Перкунас славянскому имени Перун [Ломоносов 2003: 58–59]; впрочем, с Перконосом Перун отождествлен уже в *Густынской летописи* XVII в. — см. ниже в разделе, посвященном М. Знаенко. [Прим. ред.]

<i>Славянские божества</i>	<i>Балтийские божества</i>
Svantevit	Potrimp
Radegast	Occopirn
Vith	Percun
Porevith	Perdoit
Provo	Schwaixitix
Siwa	Zvicz
Porenut	Vorskait
Slota Baba	Schveibrat
Ciza	Antyp
Pogoda	Pilvit
Jutrobog	Pergrubr(ius)
Dziewvauna / Dziewonia	Curch(us)
Trigla	Henill
Svitibor / Zuttiber	Puscet
Püstrix	Aufvveit
Marzava	Picell
Flynif	Barfchucchi
Czernebog	Marcopeti
Daemon Meridianus	Coltki
Deae Luititorum & Equo Corundem	

В своем *Комментарии* Френцель приводит теонимы в латинской форме. «Делатинизировав» эти формы, можно реконструировать их славянскую версию. Очевидно, что и балтийские теонимы у Френцеля представлены в их славянизированном варианте, который и приводится в таблице. Балтийские данные Френцель берет в основном из трудов Харткноха (Христофор Харткнох (1644–1687)), Хеннебергера, реже Гваньини, Длугоша, Мелетия и из целого ряда других еще более вторичных источников.

В балтийской части списка мы обнаруживаем присутствие всех основных прусских богов, встречающихся в большинстве традиционных списков. Формы теонимов сильно искажены. Единственный проблематичный теоним — Хенилл (*Henillus*), взятый Френцелем из Хроники Титмара, дается в форме *Honidlo* и ошибочно связывается с серболужицким *Honiu, verbo Sorabico, id est abigo, depello, arceo, amoveo, fugo*, то есть *гнать, гоню*. Л. Мошиньский считает, что *Henillus* у Титмара — не теоним, а неверно понятая уменьшительная форма, ср.-н.-нем. *henne, hane* ‘Henne’ (‘курица’). Эта интер-

претация кажется достаточно правдоподобной, хотя и нуждается в дополнительных уточнениях. Ее слабое место — допущение, что немецкоязычный Титмар принял немецкое же слово за имя славянского божества. Другая заманчивая — «пробалтийская» — гипотеза основана на сравнении «теонима» *Henill/Honidlo/Gonidlo* с именем божества *Goniglis* у Стрыйковского и упоминанием Хаупта о предполагаемом литовском божестве *Gonidlo*, которое «охраняет поля» (*Feldschutzgott*). Но и здесь нельзя исключать ни случайного совпадения у Стрыйковского — источника достаточно сомнительного, ни самостоятельного неконтролируемого развития, возможно, ошибочно понятой мифологемы в сообщении Хаупта.

С точки зрения композиции трактата достойным внимания представляется интерполирование балтийских элементов в славянскую мифологическую ткань. Желание униформировать все компоненты пантеона выражается в наделении всех божеств определенными неповторяющимися функциями, которые, правда, часто не соответствуют действительности, то есть функциями, реконструируемыми на основании более ранних источников, использованных самим автором. Парадоксальным образом (и, вероятно, помимо желания автора), труд Абрахама Френцеля о серболужицких богах — одно из наиболее подробных компилятивных описаний прусских богов. Естественно, его нельзя использовать как первоисточник; совершенно очевидно, что *Комментарий* изобилует неточностями: от орфографических ошибок до неправильных этимологизаций или этногенетических выводов. Тем не менее, труд Френцеля представляет несомненную ценность, во-первых, как собрание материала о славянском и балтийском язычестве и в этом своем качестве как памятник научной мифологической литературы; во-вторых, как вторичный источник, побуждающий вновь обратиться к реконструкции архетипических списков.

ИЗУЧЕНИЕ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ В XX ВЕКЕ

Николай Михайлович Гальковский
(1868–1933)

В 1913 году в Харькове вышел первый том книги Н. М. Гальковского *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*¹. Следует подчеркнуть, что книга была написана еще до выхода в свет труда Аничкова, напечатана же была позже. Труд посвящен восточнославянскому язычеству и описывает как его высший уровень, так и уровень народной демонологии. Книга содержит следующие главы: *Языческая религия русских славян; Средства и способы борьбы с остатками язычества. Отношение со стороны церкви и государства; Борьба с идолопоклонством; Борьба язычества с христианством. Волхвы; Брак; Род и рожаницы. Астрологические верования; Жели; Ведовство и колдовство; Суеверия; Игры и пляски; Перечни грехов*. По названиям глав видно, что Гальковский стремится охватить в своей книге все сферы мифопоэтической жизни восточных славян. Нас же будет интересовать прежде всего первая глава — о восточнославянских богах.

Исходное положение Гальковского заключается в том, что мировоззрение предков современных русских, начиная с XI века, формировалось на базе двух важнейших элементов: остатков древнего язычества и становления христианства. Задачей книги было показать, как древнерусское общество стало христианским и каковы результаты борьбы христианства против язычества. В первой главе автор предпринимает попытку описать и охарактеризовать восточнославянское язычество. В самом начале Гальковский констатирует у древних славян культ природы и культ мертвых. Кроме того, очевидно наличие у славян кумиров, или идолов, что под-

¹ Пик интереса к переломным моментам русской истории, в том числе к смене язычества христианством — работы Гальковского, Е. В. Аничкова, В. Мансикки и др., — совпал с Первой мировой войной и революционными событиями в России, осложнившими научную и издательскую деятельность. Первый аналитический том исследования Гальковского вышел в Харькове в 1916 г., второй — издание источников — в Москве в 1913. Репринт был опубликован издательством «Индрик» в 1997 г. [Прим. ред.]

тверждается многочисленными историческими свидетельствами. Затем автор переходит к списку русских богов. Речь идет о летописных фрагментах *Начального свода* за 907, 945, 971, 980 гг. (в последнем дан классический список Владимировых богов)² и о главе из Густынской летописи *О идолах русских*, где упоминаются Перун, Волос, Позвизд, или Похвист, Купало, Коляда, Хорс, Дажь-бог, Стрибог, Симаргл, Мокошь (с замечанием, что Густынская летопись относится к XVII веку и поэтому не может быть отражением древнерусских верований). Гальковский уделяет внимание также уничтожению идолов в 988 году в Киеве и в 991 году в Новгороде. Затем русский мифолог упоминает *Слово некоего Христолюбца*, в котором говорится о двоеверии христиан, верящих «в перуна и в хорса и в мокошь и в Сима и в Рьгла и в вил». В других текстах («Словах») мы встречаемся с упоминанием Трояна/Траяна, Сварожича и Переплута.

После перечисления основных источников восточнославянской мифологии Гальковский переходит к анализу конкретных божеств, зафиксированных в источниках. Первыми следуют Дый и Траян. В народных славянских сказаниях, записанных достаточно поздно, Траян изображается неопределенным фантастическим существом. В ранних памятниках письменности его образ более отчетлив. В *Хождении Богородицы по мукам* есть вставка, грозящая великими муками верящим в Траяна, Хорса, Велеса и Перуна. В *Слове и откровении святых апостол* упоминаются боги Перун, Хорс, Дый и Троян. Не исключено, что автор *Слова и откровения святых апостол* знал, что римляне обожествляли своих императоров, и отсюда заимствовал имя Трояна. В *Слове о полку Игореве* также упоминается Троян (*тропа Трояна, века Трояна, земля Трояня*). Гальковский предполагает, что легенды о Трояне формировались на основе устных и книжных рассказов. В сербских и болгарских легендах о Траяне, записанных только в XIX веке, Траян — имя не исторического лица, а уже мифического существа. Итак, делает вывод Гальковский, Дый и Траян не были славянскими богами.

Другая пара архаичных славянских богов — Сварог и Сварожич. Сварог упоминается в Ипатьевской летописи под 1114 годом как

² Приводимые под перечисленными годами отнесены Гальковским к *Начальной летописи — Повести временных лет*, но не к реконструированному А.А. Шахматовым *Начальному своду*. Договор с греками, помещенный в летописи под 945 г., был заключен в 944 г. [Прим. ред.]

перевод имени Феост/Гефест³. Далее говорится, что Дажьбог — сын Сварогов. Сварожича же мы знаем из сообщения Титмара. Гальковский не отвечает на вопрос, был ли Сварог общеславянским богом, хотя делает вывод, что его можно отождествлять с небом и солнцем. В *Слове некоего Христолюбца* огонь называется Сварожичем. По предположению Гальковского, имя *Сварог* может быть старше, чем *Сварожич*.

О Перуне у нас больше свидетельств из летописей, «Слов» и фольклора. Гальковский анализирует развитие и эволюцию этого божества и не соглашается с Аничковым, предполагавшим, что Перун был богом не всех славян, а только киевских князей Игоревичей. По мнению Гальковского, есть очевидные доказательства того, что Перун был богом всего народа: это следует прежде всего из «Слов» и «Поучений».

Происхождение теонима *Хорс*, несколько орфографических вариантов которого дает Гальковский, неясно. Существует ряд этимологий, однако ни одна из них не является убедительной. Ясно лишь то, что это имя заимствовано: в одном из «Слов» Хорс назван «жидовином»⁴. Здесь Гальковский возвращается к мысли об эклектичности и политическом характере Владимирова пантеона. Вполне вероятно, что Владимир поставил на холме перед княжьем теремом не только своих русских богов, но также богов других подвластных ему народов. Возможно также, что Хорс и Дажьбог являются синонимами, иначе говоря, что славянский Дажьбог заменил чужого Хорса, являвшегося, по всей видимости, солнечным богом.

Дажьбогу поклонялись не только восточные, но и южные славяне. Сохранились сербские и болгарские предания, в которых Дабог выступает противником христианского бога. В *Слове о полку Игореве* русские называются «внуки Дажьбожи». И в этом случае Гальковский отождествляет Дажьбога с солнцем. Гальковский к тому же считает необоснованным мнение Аничкова, что Дажьбог — локальное черниговское божество.

Гальковский уверен в том, что Волос был наиболее почитаемым русским богом. В летописях он дважды назван «скотским богом»⁵.

³ Гальковский справедливо замечает (с. 16), что для характеристики славянских богов и античных параллелей летописцем использован фрагмент перевода из византийской хроники Иоанна Малалы. [Прим. ред.]

⁴ В том же источнике Перун назван «эллинским старцем». [Прим. ред.]

⁵ Оба раза Волос упоминается в описаниях заключения договоров Руси с греками. [Прим. ред.]

Автор делает обзор этимологии этого теонима и предлагает свою этимологию, связанную с индоевропейским **vel-* ‘смерть’⁶. Вероятно, Велес/Волос означал предка, который заботился о скоте — самом ценном имуществе семьи. Впоследствии Велес стал только богом скота и утратил свою роль предка-покойника. Некоторые сведения о Велесе встречаются также в современном Гальковском фольклоре.

Стрибог, упоминаемый в Начальной летописи, встречается также в *Слове о полку Игореве* как «дед ветров». Других сведений об этом божестве нет. Гальковский предполагает, что можно реконструировать Стрибога как бога ветра, бури, непогоды, холода.

Среди идолов Владимирового пантеона весьма загадочным является Симаргл. Написание этого имени различно; в некоторых случаях встречается два имени — *Сим* и *Рьгл*, как в *Слове некоего христианина*. В более поздних «Словах» имя опять одно — *Си(е)маргл* или *Семургл*. Гальковский анализирует различные объяснения имени Симаргл и его происхождения и приходит к выводу, что ни одно из них не является удовлетворительным. Единственный вывод, который можно сделать, — это то, что Симаргл по происхождению не славянское, а, вероятно, иранское божество (ср. с мифической птицей Симург). В фольклоре имена *Сим* и *Рьгл* или *Симаргл* не сохранились.

Мокошь упоминается в некоторых «Словах» и в летописном списке Владимировых богов. Гальковский предполагает, что имя этого божества заимствовано. После краткого анализа возможных вариантов происхождения этого теонима Гальковский выдвигает собственное предположение, что Мокошь была духом умерших, связанных с водой и влагой. В том же разделе, посвященном Мокоши, упоминаются Переплут, Позвизд, Ладо, Лель и Полель. Переплут также кажется Гальковскому весьма загадочным. Он предполагает, что Переплут является лесным божеством (*плутать* — сбиться с дороги, заблудиться), которое дезориентирует человека. Что касается других упомянутых богов, то Гальковский считает их вымышленными.

В *Слове о полку Игореве* упоминается Див — загадочное, по-видимому, злое, негативное существо. Автор и в этом случае дает обзор различных интерпретаций божества и приходит к заключению, что Див не был божеством так называемых русских славян⁷.

Панораму славянской мифологии автор обобщает следующим образом: «Сварог, Дажьбог, Хорс, Ярило были солнечными боже-

⁶ См. ниже в связи с мифологическими реконструкциями Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова. [Прим. ред.]

⁷ См. о Диве: [Белова, Петрухин 2008: 83–87]. [Прим. ред.]

ствами; Перун был бог дождя и грома, Стрибог — бог ветров. Всё это были небесные божества». Но и в природе славяне видели много загадочного и сакрального и поклонялись ей. Затем Гальковский переходит к меньшим или младшим божествам; говорит о вилах, Купале, Яриле, Костроме, Весне, Авсене, Диде, Буякине, почитании воды и деревьев, камней и растений. Эта часть книги Гальковского с подробным обзором восточнославянской демонологии, завершающим первую главу труда русского ученого, представляет интерес до настоящего времени.

Далее следует ряд глав, посвященных отношению официально христианства и церкви к реликтам языческой веры и *vice versa*. Особое внимание автор уделяет уничтожению идолов князем Владимиром. Гальковский считает, что у русского язычества, несмотря на пантеон 980 года, не было строго установленного культа, что связано с образом жизни древних славян, основанном прежде всего на культе природы и культе предков. Однако, в противоречие сказанному, Гальковский через несколько страниц пишет, что после введения Владимиром христианства в Киеве язычество перестало существовать в городе как официальная религия. В сельской местности распространение христианства не было столь успешным, там сохранялись старые обряды и верования. Русское язычество, по мнению Гальковского, было не в состоянии сопротивляться христианству на идейном уровне, хотя это еще не значит, что принятие христианства вело к полному уничтожению всякой памяти о язычестве. Многие обычаи сохранились, и вера в древних богов — так сказать, догматическая сторона язычества — не была немедленно забыта. Таким образом сформировалось двоеверие.

Вполне очевидно, что и после принятия христианства культ древних языческих богов отчасти продолжался. С возникновением двоеверия появились разного рода «Слова» и «Поучения» против язычества, среди которых, по мнению Гальковского, первое место занимает *Слово некоего христолюбца* (XIV в.). Его автор не мог примириться с поклонением Перуну, Хорсу, Мокоши, Симу и Реглу, русалкам, Роду и рожаницам. Понятно, что спустя несколько веков после принятия христианства имена языческих богов не были забыты, хотя сам культ, вероятно, уже отошел в прошлое. Христолюбец приводит имена богов, но не приводит никаких деталей связанного с ними культа. Важные замечания в отношении реликтов язычества мы встречаем также в *Слове св. Григория Богослова* (конец XIII — начало XIV вв.), где называются славянские божества: русалки, Мокошь, Дива, Пе-

рун, Хорс, Род и рожаницы, упыри, берегини, Переплут, огонь-Сварожич, в которых славяне все еще верили. О двоеверии говорит также древнерусская компиляция, известная под названием *Слово Иоанна Златоуста*, где сообщается, что русские люди поклонялись и приносили жертвы грому и молнии, солнцу и месяцу, Перуну, Хорсу, Стрибогу, Дажьбогу, русалкам, Переплуту, Мокоши, упырям и берегиням, огню-Сварожичу, рекам, источникам, деревьям. Эти люди были плохими христианами, однако и язычниками они были тоже плохими, так как уже не понимали смысла и значения языческих обрядов. Со временем остатков языческих верований становилось все меньше, двоеверие ослабевало, хотя полностью не исчезло.

С другой стороны, интересно отношение язычества к христианству. В *Начальной летописи* мы не находим сведений об активном сопротивлении язычества новой религии, хотя можно предполагать, что упорные язычники были вынуждены бежать в леса. Главную причину низкой активности сопротивления новой религии Гальковский видит в отсутствии строгого религиозного ритуала и института жрецов, несмотря на существование волхвов-прорицателей. Христианская идеология определяла касту волхвов как служителей демонических сил, поскольку они поддерживали остаточные проявления язычества. Княжеское государство решительно выступало против волхвов, и после XI века их влияние уменьшилось. Несмотря на это, *modus vivendi* простых людей еще долгое время оставался языческим, что было обусловлено не столько отсутствием желания жить по-христиански, сколько плохим знанием христианского вероучения. Сила язычества была в невежестве народа, заключает Гальковский.

Это главное, что сообщил Гальковский о высшем язычестве и официальном языческом культе восточных славян. Надо подчеркнуть, что в книге, с одной стороны, неоднократно повторяется уже приводимый ранее материал, а с другой стороны, содержится много противоречий. Так, например, автор пишет, что двоеверие довольно быстро исчезло и не оказывало сколько-нибудь заметного влияния на жизнь людей, с другой же стороны, утверждает, что оно оставалось живым спустя много веков после принятия христианства. Другие части книги посвящены главным образом обрядам и суевериям. В *Заключении* Гальковский возвращается к роли христианства как прогрессивной силы в борьбе с язычеством. Автор приходит к выводу, что некоторые языческие обычаи и верования все еще живы, хотя их значение уже утрачено. Именно это и является результатом борьбы христианства против древнего язычества.

ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ АНИЧКОВ
(1866–1937)

В 1914 году в Санкт-Петербурге вышла книга русского писателя и ученого Е. В. Аничкова *Язычество и Древняя Русь*, посвященная наиболее важным темам восточнославянского язычества. С одной стороны, книга представляет собой публикацию и анализ некоторых важных источников («Слов»), а с другой — попытку интерпретировать реконструкцию происхождения древнерусского язычества. Название первой части книги — *Языческий быт и христианские поучения*, второй — *Боги и обряды*. В рамках нашего исследования нас будет больше интересовать вторая часть монографии, хотя и в первой части стоит обратить внимание на несколько теоретических и терминологических моментов, характерных для научной концепции русского исследователя в целом.

В начале своего труда Аничков предпринимает попытку дать обзор важнейших исследований по славянской мифологии, упоминает некоторые русские издания текстов, а также статьи и книги В. Ягича, Я. Махала, Л. Леже. В конце обзора Аничков формулирует несколько важных вопросов, на которые он попытается ответить в книге. Первый ряд вопросов является филологическим: а) каковы взаимоотношения гомогенных «Поучений», находящихся в различных изданиях? б) каковы их состав и содержание и можно ли установить время их появления? в) при каких обстоятельствах, когда и почему были составлены и затем переделаны эти «Поучения»? г) кто были их авторы и какую цель они перед собою ставили? От ответов на эти филологические вопросы зависят ответы на историко-религиозные вопросы: а) что в памятниках относится к славянско-русскому язычеству? б) что знали о язычестве авторы различных редакций «Поучений»? в) какие сведения о древнерусском язычестве нам дают эти памятники? г) возможно ли с помощью данных о язычестве представить важнейшие особенности языческого быта? д) какую фазу переживала языческая вера во время принятия христианства? е) что сразу же дала неопитам проповедь христианства?

В первых двух главах первой части дан подробный филологический анализ двух древнерусских «Слов» против язычества: *Слова некоего Христолюбца* и *Слово о томъ, како первое погани суще язичи кланялися идолом*. Затем следует глава о двух подходах к язычеству у древнерусских писателей на основе двух основных «Почучений». Первый подход — табуирование имен языческих божеств и запрет говорить и писать о язычестве: «не упомяну их устами моими». Перечисление имен языческих богов, или демонов, представляло собой непосредственную опасность. Другой же подход к язычеству заключался в положении, что языческая вера представлялась не как вера в Создателя, а как вера в тварность, поклонение тварности вместо Бога, осмысление язычества как почитания природных сил. По мнению Аничкова, «Слова» были направлены не столько против самого язычества, сколько против двоеверия и прежде всего против определенных обрядов — пиров и игрищ.

Вторая часть — *Боги и обряды* — начинается с рассмотрения возникновения и источников вставок о древних верованиях. Здесь Аничков упоминает Ягича, убежденного, что главным источником, касающимся богов, является русская летопись. На самом деле в этом отношении «Почучения» ничего не взяли из летописи, так как не упоминают богов. По предположению Аничкова, писатели «Слов» не знали о существовании *Повести временных лет*. Составители двух основных «Слов» не упоминают ни Волоса, ни Дажьбога, ни Стрибога, которые появляются лишь в позднейшем *Слове св. отца нашего Иоанна Златоуста о том, како первое погани веровали в идолы и требы им клали*. Аничков считает, что сведения о язычестве и двоеверии не могли быть взяты из письменных источников¹. В таком случае становится актуальным вопрос: где и как авторы «Слов» получали возможность познакомиться с язычеством и двоеверием? Непосредственно из жизни? Понятно, что «Слова» — весьма надежный источник, появившийся в эпоху, когда борьба против язычества еще не была завершена, следовательно, преувеличенный скептицизм здесь неуместен. В приложении ко второй части своей книги Аничков размещает таблицу сведений о язычестве, где приводятся имена богов, мифических существ и названий разных культов в отдельных «Словах».

¹ О гипотетичности предложенной Аничковым ранней датировки почучений против язычников и зависимости приводимых в них списков богов от *Повести временных лет* см. в Послесловии В.Я. Петрухина к переизданию: [Аничков 2009: 514–515]. [Прим. ред.]

В конце книги автор пытается обобщить наши знания о восточнославянском язычестве из проанализированных источников. Мы видим, пишет Аничков, культ огня и культ воды, а также культ леса, поклонение деревьям и священные рощи. Известны также имена некоторых богов: Перуна, Хорса, Дажьбога и Стрибога, Симаргла и Волоса, бога скота. Среди них есть также одно женское божество — Мокошь. Упадок язычества связан в первую очередь с уничтожением идолов и перерождением института волхвов-прорицателей.

В конце Аничков анализирует список Владимировых богов из летописи. Наиболее достоверными памятниками являются, по его мнению, приводимые им договоры с Византией 907, 945 и 971 гг., в которых мы встречаем имена лишь двух богов: Перуна и Волоса. Затем ученый анализирует отрывок летописи под 980 годом о Владимировых богах, который отчасти согласуется с соответствующими интерполяциями в «Словах». По мнению Аничкова, летопись, по всей вероятности, была первоисточником всех позднейших интерполяций. Аничков считает, что попытка Владимира создать языческий пантеон имела политический характер в борьбе против христианства. По его мнению, культ самого Перуна, по-видимому, был уже значительно ослаблен, поэтому к нему были добавлены другие боги, не всегда славянского происхождения. Аничков предполагает, что религиозная реформа Владимира состояла из двух фаз: первая — Перун в роли общеславянского божества, тогда как вторая — присоединение к Перуну ряда других богов. Аничков замечает, что четыре из киевских богов упомянуты в *Слове о полку Игореве*: это Велес, Дажьбог, Стрибог и Хорс.

Заключительная глава посвящена многобожию восточных славян. По предположению Аничкова, существовало также много более мелких домашних идолов, что было связано с поклонением деревьям и огню.

Книга Аничкова была первой попыткой систематической реконструкции и интерпретации восточнославянского язычества.

ЛУИ ЛЕЖЕ (LOUIS LÉGER)
(1843–1923)

Французский ученый Луи Леже в 1901 году написал книгу *La Mythologie slave* («Славянская мифология»), которая в 1904 году была переведена на сербский язык¹. Цель автора — представить современное состояние мифологических исследований, связанных со славянской традицией, и описать языческий культ славян. Одна из важнейших задач, по мнению Леже, — отделить конкретный мифологический материал от фольклора. В книге рассматривается именно «мифология», то есть данные, связанные с официальным языческим культом славянских племен.

Во *Введении* дается краткий обзор исследований славянской мифологии как научной дисциплины. Он начинается трудом русского ученого А.С. Кайсарова *Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung* [Kaysarow 1804]². Затем рассматриваются различные труды по славянской мифологии (П.И. Шафарика, И.Й. Хануша, К.Я. Эрбена, А.Н. Афанасьева, А.А. Котляревского, А.С. Фаминцына, Г. Крека, Я. Махала), весьма критично оцениваемые Леже. Более серьезными ему представляются труды А. Брюкнера, В. Ягича, Т. Маретича, однако его желание написать книгу о славянской мифологии продиктовано именно общим неудовлетворительным состоянием этой науки. В конце *Введения* Леже предупреждает, что в своей книге он из осторожности отказался от фольклора и сравнений с другими мифологиями и тем самым ограничился славянским официальным культом, надеясь выработать систематический подход к предмету своих исследований.

Первый раздел книги посвящен источникам славянской мифологии. Автор весьма осторожно утверждает, что имеется очень мало надежных и аутентичных источников, памятников как письменной, так и материальной культуры (идолы). Затем он определяет группы письменных источников, содержащих данные по сла-

¹ См. также русский перевод: [Леже 1908; Данилова 2007: 81–89]. [Прим. ред.]

² См. также русский перевод: [Кайсаров 1810]. [Прим. ред.]

вянской мифологии. Это: 1) первые хроники славянских земель, написанные носителями традиции, 2) латинские, немецкие или датские хроники, 3) византийские письменные памятники, 4) арабские письменные памятники, 5) современный фольклор, церковные обряды, предания, легенды и песни, 6) средневековые теологические сочинения против языческих обрядов, 7) терминология, связанная с языческими концепциями. Затем Леже рассматривает каждую из семи перечисленных групп источников.

Глава о славянских летописях из разных славянских земель начинается с краткого упоминания русской *Начальной летописи*, или *Несторовой летописи*, как ее называет Леже, где упоминаются имена Перуна, Велеса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши³. Затем говорится о «продолжении» *Начальной летописи* (собственно, о переводной *Хронике Малалы*), где под 1114 годом встречаются имена Сварога и Дажьбога⁴. Леже весьма скептичен в отношении подлинности *Слова о полку Игореве*, содержащего, по его мнению, довольно сомнительные языческие теонимы. Маловероятно, чтобы автор «Слова», по всей видимости, убежденный христианин, употреблял такие «языческие аллюзии».

Затем французский ученый переходит к западнославянским хронистам. Первый из них — Козьма Пражский (XII в.), который говорит о языческих богах, давая им, однако, классические латинские имена, а также о почитании ореад, дриад и гамадриад. Он цитирует ряд западнославянских хроник (Далимила, Пулкавы⁵, Галла Анонима), в которых эпизодически упоминается славянское язычество, а затем посвящает свое внимание Яну Длугошу, называя его первым польским средневековым хронистом, занимавшимся верованиями языческих славян. Хотя в *Historia Poloniae* Длугоша много сомнительных утверждений, в этом труде, по мнению Леже, можно найти некоторые важные сведения.

Далее следует глава о «чужих хронистах», иначе говоря, о тех, кто писал о язычестве и христианизации полабских и балтийских славян. Это Адам Бременский, Гельмольд, Титмар, Саксон Грамматик, Олаф Тирдзон (предполагаемый автор Кнютлингсаги), а также биографы епископа Оттона Бамбергского — Эббо, Герборд и Монах из Прифлингена. Эти трактаты, по-видимому, дают самую обширную и наиболее полную информацию о местном язы-

³ В *Повести временных лет* упоминается Волос (а не Велес). [Прим. ред.]

⁴ См. об этом переводе сн. 13 на с. 46. [Прим. ред.]

⁵ См. о *Хронике Пулкавы* [Мельников 2003: 318–319]. [Прим. ред.]

честве, поликефальных идолах, гаданиях и прорицаниях, иерархии божеств и других верованиях.

Третья глава раздела об источниках славянской мифологии посвящена идолам и языковым данным. Что касается идолов и образов богов, Леже считает, что подлинные скульптуры не сохранились, хотя они и описаны в трудах средневековых хронистов. Он упоминает несколько таких идолов: рельеф из Альтенкирхена и Збручский идол (некоторые иллюстрации даны в приложении в конце книги). Языковые элементы, связанные с язычеством, — это прежде всего теонимы *Stribog*, *Dažbog*, *Zcernoboh* (вернее было бы *Zcerneboh*, по Гельмольду). Кроме того, это слова для обозначения божеств и духов (*bog* 'бог', *bes* 'бес'), мест совершения обрядов (*cerkev* 'церковь', *hram* 'храм', *kontina* 'то же, что храм'), идолов (*kap* 'капище', *balvan* 'болван', *istukan* 'истукан', *kumir* 'кумир', *modla* 'идол'), предметов, связанных с жертвоприношениями (*žrtev* 'жертва', *žrec* 'жрец', *žreti* 'приносить жертву'), сакральных частей универсума (*nav* 'навь', *raj* 'рай'). Далее Леже приводит примеры некоторых поддельных идолов, таких как прилвицкие идолы или иллюстрации в издании Гельмольда 1659 года⁶. Упоминает он и подделки памятников письменности: *Краледворскую рукопись* и *Mater Verborum* с именами славянских божеств⁷. Последнее произведение, по мнению Леже, является компиляцией XIX века.

Довольно короткий второй раздел посвящен верховному богу. Вопрос вызывает наличие у славян одного верховного бога в пантеоне. С одной стороны, об этом свидетельствует сообщение Прокония Кесарийского о едином боге, создателе молний, и фрагмент Гельмольда об «*unus deus*». С другой стороны, на основании иных данных Гельмольда, высшее божество можно интерпретировать как *Svetovid* (так этот теоним передает Леже). Несмотря на то, что у нас есть и другие косвенные доказательства существования единого верховного божества (чешское имя *Svěboh* и т. п.), Леже считает, что славянские тексты не могут подтвердить подлинность слов Прокония и Гельмольда.

Следующий раздел книги Леже посвящен верховному богу русских и балтийских славян, то есть Перуну и Световиду. В разделе о Перуне автор приводит все наиболее важные цитаты из *Начальной летописи*: договоры 907 и 945 годов, договор с греками 971

⁶ См. о прилвицких подделках [Нидерле 1956: 293]. [Прим. ред.]

⁷ См. о *Краледворской рукописи* и др. подделках: [Топорков и др. 2002]. [Прим. ред.]

года, сообщение 980 года об установлении официального пантеона князя Владимира и сообщение 988 года о крещении Руси. Кроме того, Леже подчеркивает, что в памятниках XIV и XV вв. много упоминаний Перуна. Вероятно, речь идет в этом случае о «Словах» против язычества. *Создатель молнии* Прокопия Кесарийского, возможно, тоже является прототипом Перуна⁸. Леже ищет соответствующее божество также в южнославянской и западнославянской традиции и приводит классические языковые примеры, прежде всего топонимический материал, полабский *perendan* ‘четверг’, болгарское растение *перунику*. Он также предполагает, что два теонима балтийских славян — *Прове* и *Поренут* — могут быть связаны с именем *Перун*. *Поренут* (*Porenutius*) в этом случае мог бы значить ‘Поренутич’, Перунов сын. Затем Леже анализирует образ св. Илии, перенявшего в христианской традиции функции Перуна, и приводит некоторые русские фольклорные тексты. Сакральным деревом Перуна был дуб. Почитание дуба упоминается также Гербордом.

Если Перун был главным богом русских, иначе говоря, восточных славян, то у полабских и балтийских славян эти функции были у Световида / Свантовита. Культ Световида локализован на острове Рюген. Об этом пишут в своих трудах Гельмольд и Саксон Грамматик. Леже подробно цитирует отрывки из их трудов, связанные с описанием идола Световида, а также уделяет внимание путанице, возникшей в связи со сходством теонима *Световид* и имени христианского святого — св. *Вида*⁹. Хронисты обычно считают, что христианский св. Вид первичен, так как он был уже во время первой неудачной христианизации балтийских славян в IX в. Однако Леже довольно скептически оценивает такую интерпретацию. Маловероятно, что славяне, ненавидевшие христианство, переняли имя христианского святого для своего главного бога. Леже пытается дать также свою этимологию имени *Световид*, однако эти попытки сегодня выглядят довольно наивными, особенно после этимологической статьи Р. Нахтигала (см. [Nahtigal 1956])¹⁰. В конце главы автор возвращается к проблеме существования идолов Световида. Леже

⁸ См. в сноске на с. 17. [Прим. ред.]

⁹ Имя св. Вида (лат. *Vitus*) дается в «славянской огласовке» — в славянской традиции имя святого *Вид* увязывалось со зрением: [Толстая 1995: 368–369]. [Прим. ред.]

¹⁰ Популярность св. Вита в балтийском регионе связана, в частности, с переносом его мощей в Корвейское аббатство — один из центров христианизации Саксонии: см. [Назаренко, Турилов 2004: 575]. [Прим. ред.]

выражает сомнения, что на рельефе из Альтенкирхена изображен Световид. Другое вероятное изображение Световида — Збручский идол, найденный в 1848 году в украинской Галиции. Это статуя высотой примерно 2 м 70 см с четырьмя головами под одной шапкой. Некоторые детали идола напоминают описание Световида у Саксона Грамматика. Тем не менее, и в этом случае, как замечает осторожный Леже, можно предполагать подделку, изготовленную в XIX в.¹¹

Наряду со Световидом, по мнению Леже, достойны упоминания другие полабские божества: *Ruðevīd* (так по Леже!), *Porevid*/*Porevit* у Саксона Грамматика и *Herovith*/*Gerovit* у Эббо; они также были поликефальны, им посвящались идолы и храмы, или святилища.

Четвертая глава книги Леже о славянской мифологии касается других богов, в первую очередь восточнославянской мифопоэтической традиции: Волоса/Велеса, Хорса (*Horza* (sic!)), Дажьбога, Симаргла, Мокоши, Сварога, Сварожича (*Suarasici*), Стрибога, Трояна/Траяна. Леже не дает подробных сведений об этих богах. В связи с русским Велесом/Волосом, скотским богом, подчеркивается, что его функции позднее перенял св. Николай¹². Леже замечает также, что форма *Veles* присутствует в чешских памятниках письменности XV и XVI вв. («Слово» 1471 года, Ткадлечек, чешский перевод Иисуса Сираха). Позже Велес/Волос отождествляется со св. Влашем христианской традиции.

Хорсу (*Horz*) в книге французского исследователя посвящена всего одна страница. Леже сомневается, что его можно отождествлять с Богом солнца. Гораздо больше источников и памятников с упоминанием Дажьбога. Кроме Владимирова списка из *Начальной летописи*, он упоминается в славянском переводе *Хроники Амартола* и в переводе *Хроники Малалы* под 1114 годом, где Дажьбог фигурирует как сын Сварога, бог солнца¹³. Кроме того, Леже упоминает и сербского фольклорного злого духа Дайбога/Дабога (*Dajbog*/*Dabog*). Трудно объяснить происхождение и функции Симаргла, выступающего в некоторых позднейших русских словах против язычества как два божества — *Сим* и *Ригл*/*Регл*.

¹¹ Скептическую традицию продолжает статья: [Комар, Хамайко 2011: 166–216]. [Прим. ред.]

¹² См. ниже о концепции Б.А. Успенского [Успенский 1982]. [Прим. ред.]

¹³ В эвгемеристической трактовке *Хроники Малалы* Феост/Гефест (Сварог русской летописи) и его сын Солнце/Гелиос (Дажьбог) были царями в Египте [ПВЛ: 127]. [Прим. ред.]

Много проблем вызывает у Леже и Мокошь. Он иногда приводит ее имя в мужском роде: *Мокош*, род. пад. *Мокоша*, иногда в женском: *Мокуша*.

Сварожич встречается в русских памятниках XIV–XVI вв. и является божественной персонификацией огня. Конечно, этот Сварожич напоминает Леже о *Zuarasici*, которого описывают Титмар и св. Бруно. Вероятно, этот бог связан и со Сварогом. Леже цитирует мнение Ягича, считавшего, что Сварожича на Русь принесли иностранцы, аргументируя это тем, что Сварожич и Сварог не упоминаются в русских летописях¹⁴.

Леже не может дать удовлетворительного объяснения имени *Стрибог*. Довольно сомнительным ему кажется и бог Траян/Троян; в целом недостаточно надежными ему представляются теонимы из *Слова о полку Игореве*. С другой стороны, имя *Траян* встречается довольно часто в южнославянской топонимике.

В пятой главе книги Леже под названием *Младшие боги* речь идет о менее значительных и более проблематичных божествах, о которых у нас очень мало сведений. К младшим богам Леже относит Триглава, Юлу, Радгоста/Радигоста, Погаду, Припегалу, Чернобога, Ринвида, Турипида, Турувида, Пизамара, Черноглава (*Tijerpoglav*) и так называемых домашних богов. Транскрипция везде принадлежит Леже. Автор характеризует Триглава как второго верховного бога после Световида, о котором пишут биографы епископа Оттона, упоминая о его храме в Штеттине. У Триглава был идол с тремя головами, что вытекает из его имени. Триглаву принадлежал также игравший несомненную сакральную роль черный конь, которого использовали при прорицаниях. Другой идол Триглава находился в Волине. Хотя Триглав иногда похож на Световида, Леже считает, что Триглава, без сомнения, следует характеризовать как совершенно независимого бога.

Несколько строк посвящено упоминаемому Эббо и Гербордом довольно загадочному божеству Юле¹⁵, с которым был связан определенный культ и у которого было сакральное копьё. Других данных об этом образе нет.

¹⁴ Сварог отождествляется с Феостом — Гефестом в переводном фрагменте из *Хроники Малалы*, использованном в *Повести временных лет* (ср. предыдущую сноску). [Прим. ред.]

¹⁵ Имя «загадочного божества», очевидно, представляет продолжение имени Юлия Цезаря, которому книжная легенда приписывала основание Волина/Юлина; с его культом увязывалось и возведение «идола» — столпа, который было вонзено копьё Цезаря (см.: [Ślupecki 1994: 85]. [Прим. ред.]

Радигост/Радгост, несомненно, занимал важное место в славянском пантеоне. Проблема заключается лишь в том, что ученые еще не нашли ответ на вопрос, является ли *Радигаст* теонимом или же топонимом. Титмар сообщает, что это название города, тогда как Адам Бременский видит в имени *Радигаст* имя божества из Ретры. Гельмольд, по всей видимости, повторяет информацию Адама. Позднее Брюкнер, подробно проанализировав эту проблему, присоединился к мнению, что речь идет о топониме и что отрывок из Титмара был ошибочно интерпретирован позднейшими хронистами. Леже не высказывает своей позиции по этому вопросу.

В одной главе хроники Гельмольда упоминается идол, именуемый Погада, о котором почти ничего не сообщается. Леже предлагает свою интерпретацию, по которой имя *Погада* могло бы представлять собой ошибочно записанное имя *Погода*, что можно было бы объяснять как бог погоды.

Припегала упоминается в письме магдебургского архиепископа Адельгота 1108 года, где содержится его сравнение с Припом и Бельфегором и где он описывается как божество разврата. Леже приводит мнение Брюкнера, что *Припегала* происходит из *Прибихвала*, то есть 'тот, кому принадлежат хвала и слава'. Сам Леже предлагает собственное объяснение, связывая имя *Припегала* с *Prejekał*, что могло бы быть эпитетом солнца.

Чернобог фигурирует в отрывке из Гельмольда как злое божество в паре с другим — добрым — богом, имя которого не приводится. Можно было бы реконструировать форму *Белобог* (так у Леже!), что позволило бы выдвинуть гипотезу о славянском дуализме, однако, как пишет автор, никаких письменных сведений, кроме топонимического материала, об этом белом боге у нас нет. Не совсем ясно, почему Леже характеризует вышеупомянутые божества как младшие по сравнению, скажем, со Световидом.

В *Кнютлингсаге* очень кратко упоминаются божества *Rinvid*, *Turupid*, *Puruvid*, *Pizamar*, *Črnoglav*/*Tjarnoglofi*, имеющие соответствующих идолов. Леже считает, что *Rinvid* связан с *Ruðevíð*'ом, *Puruvid* — с *Prove*, или с Перуном, *Turupid* и *Pizamar* остаются без удовлетворительного объяснения.

Как предположительно единственное женское божество Леже приводит *Siva*/*Živa*, упоминаемую Гельмольдом как богиня полабских славян. Другие богини (*Dzidzilelya*, *Dzevana*, *Lada*, *Morana* у Длугоша), по мнению французского мифолога, недостаточно надежны.

Отдельная глава посвящена домашним богам. Здесь Леже спускается в низшую мифологию, т. е. в славянскую демонологию. Он сообщает о русском сказочном существе *домовом*, польском *domowyk'e*, чешских *hospodařiček'e*, *šotek'e*, *šetek'e*, *skřitek'e*.

В следующей главе речь идет прежде всего о богинях судьбы. Это *Рожаницы*, *рожденицы*, *судженицы* (*Rođenice*, *Suđenice*), роеницы и соеницы (*rojenice* и *sojenice* в словенской традиции), *Доля* (у русских), *Sreća* (у сербов). Затем сообщается о вилах, самовилах и русалках.

Седьмая глава представляет собой довольно краткое описание культа (система жертвоприношений, храмы, идолы, священные рощи, прорицатели, гадания, предсказания). Этот материал находится во многих первоисточниках. Леже приходит к выводу, что у балтийских славян представлен довольно упорядоченный и систематизированный культ со священниками, жертвоприношениями и т. д., хотя трудно сказать, существовали ли у русских святилища. Имеется много данных о почитании деревьев, источников, гор.

Последняя глава книги посвящена загробному миру. Чешские источники (Козьма Пражский и *Опатовицкий Гомилиарий*) свидетельствуют, что у славян существовал культ мертвых. Косвенные сведения о загробном мире есть также у Титмара и в *Несторовой летописи*. Вероятно, для обозначения потустороннего мира использовалось слово *навь*. Наряду со словом *навь* в славянских языках существует также слово *рай*, которое, вероятно, относится к дохристианской эпохе. Леже предполагает, что у славян не было кладбищ.

В конце книги Леже в качестве приложения приводится доклад автора о Световиде и св. Виде, прочитанный в 1900 году в Académie de l'Inscription, где повторяются уже приведенные выше выводы о невозможности трансформации имени христианского святого в языческий теоним. Световид, по Леже, является действительно аутентичным именем одного из славянских богов.

К тексту приложены снимки языческих статуй и индекс важнейших мифологических имен.

Книга Леже была, несомненно, значимым событием в истории славянской мифологии. Важной является ориентация на языческий культ, ограничение круга исследований, здравый скептицизм. С другой стороны, исключение, например, балтийской мифологии и почти полное отсутствие сравнительного анализа, конечно, несколько снижают значимость этого труда.

Вильо Йоханнес Мансикка
(VILJO JOHANNES MANSIKKA)
(1843–1923)

Источники, связанные с древним языческим культом восточных славян, собрал и опубликовал в своей книге на немецком языке *Die Religion der Ostslaven* («Религия восточных славян», Хельсинки, 1922) финский исследователь В.Й. Мансикка. Первая версия этого труда была написана по-русски, так как у Мансикки была возможность довольно долгое время учиться в Санкт-Петербурге, однако она была обнаружена в Хельсинки А.И. Алиевой и издана в 2005 году с предисловием и комментариями В.Я. Петрухина и С.М. Толстой¹. Среди источников, анализируемых Мансиккой, основными являются различные фрагменты русской летописи — *Повести временных лет (Несторовой летописи)*. Кроме того, финский ученый посвящает внимание следующим памятникам (прежде всего так называемым «Словам», «Поучениям», «Сказаниям», «Проповедям» о недостойности языческой веры):

Слово Исайи пророка, истолкованное св. Иоанном Златоустом, о поставляющих вторую трапезу роду и роженицам;

Слово нъкоего Христолюбца, ревнителя по правой вѣре;

Слово святаго Григорья, избобрѣтено в толъцѣх, о том, как первое погании суще языци кланялися идолом и требы им клале, то и нынѣ творят;

Слово святаго отца нашего Иоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града, о том, како первое погании вѣрвали в идолы и требы им клали и имена им нарекали, яже и нынѣ мнози тако творят и в крестьянствѣ суще, а не ведаютъ, что есть крестьянство;

О постѣ к невежамъ в понедѣлок второй недѣли;

Слово св. Иоанна Златоустаго о лечащихся в бользни волхованием и наузы;

Слово св. Отца Моисея о ротах и клятвах;

¹ См. расширенное и исправленное издание в книге: [Мансикка 2016]. [Прим. ред.]

Слово св. Отець, како подобает христианом жити;
Слово св. Отца Кирилла, архиепископа Киприанского о злых дусьх;
Слово и откровение святых апостол;
Слово св. Дионисия о желтьющих;
Слово истолковано мудростью от святых апостол и пророк и отець о твари и днии рекомом недѣль, яко не подобает крестьяном кланятись недѣль, ни целовать ея зане тварь есть;
Слово св. Нифонта о русалиях;
Слово учительно наказует о въровавших в стръчу и чех;
Поучение Серапиона Владимирского;
Послание митрополита Фотия;
Анонимныя святительския Поучения духовенству и мирянам;
Послание Памфила;
Грамота Новгородскаго архиепископа Макария в Водскую пятину от 1534 г.;
Послания и Слова Максима Грека;
Послание Иоанна Вишенскаго;
Челобитная Нижегородских священников;
Грамота царя Алексья Михайловича;
Челобитная старца царю Алексью Михайловичу;
Древнерусское церковное законодательство и исповѣдная дисциплина.

После этих памятников Мансикка анализирует также некоторые свидетельства «иностранных писателей», часть которых мы [впоследствии] найдем в сборнике Карла Мейера.

Мансикка подчеркивает, что наиболее важная информация о религии восточных славян (он избегает термин «язычество») содержится в труде Нестора, датируемом, по мнению Шахматова, 1112 годом. Однако сведения Нестора восходят к более ранним летописным сводам. Нестор, как известно, положил в основу своего труда так называемый *Начальный свод*, возникший около 1095 года путем соединения первых летописных памятников Киева и Новгорода. Нестор дополнил первоисточник подробностями и вставками из других русских или переводных источников.

Первое упоминание языческого культа и двух славянских теонимов (*Перун* и *Волос*) относится к 907 году, в договорной грамоте Олега с греками, подписанной после похода Олега:

миръ сътвориста съ Ольгѣмъ, имѣшея по дань и ротъ заходивше межю собою, цѣловавшие сами кръсть, а Ольга водивше на роту и мужа его по русьскому закону, и кляшася оружиемъ своимъ, и Перунѣмъ, богѣмъ своимъ, и Волосѣмъ, скотиемъ богѣмъ, и утвердиша миръ.

Во второй раз Перун упоминается в заключенном в Царьграде договоре 945 года, где одновременно говорится о христианском Боге и о Перуне:

И иже помыслять отъ страны Русьскыя раздрушити таку любовь, и елико ихъ кръщение прияли суть, да приимуть мсть отъ Бога въседѣржителя, осужение на погыбѣль въ съ вѣкъ и въ будущи, а елико ихъ есть не кръщено, да не имуть помощи отъ Бога, ни отъ Перуна.

За этим текстом следует описание принесенной в Киеве присяги Игоря:

И наутрия призѣва Игорь сълы и приде на хѣлмъ кѣде стояше Перунъ, и покладоше оружие свое и щиты и злато; и ходи Игорь ротъ и людие его, елико поганыхъ Руси....

В договоре 971 года мы опять находим имена Перуна и Волоса, упоминаемых наряду с христианским Богом:

Аще ли тѣхъ самѣхъ преже реченыхъ не съхранимъ, азъ же и иже съ мѣною и подѣ мѣною, да имѣемъ клятву отъ Бога, въ нѣже вѣруемъ, и отъ Перуна и отъ Волоса, скотия бога, и да будемъ злати, якоже злато се, и своимъ оружиемъ да испъчени будемъ.

Наиболее известным фрагментом *Несторовой летописи* является так называемый список Владимировых богов 980 года, когда князь Владимир поставил на холме напротив своего терема идолов языческих божеств. Это была своеобразная попытка создания официальной языческой веры:

И нача кнѣязити Володимеръ в Киевѣ единъ и постави кумиры на хѣлмъ, вѣнъ двора теремнаго, Перуна древяна, а главу его сѣребряну, а усъ златъ, и Хѣрса и Дажьбога и Стрибога и Сѣмарьгла и Мокошь. И жьряху имъ, наричюще я боги, и привожаху сыны своя и дѣщери, и жьряху бѣсомъ и осквѣрняху землю требами своими; и осквѣрнися крѣвьми земля Русьская и хѣлмъ тѣ

...Володимеръ же посади Добрыню, уя своего, въ Новѣгородѣ. И пришьдѣ Добрыня Новугороду, постави Перуна кумиръ надѣ рѣкою Вѣлховѣмъ; и жьряху ему людие Новѣгородѣстии акы Богу.

Однако уже в 988 году князь Владимир принял христианство и уничтожил идолов, о чем существует запись в Начальном своде:

И яко приде, повель кумиры испровреци, овы истъци, а другыя огневи предати; Перуна же повель привязати коневи къ хвосту и влещи съ горы по Боричеву на Ручаи. ...Влекуму же ему по Ручаеву къ Дъньпру, плакахуся его невърънии людие, еще бо не бяху прияли святаго кръщения.

Затем Мансикка цитирует фрагменты вариантов других летописей, описывающие уничтожение языческих идолов, прежде всего Перуна, в Киеве и в Новгороде на Перыни. Для филолога Мансикки основная проблема заключалась в том, восходят ли разные варианты одного и того же сообщения к одному переписываемому (с некоторыми дополнениями) источнику, или же речь идет в каждом отдельном случае об оригинальной версии.

В Ипатьевском и Хлебниковском списках *Повести временных лет* под 1114 годом сохранилась вставка о языческих божествах Свароге и Дажьбоге, восходящая к сообщению из славянского перевода Хроники Малалы, историка VI века н.э.:

Сего ради прозъваша и богъ Сварогъ. Преже бо сего жены блудяху, к немуже хотяху, и бяху акы скотъ блудящъ... Сего ради прозъваша и Сварогъмъ, и блажиша и Егвптъяне. И по семь цъсарьствова сынъ его, именьмъ Сълньце, егоже наричють Дажьбогъ. Сълньце цъсарь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бъ мужъ сильнъ.

Мансикка анализирует большое число позднейших летописей и замечает, что некоторые вторичные сообщения более подробны, чем исходное сообщение, что, вероятно, связано с желанием писцов дополнить его собственными интерпретациями и вставками. Это относится к фрагменту *Густынской летописи* (1670 г.) *О идолах русских*, в котором перечисляются следующие боги: Перкунос / Перун, Волос, Позвизд / Похвист, Ладо, Купало, Коляда, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргл, Мокошь. Таким образом, на основании краткого сообщения из *Несторовой летописи* сформировался целый трактат о славянских богах с добавлением некоторых персонажей, отсутствующих в исходном списке.

В главе о первоисточниках славянской мифологии Мансикка наряду с русскими летописями цитирует и так называемые «польские хроники», относящиеся к более позднему времени, которые другие ученые считают вторичными источниками. Речь идет об

уже упоминавшемся труде Яна Длугоша (1415–1480), хронике *Chronica Polonorum* Матвея Меховского (Меховиты) (1457–1523), а также о трактате *De origine et rebus gestis Polonorum* Мартина Кромера (1512–1589) и Хронике Стрыйковского (1582). Длугош не приводит восточнославянских теонимов, хотя пишет о поклонении молнии (*fulminis*). Почти ту же информацию повторяет и Меховский, в то время как Кромер перечисляет несколько имен восточнославянских божеств: *Piorunum autem, hoc est, fulmen, et Stribum et Chorsum et Mocoslum Russi peculiariter coluere, ut proditum est eorum annali. In hoc igitur errore et vana superstitione hec natio diu resistit* 'А Русские особенно почитали Перуна, то есть молнию, и Стрибога, и Хора, и Мокош, как это сказано в их летописях. И в этом заблуждении и пустом суеверии этот народ с упорством давно уже пребывает'. Из приведенной цитаты очевидно, что Кромер опирается на оригинальные русские летописи.

Наконец, Мансикка обращается к *Хронике* поляка Стрыйковского, вышедшей в 1582 году на польском языке. По мнению финского ученого, это вторичный труд, опирающийся на тексты Кромера, Герберштейна, Малецкого, дополненный некоторыми фантазиями и выдумками. Стрыйковский упоминает *Piorun'a* (Перуна) или *Porkun'a* и следующих идолов: *Uslad, Korss, Dassub, Strib, Symaergl, Makosz*, которым приносили жертвы и которых называли *kumeri* (кумиры). Как видно, здесь мы сталкиваемся с искаженными формами теонимов из пантеона Владимира, за исключением *Услада* — по-видимому, ошибочной формы, возникшей в результате неправильно записанного *ус злат*².

Кроме Владимировых богов, Стрыйковский упоминает и богиню Ладу/Леду, мать фантастических Леля и Полеля. В этом случае также, скорее всего, можно говорить не об аутентичных теонимах, а о рефренах, припеваемых 25 июня — в день, «который назывался купала».

После анализа вышеприведенных источников Мансикка переходит к так называемым *Поучениям против язычества*. Большая часть этих «Поучений» посвящена явлениям, связанным с двоеверием, то есть с остатками языческих обычаев и обрядов в новой христианской действительности.

² «Ус злат» — атрибут Перуна в летописном описании идола этого бога. [Прим. ред.]

АЛЕКСАНДР БРЮКНЕР
(ALEKSANDER BRÜCKNER)
(1856–1939)

Польский славист Александр Брюкнер представляет критическое направление в славянской мифологии как научной дисциплине — так называемый научный скептицизм. С одной стороны, он очень подробно проанализировал некоторые сомнительные фрагменты первоисточников, однако, с другой стороны, своим весьма критическим отношением задержал развитие славянской мифологии на несколько десятилетий. Наиболее известны его книги *Mitologia słowiańska* [Brückner 1918] и ее итальянский перевод *Mitologia slava* [Brückner 1923], *Mitologia polska* [Brückner 1924], *Die Slaven* [Brückner 1926]. *Mitologia słowiańska* и *Mitologia polska* были повторно опубликованы в 1980 году в Варшаве¹.

В начале «Славянской мифологии» Брюкнер дает краткий обзор славянских мифологических исследований и источников, исходя из предпосылки, что славянских мифов мы как раз не знаем. Больше известно о святилищах, обрядах и обычаях, жертвоприношениях, волховании и прорицателях. Брюкнер выделяет три группы источников: полабские (написанные немцами или датчанами), польские (Длугош, Меховита и др.) и русские, к которым относятся три (*Несторова летопись* или *Повесть временных лет*, *Слово о полку Игореве*, *Слова против язычества*). Затем Брюкнер кратко анализирует эти русские (восточнославянские) источники. Наиболее важным, конечно, является сообщение Нестора 980 года о Владимировом пантеоне, хотя, по-видимому, оно является интерполяцией, относящейся к 1096 году, как считают Шахматов и Аничков. Имена Владимировых богов упоминаются также в многочисленных «Словах» и «Поучениях», приводимых польским ученым (*Хождение Богородицы по мукам*, *Слово некоего Христолюбца*,

¹ См. сноску на с. 20. Научный скептицизм Брюкнера представляется важным сдерживающим началом, отделяющим критический подход к мифологическим источникам от «национального романтизма» и прямых фальсификаций, свойственных современному «неоязычеству». [Прим. ред.]

Слово св. Григория и др.). Кроме того, не следует забывать о трех договорах с греками (907, 945, 971), в которых фигурируют Перун и «скотий бог» Велес, по-видимому, возглавляющие русский пантеон. Брюкнер подробно рассматривает различные научные интерпретации имен и функций богов, перечисленных в списке *Повести временных лет*.

Упомянув важнейшие источники восточнославянской мифологии, Брюкнер переходит к анализу отдельных теонимов и начинает с *Перуна*, определяемого им как *nomens agentis*. Вероятно, «творец молний» Прокопия — это именно Перун, хотя его имя не называется. Очевидно, Брюкнер также считает Перуна высшим божеством праславян. Кроме восточных славян, Перуна можно найти также в мифопоэтической традиции полабских славян, где его иногда сравнивают с Прове, который встречается у Гельмольда, и Поренутом Саксона Грамматика. Что же касается чешского Парома, то это, по мнению Брюкнера, фальсификат. У южных славян польский ученый также не находит свидетельств, которые относились бы к существованию южнославянской ипостаси Перуна, что не должно удивлять, если учесть почти полное отсутствие источников для южнославянской традиции. Косвенными данными о Перуне являются многочисленные топонимы и культ св. Ильи-громовника, весьма распространенный у восточных славян, хотя, как скептически считает Брюкнер, культ св. Ильи мог быть продолжением библейской традиции. По отношению к топонимам Брюкнер тоже весьма осторожен, указывая, что наряду с Перуном отмечены также названия *Перынь* в России и *Перин* на Балканах, являющиеся более архаичными, чем *Перун*. Брюкнера интересуют также отношения между киевским и новгородским Перуном. Польский ученый предполагает, что культ Перуна в Киеве и Новгороде является результатом норманнского влияния, отражением почитания Тора². Однако Перун, по сравнению с первоначальным Тором, изменил атрибуты и внешность. Брюкнер в своем анализе обильно цитирует других ученых — Л. Леже, Л. Нидерле, И. Янко, Ф.Е. Корша,

² Распространенное (со времен С. Рожнецкого — см. ниже в разделе, посвященном Г. Ловмянскому) представление о том, что бог, которым клялась русь соблюдать договоры с греками, должен был иметь скандинавское происхождение, основывается на скандинавских именах послов, приносивших клятву. Скорее можно предположить, что скандинавская русь, явившаяся в Царьград из славянской Восточной Европы, могла перенять культы своих союзников — славян. [Прим. ред.]

Г. Крека, А. А. Шахматова, Е. В. Аничкова и др., и часто обращается к другим неславянским традициям (в первую очередь к литовской).

От Перуна Брюкнер переходит к Сварогу — Дажьбогу. Сварог не упоминается в летописи Нестора, но присутствует в русском переводе Хроники Малалы, где мы находим утверждение, что Дажьбог был сыном Сварога, то есть Сварожичем. Похожее имя (*Zuarasiz*) фиксируют Титмар и Бруно Кверфуртский в своих произведениях в начале XI века. Сам Брюкнер довольно скептически смотрит на эту полабско-восточнославянскую параллель. Для датировки русских глосс Брюкнер точно воспроизводит и подробно анализирует фрагмент из Малалы. Он указывает к тому же, что имя Сварожич появилось гораздо позже, например, в *Слове некоего христолюбца*, где Сварожич — это огонь под овином, или в *Слове Иоанна Златоуста*. Брюкнер склонен отбросить полабско-восточнославянскую параллель, утверждая, что, по-видимому, *Zuarasiz* является богом солнца и неба, в то время как восточнославянский Сварожич — это только огонь под сушилкой для жита. Затем Брюкнер приводит различные этимологии имени Сварог, считая при этом, что можно отождествлять русского Дажьбога — Сварожича с солнцем. Почти то же имя присутствует в польской (*Daśbog*) и сербской (*Dabog*) традициях. Дажьбог дважды упоминается также в *Слове о полку Игореве*, где мы встречаем внука Дажьбога, что, по Брюкнеру, является родовым именем³.

Из-за скудости источников невозможно разграничить функции Дажьбога — Сварожича и первоначального Перуна (которого Брюкнер, в результате сравнения с литовским *Perkūnas*'ом, записывает как *Perkyn*). Перкун мог бы быть богом солнца или, по крайней мере, ясного неба. Дажьбог — это, по всей вероятности, впоследствии божество солнца. Отождествление Сварога с греческим Гефестом у Малалы является основой для реконструкции мифа о небесном кузнеце.

Отдельную главу Брюкнер посвящает Волосу–Велесу, «скотьему богу». Особое внимание автор обращает на клятву Велесу–

³ На уникальность языческой темы в «Слове» обратил специальное внимание Е. В. Аничков, заметивший, что «Слову», в отличие от других памятников древнерусской книжности, присущ эвгемеризм — отношение к языческим богам как к героям древности, от которых произошли народы, династии правителей и т. п. Отсюда «русичи» — Дажьбожьи внуки, Боян — «Велесов внук» и т. п. Такая конструкция свойственна была античной и византийской традиции (ср. сноску 13 на с. 46 о Хронике Малалы), но не древней Руси. [Прим. ред.]

Волосу, из чего можно заключить, что Велес–Волос был более значительным божеством, чем просто «скотий бог». С другой стороны, польский автор ставит вопрос: почему Волос не упоминается в летописном списке Владимировых богов? Брюкнер предполагает, что многое о Велесе–Волосе было выдуманно летописцем, который намеревался связать его со святым Власием (Власом), покровителем скота. Как бы то ни было, автор считает, что Велес был не только богом скота, но каким-то гораздо более значительным божеством. Брюкнер приводит замечание Нидерле о том, что *Волос* — это типично русская форма, в то время как у чехов встречаются, например, формы с *e: vele*. На Балканах, считает Брюкнер, *Велес* не встречается даже в топонимах, кроме одного: *Велесово* близ Любляны⁴. Нельзя забывать также о *Слове о полку Игореве*, где говорится о певце Бояне — Велесовом внуке. Как в случае Перуна, так и в случае Велеса Брюкнер обращается к литовским и шире — балтийским аналогиям и параллелям. А на словообразовательном уровне он связывает имя *Велес* с *volhvi* ‘волхвы, прорицатели’⁵.

Затем автор переходит к остальным богам русского пантеона, приводя сведения других исследователей (И. Янко, Е.В. Аничкова, В. Ягича) о Мокоши. Янко обнаруживает ее в чешских источниках, Аничков же считает, что она финского происхождения. Ягич семантически связывал это имя с греческим *malakia* ‘малакия’. Для самого Брюкнера этимология этого теонима неясна⁶.

Второй весьма проблематичный теоним — *Хорс*. Из-за отсутствия союза *и* в списке Владимировых богов (*Хорса Дажьбога* вместо *Хорса и Дажьбога*) утвердилось предположение, что можно говорить об одном божестве: Хорс = Дажьбог = солнце. Однако Брюкнер не убежден, что это объяснение правильно, учитывая, что свои сомнения по этому поводу уже ранее высказал Аничков. Возможно, имя *Хорс* тюркского происхождения.

Симаргл, по-видимому, тоже неславянское божество. В других источниках это имя превращается в два отдельных имени: *Сим* и

⁴ Еще Ф. Левстик в 1882 г. (и позже Л. Пинтар, Ф. Рамовш, Ф. Безлай) объясняли топоним *Велесово* как результат развития из **Veló selo*, *v Velém selu*. [Прим. С. Торкара]

⁵ Ср. позднейшие мифологические реконструкции в работах Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова. [Прим. ред.]

⁶ Распространенная финская этимология имени Мокошь основывается на сходстве этого теонима с названием этнографической группы мордвы — *мокша* (ср. [ПВЛ: 450]). О славянской этимологии имени Мокошь см. в приводимых ниже работах В.В. Иванова и В.Н. Топорова. [Прим. ред.]

Рогл (Рьгл), которые могут быть, по мнению Брюкнера, славянского происхождения. Как считает польский ученый, русский Сим полностью соответствует литовскому *szeimas*⁷ и мог бы быть божеством, подобным Роду, богу дома и семьи.

О боге Переплуте известно из Слова како погани кланялися идолом. Это имя вновь встречается в Слове Иоанна Златоуста. По-видимому, это более позднее божество, о котором у нас мало сведений.

Поздним богом является также, вероятно, Троян, с которым мы встречаемся в Слове о полку Игореве в трех контекстах: Троянова тропа, Трояновы века, Троянова земля, то есть Русь. Брюкнер критикует предположения Нидерле об архаичности этого имени, скептически смотрит и на сравнение божества Трояна с образом римского императора Трояна. По предположению Брюкнера, это вымышленное божество.

После двух глав о демонологии (то есть низшей мифологии) и обрядах Брюкнер переходит к западным славянам в главе, посвященной очерку истории религии этих славянских племен. Он говорит о поморянах, лютичах, ободритах на основании средневековых источников. В отношении религии балтийских славян Брюкнер весьма скептичен. Прежде всего, он отрицает надежность средневековых источников (Титмара, Гельмольда и других), аргументируя это тем, что хронисты плохо знали языки славянских племен. В этом заключается самое существенное отличие этих писателей от восточнославянских летописцев. Брюкнера интересует проблема, почему полабские теонимы не повторяют имен восточнославянских божеств и не соответствуют им. Вероятно, они вторичны и представляют собой атрибуты. Так, например, по мнению Брюкнера, имя Триглав является более поздним. *Tiarnoglof* из *Кнутлингасаги* — это тоже, возможно, Триглав, а не загадочный Ч(ер)ноглав. Польский ученый очень скептически смотрит также на поликефальность, напоминая, что восточные славяне ее не знали. В ранних источниках о божествах балтийских славян (Титмар) нет никаких упоминаний о поликефальности, а затем появляется Триглав и, по-видимому, лишь после этого — другие многоголовые божества. Брюкнер сомневается также в существовании языческого Чернобога, считая, на основании его второго имени в тексте Гельмольда (*diabol*), что здесь можно говорить о христианском влия-

⁷ Лит. *šeimas* 'высиживание птенцов, гнездо, приплод' [LKŽ], возможна также связь с *šeima* 'семья'. [Прим. ред.]

нии. Погада, Припегала, Прове и даже Жива также кажутся ему маловероятными. Отрывок о Радегасте скопирован у Адама Бременского с ошибкой. Брюкнер ставит под вопрос практически весь пантеон балтийских славян. Он часто сравнивает полабских богов с русскими и подчеркивает разницу в их функциях: хозяйственной у русских (речь идет прежде всего о Велесе) и военной у балтийских славян. Таким образом, глава о язычестве балтийских славян представляется скорее не очерком или систематическим описанием мифологической структуры, а своеобразной «полемикой» с хронистами и позднейшими учеными (Нидерле, Янко). Сходное критическое мнение о развитии полабского язычества и о его письменных источниках Брюкнер высказывает также в книге *Die Slaven*.

Последняя глава *Славянской мифологии* Брюкнера посвящена отношениям между язычеством и христианством, а также проблеме существования славянских мифов. Славянское язычество, по Брюкнеру, не развилось ни до монотеизма, ни до дуализма, но достигло уровня хорошо развитого политеизма. Брюкнер снова повторяет, что почти все источники (Титмар, Адам Бременский, Гельмольд и, конечно, позднее Длугош и Меховита) ненадежны, и критикует Нидерле, обращающегося к этим источниками и даже к позднейшей *Густынской летописи*. Скучность надежных источников затрудняет мифологические исследования, считает Брюкнер.

ЛЮБОР НИДЕРЛЕ
(LUBOR NIEDERLE)
(1865–1944)

Lubor Niederle. *Slovanske starožitnosti* («Славянские древности» [Niederle 1916]¹).

Источники. Прокопий. Киевские (русские) летописи. «Слова» и жития, апокрифы. Козьма Пращский. *Опатовицкий Гомилиарий*. Среди «Слов» подчеркивает значение двух: *Слово некоего христолюбца*, *Слово св. Григория Богослова*. Длугош. Титмар (Thietmar, Dietmar), Адам Бременский, Саксон Грамматик, Гельмольд, три биографа епископа Оттона, Видукинд, Кнютлингсага, Одерик Виталий. Анализ высшей мифологии и возможных пантеонов предваряется весьма обширной (с. 18–86) главой о славянской демонологии. Почитание предков и демоны, возникшие благодаря такому почитанию, «судьбоносные существа», почитание животных. Анимизация природных явлений.

Только после обзора демонологии следует глава *Славянская теология*, в которой рассматривается высший уровень славянского язычества. Нидерле исходит из предположения, что боги на всей славянской территории не были общими, в силу того, что язычество было распространено на очень обширном пространстве, а многочисленные славянские племена еще не были связаны между собой. Несмотря на это, можно утверждать, что изначально существовало одно или несколько божеств, по всей видимости, общих для всех славян: Перун, Сварог, Велес. Нидерле считает, что Перун, Сварог, Велес — не поздние локальные формы, а древнейшие персонификации важнейших явлений с самыми существенными функциями. Тем не менее, у нас есть некоторые сведения о русском круге богов, больше мы знаем о полабско-балтийском, гораздо меньше — о южнославянском, польском и чешском.

¹ Книга Л. Нидерле «Славянские древности» вышла на русском языке в 1956 г. в издательстве «Иностранная литература» (пер. Т. Ковалевой, М. Хазанова), переиздана в 2001 г. («Алетейя») и в 2010 г. (М.: Новый Акрополь). [Прим. ред.]

Нидерле анализирует конкретных богов. I. Перун, Сварог (Дажьбог), Велес. Подробный обзор источников. Договоры 907, 945, 971 гг. Пантеон Владимира 980 г. Свержение пантеона в 988 г. У чехов было личное имя *Перун*. Известен также словацкий *parom* в выражениях *parom do teba*, *parom ti do duši*, *parom ti do srdca* и др. Нидерле отмечал связь Перуна с четвергом и с дубом. В позднейших источниках Перун упоминается также в Болгарии (монах Спиридон, XVIII в.), топонимы у южных славян. Бог-громовник и «творец молний», по-видимому, был общим для всех славян (ср. Прокопий). Вероятно, в конце языческой эпохи фигура бога-громовника была замещена другими. Однако к русским это не относится, так как официальный культ Перуна был в Киеве и Новгороде. Позже функции Перуна перенял св. Илия.

Сварог, Дажьбог, вероятно, бог с более широкими функциями, есть как у восточных, так и у балтийских славян. Возможно, это отражает почитание солнца. Славянский перевод Хроники Малалы. У балтийских славян существует Сварожич — *Zuarazic*. Цитирует Аничкова, считавшего, что Сварога выдумал переводчик Хроники Малалы.

Менее важные и более проблематичные боги: Хорс, Мокошь, Семаргл, Троян.

Боги полабских и балтийских славян. Нидерле в основном выделяет три большие славянские мифологические традиции: восточнославянскую, полабско-балтийскую и польскую, из них польская является более поздней, менее достоверной и, по-видимому, вторичной. Полабско-балтийская система, по Нидерле, богаче русской, т. е. восточнославянской. Это боги славян, которые были в Старграде, Ретре, Арконе, Волине, Штеттине, Коренице, Гоцкове. Нидерле предполагает, что в случае полабских божеств можно говорить о ряде локальных вариантов, и считает, что полабские боги — это не боги простого народа, а иерархические божества государственного значения. Затем он рассматривает каждое конкретное божество.

Радогост/Радигост, которому поклонялись в Ретре. Сведения Адама Бременского и Гельмольда. По мнению Титмара, это не божество, а столица жителей Ретры, где почитался Сварожич/*Zuarasic*.

Свантовит лучше всего описан из богов пантеона балтийских славян. Описание идола. Нидерле считает, что, хотя Свантовит был *deus deorum*, его нельзя сравнивать с Зевсом: он был важным,

но не главным богом. Н[идерле] обращает внимание на то, что в некоторых источниках (Гельмольд, Саксон) Свантовит ассоциируется с христианским св. Витом. Возникает вопрос, какая форма — Свантовит или святой Вит — является первичной. Нидерле считает, что это языческое имя Свантовит. Он говорит также о двух идолах Свантовита — о рельефе в Альтенкирхене и о Збручском идоле.

Ругевит, Поревит, Геровит имеют много сходства со Свантовитом. Поэтому довольно обосновано утверждение, что это локальные варианты имени Свантовита. Ругевит на Рюгене. Геровит или Яровит в Вольгасте.

Триглав, *summus deus* у Эббо в Штеттине. Триглав, по мнению Нидерле, был богом не общеславянским, а лишь локальным, как Радогост в Ретре, Свантовит в Арконе, Ругевит в Вольгасте и Коренице. Кроме этих главных божеств, есть еще целый ряд имен богов, о функциях которых мы не знаем почти ничего: *Porevit, Porenut, Turupit, Pizamar, Tiarnoglofi, Prove, Siva, Pripegala, Podaga, Hennil, Goderac, Vitellube, Swantebueck, Hammon, Julius*. Затем следует очень краткий обзор характеристик и функций каждого из выше-названных богов.

Отдельный раздел посвящен Чернобогу и гипотетическому Белбогу, упоминаемым Гельмольдом. Нидерле подчеркивает, что теоним *Чернебог* — это, конечно, апеллатив. Имя *Белбог* не зарегистрировано ни у Гельмольда, ни в других источниках, хотя есть много топонимического материала с этим корнем (в Польше, Чехии, у лужицких сербов, а также в России). Заключение Нидерле: Белбог и Чернобог — это добрая и злая ипостаси доброго и злого божества полабских славян.

Затем Нидерле дает краткий обзор богов остальных славян. Этот материал не сравним с данными о пантеонах русских и полабских славян. О южных славянах у нас есть только сообщение Прокопия о боге — творце молнии, несколько болгарских упоминаний Сварога и Дажьбога и сербского фольклорного Дабога. Все другие данные, по мнению Нидерле, выдуманы (*Nodilo, Geržetić Gaspicev*).

У чехов, считает Нидерле, есть Перун и Велес, пусть и из вторичных источников. Козьма Пражский упоминает также бога Марта и богиню Белону². Аббат Неплах из Опатовиц приводит сомни-

² Козьма ориентировался на римскую — латинскую традицию, приписывая воинственному князю Властиславу культ римских богов войны — Марса и Беллоны. [Прим. ред.]

тельное божество Зелу (*Zela*). В «Чешской хронике» Гайека упоминается не менее сомнительная богиня Кросина (*Krosina*), а также идола Красатина (*Krasatina*) и Климба (*Klimba*). Все другие боги, часто упоминающиеся в позднейших хрониках, вероятно, перенесены из ранних источников о языческих богах, иногда в чешском написании (*Radhošť, Belboh, Svantovit, Triglav, Deva, Pogoda, Mokoša, Pilvit, Siva, Vesna*). Говорится также о некоторых глоссах в *Mater Verborum*, которые Нидерле считает ненадежными (*Devana, letnice, lada, Morana, Sytivrát, Porvata, Prija, jesen, Zračec, Chlipa*)³.

Только поляки, вероятно, могут иметь источники, сопоставимые с русскими летописями и сведениями о балто-славянских богах. Это труд польского каноника Яна Длугоша, обильно цитируемый Нидерле. Богами Длугоша являются *Jesza, Lyada, Dzydzilelya, Nya, Pogoda, Zywye, Dzewana, Marzyana*. Прежде Длугош был одним из авторитетнейших источников, после анализа Брюкнера (1892 г.) отношение к подлинности его материала изменилось.

В заключение Нидерле анализирует фрагмент из Гельмольда, в котором говорится о едином боге (*unus deus*), которому поклонялись славяне: *Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristicias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximiorum illi deo deorum* 'Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они [другие боги], повинувшись ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов'⁴. Возможно несколько интерпретаций этого отрывка. Здесь можно предполагать влияние христианства, но, с другой стороны, в других землях балтийских славян были соответствующие высшие божества — Свантовит на Рюгене, Радогост в Ретре, Триглав в Штеттине. Еще одна версия — что это был один из первоначальных славянских богов, который потом в конкретных землях получил имена локальных божеств. Рассуждениями об *unus*

³ Скептическое отношение Нидерле к сочинению Гайека и *Mater Verborum* вполне обоснованно. [Прим. ред.]

⁴ [Гельмольд 1963]. [Прим. ред.]

deus Гельмольда Нидерле завершает обзор древних славянских божеств.

Затем автор переходит к языческим культам, о которых мы можем узнать из средневековых источников. В первой подглавке говорится о жертвоприношениях и храмах, во второй — об идолах. Нидерле приходит к выводу, что более чем вероятно существование у русских, полабских и балтийских славян различных идолов божеств. Они изготавливались из дерева, иногда это был просто кусок дерева, даже сожженного. Идолы балтийских славян были многоголовыми. Текст снабжен иллюстрациями — снимками некоторых археологических находок, которые могут быть идентифицированы как идолы славянских божеств.

Волхвы и жрецы.

Последняя глава книги Нидерле посвящена исчезновению язычества. В начале чешский ученый констатирует, что переход к христианству не был быстрым и что сохранялось много остатков языческого культа. Кроме того, христианизация различных славянских племен происходила в разные хронологические периоды: с V–VI вв. (по Нидерле) на юге, в X в. — у русских, до XI–XII вв. — у полабских и балтийских славян. Он приводит различные методы христианизации: в большей степени добровольные у русских, сопровождающиеся сопротивлением у полабских славян. Наиболее полный материал о христианизации славян дают три биографа епископа Оттона. Типичным является то, что языческие святилища становились христианскими храмами и церквями. Нидерле считает, что славяне вообще довольно легко принимали новых богов и вариации культа, о чем свидетельствует также обилие локальных божеств. Затем он касается двоеверия, которое было распространено прежде всего у русских. Вероятно, христианизация всех русских совершилась позднее, чем христианизация Киева и Новгорода.

Два приложения: описание славянской мифологии; описание храмов Свантовита в Арконе⁵.

⁵ Раздел отчасти предлагает реферативное изложение работы Нидерле. См. из недавних характеристик наследия чешского ученого: [Петрухин 2015: 94–95]. [Прим. ред.].

ТЕД ПАЛЬМ
(THEDE CARL THEODOR PALM)
(1907–1995)

В 1937 году в Лунде вышла книга шведского ученого Теда Пальма о славянских (вендских) культовых местах (*Wendische Kultstätten*) [Palm 1937]. Это одно из немногих исследований о святилищах и официальном языческом культе как восточных, так и балтийских славян (вендов). Исходным замыслом автора было написать монографию о культе Свентовита в Арконе, однако вскоре он понял, что невозможно анализировать культ этого бога, не связывая его с другими божествами на острове Рюген, описанными в источниках, прежде всего у Гельмольда и Саксона Грамматика. При анализе славянского языческого культа существенно, как пишет Пальм в *Предисловии*, учитывать два важных обстоятельства. Во-первых, то, что славянская религия не была монолитной и единой. В разных славянских землях были разные главные (высшие) боги, и, таким образом, культура на протяжении столетий не была единой. Во-вторых, нужно учитывать значение языковых данных. Так, например, важно понимать, в какой мере теонимы были апелляциями, и действительно ли они описывали свойства божества (*Triglav, Tjarnoglofi*). Цель исследования — доказать, что у славян была хорошо развитая система святилищ и храмов.

Первая глава монографии Пальма посвящена источникам по славянскому язычеству. Автор упоминает археологические источники и прежде всего раскопки Шухардта в Арконе, предполагаемом Ридегосте и Гарце. Другим источником для изучения славянской религии является фольклорный материал, однако самые важные сведения дают так называемые литературные источники, то есть хроники, анналы, жития святых. Иногда эти источники насыщены христианской интерпретацией, иногда связаны с определенными предрассудками и поэтому должны быть критически пересмотрены. Сначала важно разделить восточнославянские источники (прежде всего, *Несторову летопись*) и труды, относящиеся к истории балтийских славян. Среди важнейших документов Пальм

упоминает *Chronicon* Титмара и трех биографов епископа Оттона с собственной датировкой: Монах из Прифлингена (1146), Эббо (1159), Герборд (1158–1159). Первые два, вероятно, были лично знакомы с епископом, и у всех троих было достаточно документов и свидетельств о его жизни. Все три жития написаны по одной схеме и состоят из трех книг. Первое рассказывает о деятельности Оттона в его монастыре, второе житие о первом, а третье о втором миссионерском путешествии епископа. Пальм считает, что самым поздним источником был Герборд, использовавший предшествующие труды Эббо и Монаха из Прифлингена. Сходное утверждение мы найдем через два года в книге немецкого ученого Э. Винеке (см. ниже). Пальм приводит краткий анализ всех трех биографий епископа Оттона. Наиболее проблематичным, по его мнению, является текст Эббо.

После анализа жизнеописаний епископа Оттона Пальм переходит к обзору труда *Cronica Slavorum* Гельмольда. О достоверности этого произведения высказывалось много различных мнений. Наиболее интересными и вместе с тем проблематичными местами у Гельмольда являются упоминание сакральной рощи бога Прове, описание Арконы и Рюгена, четыре упоминания о Радигасте, два из которых заимствованы у Адама Бременского. Пальм считает, что Гельмольд «писал гораздо позднее», то есть уже в то время, когда «официального» язычества не существовало. Таким образом, было бы неоправданным делать выводы о состоянии славянской религии на основании данных Гельмольда.

В некоторой мере это относится и к Саксону Грамматику: несмотря на то, что его хорошая осведомленность об исторических событиях очевидна, невозможно установить, был ли он сам свидетелем описываемого.

В следующей главе Пальм анализирует «святилища под открытым небом». В первую очередь он уделяет внимание культуре гор, то есть тому, что славяне строили храмы и имели святилища на возвышенностях. Это стремление к высоте отражается в двух аспектах. Во-первых, уже сами горы и холмы имели сакральное значение, во-вторых, культовые места располагались на определенной высоте. В связи с этим Пальм анализирует некоторые фрагменты русских летописей, где пишется о расположении восточнославянских идолов, например, о том, что Перун находился на холме. В *Повести временных лет* нет никакого упоминания храмов или святилищ, так что можно предполагать, что идолы из пантеона Влади-

мира находились под открытым небом. Кроме восточных славян, некоторые данные о культе под открытым небом мы находим также у Козьмы Пражского, который пишет о поклонении огню, рощам и деревьям на горах и на холмах. Подобная информация содержится также в *Опатовицком Гомилиарии* и в одной фразе из Титмара. О святилищах под открытым небом у балтийских славян ничего неизвестно, однако Шухардт пишет в своей книге об Арконе, что славянские святилища расположены на возвышенностях.

Затем идет речь о поклонении священным деревьям и рощам, что подтверждают многочисленные свидетельства, приводимые Пальмом весьма точно.

Далее следует глава о вендских святилищах. О них дается, безусловно, более конкретная информация, в отличие от довольно абстрактных сведений о священных рощах и деревьях. Первая проблема, которую необходимо решить, — вопрос, «где были расположены храмы». По мнению Пальма, окончательного ответа на это еще нет. Некоторые храмы лишь кратко упомянуты в источниках, другие упомянуты в связи с городами, возле которых они размещались, однако их точное местоположение трудно установить. Некоторые храмы были обнаружены в ходе археологических раскопок, другие известны нам только из литературы, а, как мы знаем, не все источники достаточно надежны. Еще одна проблема связана с внешним видом этих храмов: как они выглядели? Другой вопрос заключается в том, возможно ли на основании всех данных, которыми мы располагаем, сделать обобщение и установить, каков был вообще вендский храм. Затем Пальм анализирует данные об отдельных храмах.

Первый в этом ряду — Ридегост (*Riedegost*), наиболее известный славянский храм, вызвавший к тому же больше всего дискуссий. Этот храм подробно описан Титмаром в его труде *Chronicon* под названием *Riedegost*. Об этом названии было много споров, неясно, является ли это название теонимом, топонимом, или же название храма. Пальм в этом случае использует то же название, что и сам Титмар. Храм находился в земле (округе) ратарей (современный округ Мекленбург—Штрелиц). В 1922 году его обнаружил Шухардт во время своих археологических раскопок и точно локализовал на горе Шлосберг возле Фельдберга, на берегу озера Луцин. Затем Пальм приводит описание храма у Титмара и подчеркивает, что вокруг храма было мало других построек и что храм находился, вероятно, в центре города. Известно, что храм был деревянный.

Титмар пишет, что вне храма было много статуй, однако Пальм сомневается в верности этой информации. Внутри храма, по описанию Титмара, были рога животных, многочисленные знамена (*vexilla*) и статуи богов. О последних ничего не сообщается, однако Пальм предполагает, что нет ничего невероятного в том, чтобы в храме находились статуи божеств. Что касается датировки храма Ридегоста, на этот вопрос еще нет точного ответа. Известно, что храм был уничтожен с большой вероятностью в 1068 году. Можно предположить, что в поселении-крепости вокруг храма жило население в славянский период: оно наверняка было здесь в средне-славянский, но в позднеславянский период его уже не было.

Далее Пальм обращается к оставленному Адамом Бременским описанию храма Ретры, который, вероятно, соответствует Ридегосту Титмара. Об отношениях между Ретрою и Ридегостом много писал Брюкнер. По мнению польского ученого, Адам искажил сообщение Титмара, забыл имя бога Сварожича и перенес название храма на имя бога (Радигост). Пальм приводит оба отрывка — из Титмара и из Адама, и приходит к заключению, что достаточно простого сравнения, чтобы убедиться, что утверждение Брюкнера ошибочно. Единственное, что объединяет эти два отрывка — то, что в них речь идет о храме в земле ратарей. Однако хронисты называют его по-разному. Пальм считает, что нет никакого основания предполагать, что Адам переписал сообщение Титмара, поскольку описание храма у двух писателей полностью различается. Следовательно, бессмысленно принимать точку зрения Брюкнера, ведь нет абсолютно никаких доказательств, что Адам пользовался текстом Титмара. Проблема заключается в другом. Пальм ставит следующие два вопроса: является ли Адам Бременский оригинальным автором описания храма, или же он сам опирался на какие-то другие, неизвестные нам источники? Идет ли речь о том же городе, который описывает Титмар, или же о каком-то другом городе? Пальм считает, что если мы хотим найти правильный ответ на эти вопросы, надо изучить историю самой Ретры. После обзора источников Пальм считает, что можно делать вывод, что Ридегост и Ретра — один и тот же город. Однако это еще не дает ответа на остающийся открытым вопрос о его настоящем названии и об имени почитаемого там божества.

Следующая глава посвящена Штеттину. Сведения об этом городе содержатся в биографиях епископа Оттона, посетившего его с очевидным намерением христианизировать местное языческое

славянское население. Эта область практически еще не была описана в исторических трудах. Епископ путешествовал не как обычный миссионер, а как представитель христианской веры, целенаправленно выбирая самые крупные города Померании. О деятельности Оттона в Штеттине Пальм упоминает лишь в связи с храмами. Монах из Прифлингена сообщает, что их было два, Герборд считает, что их было четыре, Эббо же говорит о большом числе храмов. Все три биографа согласны между собой относительно того, что касается одного (главного) из этих храмов — храма Триглава. Один только Эббо пытается точнее локализовать храм, когда пишет, что он находится на самом высоком из трех штеттинских холмов. Монах из Прифлингена говорит об обоих храмах, что они были *ingenti cura vel arte constructae* 'построены с величайшим тщанием и искусством', и сообщает, что храм был деревянным. Эббо приводит еще меньше данных, он пишет лишь, что храмы были уничтожены, скорее всего, сожжены. Герборд же описывает главный храм детальнее, пишет, как выглядели стены с фигурами божеств, описывает интерьер храма и упоминает еще три меньших храма, которые были «менее святыми».

Когда Оттон вернулся в Штеттин во второй раз, этот город был снова языческим, хотя все построенные епископом христианские церкви сохранились. Неясно, были ли построены также новые языческие храмы. По данным Эббо, во время второго миссионерского путешествия епископа был уничтожен еще один языческий храм, однако это строение не описано.

Следующая глава посвящена Волину, где Оттон побывал перед посещением Штеттина. На обратном пути он опять отправился через Волин, где построил две христианские церкви. На основании биографий От(т)она предполагалось, что в Волине существовал языческий храм. Однако Пальм, проанализировав все фрагменты, связанные с Волином, приходит к выводу, что речь идет скорее всего не о храме, а о вендском святилище под открытым небом.

В 1128 году епископ посетил Вольгаст, где, как можно предполагать на основе некоторых сообщений, существовал языческий храм, посвященный богу Геровиту (Яровиту), которого Герборд отождествляет с римским Марсом. Речь идет только об одном храме, который, вероятно, был деревянным и в котором находился идол Геровита с золотым щитом.

Из Вольгаста епископ отправился в Гюцков, в котором, по данным Эббо и Герборда, также находился языческий храм. Жители

города согласились принять христианство, но с условием, что их храм не будет разрушен. Однако епископ Оттон этого условия не принял, и храм был разрушен. Эббо пишет, что из храма вынесли деревянные статуи, которые потом были сожжены. О храмах в других городах, в которых побывал епископ Оттон, мы ничего не знаем.

Еще одно языческое святилище, посвященное Триглаву, находилось, вероятно, в Бранденбурге, как сообщает утраченная *Cronica brandenburgensis*, фрагменты которой были включены в чешскую хронику *Chronicon Pulkavae*, где сообщается о крещении вендского князя Прибислава (*In qua urbe idolum detestabile tribus capitibus honoratum a deceptis hominibus quasi pro deo colebatur* ‘В этом городе почитался как бог отвратительный идол о трех головах’)¹. В Бранденбурге, как кажется, было много идолов, однако неизвестно, где они находились — под открытым небом или в храме.

Еще один храм упомянут в средневековых документах и связан с крестовым походом 1147 года против вендов. Это храм с идолами в городе Малхове, о котором сообщают Магдебургские анналы. О другом храме с идолами пишет Гельмольд в 1151 году. Этот храм, названия которого Гельмольд не приводит, находился в Кессине. Кроме того, Гельмольд пишет также о *Plunense ydolum*, идоле из Плёна, который назывался *Погада*; у него (в отличие от бога Про-ве) были храмы.

Более подробная глава посвящена Арконе, о которой известно гораздо больше благодаря археологическим работам и тому, что миссионерская деятельность на острове Рюген началась довольно поздно. Наиболее подробное описание храма и культа находим у Саксона Грамматика. Он пишет, что храм был деревянным, снаружи декорирован рельефами, имел только один вход. Пальм детально анализирует это описание также и с лингвистической точки зрения, приводя несколько переводов этого фрагмента и сравнивая его с результатами раскопок Шухардта. Затем он пытается реконструировать вид храма — квадратного, с длиной стороны 20 метров. Внутри в храме находился огромный идол на постаменте, уничтоженный при христианизации. В храме были также сокровища и пурпурные ткани. В *Кнютлингсаге* также упоминается идол, находившийся в храме Арконы. Храм был сожжен датчанами в 1168 году.

¹ См. о *Хронике Пулкавы* [Мельников 2003: 318–319]. [Прим. ред.]

С храмом в Арконе связан культ Свантевита, о котором сообщают в первую очередь Гельмольд и Саксон Грамматик. О поклонении Свантевиту и о его идоле Саксон пишет в рассказе о походе 1136 года. Шведский ученый предполагает, что у этого бога было много храмов. Однако надо подчеркнуть, что имя Свантевит было известно только на Рюгене. Попытки связать теоним Свантевит с *Zuarasici* не обоснованы. К тому же по разным источникам можно заключить, что на Рюгене было по крайней мере три храма и по крайней мере пять божеств, названия и имена которых нам известны. Известен упоминаемый Гельмольдом Свантевит как *deus terrae Rugianorum, utpote efficacior in responsis, cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant* 'Они почитали бога земли Ругианов, поскольку тот был мудр в ответах, по сравнению с которым остальных считали полубогами'. Кроме того, Гельмольд приводит историю о Свантевите / святом Вите. В 1169 году, когда Гельмольд писал свою хронику, Рюген был единственной нехристианизированной славянской землей. Саксон пишет о каком-то осеннем празднике Свантевита, когда при скоплении людей совершалось гадание с помощью белого сакрального коня Свантевита. Пальм предполагает, что, хотя христианизация была совершена насильственно, некоторые элементы язычества продолжали существовать. Вполне возможно, что средневековые хронисты, несколько преувеличивая, представляли остров Рюген последним оплотом славянского язычества.

После уничтожения Арконы датчане отправились в Гарц. Саксон, единственный доступный нам источник сведений о Гарце, описывает его как окруженный болотом город. Основными сооружениями в городе были три храма. Саксон различает богов в Гарце и бога в Арконе. О посвященном Ругевиту главном храме в Гарце известно очень мало, только уточнение Саксона, что в городе было еще два других храма, посвященных Поревиту и Поренуту. Отдельный вопрос заключается в том, какова была связь между богами в Арконе и в Гарце. Кажется, что Саксон в своем описании двух городов вводит оппозицию «публичный/приватный», поскольку считает Аркону неким центром культа и языческой культуры, а Гарц — менее важным городом. В любом случае, заключает Пальм, бог в Арконе был более известным и значительным, чем боги в Гарце.

Особую главу Пальм посвящает богам *Кнютлингсаги*, содержащей некоторые данные, отсутствующие у Саксона. *Кнютлингса-*

сага сообщает об уничтожении храма в Гарце и упоминает «пятого» бога *Пизамара* в городе Асунд, который нельзя точно локализовать, и *Tjarnaglófi* — бога победы. Пальм предполагает, что Пизамар был пятым богом, так как первые четыре упомянуты у Саксона: это Свантевит и три бога в Гарце. В случае *Tjarnaglófi* локализация культа божества также проблематична. Пальм анализирует проблему отношений между христианскими церквями и языческими храмами. На основе источников нельзя установить, строились ли церкви там, где прежде были языческие святилища, однако и эту возможность нельзя полностью исключить. Так заканчивается анализ истории вендских храмов у Пальма.

В последней главе своей книги Пальм говорит о так называемом восточнославянском храме. Уже само название «восточнославянский храм», носящее обобщающий характер, свидетельствует о попытке довольно абстрактной реконструкции, поскольку для восточнославянской традиции у нас нет такого количества источников и конкретных описаний, как для балтийских славян. Тем не менее, Пальм предполагает, что у русских также могли быть культовые святилища и храмы. Их следует искать в наиболее развитых восточнославянских городах, то есть в Киеве и Новгороде. Пальм анализирует некоторые точки зрения на существование храмов у русских. Так, например, Леже отрицает существование храмов, поскольку не видит никаких доказательств существования касты жрецов, что, по мнению Пальма, еще не является удовлетворительным доказательством. Нидерле же предполагает, что в Киеве действительно был языческий храм. Некоторые археологические исследования также могут подтвердить существование языческих святилищ. Отсутствие упоминаний языческих храмов в русских летописях еще не значит, что таких храмов не было. Пальм высказывает предположение, что храмы в Киевской Руси существовали.

Следуют выводы. Нет сомнений в том, что славянское язычество было довольно сильно развито, во всяком случае, достаточно для того, чтобы иметь своих идолов, то есть фигуры богов, а также храмы. Тем не менее, форма этого древнего язычества еще должна быть реконструирована. Предпосылкой реконструкции должно быть утверждение, что то, что действительно для одного славянского народа, должно быть действительно и для других народов. В отношении вендов, или балтийских славян, это очевидный факт. Венды были в большой степени изолированы и консервативны, значит, можно предполагать, что у них реликты язычества сохра-

нялись еще примерно 200 лет после христианизации. Не следует забывать о культе гор (холмов), являющемся наиболее простой формой святилища под открытым небом. Однако, кроме этих наиболее примитивных святилищ, существовали также храмы. XI и XII века можно характеризовать как период строительства храмов — «Tempelbauperiode».

Книгу Пальма уже в 1939 году часто критиковал немец Эрвин Винеке, чьи теории были весьма националистичны. Тем не менее, книга шведского исследователя остается до сих пор наиболее подробной и точной работой о языческих храмах балтийских славян².

² См. недавнюю сводку — [Ślupcecki 1994] и позитивную оценку работы Пальма с точки зрения анализа письменных известий — [Назаренко 2009: 311]. [Прим. ред.]

ЭРВИН ВИНЕКЕ
(ERWIN EUGEN HELMUT WIENECKE)
(1904–1952)

Немецкий ученый Эрвин Винеке в 1939 году опубликовал в Лейпциге книгу *Untersuchungen zur Religion der Westslawen* («Исследования по религии западных славян») [Wienecke 1939]¹, посвященную мифологии балтийских славян, которых он называет западными славянами. Первая большая глава книги касается исторических источников мифологии балтийских славян, во второй говорится о характерных чертах западнославянской религии на основе литературного, археологического и фольклорного материала, а в третьей главе автор рассматривает храмы и идолов балтийских славян, анализирует проблему поликефальности.

В главе об источниках Винеке опирается на сборник Мейера, при этом очень тщательно разделяет три группы средневековых источников: круг Титмара — Адама — Гельмольда, круг биографов епископа Оттона и, наконец, так называемый северный круг (Саксон, *Кнютлингсага*). Остальной материал, собранный Мейером, по мнению Винеке, очень фрагментарен и менее ценен. Однако более поздний фольклорный материал также очень важен.

Винеке считает Титмара, Адама и Гельмольда самыми значительными хронистами, предложившими наибольшее число данных о славянском язычестве, несмотря на то, что, будучи христианами, они были, безусловно, весьма тенденциозны. Автор замечает принципиальную разницу между Титмаром и Адамом: Адам Бременский находился на периферии славянского мира, между тем как Титмар из Мерзебурга был в самом центре религиозных противоречий между германцами и славянами. Вероятно, Адам был знаком с Хроникой Титмара, однако Винеке считает, что труд Адама был почти полностью независимым и самостоятельным. Гельмольд, как кажется, опирался на большое число исторических источников.

¹ В 1939 г. Винеке защитил диссертацию, изданную в 1940. [Прим. ред.]

Труд Гельмольда, вероятно, является одним из самых полных средневековых источников о славянах и их верованиях. Конечно, он тоже был по-христиански тенденциозен. Хотя этот труд представляет собой компиляцию из разных источников и данных, Гельмольд, наряду с Адамом, — один из наиболее достоверных авторов. Его труд состоит из двух книг. Первая, по-видимому, была создана в 1167–1168 годах, вторая — в 1172 году. Винке перечисляет его возможные источники и подчеркивает, что Гельмольд, среди прочего, опирался на устные сообщения. Конечно, наряду с высказываниями Гельмольда-историка здесь имелись также высказывания Гельмольда-христианина, как пишет Винке; его труд мог бы называться не *Chronica Slavorum*, а *Historia conversionis*.

Второй круг источников славянской мифологии — три биографа епископа Оттона. Миссионерские путешествия Оттона датируются 1124/25 и 1128 гг., а описания его жизни появились примерно через 20 лет после его смерти. Все три *Жизнеописания* (Эббо, Герборда и Монаха из Прифлингена) имеют почти одинаковую схему: 1. Деятельность епископа в его монастыре, 2. Первое миссионерское путешествие, 3. Второе миссионерское путешествие. Надо подчеркнуть, что значимость трех жизнеописаний оценивалась по-разному, и в отношении хронологии мнения ученых также расходятся. Обычно говорилось о хронологической последовательности Эббо — Герборд — монах из Прифлингена, хотя Винке на основании своего анализа считает, что последовательность была иная: монах из Прифлингена — Эббо — Герборд. В связи с надежностью и важностью трех источников немецкий ученый высказывает мнение, что наибольшего доверия заслуживает монах из Прифлингена, тогда как текст Эббо в наибольшей степени контаминирован и менее всего достоверен.

Так называемый северный круг источников мифологии балтийских славян представлен прежде всего трудом Саксона Грамматика, который, по мнению Винке, был немцем по происхождению. Саксон Грамматик был другом и помощником архиепископа Абсалона из Лунда. *Gesta Danorum*, вероятно, были написаны после смерти Абсалона в 1201 году. Труд состоит из 16 книг и посвящен датской истории с самого «начала» до 1185 года. Языческая религия славян затрагивается во многих фрагментах труда Саксона, и, конечно, он тоже не всегда объективен.

К северному кругу принадлежит также *Кнютлингасага*, относящаяся к истории датчан. Винке перечисляет скандинавские, пре-

жде всего исландские, источники *Кнютлингсаги*. Не следует недооценивать роли и значения этого памятника для истории славянской религии, хотя автор, вероятно, не знал славянских языков, и поэтому некоторые славянские имена (в том числе и теонимы) искажены.

В любом случае, историческим источникам славянской мифологии свойственна «interpretatio cristiana», обуславливающая позицию хронистов не только западной, но и восточнославянской традиции.

Относительно археологических источников Винеке заключает, что, за исключением книги Пальма, для правильной оценки археологического материала было сделано очень мало. Винеке подчеркивает также значение фольклорного материала и лингвистических данных. О позднейших вторичных источниках (XV–XVII вв.) Винеке пишет очень мало, отмечая, что они обычно представляют собой фантастические комбинации имен славянских божеств.

Вторая большая глава книги немецкого мифолога, носящая название *Характерные черты западнославянской народной религии на основе археологического и устно-поэтического материала*, посвящена славянской демонологии, или низшей мифологии. Здесь говорится о священных водах, лесах и деревьях, священных камнях и горах, затем о персонифицированной демонологии, домашних, полевых, лесных духах.

Отдельная главка посвящена идолам. Винеке приводит несколько примеров упоминаний славянских идолов у Гельмольда, Титмара, Видукинда. Его интересуют размеры этих идолов. Он не исключает, что, кроме идолов в храмах, были и меньшие по размерам статуи или фигурки богов (здесь он приводит в пример *Хеннилл*, сакральный жезл из Титмара)². Затем следует детальный обзор научной литературы, посвященной славянским идолам.

В следующих главах речь идет о ритуалах, связанных с плодородием, верованиями в мертвых, магией, гаданиями, культовыми обрядами.

Третья глава труда Винеке называется *Западнославянская религия на основе легенд и обрядов*. Легенды, которые автор определяет немецким словом *Sagen*, представляют собой сообщения о

² «Посох, на конце которого была рука, держащая железный обруч» упоминается у Титмара (VII. 69) Хеннилл/Неннил (см. [Титмар 2005: 161]; ср. [Niederle 1924: 156]). Подобные жезлы открыты при раскопках Новгорода [Колчин 1971: Табл. 32. 1–4]. [Прим. ред.]

мифических существах или событиях, связанных с определенными местами. Здесь, конечно, речь идет о позднейших — польской, чешской и лужицкой — традициях. Винеке приводит много легенд, в которых действуют представители низшей мифологии. Затем говорится о различных сезонных обрядах, обычаях, связанных с астральной мифологией, рождением ребенка, свадьбой, представлениями о смерти.

Третья часть книги начинается с главы о предполагаемой многоглавости (поликефальности) божеств северо-западных славян. Винеке анализирует разные попытки объяснить поликефалию славянских божеств. Вначале он рассматривает предшествующие интерпретации, приводя точки зрения Шухардта и Брюкнера. Шухардт, по мнению Винеке, не очень убедителен, хотя и ссылается на тибетскую и индийскую мифологические традиции и ищет объяснения в доисторическом прошлом. С другой стороны, сам Шухардт, по-видимому, чувствуя необоснованность этих аналогий, предлагает связывать тяготение к поликефальности с территорией среднего и нижнего Дуная. Однако Винеке замечает, что в этом случае логично было бы наличие поликефальных божеств не на далеком севере, а в Чехии и у южных славян, где их нет. Таким образом, Шухардт не предлагает никакого решения проблемы. Брюкнер, в отличие от Шухардта, является представителем религиозно-лингвистического метода. Он предполагает, что поликефальность — это довольно позднее явление, вероятно, XI–XII вв., и отмечает наличие поликефальных божеств лишь на севере славянской территории. Он считает, что поликефальность развилась из культа трехглавого бога Триглава, однако не объясняет появления самого Триглава. Основной вопрос, по мнению Винеке, заключается в том, почему это явление распространено лишь на определенной территории. Автор решительно отвергает позднейшие философские интерпретации поликефальности как символа трехчастности мира и т. п. Затем Винеке пытается дать свое объяснение этому феномену. Сначала он подробно анализирует средневековые источники. В самых ранних памятниках (Прокопий, Эйнхард, Кристиан, Видукинд и др.) мы не находим никакого упоминания поликефальных божеств. Одним из наиболее подробных и точных источников является Титмар, у которого также не говорится о поликефалии, что, как считает Винеке, довольно существенно, поскольку он, по-видимому, должен был бы заметить и зафиксировать эту важную деталь. Впервые поликефальное трехглавое божество

ство мы встречаем у Монаха из Прифлингена (*truncum Trigloi ipse contrivit, sed tria eius capita deargentata, a quibus et Triglous dictum est...* ‘Тело Триглава он изничтожил, но три головы его, покрытых серебром, из-за которых он был назван Триглавом...’). Это сообщение хронологически связано с 1124 годом. Эббо и Герборд, видимо, лишь повторяют информацию Монаха из Прифлингена. Гельмольд «ведет себя странно», поскольку довольно детально рассказывает о языческих идолах, однако не упоминает их поликефальности. Только один раз (I, 84) встречается указание на то, что существуют некоторые идолы с двумя, тремя или более головами, но имена этих идолов не приводятся. Это сообщение также довольно странное, поскольку о двуглавых божествах у славян мы вообще ничего не знаем³. Винеке считает эту информацию довольно сомнительной. Больше всего о многоглавости писал Саксон Грамматик, упоминавший многоглавых или, иначе говоря, многоликих идолов. Речь идет о четырехглавом Свантевите, пятиглавом Поревите, пятиглавом Поренуте и семиглавом Ругивите. Саксон, в сущности, является единственным из хронистов, кто постоянно говорит о поликефальности славянских божеств. Но и на сообщения Саксона Грамматика Винеке смотрит довольно скептически и даже предполагает, что пятиглавые и семиглавые божества были выдуманы. Выводы Винеке критичны: самые ранние источники ничего не сообщают о поликефальных богах, Гельмольд и *Кнютлингасага* тоже, в кругу биографов епископа Оттона упоминается лишь Триглав, однако Винеке предполагает, что это только «топографическая ошибка»: эпитетный теоним произошел от топонима, которым назывались три холма. Эта ошибка распространилась в виде невнятного слуха и оформилась в фантастические представления Саксона Грамматика. Иначе трудно объяснить, почему Гельмольд и *Кнютлингасага* ничего не говорят о многоглавом Свантевите.

Таким образом, Винеке фактически отрицает поликефальность божеств балтийских славян, объясняя их рядом недоразумений. Затем немецкий ученый приводит еще несколько аргументов, которые могли бы служить подтверждением невозможности существования поликефальных идолов. Один из таких аргументов — полное отсутствие многоглавых персонажей в фольклорных ис-

³ Двуглавый идол был открыт при раскопках на Фишеринзеле (см. [Sturpecki 1994: 205]).

точниках. По мнению Винеке, реликты языческих верований должны были остаться в устном народном творчестве, однако в славянском фольклоре мы не встречаем никаких упоминаний о поликефальности мифических образов. Против поликефальности свидетельствуют также восточнославянские источники, русские летописи, по которым у Перуна только одна голова. Винеке завершает анализ поликефальности категорическим утверждением, что этого феномена у славян никогда не было. Логично, что после такого вывода автор скептически оценивает также археологический материал, прежде всего так называемого Збручского идола, который, по мнению автора, не является аутентичным⁴. То же касается позднейших изображений Триглава. С другой стороны, однако, многие средневековые писатели упоминают многочисленных идолов, статуи, фигуры божеств: *idoli / ydoli, ymagines, deorum simulacra, truncum Trigloi, statua* 'идолы, изображения, подобия богов, туловище Триглава, статуи' и др. Все это названия Винеке приводит в схематической таблице. И здесь также Винеке сомневается, что речь идет действительно об идолах. По его мнению, это определенное словоупотребление, или «interpretatio cristiana». Это только слова, а не достоверные свидетельства. То, чем мы располагаем, полно логических противоречий. Винеке довольно уничижительно оценивает развитие культа у славян. Свою скептическую позицию в отношении уровня этого развития автор представляет в следующих выводах:

1. Многочисленные сообщения о славянских идолах при детальном анализе оказываются неточными и часто содержат много противоречий. Авторы верили, что идолы существуют, однако, вероятно, не знали об этом точно. Подробности и детали мы находим только у менее надежных писателей.

2. Там, где говорится об идолах, описание также указывает на культ без идолов, хотя и с определенными сакральными предметами (конь, щит, копье, седло, меч).

3. В единственном случае при описании входа языческого жреца в храм говорится не об идоле божества, а о священном щите.

4. Это очень напоминает германскую традицию, в которой наличие идолов также спорно.

5. Культ без идолов полностью соответствует славянской народной религии, то есть культу природы и полидемонизму.

⁴ Ср. сноску 11 на с. 46. [Прим. ред.]

6. О языческих идолах ничего не сообщают источники других славян. Киевские идолы, по всей видимости, являются результатом внешнего влияния.

7. У славян нет собственного славянского слова для идола.

Как видно, эти утверждения довольно категоричны, и они, конечно, вызвали недовольство многих славистов. Р. Якобсон прямо обвинил Винеке в националистических идеях. Эпоха, когда писалась эта книга, и город, в котором она появилась, также способствовали определенной тональности книги немецкого исследователя.

Последняя глава третьей части книги посвящена предполагаемым славянским языческим храмам и святилищам. Винеке считает, что храмы у балтийских славян действительно существовали. Задачей автора в этом случае является определение их значения и характера. Винеке анализирует сведения о следующих храмах: Ретра — Ридегост (Титмар, архиепископ Бруно, Адам Бременский), Аркона (Адам Бременский, Гельмольд, Саксон Грамматик), Волин/Юлин (Монах из Прифлингена, Эббо, Герборд), Гарц (Саксон Грамматик), Гюцков (Эббо), Вольгаст (Герборд, Эббо), Мальхов (Магдебургские анналы), Бранденбург и Хафельберг (Эббо), Штеттин (Монах из Прифлингена, Герборд). Затем Винеке анализирует существование храмов и святилищ у других славянских народов, в первую очередь, у чехов и поляков, и приходит к выводу, что информации об этом практически нет. Итак, можно сделать вывод, что храмы существовали только у северо-западных славян, у которых была своя особая форма религиозного культа, однако, как считает Винеке, маловероятно, чтобы этот культ развился на почве самой славянской культуры, изнутри. Автор мимоходом подчеркивает, что у восточных славян не было храмов.

В конце книги Винеке излагает основные выводы своего труда. Прежде всего, он подчеркивает важность критического анализа источников, затем обращается к проблеме поликефальности — явления, которого, по его мнению, не было, и к существованию идов, что также проблематично, и храмов, которые действительно существовали, но, вероятно, не относились к исконной славянской традиции. Даже абстрагируясь от идеологических моментов труда Винеке, можно прийти к выводу, что книга о западнославянской мифологии представляет крайне скептический взгляд и недооценку развития языческого культа у славян.

ЛЕОНАРД ФРАНЦ
(LEONHARD FRANZ)
(1895–1974)

Профессор Леонард Франц в 1941 году издал в Лейпциге книгу *Falsche Slawengötter* («Вымышленные славянские боги») [Franz 1941]. К сожалению, историческая эпоха Второй мировой войны, когда была написана книга, требовала особой идеологической направленности, поэтому в ней нашли свое отражение некоторые нацистские концепции о неполноценности славян, прежде всего по сравнению с германцами. Книгу Франца, как и уже упомянутую книгу Винеке, много критиковали после войны. Несмотря на очевидность идеологических девиаций, можно утверждать, что в работе немецкого автора содержится также критический анализ отдельных источников, и, если абстрагироваться от политики и идеологии, правомерно причислить эту краткую монографию к тому направлению научного скептицизма, которое представляет его основатель поляк А. Брюкнер.

Книга Франца посвящена славянским идолам, и ее главным исходным предположением является то, что славяне вообще не делали изображений своих божеств. На протяжении столетий разные авторы переписывали изначально ошибочные сообщения, создавая тем самым неправдоподобные славянские пантеоны с поликефальными божествами.

Франц делает попытку развенчать данные о некоторых, по его мнению, вымышленных богах. Начинает этот ряд Флинц/Флинс. Первое упоминание этого персонажа встречается в Саксонской хронике Бото (*Chroniken der Sassen*, 1492), где Флинц описан как мертвец с палкой и факелом и со львом на правом плече. После этого описания Флинц постоянно присутствует в мифологических трактатах, которые связаны в первую очередь с лужицкой традицией. Франц считает, что имя *Флинц* вообще не славянского происхождения. Источник, из которого Бото почерпнул сведения о Флинце, также неизвестен. Позднейшие попытки этимологизирования кажутся Францу неудовлетворительными (*Vlintz < Vitzlauw*). Таким

образом Франц приходит к выводу, что божество Флинц вымышлено и что его изображение в хронике Бото также является фальсификатом. Вполне понятно, что последующие авторы описывали Флинца по иллюстрации в книге Бото [Manlius 1570; Arnkiel 1690; Wagener 1842]. Франц анализирует все позднейшие «портреты» Флинца и устанавливает изобразительную эволюцию этого вымышленного персонажа — плода фантазии Бото.

По мнению Франца, Бото выдумал не только Флинца, но также божество Кродо. Сначала это был бог только Саксонских земель, позднее он появляется также в Каринтии, Крайне и у южных славян. На рисунке в Хронике Бото босой Кродо стоит на рыбе, находящейся на столпе. Затем Кродо упоминается в 1778 г. у Лодтманна (*Lodtmann*) в *Acta Osnabrugensia* и в 1827 г. — у Делиуса (*Delius*) в сочинении *Über den vermeintlichen Götzen Krodo zu Harzburg* («О мнимом идоле Кродо в Гарцбурге») с очень подробным описанием его признаков. Существует также алтарь Кродо XI–XII вв., однако Франц не видит никакой причины приписывать этот алтарь вымышленному, по его мнению, Кродо. Понятно, что впоследствии изображения божества эволюционируют уже без учета письменных источников.

Затем Франц переходит к трактату К.Г. Антона (Karl Gottlob von Anton) *Erste Linien eines Versuches über der alten Slawen Ursprung* [Anton 1783/1987], где упоминается один предположительно вендский идол, которого можно отождествить с богиней Живой (*Schiwa*). По мнению Франца, причисление идола к славянской традиции необоснованно. Франц напоминает, что Жива встречается также у Гельмольда и позднее у Длугоша (в форме *Zywuе*). Последний образ немецкий исследователь считает вымышленным божеством. Франц замечает также, что Жива у Гельмольда является богиней только полабских славян, однако в позднейших вторичных источниках она становится божеством всех славян с очень сомнительной иконографией [Kreussler 1823; Grosser 1714]. Ранее мы обнаруживаем Живу также в хронике Бото, где она описана с яблоком в одной руке и с гроздью винограда в другой. Позднейшие мифологи восприняли это описание некритично и впоследствии его часто повторяли.

Жива представлена также среди идолов из мекленбургского Прилвица (первое упоминание в 1768 г.), являющихся подделкой XVIII в. Франц считает, что то, что мы знаем о Живе, должно ограничиваться данными Гельмольда. Вся иконография этой предполагаемой богини — фальсификат.

Что касается идолов из Прилвица, на которых были рунические надписи, то Арендт¹ привел их предполагаемые имена, большинство из которых, несомненно, вымышлено: *Radegast, Taran, Othin, Voda, Gestrab, Balduri, Sieba, Razivia, Siebog, Tribaz, Hela, Prove, Percunust, Nemisa, Schwayxtix, Zislbog, Kricco, Podaga, Ipabog, Opora, Svantevit, Misizla, Sicksa, Rugivit, Karevit, Hirovit, Marovit, Gilbog, Juthrbog, Urii, Pza, Mita, Berstuc, Gudii*. Идолы из Прилвица обычно связываются с Петрой, хотя Франц пишет, что никогда не была установлена точная локализация этого города. Франц согласен с Винеке, что в этом случае речь может идти о Штеттине. Затем Франц дает профессиональный анализ, который должен доказать, что идолы из Прилвица — всего лишь подделка. Надо сказать, что в этом отношении Франц, вероятно, прав: идолы из Прилвица являются плодом «антикварной учености», как это установил еще Ягич². Однако некоторые имена этих идолов, без сомнения, аутентичны (Радегаст, Прове, Погада, Свантевит, Ругивит).

Затем Франц приводит дополнительно довольно длинный список разных подделок или археологических находок, которые были идентифицированы как остатки славянского язычества. Одним из наиболее известных предметов является так называемая статуя Пюстериха, найденная в 1550 г. возле замка Ротенбург и впервые упомянутая в труде Георга Фабрициуса *De metallicis rebus* [Fabricius 1561]. Абрахам Френцель в своем *De diis Soraborum* упоминает Пюстериха как серболужицкого бога и возводит его имя к польскому *bystry*, что, конечно, неверно. В 1745 году Э.Й. фон Вестфален отождествил Пюстериха с богом огня, чье первоначальное имя было забыто и заменено немецким *Bustrich*. Позже Пюстериха сравнивали с германским Тором. С Пюстерихом связаны также другие фальсификаты, один из них — венский Пюстерих, вероятно, XVII или XVIII в.

Франц заканчивает свою книгу темпераментной идеологической инвективой против славян: мол, представления об архаическом характере их культуры и религии основываются в основном на подделках. К тексту прилагаются фотографии фальсифицированных славянских идолов. Книга Франца, наряду с книгой Винеке, представляет собой крайне антиславянский взгляд на историю язычества славянских народов. Не случайно обе книги позже подверглись острой и справедливой критике Романа Якобсона³.

¹ Мартин-Фридрих Арендт — немецкий археолог (1769–1824). [Прим. ред.]

² См. также сноску 6 на с. 44. [Прим. ред.]

³ Р.О. Якобсон отнес сочинения Винеке и Франца к «дилетантским и шовинистическим» [Jakobson 1985a: 10]. [Прим. ред.]

ВЕСЕЛИН ЧАЙКАНОВИЧ
(VESELIN ČAJKANOVIĆ)*
(1881–1946)

Уже достаточно давно многие авторы возвращаются к попыткам реконструкции южнославянского язычества. Напомним читателю, что до второй половины XX в. отсутствие материала по дохристианской религии южных славян считалось само собой разумеющимся. Мы обязаны прежде всего работам М. Филиповича (чаще всего цитируемым в специальной литературе) в отказе от скептического взгляда на южнославянское язычество. Напомним вклад его предшественника Й. Мала [Mal 1940] в словенскую мифологию, а также некоторые статьи Ф. Безлая. В последнее время многие авторы (см., например, [Толстой 2003; Matičetov 1985; Топоров 1996а; Šmitek 1998а; Šmitek 1998b; Раденковић 1996; Mikhailov 2002] занимаются следами славянского язычества у южных славян: его существование уже не вызывает никаких сомнений.

На этом фоне остался почти забытым крупный сербский ученый Веселин Чайканович, работавший в первой половине XX века. Эта фигура имеет полное право называться «предшественником реконструктивного направления в южнославянской мифологии». Подчеркнем также тот факт, что в то время как Филипович оперировал в основном топономастическим материалом, Чайканович обратился к уровню фольклора и ритуала, предварив таким образом почти на 50 лет другие попытки реконструкции на уровне мифологического сюжета.

В своем обзоре мы хотим вспомнить монографию Чайкановича объемом примерно 150 страниц *О верховном боге у старой сербской религии* («О верховном боге в старой сербской религии») 1941 года, которая представляет собой последовательное стремление воссоздать древнесербский языческий культ на основе многих источников. Для нашей работы мы использовали издание: [Чайкановић 1973: 307–462].

* Статья переведена с итальянского М. В. Завьяловой.

По нашему мнению, деятельность В. Чайкановича явно недооценена. Как мы увидим далее, ученый — конечно, в рамках имевшихся у него в то время средств — стремился решать задачу, которая будет поставлена только в 60-е – 70-е годы XX в. Для восточнославянской мифологической традиции это прежде всего работы Р. Якобсона, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, в последнее время Л. Мошиньского. Чайканович, возможно, сам того не осознавая, использовал некоторые методы сравнительной мифологии, которые во многих случаях оказывались весьма эффективными. Кроме того, благодаря Чайкановичу было выработано и введено в практические исследования понятие «двоeverия» (см. соответствующие главы о св. Савве и св. Георгии).

Говоря о недооцененности, постараемся в то же время не идеализировать Чайкановича, иногда без достаточных оснований прилагавшего некоторые понятия классической мифологии к сербской традиции. Рассмотрим в любом случае основные пункты и главные выводы упомянутой работы Чайкановича, которая состоит из двадцати глав. Но сначала вспомним названия некоторых более ранних работ Чайкановича, которые, без сомнения, привели его к более точным и сжатым формулировкам в *О верховном богу у старој српској религији*. Речь идет о статьях *Донји свет код старих* «Нижний мир у древних» [Чайкановић 1926] и в особенности о *Nekolike opšte pojave u staroj srpskoj religiji* «Некоторые общие явления старой сербской религии» [Чайкановић 1932].

Введение и двадцать последующих глав представляют довольно ясную картину структуры произведения, а также его основных мотивов. Перечислим их: *I Традиција о светом Сави* «Традиция о св. Савве»; *II Свети Сава и вуци* «Святой Савва и волки»; *III Свети Сава као theòs nótiòs* «Святой Савва как *theòs nótiòs*»; *IV Зимски свеци* «Зимние святые»; *V Божански кум* «Божественный кум»; *VI Крвна освета* «Кровная месть»; *VII Црни бог* «Черный бог»; *VIII Тројан* «Троян»; *IX Свети Ђорђе* «Святой Георгий»; *X Фетиши: вериге и секира* «Фетиши: цепи и секира»; *XI Атрибути, епитети, функције* «Атрибуты, эпитеты, функции»; *XII Име и епиклезе* «Имя и прозвища»; *XIII Хроми вук и хроми Дабог* «Хромой волк и хромой Дабог»; *XIV Ђаво* «Черт»; *XV Спасилац на белом коњу* «Спаситель на белом коне»; *XVI Божий и Ђурђеждан* «Рождество и Юрьев день»; *XVII Култ* «Култ»; *XVIII Мистерија спаса* «Мистерия спаса»; *XIX Дабог*; *XX Словенски и индоевропски Dis pater* «Славянский и индоевропейский Бог Отец».

Йосип Мал
(JOSIP MAL)
(1884–1978)

Словенский историк Йосип Мал в 1940 году опубликовал статью о следах язычества у словенцев *Slovenske mitološke starine* («Славянские мифологические древности») [Mal 1940], где он сделал попытку представить как развивалась словенская мифологическая традиция из общеславянской. Позже эта статья вызвала критику Франца Безлая, прежде всего по той причине, что Мал неосмотрительно смешивал вторичную словенскую и первичную восточнославянскую традиции. Действительно, надо признать, что исследование Мала иногда хаотично, оперирует многочисленными примерами из разных традиций и не учитывает хронологию развития конкретных верований. Несмотря на это, статья Мала, наряду с *Введением* в издании Келемины [Kelemina 1930]¹ («Легенды и сказки словенского народа») является важным событием в изучении словенского мифологического наследия в XX веке.

Мал начинает свою статью некоторыми мыслями о двоеверии, поскольку считает, что словенцы сохранили «еще много своих древних религиозных обычаев и обрядовых традиций, истоки которых коренятся в их языческой эпохе». Двоеверие представляет собой параллельное сосуществование христианских и языческих верований, ритуалов и обрядов. «Хотя миссионерам удалось стереть из памяти древних богов и все высшие божественные силы, но им не удалось уничтожить древние религиозные обычаи и верования в разные низшие божества». Важно также, что у словенцев христианство было введено не огнем и мечом, как у полабских славян, но довольно мирно, за исключением некоторых религиозных сражений в VIII веке, документальные подтверждения которых приводит Франц Кос. Мал предполагает, что еще в XII–XIII веках на словенских землях существовало язычество, и многие взрослые вообще не были крещены. Затем историк приводит сообщение ак-

¹ 2-е издание – Ljubljana, Založništvo Humar, 1997.

вилейского патриарха Бертольда 1228 года о его визитации мест, где народ «блуждал в слепоте ошибок и подражал языческим обычаям». Спустя сто лет появилось сообщение о жителях Кобарида, которые перед воротами патриаршего собора почитали дерево и источник. Даже в начале XVII века (25.04.1607) епископ Т. Хрен (1597–1630) в проповеди предупреждал своих верующих об опасности почитания языческих божеств Лады, Плейна, Поберина — *idola et dii antea Carniolae* ‘идолы и прежние боги Карниолы’.

Мал весьма обоснованно считает, что надо быть благодарным всем тем, кто, начиная с М. Вальявеца-Крачманова до Д. Трстеняка, Й. Пайка и Й. Навратила, Я. Келемины и Фр. Котника «был причастен и способствовал тому, чтобы народное творчество, пусть даже часто сохранившееся лишь в малых крохах, не до конца исчезло».

Следующий фрагмент исследования Мала посвящен огню и солнцу. Автор предполагает, что у славян бог огня слился с солнечным божеством, о чем, вероятно, свидетельствует то, что языческие костры (*kres*) зажигали в дни, когда солнце находилось либо в высшей, либо в низшей точке (солнцестояние). По мнению Мала, у древних словенцев существовал солнечный культ. Огонь также почитали, ему приписывали особую магическую, очищающую и исцеляющую силу. «Когда разжигали языческий костер, женщины и девушки прыгали через горящие угли, что указывает на древнюю веру в то, что это приносит плодородие; огонь прогоняет сглаз и злых духов, вредящих здоровью, обход и окуривание помещений и построек прогоняет несчастье и нежеланного гостя». К сожалению, автор часто смешивает разные мифологические и фольклорные традиции, например: «Этот огонь указывает на то, что словенцы праздновали рождество еще в эпоху язычества. На дохристианское происхождение указывают также сербские народные песни». Очевидно, что при описании мифологических представлений мы должны опираться на многочисленные аналогии из разных традиций, однако это должно быть корректно научно обосновано². Солнечным богом летнего плодородия был у словенцев, по мнению Мала, Кресник, «который в те времена, когда земля еще была покрыта лесами и болотами, побил, как могучий витязь, бесчисленное множество чудищ, разбойников и ядовитых змей». Обычно

² См. о кострах как ритуале, известном всем славянским народам: [Агапкина 1999: 620–627]. [Прим. ред.]

Кресник живет в восточной стране в золотом замке на стеклянной горе. Вместе с тем, в народе существовало верование, что у каждого края и земли есть свой Кресник, защитник и податель благ. Если два Кресника воевали между собой, то победитель приносил своей земле счастье и благосостояние. «Если во время жатвы на ясном небе сверкали молнии без грома, говорили, что Кресники между собой секутся и дерутся за жатву и снопы. Кресник боролся также с соперником-быком, бросал его в Драву, а во время битвы на поле дождем падала золотая пшеница». Позднее мифология Кресника была развита Я. Келеминой [Kelemina 1930], Н. Михайловым и З. Шмитеком [Šmitek 1998c].

Мал считает, что культовое имя бога огня — *Сварог*. Автор также предполагает, что имя *Сварожич* нельзя считать патронимическим, но что это деминутив, «так что Сварог и Сварожич обозначают одно и то же, а Божич-Сварожич — это и есть сам бог солнца».

В следующем разделе своей статьи Мал анализирует другие славянские божества, смешивая, как и ранее, общеславянскую и словенскую традиции, а иногда, что еще менее корректно, русскую и словенскую. Так, он пишет о «боге весеннего солнечного перерождения», боге плодородия и любви Яриле, который, по его мнению, существовал не только у русских (что подтверждается фольклорными легендами), но и у словенцев (что более проблематично). Мал предполагает, что место исконного Ярилы у словенцев занял святой Юрий или зеленый Юрий на коне, убивающий змея.

Из Владимирова пантеона Мал заимствует Дажьбога, которого определяет как подателя всяческого благосостояния и богатства, «высшее существо, осыпающее человечество всеми земными благами, приносящее с теплом и солнечными лучами плодородие и благословение». Затем словенский историк приводит мнение Брюкнера, считавшего, что вторая часть имени *Дажьбог* позднее стала самостоятельной и слово перешло на христианского *Бога*. Однако изначально *бог* обозначает 'богатство, имущество', а не 'божество'. «Брюкнер также придерживается мнения, что Дажьбог — это прежнее имя Триглава, который назывался так только по своему поликефальному изображению. Ведь Дажьбог — арконский Свентовит — видел все на земле, на небе и под землей». Последнее утверждение весьма сомнительно: если уже есть сравнение с Триглавом, то аналогия с его антиподом Свентовитом мало вероятна. Мал предполагает, что Брюкнер ошибается, когда склоняется к мнению, что

Триглав является новым божеством. Его упоминание в трудах Эббо, Герборда, Монаха из Прифлингена, Саксона Грамматика как поликефального триглавого божества свидетельствует о его архаическом происхождении. Триглав также упоминается в сербских песнях, приуроченных к празднику *Djurdjevdan* (Юрьев день, Егорий вешний).

Мал обнаруживает Перуна в словацких народных песнях первой половины XIX века из собрания Яна Коллара (1831) с несколько искаженным именем *Parom*. Некоторые словацкие восклицания и проклятия также содержат имя *Parom* или *Para*. В этом случае Мал не соглашается с Брюкнером, утверждавшим, что Перуну поклонялись не все славяне. По Малу, Перун — это «общеславянское божество, которое не могло прийти к русским только с норманнами, потому что в противном случае его бы не знали ни словаки, ни словенцы».

Еще одно божество из пантеона Владимира, которое Мал переносит на словенскую почву, — это Велес/Волос. Что касается связи Велеса со св. Власием, то Мал предполагает, что Велес был, несомненно, древним языческим богом, который ассоциировался с христианским святым лишь из-за сходства своего имени с именем св. Власия (Блажа). В Словении св. Блаж также связан со скотом: «в день св. Блажа у всякого блага (= скотины) именины». О действительных древних языческих жертвоприношениях Велесу напоминают многочисленные вотивные фигурки скота из воска, теста, глины или дерева, которые ставят на алтарь.

Мал не находит никаких следов Хорса из восточнославянского пантеона. Он цитирует Крека, попытавшегося вывести этот теоним из слова *kres*. Мал предполагает, что Хорс может быть другим именем солнечного бога или бога света и огня.

Мал анализирует также образ единственного женского божества — Мокоши из Киевского пантеона, которой поклонялись роженицы. Мокошь, вероятно, была также богиней женских работ, покровительницей прях. Мал приводит волшебницу Мокошь из словенской сказки, опубликованной в 1930 году Келеминой. Для Мала очевидна связь между древней богиней родов и покровительницей заброшенных, несчастных детей, воплощенной в образе Мокоши. Он считает также помощницами при родах словенских *роениц* (*rojence*), почитавшихся всеми славянами. Рожаницы-роеницы — это вилы, существа, которые собираются в доме при рождении нового члена рода. У словенцев роеницы выступают также

под именем соениц (*sojenice*) и сопровождают человека на всем его жизненном пути, с рождения до смерти. Вероятно, первоначально наряду с роеницами почитался также Род, о котором Мал пишет (не приводя источников), что о нем думали, «что он создал человека и все остальное»³. Вероятно, это было мифическое существо — защитник рода и племени. Мал анализирует некоторые славянские (русские, сербские, словенские) обряды при трапезе и рождественском столе, которые устраивали для Рода и Роениц.

Затем Мал переходит к так называемым божествам низших сфер, смешивая мифологических персонажей разных традиций и аргументируя это тем, что почитание этих божеств было распространено на всех славянских землях или, по крайней мере, на большей их части. Мал ошибочно пишет об *овине*, что это был добрый дух, хотя это слово в русском языке означает помещение для сушки жита. Он перечисляет также других домашних духов русской мифопоэтической традиции: *домового*, *доможила*, *домовника*, *хлевника*, *доброжила*, *конюшника* и др. По мнению Мала, словенские аналоги русских домашних духов — это *šetek*, *netek*, *hišni škrat*, *gospodarček*.

Женские мифические существа в словенской мифопоэтической традиции — это *vile*, *bele* или *častitljive žene*, *božje deklice*, *ajdovske žene*. Это обычно добрые, расположенные к людям существа, которые учат человека полезным вещам. В Каринтии эти мифические существа называют *žalik žene*.

Среди других духов Мал упоминает русского *полевого* или *житного деда*, (*о)гуменника*. Со времен Т. Хрена известен домашний дух *plejn*, который, как и *roberin*, упоминается Хреном в наброске его проповеди. Из других мифических существ Мал упоминает таких, как *lesnik*, *lesovik*, *škrat*, *čatež*, и подчеркивает, что весьма широко была распространены поверья о змеях. Души некрещенных детей летают в образе птиц как *tovje / mavje*.

Исследование Мала, целью которого было систематическое представление словенской мифологии и фольклора, имеет два недостатка: он иногда опирается на недостаточно надежные источники и не дифференцирует разные мифологические традиции.

³ Род как творец упомянут в средневековом полемическом сочинении «О вдуновении духа в человека», что дало основания мифологам (начиная с А.Н. Афанасьева) усматривать в нем высшее божество (см. [Рыбаков 1987: 635–636]); в древнерусских источниках род и рожаницы (равно как и схожие персонажи в других славянских традициях) относятся к низшим духам, воплощающим судьбу новорожденного (см.: [Петрухин 2014: 682]). [Прим.ред.]

БОРИС ГЕНРИХОВИЧ УНБЕГАУН
(BORIS OTTOGAR UNBEGAUN)
(1898–1973)

Б.О. Унбегаун в 1948 г. опубликовал в Париже краткий очерк славянской языческой религии *La religion des anciens slaves* [Unbegaun 1948]. В нем ученый пытается представить систематическую картину восточнославянского и полабского пантеонов, а также перспективы возможных исследований в этой области.

Говоря о Перуне, Унбегаун подчеркивает, что концепция бога молнии и грома довольно редка за пределами германской этнической территории, хотя мы встречаем его также у литовцев. Унбегаун замечает, что нельзя отделять имя славянского Перуна от балтийского Перкунаса (*Perkūnas*). *Перун* можно интерпретировать как *poen agentis* со значением «тот, кто ударяет», что полностью соответствует свойствам молнии.

Имя *Волос* ставит перед исследователями много проблем. В некоторых текстах оно встречается в форме *Велес* (*Хождение Богородицы по мукам, Житие Авраама Ростовского*); в чешской традиции *Велес* используется для называния демона. Другая проблема заключается в том, что имя *Волос* довольно рано оказалось связанным с именем св. Власия, который всегда был хозяином скота¹.

Теоним *Сварог* пережил все попытки этимологизации. Он связывался со значениями 'сияние, солнце; битва' и т. д. Одни видели в нем восточное божество, кто-то считал, что русские импортировали своего Сварожича на полабскую почву (Ягич), некоторые — что связь была обратной, от балтийских славян к русским (Мейер, Винке): последнее представляется Унбегауну весьма маловероятным.

¹ Волос и Велес, отождествляемые в праславянской лингвистической реконструкции [Иванов, Топоров 1974], действительно не тождественны в древнерусских текстах. Более того, в древнерусских хронографах имя *Велес* соотносится с именем сирийского Бела/Ваала, который как раз в евгемерическом духе представляется там ассирийским «царем» [Творогов 1999: 10–11], ср. сходные представления о культе Бела у западных славян: [Brückner 1980: 146–147]. [Прим. ред.]

Что касается Дажьбога, то Унбегаун отрицает его связь с сербским сказочным Дабогом и приходит к заключению, что это божество, существовавшее только в древнерусской традиции.

Имя *Мокошь* неясно. Ягич склонен видеть в ней своего рода славянскую Венеру и объяснять ее имя с помощью корня *tok-* ‘мокрый, влажный’. Аничков сравнивает этот теоним с этнонимом *мокша* (мордовское племя)², следовательно, в таком случае оно имеет финское происхождение. Ильинский связывал имя *Мокошь* с литовским *takstyti* ‘прясть’, а Махек — с санскритским *takha* ‘благородный, родовитый, богатый’.

Трудно что-либо сказать о существовании храмов у восточных славян. Унбегаун сомневается, что *двор теремный* из русских летописей, где Владимир в 980 г. поставил идолов языческих богов, является именно двором перед княжескими палатами. Кроме того, Унбегаун считает, что описание языческого храма у ал-Масуди не связано со славянами³.

Так же систематически Унбегаун анализирует информацию о божествах балтийских славян. Говоря о Свентовите, автор упоминает легенду о св. Вите, о которой сообщают Гельмольд и Саксон Грамматик. В связи с этой интерпретацией можно вспомнить о теории происхождения *Волоса* из св. Власия/Блажа. Обе гипотезы выглядят недостаточно убедительными. Нидерле видит в Свентовите бога солнца или Сварога, Брюкнер — Сварожича, Яровита и Припегало, Аничков — Перуна, Махал — Триглава, Леже — бога войны, Крек — теоморфозу воздуха и т. д.

Прове — бог, не имевший ни идола, ни храма и почитавшийся в священной роще. Унбегаун не исключает возможности, что этот теоним является ошибочно интерпретированным славянским словом *право*.

Упоминание *Zcerneboch'a* у Гельмольда — единственное свидетельство дуализма в славянской религии. Однако Унбегаун весьма скептически и критически смотрит на связь этого фрагмента с иранским маздеизмом и отрицает возможность реконструкции Белобога. Ученый считает, что в этом случае можно говорить о христианском влиянии и что *Zcerneboch* — это просто христианский черт, как это и уточняется в самом тексте.

В связи с религией балтийских славян приводится фрагмент Гельмольда о едином боге. И в этом случае Унбегаун также считает,

² См. сноску 6 на с. 58. [Прим. ред.]

³ См. анализ источника: [Ковалевский 1973: 80–86]. [Прим. ред.]

что можно говорить о сильном христианском влиянии. Концепция единого верховного божества была абсолютно чужда религии древних славян.

По поводу вымышленных богов Унбегаун высказывает мнение, что их список гораздо больше, чем список аутентичных. Что касается поликефальности божеств балтийских славян, Унбегаун замечает, что упоминаний о ней нет в *Кнютлингасаге* и что она всего один раз упоминается у Гельмольда. Никаких сведений о многоголовости нет ни у Титмара, ни у Адама Бременского. Об этом сообщают только биографы епископа Оттона и Саксон Грамматик. На основании сказанного можно сделать вывод, что поликефальность славянских богов была довольно новым явлением. Вопрос, однако, заключается в том, была ли она спонтанной или же она заимствована из других традиций. В сущности, для Европы поликефальность — весьма редкий феномен, но, тем не менее, ее невозможно полностью отрицать, как это делает Винеке.

Единственный ранний источник польской мифологии — это *Historia Polonica* Яна Длугоша, где мы находим настоящий польский Олимп с соответствующими латинскими переводами теонимов. Заслуга Брюкнера состоит в том, что он доказал, что Длугош сам выдумал этот пантеон. Некоторые имена являются рефренами песен, некоторые — понятиями и концептами, поднятыми Длугошем до уровня божеств. По мнению Унбегауна, необходимо полностью отбросить весь пантеон Длугоша. Историки XVI в. повторяли и дополняли совершенно ненадежный список богов Длугоша. Единственное божество, которое, вероятно, существовало, — это *Pogwizd* (у Меховского) или *Pochwist* (у Кромера).

Нам известен только один чешский теоним — *Zelu*, упоминаемый Неплахом из Опатовиц в его хронике, написанной между 1355 и 1362 гг. Попытки найти у поляков и чехов богов, которые соответствовали бы русским именам русских божеств, были безуспешными⁴.

⁴ В.Н. Топоров сопоставил чешский теоним *Zelu* с древнерусским *Жля* «Слова о полку Игореве» [Топоров 1995: 213].

ВИТТОРЕ ПИЗАНИ
(VITTORE PISANI)
(1899–1990)

В 1950 г. в Милане вышла небольшая книга итальянского индоевропеиста Витторио Пизани *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell' Europa precristiana* «Религия кельтов и балто-славян в дохристианской Европе» [Pisani 1950]. Язычеству славян в книге посвящено 29 страниц, что составляет квинтэссенцию представлений Пизани о славянской мифологии. Позднее, в 1965 г., несколько переделанный материал этого эссе был опубликован в Турине в «Истории религии» (*Il paganesimo balto-slavo* «Балто-славянское язычество» [Pisani 1965]). В начале этого краткого, но систематического обзора автор рассматривает структуру и характер славянской дохристианской религии. С одной стороны, в ней можно обнаружить следы дуализма (в первую очередь, основываясь на сведениях Гельмольда о добром и злом боге). С другой стороны, довольно очевидно стремление к единобожию, что, по Пизани, является следствием иранского влияния. Высшим богом славян, вероятно, был владыка над всеми, творец молний Прокопия Кесарийского, более поздней ипостасью которого, по всей видимости, является Перун. Однако, по замечанию Пизани, хотя монотеистическая система распространена во всем славянском мире, это еще не значит, что основное божество называется Перун. В качестве других возможных ипостасей верховного божества он называет Провена (*Proven*, так!) в Альденбурге¹, Свентовита и Поренута. Другим значительным богом, по мнению Пизани, был бог солнца и огня Дажьбог/Сварожич. Это было главное божество, почитавшееся в деревянном храме Радегоста в Ретре, как сообщает Титмар, приводя теоним *Zuarasiz*. То же имя упоминается в письме святого Бруно, тогда как в русских источниках присутствует имя *Дажьбог*. То, что Дажьбог может быть Сварожичем, явствует из перевода *Хроники Малалы*, где говорится, что Дажьбог (солнце) — сын Сварога, то есть Сва-

¹ См. ниже о культе *Prove* в Старгарде/Альденбурге у вагров. [Прим. ред.]

рожиц². С опорой на это Пизани заключает, что Сварог — лишь вымышленный образ, позволяющий объяснить имя *Сварожич* как эпитетный патроним Дажьбога, так как имени Сварог нет ни в одной летописи, кроме перевода *Хроники Малалы* и единственного фрагмента Ипатьевского летописного списка. Затем Пизани дает весьма спорную этимологию имени *Дажьбог* от корня **deg-* ‘жечь’, предполагая, что Дажьбог был богом жары. Тот же корень встречается в теониме *Погада* (по Пизани, *Погад*). С жарой косвенно связан также Сварожич, если интерпретировать его имя как двухкомпонентное *sva* ‘собака’ и *rog* ‘рог’. Собака (точнее, созвездие Большого Пса, *Canis Major*) в латинской традиции связана с жарой: *canis* — *canicula*, а значит, Сварожича можно также интерпретировать как бога жары. Очевидно, что такое объяснение более чем оригинально.

Затем Пизани переходит к другим «высшим» богам славянской традиции, в чьих именах логично предполагать древние эпитеты. Одним из таких эпитетов является, безусловно, Световит — божество, почитаемое в Арконе на острове Рюген. После описания четырехглавого Световита автор возвращается к проблеме взаимоотношений этого божества с христианским св. Витом. «Даже если неверно, интересно!» — восклицает Пизани. Характерна и важна многоглавость Световита, которая отличает и других богов балтийских славян: *Porenutius*, *Rugjevit*, *Porevit* (в орфографии Пизани). Наиболее очевидный пример многоголовости — Триглав, ошибочно записанный вариант имени которого может быть *Pripegala*, как это предполагал уже Брюкнер, если, конечно, это не комбинация *pri pīkūlū* «при пеклу».

Другой верховный локальный бог — Яровит, почитавшийся в Вольгасте / Вологасте, где у него был храм. Эббо именует его «богом войны», Герборд же сравнивает его с римским Марсом. Довольно очевидна параллель с восточнославянским мифическим образом Ярилы. В круг значительных богов Пизани включает также Переплута — фигурирующее в одном из древнерусских «Слов» божество, сравнимое, по всей видимости, с Вакхом.

В *Списке Владимировых богов* упоминаются еще и Хорс и Стрибог, которые затем появляются также в *Слове о полку Игореве*. В отношении Симаргла Пизани считает, следуя за Брюкнером, что речь идет о двух персонажах: Симе и Ргле. *Сим*, вероятно, связан со

² См. о переводе из *Хроники Малалы* сноску 13 на с. 46. [Прим. ред.]

словом ‘семья’, в то время как *Rgl* содержит тот же корень, что и ‘рожь’. Осторожности ради надо подчеркнуть, что этимологии у Пизани иногда довольно рискованные. Единственное женское божество *Мокошь* итальянский ученый связывает с корнем *mot-*, а не *tok-r* ‘мокрый’, ‘влажный’.

Затем Пизани возвращается к младшим богам балтийских славян. Саксон Грамматик знал храмы трех менее важных божеств, у Пизани это *Rughievitus / Rugjevit, Porevit* и *Porenutius*. В *Кнютлингскаге* есть *Rinvit, Turupit, Puruvit* и *Pizamar*, а кроме них — *Tjarnoglof*, который довольно обоснованно может интерпретироваться как *Ѓarnoglov* и сопоставляться с *Триглавом*. Наконец, Пизани упоминает также единственное женское божество полабских славян, имя которого — *Siwa* — он связывает со словом *siva* ‘седая, серая’, а не с корнем *živ-*.

Во второй части очерка Пизани говорится о природных явлениях и конкретных «младших» мифических персонажах, представлениях о нижнем мире, о храмах, идолах, жертвах, институте жречества и о гаданиях и предсказаниях. Пизани замечает, что высшие боги антропоморфны, однако славяне почитали также атмосферные явления, огонь, камни, реки, источники, берегинь, деревья (*Слово Иоанна Златоуста*)³. У Неплаха из Опатовиц содержится информация, что славяне приносили жертвы деревьям и водным источникам, а Козьма Пражский пишет, что *Tethka* и *Crociscus* ввели культ почитания воды, деревьев, камней, гор и холмов. В других источниках мы встречаем вил и русалок, мифических водных персонажей. Гельмольд много раз упоминает *penates* — домашние божества. Не забывает Пизани и о польском мифическом персонаже, который называется *buba* ‘страшило’.

Что касается храмов и святилищ, Пизани обращает внимание на слово *contina*, означавшее именно ‘сакральное сооружение’. Титмар рассказывает о храме Сварожича в Ридегосте, Герборд говорит о четырех *контингах* в Штеттине, в одной из которых была статуя Триглава, Саксон Грамматик сообщает о храме Световита в Арконе. Эти сведения подтверждают, что у славян в позднейшую эпоху были культовые сооружения. Кроме них, были также сакральные места, такие как, например, дубовая роща бога Провена / Прове, священный дуб Перуна.

³ «Слово св. отца нашего Иоанна Златоуста о том, како первое погани веровали в идолы и требы им клали», см. в разделе, посвященном Е.В. Аничкову. [Прим. ред.]

Во многих источниках упоминаются также языческие жрецы (*flamines*). Гельмольд пишет об одном таком жреце в сакральной роще Провена /Прове, Саксон Грамматик сообщает, что в храме Световита в Арконе были различные *flamines*. Большое значение у славян имели гадания и предсказания. Разные сведения об этом есть у Титмара, Герборда и Саксона Грамматика, рассказывающего о гадании с помощью белого коня Свентовита, который должен был переступить через копыя, положенные на землю: если он переступал через них правой ногой, это было счастливое предзнаменование, если левой — несчастливое.

Пизани завершает свой обзор славянской мифологии выводом, что материала для подробного обозрения славянского язычества, по сути, мало, и предлагает шире использовать сравнительный метод, в первую очередь сравнение с иранской и германо-скандинавской традициями.

ЭВЕЛЬ ГАСПАРИНИ
(EVEL GASPARINI)
(1900–1982)

В 1973 г. во Флоренции вышла обширная книга известного итальянского слависта Эвели Гаспарини *Il matriarcato slavo* («Славянский матриархат») [Gasparini 1973]. Третья ее глава посвящена, помимо теории социальной структуры славянского общества, некоторым фрагментам славянского язычества. Отдельные главы книги можно рассматривать как мифологические эссе: Гаспарини не дает полного обзора славянской мифологической системы, однако обращает внимание на важнейшие мотивы, сюжеты и фигуры языческого универсума. Автор анализирует следующие темы, соответствующие названиям отдельных глав: I. *Дух леса и дух деревьев*; II. *Deus otiosus Праздный небесный бог*; III. *Ныряние за землей*; IV. *Бог*; V. *Перун*; VI. *Zcerneboch*; VII. «*Continae*» и «*братчина*»; VIII. *Небесные тела*; IX. *Маны (духи мертвых)*.

Весьма важным является вторая глава третьей части о праздном боге «*deus otiosus*». Предпосылку существования такого божества содержат слова Гельмольда о едином боге, который был уже предметом анализа и исследований многих ученых: *Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristicias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, ilium prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximiorem illi deo deorum*¹ Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они [другие боги], повинувшись ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов¹. Обычно существование единого бога объяснялось влиянием христианства (Брюкнер) или же индо-

¹ [Гельмольд 1963]. [Прим. ред.]

европейским наследием (Нидерле). Однако Гаспарини считает, что эта фигура еще более архаична, так как «*unus deus*» Гельмольда абсолютно неактивен. Фактически это «*deus deorum*», а не бог людей, он отвечает за то, что совершается на небесах (*coelestia tantum curare*), а не за отношения с миром людей. Такой бог не похож ни на верховного индоевропейского бога-громовника, ни на какую-либо ипостась христианской троицы, между тем как в фольклорной традиции славян еще можно обнаружить реликты «пассивного» бога, например, в русском выражении *до Бога высоко, до царя далеко*. Гаспарини обращает внимание на то, что такое «бездеятельное» божество присутствует в ряде неиндоевропейских традиций в России, например, у мордвы, марийцев, удмуртов, хантов, коми и др. Можно утверждать, что для всей северной Евразии типична фигура небесного бога, который находится на расстоянии от людей и властвует через своих сыновей. Таким образом, заключает Гаспарини, «*unus deus*» Гельмольда — это отзвук наиболее древних реликтов религиозных представлений.

Космогоническому и антропогоническому мотивам посвящена глава о нырянии за землей в первоначальные воды. Творение мира с помощью ныряния хтонического существа (*черта, сатаны, водной птицы*) в воду носит ярко выраженный дуалистический характер. Гаспарини приводит много примеров из славянских и неславянских традиций. Он упоминает также статью Графенауэра о «пракультурных сказках» у словенцев (сказки из Менгеша и Шишки [Graffenauer 1942]). Интересно, что миф о нырянии за землей не распространился на запад от славянских земель (*habitata Slovania*), но в то же время шагнул далеко на восток, что позволяет Гаспарини опять — как в сюжете о едином пассивном боге — сделать вывод, что славяне и угро-финны имеют общие религиозные традиции, которых нет у других европейских народов².

Основная мысль Гаспарини как историка религии заключается в том, что славянское язычество настолько архаично, что нужно искать как можно больше параллелей на неиндоевропейском уровне. Так, в главах о Боге и Перуне автор приводит много примеров из мифологий восточных неиндоевропейских (прежде всего финно-угорских) народов, сравнивая слав. *Vog* и мордовск. *Paz*, возникшие под влиянием иранского элемента. Перуна Гаспарини интерпретирует как первоначально бога огня, а не только молнии и

² См. [Напольских 2008]. [Прим. ред.]

грома. В связи с этим божеством он также приводит ряд аналогий с мордовским высшим богом.

О религиозном дуализме и оппозиции доброго и злого бога говорится в главе о *Zcerneboch*'е. Гаспарини считает вероятным, что верховный «позитивный» бог также не всегда был добрым, иногда люди его боялись. Разница и контраст между доброй и злой ипостасью верховного (одного из главных) божества становятся понятны из известного отрывка Гельмольда о *Zcerneboch*'е: *Est autem Sclavorum mirabilis error; nam in conviviis et comotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis sed execrationis verba sub nomine deorum boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono Deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum Deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant* 'Есть у славян удивительное заблуждение. А именно: во время пиров и возлияний они пускают вкруговую жертвенную чашу, прознося 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. Поэтому злого бога они на своем языке называют дьяволом, или Чернобогом, то есть черным богом'. Гаспарини уточняет, что по мнению Брюкнера здесь речь идет о христианском влиянии, тогда как по мнению Нидерле — об иранском. Гаспарини же считает, что существование языческого *Zcerneboch*'а / *Чернобога* совершенно оправданно и обоснованно, так же как и существование гипотетического Белбога; тем самым он опровергает выводы Брюкнера. Итальянский ученый приводит также примеры из разных славянских традиций, где живы выражения *белый бог* (ср. *neta ga pod belim Bogom*) и *черный бог* (ср. *Szto tebe czorny Boh ubil*). Для Гаспарини нет никакого сомнения в существовании Белбога в исконной славянской традиции. К тому же, замечает Гаспарини, ни один из западных народов, кроме славян, не называл именем «бог» как доброе, так и злое божество.

Одну главу Гаспарини посвящает культовым сооружениям (храмам, святилищам), в основном балтийских славян, о которых говорится в сообщениях средневековых хронистов, где эти сакральные конструкции называются *fana, aedes, aedificia demonum, domus idolorum, templa, delubra*. Только Герборд и Монах из Прифлингена используют слово *contina*, которое представляется Гаспарини очень архаичным. Так, в Штеттине было четыре *континны*, в главной находился трехглавый идол Триглава (как сообщает Герборд). Мо-

нах из Прифлингена пишет, что расстояние между континами было небольшим. В континях или рядом с ними, вероятно, находились многочисленные идолы божеств балтийских славян. Вполне вероятно, в континях проходили сакральные празднества и совершались жертвоприношения, что было главной чертой языческого культа у славян. Традиция сакрального празднества с обильными возлияниями (ит. *banchetto sociale*) сохранилась до наших дней. Гаспарини приводит несколько примеров таких празднеств, с целью связать их с ролью контин. Сакральный пир у восточных славян назывался *братчина*, а позже стал, по-видимому, напоминанием о языческих традициях. Гаспарини предполагает, что значение слова *братчина* было неотъемлемо от значения слова *контин*. Фактически празднества организовывались в соответствующих домах или храмах, которые назывались по-разному, в зависимости от традиции: *hata, povarnja, bratska kuća*. Как бы то ни было, в современном славянском мире значение бывших контин существенно уменьшилось, между тем как их роль у финно-угорских народов Волги все еще довольно велика и важна. Здесь Гаспарини опять обращается к своей любимой теме сравнения славянских обрядов с мордовскими (удмуртскими, пермскими и др.), приводя большое количество примеров. Гомогенные результаты этого сравнения доказывают, по мнению Гаспарини, что празднества в континях были вначале посвящены богам, потом главам рода, как, например, сербская *slava*. В сущности, заключает Гаспарини, боги балтийских славян были своего рода языческими святыми. В этой связи логичным является также переход от Свентовита к святому Виту в Арконе и обратно. В отличие от других ученых (Леже, Нидерле, Брюкнера), Гаспарини не исключает возможность, что культ Свентовита следовал за более ранним культом св. Вита, который могли принести в Аркону корбейские монахи.

Затем Гаспарини анализирует поклонение деревьям и источникам, а также культ мертвых, цитируя при этом *Опатовицкий Гомилиарий*, направленный против этого культа. В *Гомилиарии* принципиально нет ни одного языческого имени, в силу убеждения, что все они табуированы. Среди прочего, Гаспарини объясняет многоглавость и многорукость божеств балтийских славян желанием подчеркнуть их мощь. Это утверждение отличается от гипотезы, что поликефальность связана с поливалентностью и полифункциональностью богов и может также отражать эпитетный характер теонимов. Гаспарини описывает идолов Руевита и По-

ренута, имя которого он интерпретирует как *piorunec* ‘малая молния’. Он пытается также этимологизировать имена *Porevithus* и *Zuarasici*, хотя почти а priori утверждает, что этимология — недостаточно надежный метод, когда дело касается определения фигур малых локальных божеств, а не высших богов. В этом случае Гаспарини также ссылается на финно-угорские народы, у которых есть поликефальные идолы. Следует вывод, что славяне и финно-угорские народы относятся к одной и той же исходной культурной идентичности.

Книга Эвелия Гаспарини затрагивает сравнительный аспект мифологических штудий, уделяя много внимания не только внутренним славянским и — шире — индоевропейским, но также и неиндоевропейским параллелям.

ФРАНС ВИНКЕ
(FRANS VYNCKE)
(1920–2013)

Бельгийский ученый Франс Винке опубликовал в 1969 году в Рурмонде (Лимбург) книгу *De godsdiens der Slaven* («Религия славян») [Vyncke 1969]. Это наиболее подробное описание славянского язычества на нидерландском языке. Книга содержит четыре основные главы: *Славяне, Источники, Религия русских и Религия балтийских славян*.

В первой главе речь идет прежде всего об исторических данных о славянах, о возможности установления их прародин, об экономической и социальной структуре славянского общества, миграциях и христианизации славянских племен. Затем автор переходит к представлению и краткому анализу источников славянской мифологии, разделяемой им на четыре группы: Прокопий Кесарийский, восточнославянские источники, источники балтийских славян и чешские источники. При анализе большинства источников Винке приводит позицию Брюкнера, с которым часто полемизирует, Мансикки, Пальма и Винеке. Что касается Прокопия с его упоминанием единого бога — творца молний, то бельгийский ученый считает, что невозможно а priori отбрасывать эту информацию VI века.

В разделе о восточнославянских источниках Винке подчеркивает важность русских летописей (*Несторова летопись — Повесть временных лет*), церковных проповедей («Поучений») и «Слов». Что касается русских летописей, то самые важные сообщения — это упоминания договоров 907, 945, 971 гг., в которых мы находим имена Перуна и Волоса, и список Владимиров пантеона 980 года. Важно, что эпоха официального язычества, введенного Владимиром, продолжалась очень недолго. Приводится также вставка о Свароге и Дажьбоге 1114 года (перевод *Хроники Малалы*). Наряду с теонимами, в русских летописях мы находим интересные сведения о культе мертвых, представлениях о смерти и загробном мире, о волхвах и пророках. Эволюция представлений о славянском

язычестве видна по *Густынской летописи* (1670 г.), в которой краткий список Владимировых богов превратился в трактат о славянском язычестве. Среди «Поучений» и «Слов» Винке упоминает *Слово пророка Исаяи*, *Слово некоего христолюбца*, *Слово святого Григория*, *Слово Иоанна Златоуста* и ряд других, более кратких «Слов».

Еще одним источником восточнославянской мифологии может быть *Слово о полку Игореве*, подлинность которого в любом случае остается под вопросом¹. В *Слове* упоминаются три имени из списка Владимировых богов (*Дажьбог*, *Стрибог*, *Хорс*), а также *Троян* и *Велес*. Как документ, в котором говорится о языческих божествах (*Троян*, *Хорс*, *Велес*, *Перун*), интерес представляет *Хождение Богородицы по мукам*.

Арабские источники по восточнославянскому язычеству [Ибн Фадлан (921–922), ал-Масуди (965), Ибн Русте (930)], по мнению Винке, недостаточно надежны.

Важнейшими источниками мифологии балтийских славян (*Oostzeeslaven*) бельгийский ученый считает труды со следующей датировкой: *Хроника* Титмара (1012–1018), *История Гамбургской церкви* Адама Бременского (1074–1076), три биографии епископа Оттона (Монах из Прифлингена, 1140–1146; Эббо, 1156–1159; Герборд, 1158–1159), *Хроника* Гельмольда (1167–1172), Саксон Грамматик (ок. 1188) и *Кнютлингасага* (1265).

Обобщая информацию, которую можно почерпнуть из источников по мифологии балтийских славян, Винке приходит к следующим выводам: 1) ни одно сообщение не написано язычником или на славянском языке; 2) самые ранние тексты датируются началом XI века, то есть эпохой, когда язычество было еще довольно сильным, однако, по всей вероятности, уже были заметны также христианские влияния; 3) все авторы источников — германского происхождения; 4) все авторы источников — священники, выступавшие против языческих верований; 5) авторы сообщают о событиях, свидетелями которых были лишь отчасти; 6) надо учитывать стилистические особенности этой эпохи с ее огромной тягой к *interpretatio christiana*.

Важными для славянской мифологии являются также неписменные источники, к которым Винке относит археологические, этнографические и языковые данные. Как важнейший археологи-

¹ О подлинности «Слова» см. теперь [Зализняк 2008]. [Прим. ред.]

ческий источник автор называет храм в Арконе, исследованный Шухардтом, и храм, или святилище, в Птуе на Драве, который описал Корошец². Что касается восточных славян, то можно предполагать, что какое-то святилище или сакральное место было в Киеве, там, где Владимир поставил идолов богов, и в Перыни у Новгорода. Другие важные археологические находки — гипотетически языческие идолы: голова из Янкова, рельеф из Альтенкирхена, представляющий, возможно, Свентовита, и четырехглавый Збручский идол. Винке считает возможным предполагать славянское языческое происхождение найденного в 1910 г. идола из Вацан (между Задаром и Шибеником). Соглашаясь с огромной важностью этнографических источников, Винке, тем не менее, призывает использовать их с большой осторожностью. Лингвистические источники — это в первую очередь теонимы и топонимы с мифологическими корнями. Автор цитирует Якобсона, использовавшего языковые данные для реконструкции славянской мифологии.

Глава о древнерусской религии начинается кратким обзором теорий славянского язычества. Винке снова констатирует, что речь идет о двух группах источников, относящихся, с одной стороны, к балтийским, с другой — к восточным славянам. При изучении этих источников нужно учитывать две проблемы: 1) как можно реконструировать исходное состояние языческой религии, опираясь на источники, касающиеся уже лишь последней фазы язычества?; 2) каким образом можно обнаружить связи между религией балтийских и восточных славян для реконструкции общеславянской мифологии, если чешские, польские и южнославянские источники практически отсутствуют? Бельгийский автор выделяет четыре направления в развитии исследований славянской мифологии. 1) Винке критикует Винеке, писавшего о низком уровне духовного развития славян и тем самым пытавшегося остановить реконструктивное направление славянских мифологических исследований. 2) Что касается второго направления, то Винке приводит Брюкнера и Нидерле, предполагавших, что в общеславянскую эпоху существовало только несколько высших божеств, а позже локальные божества стали верховными в различных регионах. Он, однако, не соглашается с такой интерпретацией эволюции славянских верований. Винке убежден, что можно реконструировать общеславянскую мифологическую систему. 3) Третье направление представ-

² Раскопки в Птуе на Драве велись в 1946–1947 гг. И. Корошецем [Когощес 1948]. [Прим. ред.]

лено трудами З. Диттриха, настаивавшего на том, что славянская мифология является системой отдельных, иногда к тому же антагонистических элементов, находящихся на разных уровнях³. Исследования должны концентрироваться на проблемах этнологического и социального развития, а также на археологических, этногенетических и доисторических сведениях. 4) Некоторые ученые (в первую очередь Якобсон) считают, что нужно исходить прежде всего из лексических данных и что славянские божества появились не в результате эволюции нижних уровней, а были унаследованы от протоиндоевропейцев. Это позиция базируется в основном на языковых данных. При их анализе довольно очевидны аналогии и параллелизм между славянским и иранским материалом, однако Винке замечает, что не все понятия, связанные с сакральностью, в иранской и славянской традициях совпадали. Так, например, различаются названия для моря, реки, острова, поля, звезды, дождя, грома, молнии, и в первую очередь — для воды и огня. Винке также скептически оценивает гипотезы о дуализме в славянском язычестве, единственным источником которого служит сообщение Гельмольда о Чернобоге. Что касается дуалистических легенд о сотворении мира, то они, несомненно, более позднего происхождения.

Затем Винке предлагает свою, довольно оригинальную интерпретацию восточнославянского язычества, его развития и его персонажей. Автор констатирует, что обычно все исследования опираются на список Владимировых богов 980 года, и замечает, что было предпринято много попыток расширить пантеон Владимира на все славянские племена. Другого рода попытки связаны со стремлением представить пантеон Владимира только как политическое и искусственное явление. Однако Винке подчеркивает тот факт, что реликты восточнославянского язычества мы лучше всего знаем по церковным сочинениям, направленным против народных языческих верований. Так, бельгийский ученый обращает внимание на имя, которого нет в летописях и в списке Владимировых богов, но которое есть в так называемых «Словах» против язычества. Речь идет об имени *Род*, являющемся для Винке ключевым при интерпретации восточнославянской религии. На основе письменных данных («Слов») можно установить развитие и свойства Рода/Рожаниц: 1) эти образы представляют и символизируют судьбу (фатум, фортуна); 2) они связаны с культом мертвых; 3) в язы-

³ Голландский филолог З.Г. Диттрих (1923–2015), автор работы по религии древних славян: [Dittrich 1961: 481–510]. [Прим. ред.]

ческо-христианском синкретизме они объединяются с культом Богородицы. В связи с тем, что у славян была очень важна роль клана, дружины, Винке предполагает, что Род был основным божеством восточных славян⁴. Слово *род* семантически охватывает все характеристики клана — в пространстве (*дружина, клан, древо, родство*), во времени (*рождение, происхождение, поколение, прошлое*), а Рожаницы (словен. *Rojenice*) впоследствии ассоциируются с образом Божьей матери, которая в некоторых источниках выступает не как Мать Божья, «богородица», а как Мать человека, «человекородица». Винке настаивает также на синонимичности слов *род* и *бог*. *Бог* означает 'богатство, часть имущества; божество, распределяющее богатство'. *Род* означает 'счастье, часть имущества, судьба; божество, приносящее счастье'. Винке делает вывод, что *род* и *бог* — это два синонима слова *божество*. Первое слово, по мнению автора, больше связано с языческой реальностью, тогда как второе — с христианской. Род и Рожаницы формируют мифологическую пару, эквивалентную другим подобным парам в мифологии других народов. Интересна также связь Рожаниц с числом три (три, тридцать, трижды девять). Та же троичная символика свойственна и другим восточнославянским мифическим существам — вилам и берегиням.

Винке реконструирует четыре фазы развития русского (восточнославянского) язычества: 1) вампиры и берегини, культ мертвых (прежде всего нимфы и духи мертвых), 2) Род — Рожаницы (*младич* 'молодое животное, детеныш', рудиментарное женское божество), богиня-мать), 3) индивидуализированные божества дружин и городов, 4) пантеон Владимира, официальное язычество.

После этих оригинальных выводов о роли Рода в русском язычестве и о фазах развития языческих верований автор переходит к анализу отдельных божеств восточных славян — тех, которые представлены в пантеоне Владимира, а также Волоса / Велеса, Дива / Дивы и Трояна.

В разделе о Свароге / Дажьбоге Винке приводит три фрагмента из перевода *Хроники Малалы*, находящиеся в *Несторовой летописи* под 1114 годом. В первых двух упоминается Сварог, а в другом — Дажьбог, сын Сварога. По мнению Винке, Сварог является более поздним божеством, которое затем выступает в *Словах против язычества* под именем *Сварожич*, что значит 'огонь'. Важно, что имя Сварожич встречается также у балтийских славян в форме *Zuarasiz*

⁴ О культе Рода и рожаниц см. сноску на с. 91. [Прим. ред.]

(в письме св. Бруно 1008 года); он был главным богом лютичей, его упоминает также Титмар. Таким образом, речь идет об общеславянском божестве. В русских текстах Сварожич связан прежде всего с огнем, точнее, с огнем под *овином* (помещением для сушки снопов). Винке подчеркивает, что славяне почитали огонь не как «пипен», а как элемент, приносящий счастье в конкретных рамках семейной жизни. И в этом случае также бельгийский ученый предполагает, что *Сварожич* — это особое имя божества клана, связанное с огнем, тогда как *Сварог*, по мнению автора, — божество, скрепляющее социальную структуру клана.

Перун, вероятно, был верховным богом восточнославянского пантеона. Винке приводит четыре объяснения этого: 1) в летописи Нестора только Перун описан достаточно подробно (у него была серебряная голова и золотые усы); 2) его идол был поставлен также в Новгороде; 3) с введением христианства в 988 году его идол был уничтожен особым образом; 4) у киевских князей был обычай присягать его именем. На основе этих аргументов Винке предполагает, что образ Перуна восходит к скандинавскому Тору. Вероятно, эта фигура появилась из синтеза возможного варяжского Тора с некоторыми божествами племенных кланов⁵.

Волос упоминается в договорах 907 и 971 гг. В других (по меньшей мере трех) источниках (*Слово о полку Игореве*, *Хождение Богородицы по мукам*, *Житие Авраама Ростовского*) встречается также форма *Велес*. Вполне очевидно, что *Волос/Велес* — второе по значимости божество после Перуна. Это бог скота и вместе с тем, по *Слову о полку Игореве*, — дед Бояна. В некоторых позднейших летописях это божество выступает под именем *Влас*, русский вариант святого *Блажа*. Замещение языческого бога образом христианского святого аналогично замещению Свентовита балтийских славян святым Витом.

Другие божества Владимирова пантеона — Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргл и Мокошь. Хорс в других списках почти всегда следует непосредственно за Перуном (в «Словах»), только в *Хождении Богородицы по мукам* он находится между Трояном и Велесом. Винке приводит несколько возможных этимологий этого теонима (перс. *Xuršet* ‘солнце’, аланск. *xorz* ‘добро’). В любом случае, это имя указывает на скифско-сарматские связи славян.

Дажьбог и Стрибог интерпретируются как два бога, наделяющие богатством. Можно утверждать, что их функции практически

⁵ См. в сноске на с. 56. [Прим. ред.]

совпадают. В *Слове о полку Игореве* они оба выступают как предки русских князей⁶.

Семаргл из пантеона Владимира превращается в два божества — Сима и Рьгла в *Слове некоего христолюбца*.

Женское божество Мокошь в более поздних документах ассоциируется с рожаницами и вилами. Винке считает, что об аутентичности Мокоши — славянского божества свидетельствует также то, что это имя встречается в фольклоре. Этимологически *Мокошь*, вероятно, происходит от слова *мокрый*.

Дива в более поздних документах также упоминается в связи с рожаницами и вилами. Наряду с Дивой есть также мужское божество Дый, упоминаемое в *Слове святых апостол* и дважды в *Слове о полку Игореве*⁷. На основе этих двух текстов Якобсон пришел к выводу, что славянское слово *див* развилось от значения 'божество' до значения 'демон'.

Имя *Троян* встречается в двух древнерусских текстах. Первый из них является позднейшей компиляцией *Слова святых апостол*, автор которого пишет, что русские верят в Перуна и Хорса, Дыя и Трояна, которые первоначально были людьми. Второе упоминание Трояна находится в *Хождении Богородицы по мукам*. Обычно происхождение этого теонима объясняют аналогией с именем римского императора Траяна. Кроме этих двух текстов, Троян четырежды упоминается в *Слове о полку Игореве*: *Троянова тропа*, *Троянов век*, *Троянова земля* (дважды). О мифическом образе с именем Троян свидетельствуют также сербские фольклорные данные, по которым это персонаж с тремя головами. В связи с этим Винке сравнивает его с Триглавом балтийских славян, которому поклонялись в Штеттине. Таким образом, Трояна можно охарактеризовать как тройное божество. По мнению Винке, в случае с Трояном речь идет о божестве, общем для восточных и южных славян.

В следующих главах бельгийский ученый пишет о культе природы и мертвых, о мотиве изгнания смерти в восточнославянской традиции, о таких мифологических персонажах, как Кострубонька, Кострома и Ярило. Все свои выводы о восточнославянском мифологическом наследии Винке обобщил в кратком резюме в конце главы.

⁶ Стрибожьими внуками в «Слове» именуется ветры, русичи упоминаются как Дажбожьи внуки. [Прим. ред.]

⁷ Дважды в «Слове» упоминается Див. [Прим. ред.]

Затем автор переходит к традиции балтийских славян, для которой весьма важна история сопротивления христианизации, которое Винке довольно подробно описывает именно с исторической точки зрения. Затем он обращается к существовавшему у балтийских славян культу природы и предков, опираясь при этом прежде всего на Гельмольда, Козьму Пражского и *Кнютлингасагу*.

Особый раздел посвящен языческим храмам балтийских славян. Сначала автор утверждает, что, по-видимому, существовало довольно большое число святилищ под открытым небом. В этом контексте он упоминает Прове, священным местом которого была просто дубовая роща с оградой, возле Ольденбурга. Некоторые источники дают нам информацию об определенных местах, где были построены языческие храмы. Это: 1) Ретра, где поклонялись *Zuarasici* – Радегосту; 2) Штеттин, в котором было два храма, посвященных Триглаву, о которых упоминает Монах из Прифлингена; 3) Волин /Юлин, остров возле Штеттина, где был храм, о котором пишет Монах из Прифлингена; 4) Вольгаст, в котором, по сообщению Эббо, был храм Геровита; 5) Гюцков, о храме в котором упоминают Герборд и Эббо; 6) Мальхов в Мекленбурге, известный нам из *Магдебургской хроники*, который был уничтожен при христианизации в 1147 году; 7) Кессин возле Ростока, о котором мы знаем из *Хроники* Гельмольда; 8) Плён в Вагрии со святилищем Прове и храмом Погады, упоминаемом Гельмольдом; 9) Аркона на острове Рюген с большим числом храмов Свентовита и 10) Гарц на Рюгене с тремя храмами – Ругевита, Поревита и Поренута.

Далее Винке прилагает список богов балтийских славян с их краткими характеристиками. Он констатирует, что нам известны 15 имен божеств из источников до XIII века. Это: 1) *Zuarasici*, бог ратарей, которого почитали, по Титмару, в храме *Riedegost*; 2) Радигаст, бог ратарей, который, согласно Адаму Бременскому, находился в храме в Ретре; 3) Триглав, трехглавое божество, которому поклонялись в Штеттине и Бранденбурге; 4) Геровит, бог города Вольгаст; 5) *Julius*, которому поклонялись в Волине⁸; 6) *Proven* (sic!), который был богом Ольденбурга/Старгарда; 7) *Siwa*, богиня полабских славян; 8) Погада, которого почитали в Плёне; 9) Припегала; 10) *Zuantevith*, которому поклонялись в Арконе; 11) *Rugie-uithus*; 12) *Poreuithus*; 13) *Porenutius*; 14) Пизамар из *Кнютлингасаги*; 15) *Tjarnoglofi* из *Кнютлингасаги*. Кроме того, Винке предполагает,

⁸ См. сноску 15 на с. 47. [Прим. ред.]

что *Rinvit*, *Turupid*, *Puruvit* — это просто ошибочно записанные имена *Rughievitus*, *Poreuithus* и *Porenutius*. Шесть последних теонимов связаны с островом Рюген, тогда как другие — с большими славянскими центрами (Штеттин, Вольгаст, Волин, Плён). Винке не включил в свой список Чернобога (*Zcerneboch*), поскольку считал, что это был пшени славянского клана, имевший хтоническую природу.

При сравнении с восточнославянскими божествами надо подчеркнуть поликефальность богов балтийских славян. У идола Триглава три головы, у идола Свентовита — четыре. Еще больше голов у божеств из Гарца: у Ругевита их даже семь, у Поревита — пять и, наконец, у Поренута — четыре. По сообщению в *Fragmentum genealogiae ducum Brunsvicensium*, в Бранденбурге также поклонялись какому-то трехглавому идолу. Винке замечает, что для божеств на материке более типична трехголовость, тогда как для божеств на Рюгене характерно большее, чем три, число голов или лиц. В связи с поликефальностью бельгийский ученый приходит к следующим трем выводам: 1) существует внутренняя связь между поликефальными идолами и множественными образами восточнославянской и западнославянской мифологии; 2) эта множественность у русских выражалась в женских образах (рожаницы, берегини), а у балтийских славян — в мужских; 3) множественность и поликефальность являются выражением всемогущества славянского божества клана.

В конце книги Винке обобщает свои наблюдения и сравнивает данные мифологии балтийских славян с данными русской (восточнославянской) мифологии. Автор выделяет четыре фазы развития славянского язычества. Первая фаза характеризуется культом природы, с культом мертвых и женских мифических персонажей. Для второй фазы характерно существование клановых божеств, которые лучше представлены в традиции балтийских славян, чем у русских. Сила и многочисленность функций божеств балтийских славян находят свое выражение в их поликефальности. Третья фаза связана с экспансией племен, стоявших на более высоком уровне экономического, политического и религиозного развития, чем славяне. Вероятно, для этой фазы важно появление и большая роль мужских божеств. Четвертая фаза характеризуется культурным формированием языческого культа, строительством храмов и установкой идолов, в чем балтийские славяне шли дальше, чем русские. По мнению Винке, несмотря на несовпадение имен божеств, в двух главных славянских традициях можно видеть внутреннюю взаимосвязь.

РОМАН ЯКОБСОН (1896–1982)

Роман Якобсон (1896–1982) ввел в славянские мифологические исследования сравнительный метод. Важной является его программная статья *Slavic Gods and Demons* («Славянские боги и демоны» — [Jakobson 1985b]), где Якобсон анализирует историю, состояние и перспективы научного развития славянской мифологии.

В своей статье Якобсон предлагает краткое описание славянского язычества и источников, дающих нам информацию о нем. Он напоминает читателю, что христианизация славян распространялась постепенно, на протяжении VIII–XIII веков, и сопровождалась восстаниями и сопротивлением, что привело к формированию феномена двоеверия.

Принятие христианства в Киеве датируется концом X века. *Начальная и Новгородская летописи*, относящиеся к XI веку, описывают уничтожение официального язычества в Киеве и Новгороде и различные последствия, вызванные двоеверием. Кроме того, еще ранее *Начальная летопись* сообщает о договорах славян с греками и аутентичных языческих присягах. С XI века появляются многочисленные славянские «Слова» против реликтов язычества и двоеверия. Теонимы славянских богов иногда интерполируются в книжные тексты (*Хроника Малалы*)¹ или в эпические произведения (*Слово о полку Игореве*).

В качестве источников по истории балтийских славян Якобсон приводит Титмара и Адама Бременского (XI в.), Гельмольда (XII в.), три жизнеописания епископа Оттона (XII в.) и Саксона Грамматика (1188 г.). Три источника вместе с *Кнютлингсагой* (1265 г.) должны быть проанализированы с большим вниманием, чем раньше, так как, несмотря на то, что их авторы недостаточно хорошо знали славянские языки и реалии, они могут предложить много интересного материала.

Письменные данные о религиозной жизни других славянских племен немногочисленны, что связано с их ранней христианизацией.

¹ См. о переводе из *Хроники Малалы* сноску 13 на с. 46. [Прим. ред.]

Относительное языковое единство славянских диалектов и незначительная языковая дифференциация славянского мира позволили создать теорию о существенном единообразии культа древних славян. В сакральном словаре славяне обнаруживают много аналогий не только с балтами, но и с индоиранцами.

После описания источников Якобсон дает картину состояния славянской мифологии как научной дисциплины и программу возможных исследований в области славянской мифологии. Он констатирует, что, несмотря на интенсивное развитие сравнительного языкознания, развитие сравнительной мифологии было несколько затруднено из-за целого ряда факторов. По мнению Якобсона, здоровая критика малоубедительных гипотез выродилась в деструктивный и необоснованный гиперкритицизм, в доктрину бесплодного скептицизма, тогда как необходимо было объединить лингвистические и мифологические исследования на основе сравнительного метода. Так, например, в XX веке было проведено достаточно много успешных сравнительных исследований индоевропейских теонимов, и в частности славянских мифологических имен. Якобсон выступает против скептиков, желающих преуменьшить важность топонимических данных для реконструкции мифологии. Как негативный пример обращения с материалом он приводит два труда, вышедших в Германии в период нацизма, — книги Франца и Винеке, которые Якобсон считает занижающими славянскую мифологию, сводимую вышеупомянутыми авторами к примитивной неразвитой демонологии². «Недоброжелательное» отношение к сравнительному методу вызвало ошибочную интерпретацию и искажение мифологических данных. Несмотря на то, что устная народно-поэтическая традиция у славян еще жива, представители скептицизма сомневаются в важности народных ритуалов и обрядов для реконструкции состояния славянского язычества, что ведет к изоляции отдельных исследований: бессмысленно обсуждать каждое божество по отдельности, вне его связи с другими фигурами той же традиции и с божествами других традиций, без анализа его иерархического и генеалогического положения, которое достаточно ясно представлено, например, в русских летописях. Анализ богов балтийских славян, по мнению Якобсона, искусственно изолирован от анализа восточнославянских богов, между тем как именно сравнительный метод с постоянным использованием язы-

² Ср. в сноске 3 на с. 84. [Прим. ред.]

ковых данных подтверждает аутентичность литературных письменных источников, сообщающих о восточнославянском и полабском язычестве. Якобсон не согласен с тем, что сообщения хронистов якобы представляют собой стереотипную *interpretatio ecclesiastica*, как считают некоторые немецкие ученые периода Второй мировой войны.

Свою концептуальную статью о применении сравнительного метода в исследовании славянской мифологии Якобсон заканчивает утверждением о необходимости использования методов сравнительного языкознания для описания, ревизии, систематизации и реинтерпретации мифологических данных.

ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ ТОПОРОВ
(1928–2005)

Свои взгляды на славянскую мифологию В.Н. Топоров обобщил в книге *Предистория литературы у славян* [Топоров 1998], частично переведенной на словенский язык под названием *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije* [Топоров 2002; перевод Лианы Деяк]. Книга является логическим продолжением двух предшествующих книг 1965 и 1974 гг., написанных Топоровым в соавторстве с Вяч.Вс. Ивановым. В последнем мифологическом труде русского ученого обобщены главные темы и выводы, иллюстрирующие его видение славянского языческого мира, и предложены перспективные направления возможной реконструкции славянского мифопоэтического универсума. Конкретно речь идет о некоторых важнейших мифологических темах: о мифологической основе категории языческих текстов, праславянских богах и их локальной дифференциации, об «основном» мифе и его главных персонажах: Перуне, Велесе¹ и женском персонаже Мокоши, о трансформации персонажей «основного» мифа, о диалоге в вопросо-ответной форме, о загадках космологического характера, о сюжетах и текстах «небесной свадьбы», о «героических» триадах и бое со змеем, о других божествах Киевского круга и балтийских славян и, наконец, о поздних «антропных» вариантах «основного мифа» в славянском эпосе. Несколько обобщенная версия описания славянской мифологии основывается, несомненно, на многочисленных статьях, написанных Топоровым в течение почти 40 лет. Автор интерпретирует мифы как наиболее архаичный комментарий к ритуалу. Такой уровень мифопоэтической системы имеет особенно высокую степень независимости и самодостаточности.

В начале главы, посвященной славянской мифологии, Топоров пишет о проблеме источников, заключающейся в их разнородности. За редким исключением они относятся уже к христианскому

¹ В реконструкции мифа он отождествлен с летописным Волосом. [Прим. ред.]

периоду, являются опосредованными и чаще всего внешними. В ранних источниках данные о богах нередко неполны, содержат ошибки в деталях и даются без соответствующих комментариев. Кроме того, довольно очевидна локальность каждого из подобных свидетельств. Именно поэтому важно реконструировать пантеон богов с учетом времени, предшествовавшего ранним письменным свидетельствам. Наряду с первоисточниками, нельзя забывать также о фольклорном материале (сказках, песнях, поговорках, заговорах, проклятиях и др.). Иногда только в них сохраняются данные об отдельных божествах. Топоров приходит к выводу, что, несмотря на неравномерность и неравноценность данных о славянских богах на переломе первого и второго тысячелетия н. э., можно говорить о двух центрах, в которых сохранилась вера в языческие божества: Киев и земли балтийских славян. На других славянских территориях сведения о божествах фрагментарны, не всегда достоверны, иногда почти полностью отсутствуют, как у южных славян.

Русский исследователь обращает внимание читателя на то, что при установлении пантеона богов в различных локальных раннеславянских традициях необходима осторожность. Наиболее надежным критерием традиционно считается описание всего пантеона (Владимировы боги в Киеве). Более сложной является ситуация при идентификации богов с теофорными именами дескриптивного типа (Дажьбог, Стрибог, Свентовит, Триглав). Подобные имена могут носить эпитетный характер, что вызывает некоторые вопросы: нельзя ли Перуна и Свентовита в ранний период представить как изначально один божественный образ, и не следует ли считать имя Свентовит эпитетом Перуна?

С этой точки зрения, считает Топоров, можно с уверенностью говорить как о праславянских только о трех божествах: Перуне, Велесе/Волосе и Мокоши. Перун, вероятно, понимался не только как главный среди богов, но и как привилегированное божество. Исключительность Перуна в славянском (русском) пантеоне объясняет также особую враждебность христианства по отношению к этому богу, так как существовала реальная угроза его отождествления с христианским Богом. В любом случае, по мнению Топорова, славянская языческая религия в Киеве в конце X века находилась в состоянии глубокого кризиса: «Довольно слабые связи между членами пантеона, рыхлость и приблизительность самого состава его, наконец, лишь частичная антропоморфизация богов...

— все это обусловило не только внешнее, но и внутреннее поражение язычества»². Тем не менее, Перун, по мнению русского ученого, является общеславянским и праславянским мифологическим персонажем. Можно также реконструировать мифопоэтический мотив: Перун-громовник ударяет/убивает, в первую очередь, своего противника, представленного на божественном уровне Велесом; таким образом, мы можем с достаточной надежностью реконструировать текстово-языковую форму так называемого «основного» мифа славянской мифологии. Итак, противником Перуна в этой архетипической схеме был, вероятно, Велес/Волос. Топоров стремится обобщить представления об этом мифическом персонаже. Его внимание привлекает прежде всего тот факт, что Волоса/Велеса нет в списке богов Владимирова пантеона. Может быть, Волос не упоминается потому, что его идол не стоял на холме с идолами других богов, а находился внизу, вероятно, на киевском Подоле³. Топоров отмечает также другие факты, говорящие об особом положении Велеса/Волоса среди восточнославянских богов. Так, в важных случаях присягали, кроме Перуна, только Волосу (907, 971 гг.). Он был единственным из киевских богов, функции которого были точно определены («скотий бог»). Впоследствии эту функцию перенял святой Власий, заместивший в христианской версии Велеса/Волоса. Но, с другой стороны, Велес/Волос обладал змеиной породой, что в определенной степени объясняет его связь с хтоническим миром и, вероятно, также с морем. Однако Велес/Волос находится в корреляции не только с водой, но и с огнем. Огонь, пожар исходит не только от Перуна-громовника и приходит не только с небес. Существует также земной огонь подземного царства. Как Велес/Волос, так и Перун связаны со смертью, однако их связь со смертью различна: Перун стоит по эту сторону смерти, Велес же по другую, или, точнее, он есть воплощение самой смерти и ее царства, ср. с представлениями о загробном мире как о пастбище, на котором пасутся души мертвых.

Топоров реконструирует также женский персонаж, участвующий в сюжете «основного» мифа. Эту роль может взять на себя Мокошь, единственное женское божество Владимирова пантеона. По замечанию Топорова, интересно, что только для Перуна, Велеса/Волоса и Мокоши возможно предположение, что они являются

² [Топоров 1998: 68]. [Прим. ред.]

³ См. в сноске на с. 18. [Прим. ред.]

общеславянскими и праславянскими божествами, что свидетельствует об их архаичности. Особая связь Мокоши с Перуном видна в синтагматическом распределении этих богов в соответствующих списках, где Перун и Мокошь сопоставлены [друг другу] как открывающие и закрывающие список или же как соседствующие божества. В некоторых случаях к паре Мокошь — Перун присоединяется также Волос, так что можно говорить о некоем треугольнике в сюжете «основного» мифа. Встает также вопрос о причинах этой связи Перуна и Мокоши. Вероятно, при выполнении двух условий (Перун как высшее божество и Мокошь как единственная богиня), они образуют супружескую пару. При этом на передний план выступают такие особенности Мокоши и ее ипостасей, которые подчеркивают сексуальные черты в ее образе (большие груди, длинные волосы). Это «изобилие любви» Мокоши — в сущности, она выступает как мать — приводит к мотиву нарушения супружеской верности; этот мотив присутствует в разных, в том числе и неславянских, традициях. Вероятно, сюжет о Мокоши находит свое развитие в мотиве трагической истории женщины, нарушившей некую заповедь, запрет и за это наказанной; эта история отражена в многочисленных быличках, где события связаны с вмешательством Пятницы⁴, в реконструкции, вероятно, Мокоши. В вариантах «основного» мифа Громовник огнем наказывает жену за измену. В случае персонажа из категории Мокоши он выбирает огонь, поскольку вода для Мокоши не страшна — это своя, родная стихия. Кроме того, очевидно, что отношение Мокоши к воде и огню повторяет двойную связь Перуна с этими двумя элементами, и что у Мокоши с Велесом также есть ряд общих качеств (дно, связь с водой, с овечьей шерстью и др.). Все это делает возможным предположение о вероломном сближении Мокоши и Велеса/Волоса, из-за которого они и были наказаны Перуном. По мнению Топорова, расширение «основного» мифа за счет введения женского персонажа и соответствующего фрагмента, а также с реконструированной предысторией сюжета подтверждает достоверность опорных звеньев реконструкции. Объединенный текст, связывающий в единое целое сюжет небесной свадьбы и сюжет «основного» мифа, является ядром праславянского устного мифопоэтического творчества. «Основной» миф действительно говорит о самом главном — о жизни, смерти, браке, семье, роде и т. п. В более широком кон-

⁴ Ср.: [Левкиевская, Толстая 2004: 631]. [Прим. ред.]

тексте «основной» миф можно рассматривать в совокупности его вариантов и разновидностей как рамку всего мифопоэтического творчества этого раннего периода. Необходимо также учитывать, что миф всегда был объединен с ритуалом.

После анализа некоторых образов и более поздних версий «основного» мифа Топоров возвращается к уровню богов. Формально, кроме Перуна, Велеса и Мокоши, другие представители этого уровня в мифах не выступают. В лучшем случае известны их функции или некоторые особенности, изредка встречаются несколько видоизмененные имена в более поздних традициях, ср. *Дажьбог* и *Дабог* в сербской сказке. Может быть, Дажьбог связан с Солнцем и родственен Сварогу, связь которого с огнем не вызывает сомнений. Топоров считает, что солнечная функция Дажьбога может быть подтверждена на основе летописной записи под 980 годом, где место непосредственно перед Дажьбогом занимает Хорс — по всей вероятности, солнечное божество.

Сварог, Сварожич в славянской мифологии был, вероятно, связан с огнем, что видно по некоторым *Словам против язычества*. Имя *Стрибог* является некоей параллелью к имени *Дажьбог*, что позволяет условно реконструировать пару бога-подателя (*дажь-*) и бога-распространителя, рассеивателя (*стри-*), или же бога жары или бога стужи, связанной с ветром.

То, что явно чужие божества Владимирова пантеона Хорс и Семаргл появились в киевской традиции, можно объяснить реальными историческими связями с иранскими элементами. О Семаргле и его конкретных особенностях практически ничего неизвестно. Учитывая его иранский прототип, можно предполагать, что уровень его антропоморфизации был очень низок. О Хорсе известно несколько больше, в основном из русских источников. В киевской традиции, так же как и в иранской, Хорс, по-видимому, относится к солнечным божествам. Топоров приводит мнение, что Хорс связан не с солнцем, а с месяцем.

Ярило, Купала, Морена, Лада/Ладо, Дидо, Лель/Полель, Позвизд/Погвизд/Похвист, Троян, Род и др. не являются в строгом смысле слова официальными славянскими или русскими божествами, как иногда считают некоторые исследователи. Они упоминаются в поздних источниках, которые часто можно определить как кабинетно-мифологические тексты. Однако из сказанного еще не следует, что в славянской мифологии они не играют важной роли, хотя и на другом уровне. С ними могут быть связаны некоторые

обрядово-ритуальные реконструкции, в которых имена являются переменным элементом.

Затем Топоров переходит к богам балтийских славян, представленным более полно, чем боги киевского пантеона. Их описания в исторических источниках более детальные и обширные, сами боги и их культ были организованы на несколько иных основаниях. У балтийских славян преобладал принцип децентрализации и локальности культа.

Среди богов балтийских славян особое место занимает Свентовит, имевший несомненную военную и магически-правовую функции (гадание с помощью белого коня Свентовита). Особенно важным Топорову представляется свидетельство Гельмольда, что ответы Свентовита «наиболее действенны», что, конечно, предусматривает также вопросы. На этой основе можно реконструировать такую же процедуру диалогического типа с вопросами и ответами, которая используется в ритуале и цель которой — выход из некоего критического положения. Можно предположить, что Свентовит архетипически родствен Перуну. Об этом со всей очевидностью говорит сравнение четырехчленного Перунова (?) Збручского идола с четырехглавым идолом Свентовита, о котором сообщает Саксон Грамматик.

Триглава, почитаемого поморскими славянами, также считали высшим богом. О нем сообщают три биографа епископа Оттона. Идол Триглава стоял на одном из трех холмов Щецина/Штеттина, почитаемого в качестве главного. Рот и глаза идола были покрыты золотой тканью, что очевидно связано с темой гаданий, способностью видеть будущее и предсказывать. На основании данных из источников можно предполагать, что Триглав как противник громовника имел хтоническую природу. Почитали Триглава не только в Штеттине, но и в Волине и Браниборе.

Как считает Топоров, среди прочего целесообразно назвать божеества, которые, вероятно, составляют тетраду: Яровита, Руевита, Поревита и Поренута. Яровит, возможно, — бог войны и плодородия, Руевит — также бог войны, которому поклонялись в городских храмах и у идола которого было семь лиц. Функции Поревита неясны, однако известно, что его идол был пятиглавым, тогда как идол Поренута был с четырьмя лицами, пятое же лицо было у него на груди. Среди богов балтийских славян стоит упомянуть также Прове, которого Гельмольд упоминает четырежды. Это божеество определено как верховное в своей сфере, оно связано со свя-

ценными дубами, ему поклонялись не в храмах, а в дубравах, и, если принять во внимание форму имени, то можно предположить, что речь идет о божестве Перунова типа. Меньше известно о Припегале, упоминаемом лишь в письме магдебургского архиепископа Адельгота (1108 г.); он, очевидно, относится к божествам дионисийского типа. Жива была женским божеством, которому поклонялись полабские славяне.

Топоров упоминает также Чернобога, который встречается у Гельмольда. От злого Чернобога, или черта (*diabol*), происходят все несчастья. По не совсем достоверным источникам (*Кнютлингасага*), Чернобог, у которого были серебряные усы, был богом победы, что можно интерпретировать как негативную ипостась Перуна. Ряд исследователей предполагает, что фактически в этом случае речь идет о языческом боге, а не о христианском черте. Кроме того, существует предположение, что наряду с Чернобогом существует также «добрый» Белобог.

Русский ученый считает, что данные о мифологии балтийских славян являются основой для реконструкции ряда «микротекстовых» фрагментов, которые описывают эту мифологию при помощи ее основных фигур (напр.: **Světovitsъ & *pъrvъ & *konь (& *bělъ) & *kopъja & *četyre (& *golva) & *voъjna & *gadati* и т. п.).

Далее Топоров подчеркивает, что данные о религии других западных славян гораздо менее достоверны. После христианизации те или иные персонажи славянской мифологии были поставлены в один ряд с богами из античной мифологии, как это случилось, например, в «Истории Польши» Длугоша. В этом труде упоминается ряд имен мифических персонажей, коррелирующих по функции с римскими богами. Тем не менее, Топоров не склонен соглашаться с Брюкнером, видевшим в славянской части этих равенств всего лишь выдумки. Более вероятно предположить недостаток знаний и связанные с этим ошибки, в первую очередь при осмыслении того, что Длугош считал теофорными именами. Некоторые имена, с учетом поправок, выглядят достаточно надежными (*Zywe, Pogoda, Nya*).

Данные о чешских богах также не совсем достоверны, хотя в чешской культурной традиции, по сравнению с польской, гораздо лучше сохранились отзвуки имен всех трех общеславянских богов, выступавших в «основном» мифе: *Паром, Велес, Мокошь*. В *Хронике Неплаха из Опатовиц* упоминается имя божества *Zelu*⁵. Хайек

⁵ См. сноску на с. 94. [Прим. ред.]

из Любочан упоминает имена мифических персонажей *Krosina*, *Krasatina*, *Klimba*. Топоров предостерегает, что нельзя забывать о фальсификатах, которые часто встречаются в чешской культурной традиции (*Mater verborum*). Несмотря на это, многое из сомнительного или не совсем достоверного не следует исключать из обсуждения и анализа. Так, например, можно сравнивать чешское и словацкое *Raroh* и др. с *Сварог*.

Как мы уже знаем, данные о южнославянской мифологии также весьма скудны, хотя и они хранят память об именах трех компонентов «основного» мифа, чаще всего в топонимике. Несмотря на эту скудность, можно говорить об общеславянской модели высшего уровня богов, которая основывается прежде всего на материале традиций, сохранившемся уже в историческое время на всех территориях Славии: на северо-западе, востоке — юго-востоке (Киев), северо-востоке (Новгород). Так Топоров заканчивает свой обзор высшего уровня славянской мифологии и переходит к фольклору и ритуалу как источникам реконструкции мифопоэтической традиции славянских народов.

Вячеслав Всеволодович Иванов
(1929),

Владимир Николаевич Топоров
(1928–2005)

Первый опыт реконструкции славянской мифологии с использованием структурных методов представлен в книге русских ученых Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, вышедшей в Москве в 1965 году [Иванов, Топоров 1965]. Авторы используют структурные методы реконструкции знаковых систем на разных уровнях — фонологическом, морфологическом, синтаксическом и др. Книга является продолжением доклада авторов, прочитанного на Международном съезде славистов в 1963 году, и иллюстрирует основные положения московско-тартуской семиотической школы. Надо подчеркнуть, что в советской науке в то время на исследования в области древней славянской религии смотрели весьма негативно.

Цель авторов — проанализировать некоторые фрагменты славянской «модели мира», или религиозной системы (RS). В сущности, авторы анализируют основные источники славянской мифологии и пытаются идентифицировать определенные связи между элементами системы (иначе говоря, между различными божествами) на семантическом уровне. В первой главе говорится о восточнославянской системе RS (уровень I (первый) — RS). Как подчеркивают [русские] исследователи, одна из основных трудностей заключается в том, что мы располагаем крайне ограниченным числом источников, и иногда первичная информация о каком-либо элементе сводится лишь к одному слову, то есть имени божества. Нельзя забывать, что большая часть информации исходит от «внешних» наблюдателей, активно использующих оценочный критерий, описывая язычество как «ложную» систему. Другая существенная трудность связана с поздней абсолютной хронологией источников и с неясностью относительной хронологии эволюции элементов уровня I-RS. Говоря о восточнославянском язычестве, нельзя забывать о том, что организация уровня I-RS могла быть

возможным результатом сознательной, целенаправленной деятельности (реформа Владимира), что позволяет говорить о своеобразном общегосударственном пантеоне с антропоморфными богами. Затем Иванов и Топоров анализируют каждый элемент уровня I-RS восточнославянской традиции по отдельности.

Как можно установить на основе документированных данных, у восточных славян к уровню I-RS относились следующие боже-ства:

1. **Перун**, характеризующийся связью с: а) возвышенным местом, б) дубом и дубравой, в) громом и молнией (все три атрибута иллюстрируются отрывками из источников). На самом позднем этапе у Перуна появляется антропоморфный облик, что видно из летописного сообщения за 980 год¹.

2. У **Велеса/Волоса** есть, в сущности, лишь один надежно устанавливаемый атрибут — скотий бог, при этом возможно, что прилагательное *скотий* могло быть связано, как со скотом, так и с богатством. Некоторые поздние севернорусские источники сообщают также об идоле Велеса.

3. **Стрибог**. Кроме списка Владимировых богов, данные о Стрибоге есть только в *Слове о полку Игореве*, где ветры характеризуются как *Стрибожи внуци*.

4. **Дажьбог** связан с солнцем, что видно из перевода Хроники Малалы, где говорится, что Дажьбог — это Солнце, сын Сварогов. Кроме того, он упоминается в русских летописях, прежде всего — в списке богов Владимира.

5. **Сварог**, или Сварожич, характеризуется связью с атрибутом огня (*Слово некоего христолюбца*). Вероятно, речь идет не столько о боге, сколько о духе огня, принадлежащем более низкому уровню системы RS. Тем не менее можно предполагать, что Сварог также относится к уровню I-RS.

6. **Хорс**, по крайней мере если судить по данным имеющихся в нашем распоряжении источников, не имеет никаких атрибутов. Мы только знаем, что у него был идол, поставленный на холме в Киеве вместе с другими богами Владимира. Некоторые исследователи на основании одной цитаты из *Слова о полку Игореве* связывают Хорса с солнцем или же считают, что это вместе с Перуном было атмосферное божество.

¹ Под 980 г. в *Начальной летописи* — *Повести временных лет* описывается создание князем Владимиром пантеона из 6 богов в Киеве. [Прим. ред.]

7. Мокошь — единственное женское божество, что следует из грамматической формы ее имени, его значения, а отчасти из того факта, что она находится в конце списка Владимировых богов. Мокошь можно признать элементом уровня I-RS, так как она входит в различные списки богов и так как в Киеве был ее идол. В более поздние времена в России также отмечено мифическое существо *Мокуша* или *Мокоша*, специфически связанное с женским началом и с каким-то языческим культом. С данными летописи о Мокоши можно сопоставить этнографический материал, в котором идет речь о Мокоши, изображаемой как женщина с большой головой и длинными руками, прядущая по ночам в избе.

8. У Семаргла/Сима и Ръгла нет никаких явных атрибутов, хотя и имеется идол, как это явствует из Владимирова списка богов, и его роль можно реконструировать, вероятно, путем сравнительного анализа с другими элементами уровня I-RS.

После этого перечисления основных элементов, то есть богов восточнославянской религиозной системы, Иванов и Топоров переходят к анализу функциональных отношений между этими элементами. Некоторые из них в большей степени связаны друг с другом, другие — в меньшей.

Перун — Велес. При исследовании отношений между элементами уровня I-RS бросается в глаза, что в наиболее надежных источниках наличествует, с одной стороны, связь, а с другой стороны, противопоставление Перуна и Велеса. Авторы даже усматривают логическую цепь: если в тексте упоминается Велес, то почти неизбежно до или после него встречается имя Перуна, то есть наличие имени Велеса имплицитно подразумевает упоминание Перуна. Уже в первых летописных текстах договорных клятв Перун как бог (без определения) или как «свой» бог противопоставляется Велесу как «скотьему» богу. Антагонизм Перуна как бога княжеской дружины и Велеса как бога всей Руси подтверждается параллелизмом: Перун — оружие, Велес — золото, а также данными, по которым культ Велеса был распространен не только в Киеве, но также в других русских городах². С этим же противопоставлением можно связать и то, что Велес не упомянут в списке Владимировых богов, поставленных на холме. Идол Велеса же, вероятно, был в нижней части города, под холмом.

² В летописных известиях наряду с Перуном упоминается Волос. Ср. сноску на с. 92. [Прим. ред.]

Перун — Хорс, Перун — Велес — Хорс. В перечнях богов, где имя Велеса отсутствует, за именем Перуна обычно следует Хорс³, однако из-за отсутствия атрибутов Хорса трудно определить его настоящую роль в пантеоне. Отождествление Хорса с Велесом довольно проблематично.

Стрибог — Дажьбог. О связи этих божеств также известно довольно мало. Тем не менее там, где упоминается имя *Стрибога*, оно находится в соседстве с теонимом *Дажьбог*. Кроме того, эти два теонима соотношены друг с другом благодаря второму компоненту *-бог*. Первые же компоненты могут интерпретироваться как синонимичные (императивы *стри, дажь*) и семантически аналогичные, как два наименования дистрибуции благ. В смысле грамматического параллелизма противопоставление этих двух теонимов напоминает оппозицию Бел(о)бог — Чернобог у балтийских славян. Если принять как надежное сообщение *Слова о полку Игореве*, в котором Стрибог связан с ветрами, то Стрибог и Дажьбог, связанный с солнцем, являются атмосферными богами.

Дажьбог — Сварог. Эта связь зафиксирована в тексте Хроники Малалы, где Дажьбог выступает как сын Сварога⁴. Можно предположить, что Сварог — Сварожич связан с культом земного огня, тогда как Дажьбог — с небесным огнем (то есть солнцем). Перун, Дажьбог и Сварог могут быть богами, представляющими огонь в его разных проявлениях: молния, солнце, огонь под овином или кузнечный огонь.

Дажьбог — Хорс. Возможная связь Дажьбога с Хорсом опирается на интерпретацию двух текстов. В списке Владимировых богов Хорс следует за Дажьбогом без союза «и», который в этом списке соединяет имена всех остальных богов. Другой текст (*Слово о полку Игореве*) содержит намек на связь Хорса с солнцем. В этом случае можно интерпретировать оппозицию *Дажьбог — Хорс* как вариант оппозиции *Перун — Хорс*, иначе говоря, в архетипической форме мы имеем противопоставление бога молнии богу солнца.

Мокошь — Семаргл, Хорс, Перун. Соотношение Мокоши с другими богами следует из синтагматики. В большинстве списков ее имя следует за именем Семаргла, последнего мужского божества в пантеоне. Каждый раз имя Мокоши является последним членом в

³ Вслед за Перуном Хорс упомянут в описании Владимирова пантеона [ПВЛ: 37]. [Прим. ред.]

⁴ См. о переводе из *Хроники Малалы* в *Начальной летописи* сноску 13 на с. 46. [Прим. ред.]

списке восточнославянских богов. В том случае, если в перечислении имя Семаргла отсутствует, имя Мокоши чаще всего находится в соседстве с именами Перуна и Хорса (это характерно для всех позднейших списков). Связь с низшим уровнем мифологической системы объединяет Мокошь со Сварожичем, с другой стороны, эти два божества противопоставлены как женское — мужское, ночное — дневное, влажное — огневое. При такой интерпретации Мокошь противопоставляется всем атмосферным богам (Дажьбогу, Стрибогу, Перуну), с другой же стороны, как женское божество Мокошь антагонистична всем мужским богам.

Семаргл — Перун — Хорс — Мокошь. Как видно из формул, касающихся отношений Мокоши и Семаргла, Семаргл всегда является крайним элементом (обычно конечным, но изредка — первым, начальным) в списках мужских богов. Можно предполагать, что имя Семаргла восходит к **Sedmor(o)golvъ*. Такое объяснение согласовывалась бы с поликефальностью славянских идолов. В таком случае очень важным было бы сопоставление предполагаемого **Sedmor(o)golvъ* с *Triglav*'ом и с семиликим Руевитом.

Вторая глава книги Иванова и Топорова посвящена уровню I-RS у балтийских славян. Здесь авторы также предупреждают о некоторых существенных трудностях. Во-первых, позиция наблюдателя, описывающего мифологическую традицию балтийских славян, является еще более внешней по сравнению с восточнославянскими летописцами. До нас дошли лишь разрозненные, незначительные сведения об элементах уровня I-RS у балтийских славян, не сопоставимые со списком киевских богов. Во-вторых, если Владимировы боги образуют хотя бы виртуальный пантеон, то боги балтийских славян связаны, как правило, с локальными культами и, вероятно, не образуют единой религиозной системы. Источники подчеркивают такой локальный характер некоторых божеств. Наконец, весьма характерно, что для традиции балтийских славян у нас больше сведений о внешней стороне культа — о храмах, идолах и ритуалах и меньше данных о внутренней стороне: атрибутах и мифологических мотивах. В отличие от восточнославянской области, у балтийских славян языческая религиозная традиция была прервана очень решительно, так что до нас не дошло никаких источников, которые свидетельствовали бы о продолжении традиции в период после христианизации.

Далее авторы перечисляют элементы уровня I-RS у балтийских славян:

1) **Свентовит** описан в источниках как первый, или высший бог, «бог богов» (Гельмольд). У Свентовита был меч, боевые значки, изображающие орла, и белый конь, который использовался при гадании, подробно описанном Саксоном Грамматиком. У Свентовита был антропоморфный облик, как это явствует из описания его идола у Саксона Грамматика. Отличительной особенностью Свентовита является его поликефальность: четыре головы, расположенные симметрично. Вероятно, у него был свой храм в Арконе; он был найден Шухардтом во время археологических раскопок.

2) **Триглав**. Об этом божестве известно гораздо меньше, чем о Свентовите. В одном источнике (Эббо) он мимоходом назван высшим богом (*sumum deum*), известно, что у него был черный конь (Герборд и Монах из Прифлингена), который был, так же как конь Свентовита, связан с процедурой гадания: его водили через положенные на земле копыя. Основной атрибут Триглава связан с числом три, так как у его идола было три головы, а его имя также указывает на трехглавость. Идол Триглава в Штеттине стоял на одном из трех холмов. Не исключено, что с трехголовостью связана также идея трехчастности мира, однако более вероятно, что на эту точку зрения оказали влияние христианские интерпретации, как считал еще Нидерле.

3) **Сварожич — Радгост** был главным богом там, где его почитали (Адам Бременский, Гельмольд, Титмар, Саксон Грамматик). Возможно, что он перенял функции воинского бога; у него также был священный конь. Цветовые атрибуты Сварожича — золотой и красный (пурпурный).

4) **Яровит** характеризуется как бог войны, отождествляемый с Марсом (Эббо, Герборд). В святилище у него был золотой щит, который нельзя было сдвигать с места в мирное время, а во время войны его несли перед войском. Кроме того, с Яровитом связывали и праздник плодородия, что также согласуется с внутренней этимологической формой его имени.

5) **Руевит**. Это божество тоже описано как бог войны (Саксон Грамматик). Вероятно, он относился к триаде богов (вместе с Поревитом и Поренутом), почитавшихся в Коренице (Гарце). У его дубового идола было семь лиц и семь мечей в руках. Иванов и Топоров предполагают, что Руевит присутствует также в *Кнютлинга-саге* в форме *Ринвит*.

6) **Поревит**. О нем известно лишь то, что он в качестве «неглавного» бога входил в триаду богов, о которой сообщает Саксон Грамматик. Он имел пятиглавого идола и изображался без орудия.

7) **Поренут** выступает третьим членом вышеназванной системы, описанной Саксоном Грамматиком. Известно, что у его идола было четыре лица на голове и пятое на груди, левой рукой он касался лба, а правой — бороды.

8) **Чернобог** — злой бог, упоминаемый Гельмольдом, противник доброго бога, имя которого, однако, не приводится. Ясно, что хронист осознал внутреннюю форму теонима (*nigrum deum*). Вероятно, в Чернобоге можно видеть параллель к Черноглову / *Tiar-poglofi* из *Кнютлингсаги*.

9) **Прове** четырежды упомянут в одном и том же источнике (Гельмольд) как первый и главный бог там, где он почитался. У него не было ни храма, ни идола, однако ему были посвящены священные дубравы. Известно также, что у Прове был жрец по имени *Mike*.

10) **Припегала** упомянут лишь в письме магдебургского архиепископа Адельгольта в 1108 году. Он является божеством «дионисийского типа». О его храме и идоле ничего не известно.

11) **Погада** известен из косвенного сообщения Гельмольда. Известно лишь, что у него был храм и идол в Плёне / Плуне.

12) **Жива** была единственным женским божеством и при этом главным божеством у полабских славян. Ее упоминает лишь Гельмольд.

Затем авторы анализируют отношения и связи между элементами уровня I-RS. Отличительной особенностью уровня I-RS у балтийских славян является локальность божеств. Единственным исключением, вероятно, можно считать Свентовита, о котором известно, что его храм находился в определенном культовом центре — Арконе, что он был главным богом среди множества славянских богов и что ему, как сообщает Гельмольд, поклонялись все славяне. Вместе с тем у Триглава было три культовых центра (Штеттин, Волин и Бранибор), а у Яровита — два (Вольгаст и Хафельберг). В зависимости от локализации культовых центров выделяется две группы божеств — западная и восточная. Данные о восточной группе отличаются большей полнотой и упорядоченностью. Сведений о западной группе гораздо меньше, они разрозненны и фрагментарны. В восточной группе можно выделить северо-восточную (приморскую) подгруппу богов, о которой у нас имеются наиболее достоверные сведения. В эту подгруппу входят: Свентовит в Арконе на севере острова Рюген; боги, образующие триаду *Руевит, Поревит, Поренут* в Коренице на юге Рюгена; Яровит в Вольгасте, не-

далеко от Кореницы или же на материке; Триглав в Волине, в устье Одры и в Штеттине. Юго-восточную подгруппу составляют: Сварожич — Радгост в Ретре, в земле Ратарей, а также Триглав в Браниборе и Яровит в Хафельберге. К северо-западной подгруппе относятся Жива у полабов, Прове в Старгарде/Альденбурге, а также Погада в Плуне/Плёне.

На основании данных об элементах уровня I-RS у балтийских славян можно предположить наличие следующей схемы отношений:

Свентовит — Триглав. Оба элемента могут быть отнесены к одной локальной — северно-восточной — подгруппе божеств, поэтому, видимо, есть основания говорить об их внутренней связи. Эти элементы объединяются как боги, культ которых связан с гаданием, при котором используются копыя, с поликефальностью идолов и указанием на то, что каждый из них является главным божеством в своем круге. Противопоставление этих богов выражается в противоположных цветах — белом у Свентовита, черном у Триглава, четном числе голов — четыре у Свентовита и нечетном — три у Триглава, и материале, из которого изготовлен идол: деревянный идол у Свентовита и идол из золота и серебра у Триглава.

Свентовит — Сварожич — Радгост. У обоих божеств некоторые функции совпадают. Это в первую очередь воинская функция, а также функция гадания. С этими функциями связаны такие атрибуты, как конь, доспехи, знамена, копыя. Сходства есть также в символике цветов (с обоими связаны белый и пурпурный цвета) и, вероятно, также в структуре храмов. Различие заключается только в материале, из которого изготовлены идола (деревянный у Свентовита и золотой у Радгоста). Вопрос о полном отождествлении Свентовита и Сварожича-Радгоста остается открытым.

Свентовит — Яровит. У обоих богов есть общий элемент *-vit* в имени, оба обладают воинской функцией и соответствующими атрибутами, такими как меч у Свентовита и щит в храме Яровита. Различия заключаются в антропоморфности Свентовита и отсутствии данных об идоле Яровита, который является одновременно богом сил природы и плодородия.

Свентовит — Руевит. У этих двух богов есть тот же общий элемент *-vit*, оба являются главными каждый в своем кругу, обладают воинской функцией и соответствующими атрибутами (меч), оба поликефальны, оба связаны с пурпурным цветом, их идола сделаны из одного материала (дерево у Свентовита, дуб у Руевита). Раз-

личия между ними состоят в том, что у Руевита отсутствует функция гадания, не совпадает также символика чисел: у Свентовита четыре головы, у Руевита их три, хотя у Руевита восемь ($7+1 = 4+4$) мечей. Отождествление этих богов исключается не только из-за этих различий, но и из-за их сосуществования на одной и той же территории — на острове Рюген, где о них сообщает один и тот же источник (Саксон Грамматик).

Свентовит — Поревит. Помимо общего компонента *-vit*, их объединяет наличие поликефального идола. Противопоставление этих двух богов выражается в том, что Свентовит — главный бог, Поревит же неглавный, второстепенный. Этот антагонизм проявляется также в связи с другими критериями: у идола Свентовита есть оружие, у идола Поревита его нет, Свентовит связан с четными числами (четыре), тогда как Поревит с нечетными (пять и три).

Свентовит и Поренут. У обоих богов общая четная константа четыре. Здесь также наличествует противопоставление главный/неглавный (второстепенный), вооруженный/безоружный, а также четность/нечетность: у Свентовита четыре лика, у Поренута пять.

Свентовит — Чернобог. Главное противопоставление этих двух божеств заключается в цвете — белый у Свентовита и черный у Чернобога, что соответствует оппозиции счастье/несчастье.

Свентовит — Прове. Эти два бога относятся к двум разным локальным группам, однако здесь также можно отметить несколько типологических аналогий: связь с четностью (два), главенствующая роль в соответствующих культах и связь с деревом и деревьями (материал идола у Свентовита и роща как место почитания у Прове).

Триглав — Сварожич—Радгост. Общие характеристики этих двух божеств: их главенство, наличие функции гадания с одинаковыми атрибутами (конь и копьё), общая числовая символика (три) и материал, из которого изготовлен идол (золото). Противопоставленность же отражается в цветовой символике (черный — белый), вероятно, в разных первоначальных функциях. Противопоставление этих богов, видимо, было важным, поскольку места их почитания могли находиться в одних и тех же зонах.

Триглав — Руевит. Триглав противопоставляется Руевиту по числу голов (три — семь), по цвету (черный — пурпурный), по материалу идола (золото и серебро — дуб).

Триглав — Чернобог. Сходство этих двух богов можно обнаружить в их функциях и в общем черном цвете. Если принять гипотезу

тезу, что Черноглов из *Кнютлингсаги* — это ипостась Чернобога, то у Триглава и Черноглова есть общий компонент имени *-glav/-glov*. Таким образом, отождествление Триглава и Чернобога не исключено, хотя для этого недостаточно информации.

Сварожич–Радгост — Яровит. У богов общее воинская функция и золотой цвет (идол Сварожича и щит Яровита), однако они относятся к разным локальным группам.

Сварожич–Радгост — Руевит. Оба являются главенствующими божествами, у них воинская функция, оба связаны с нечетной числовой символикой (три) и с пурпурным цветом. Различия между ними заключаются в отсутствии функции гадания у Руевита, в символическом значении числа семь у Руевита, в отсутствии поликефальности у Сварожича–Радгоста, в материале, из которого изготовлен идол (золото — дуб). Сварожич–Радгост и Руевит относятся к разным локальным группам, однако имеет смысл сопоставить этих богов как реализацию двух первоначально сходных культов.

Сварожич–Радгост — Поревит. В этом случае есть целый ряд противопоставлений: главный — неглавный, вооруженный — безоружный, неполикефальный — поликефальный.

Сварожич–Радгост — Чернобог. Сходство состоит в возможной связи функций, а различия в цветовой символике (белый — черный).

Яровит — Руевит. Кроме компонента *-vit* в имени, сходства двух богов следующие: воинская функция, типологические аналогии в цветовой символике (золотой цвет у Яровита, пурпурный у Руевита). Различия между ними, видимо, связаны с их разной локализацией.

Яровит — Поревит. У обоих в имени есть компонент *-vit*. Различия заключаются в вооруженности — безоружности, отсутствии — наличии идола. Такие же различия представлены в паре *Яровит — Поренут*.

Яровит — Прове. Важна связь с силами природы и отсутствие идолов. Здесь возможно сопоставить функцию плодородия у Яровита и «дионисийскую» природу Припегалы.

Руевит — Поревит. У обоих общий компонент *-vit* в имени, оба поликефальны, связаны с нечетными числами и наличием идола. Противопоставлены по оппозициям главный/неглавный, вооруженный/безоружный, семиглавый/пятиглавый. *Руевит* и *Поренут* объединяются на основе тех же критериев (кроме компонента *-vit*).

Руевит — *Прове*. Общей является их связь с дубом (материал идола Руевита и дубрава Прове). Разница в наличии/отсутствии соответствующих идолов.

Поревит — *Поренут*. Оба являются второстепенными богами, у них есть идол, они безоружные, пятиликие и, вероятно, образуют функциональную триаду вместе с Руевитом. Обращает на себя внимание также тождество первого компонента в именах.

Все мужские боги противопоставлены женскому божеству Живе.

Из сказанного выше следует, что роль главенствующего божества выполняют Свентовит, Триглав, Сварожич–Радгост, Руевит, Прове и Жива, в отличие от Поревита и Поренута. Воинскую функцию имеют Свентовит, Сварожич–Радгост, Яровит, Руевит, при неясности функций Триглава и Чернобога; функцией гадания объединяются Свентовит, Триглав, Сварожич–Радгост, а связью с силами природы — Яровит, Прове, Припегала. Группа богов, объединяемая функцией прорицания, связана также с наличием коня и копий (Свентовит, Триглав, Сварожич–Радгост). Поликефальность объединяет Свентовита, Триглава, Руевита, Поревита, Поренута, в отличие от всех других богов. Белый цвет характерен для Свентовита, Сварожича–Радгоста, пурпурный для Свентовита, Сварожича–Радгоста, Руевита, черный — для Триглава и Чернобога. Идолы есть у Свентовита, Триглава, Сварожича–Радгоста, Руевита, Поревита, Поренута, Чернобога, Погады. Деревянные идолы есть у Свентовита и Руевита. Авторы обобщают все названные характеристики в отдельной таблице.

Следующая глава посвящена ряду других источников для реконструкции уровня I-RS. Иванов и Топоров констатируют, что у исследователей нет надежных данных относительно элементов уровня I-RS у поляков, чехов, лужичан и словаков, и еще меньше данных, связанных с южными славянами. Другие трудности вызваны тем, что у некоторых славян, прежде всего у поляков и чехов, известны попытки вторичной реконструкции мифологии на основе античных литературных источников. Наиболее известный пример — *Historia Polonica* Длугоша, анализ которой позволяет предположить, что исходным для описания польского пантеона был список римских богов (*Yesza* — Юпитер, *Lyada* — Марс, *Dzydzilelya* — Венера, *Nya* — Плутон, *Dzewana* — Диана, *Marzyana* — Церера). Что касается первых трех, то в качестве мифологических имен они наиболее проблематичны. Вероятно, обоснованным является мне-

ние исследователей, которые связывали эти имена с рефренами архаичных обрядовых песен. Следующие три имени не вызывают сомнений с точки зрения существования таких мифологических существ, однако они, вероятно, не принадлежат к уровню I-RS. Во всяком случае, мало оправданным кажется гиперкритицизм некоторых ученых, видящих в этих именах чистую выдумку. Наряду с параллелями с римскими богами, Длугош приводит два имени без латинских эквивалентов, но с переводом: *Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem sua lingua appellabant Pogoda, quasi bonae aerae largitor, item deus vitae quem vocabant Zywye* 'У них считалась божеством Темпериес, которое на их языке называется Погода, как щедро посылающее благоприятное дуновение, так и бог жизни, которого называют Живье'. Пожалуй, только в этом случае можно принять гипотезу, что эти два божества принадлежат к уровню I-RS.

Далее Иванов и Топоров приходят к выводу, что у нас нет никаких особых мифологических данных об элементах уровня I-RS в лужицкой традиции. Любое заключение о ней основано на реконструкции, осуществленной по вторичным источникам. Тем не менее, нельзя не обратить внимания на эти данные. Прежде всего, речь идет об именах, вторым компонентом которых является *boh*. Важны два оронима: *Šorny boh* и *Vjeŕy boh*, с которыми связывались некоторые обряды.

Чешские и словацкие данные для реконструкции уровня I-RS отличаются гетерогенностью. Помимо относительно поздних фольклорных сведений и описаний обрядов, относящихся к низшим уровням, или к демонологии, существует более или менее старая литература, в которой встречаются некоторые чешские мифологические существа, относящиеся к уровню богов, иногда и совпадающие с богами Длугоша, отождествленными с римскими, например, *Děvana* — *Diana*, *Morana* — *Hekate*, *Lada* — *Venus* в *Mater verborum*, которая иногда характеризуется как фальсификат⁵. В этом случае кажется, что исходными были славянские (как подлинные, так и выдуманные) имена божеств, а не римские, которые лишь потом сравнивались с первичными славянскими теонимами. Такими именами могли бы быть *Porvata* (которую можно сопоставить с *Prove* и *Porenut*, *Zelu*, которого упоминает Неплах из Опатовиц (XIV в.), и, возможно, также *Krosina*, *Krasatina*, сообщаемые Гаеком из Либочан (XVI в), который менее надежен. Другие элементы высшего мифологического

⁵ О подложности чешских глосс см.: [Чешские глоссы 1978]. [Прим. ред.]

уровня у чехов, вероятно, относились к низшей мифологии. Таковы *Veles* у Ткадлечка (XV в.), являющийся, по-видимому, только демоническим существом, у Гаека и в переводе Иисуса Сираха (1561 г.).

Сходным образом в словацких и моравских фольклорных источниках встречается упоминание о существе по имени *Parom*, которое может быть контаминацией имени *Perun* [с названием грома *hrom*]. *Parom* обнаруживается в стандартных формулах *Parom do tebe! Parom ti do duše* и др. Более проблематичной является связь имени чешского и словацкого мифологического существа *Rároh*, *Raroh*, *Rároch*, *Rarach*, *Rarášek* с именем Сварога и с культом огня.

Еще меньше данных у нас об уровне I-RS у южных славян. Это связано прежде всего с ранней христианизацией южнославянских племен, что влияло на возникновение почитания единого бога, которого упоминает уже Прокопий Кесарийский. Другие исконные славянские божества, вероятно, очень рано переместились на низший уровень. У нас есть несколько косвенных сведений, которые говорят о культе грома и дождя, и некоторое количество топонимических данных. В одном сербском фольклорном тексте XIX в. встречается *Дабог*, которого, очевидно, можно сопоставить с восточнославянским Дажьбогом. Важен также словенский ороним *Triglav*, который можно связать с аналогичным полабским теонимом.

Так заканчивается обзор источников славянской мифологии и описание уровня I-RS в книге Иванова и Топорова. Вторая часть книги посвящена реконструкции плана содержания древней системы славянской религии. Здесь авторы используют структурный метод бинарных оппозиций, словесные формулы, описывающие структуру праславянского мифологического текста и характеризующие определенные сюжеты. Для такой реконструкции очень важны эпические и фольклорные источники разных традиций. Основными мифологическими бинарными оппозициями являются: счастье/несчастье, жизнь/смерть, чет/нечет, правый/левый, верх/низ, небо/земля, земля/преисподняя, юг/север, восток/запад, море/суша, день/ночь, весна/зима, солнце/луна, белый/черный, красный/черный, огонь/вода, сухой/мокрый, земля/вода, свой/чужой, близкий/далекий, дом/лес, мужской/женский, старший/младший, сакральный/мирской.

Заключение книги посвящено возможностям описания структуры древней славянской религиозной системы по уровням. Систему RS можно описать иерархически, а отдельные элементы разных уровней различаются на основе функций, характера связи с коллек-

тивом или его частями, особенностей временных характеристик элементов определенного уровня, связи с определенными жанрами текстов и др. Авторы пишут о шести уровнях RS. I-RS представляют более или менее официальные боги из первоисточников с определенными функциями (военной, хозяйственной, юридической, жреческой). К уровню II-RS могут относиться божества, которые не были частью официальных пантеонов или списков, но, тем не менее, представляли основные значения и концепции мифологического универсума (Ярило, Род, Чур и др.). Элементы уровня III-RS наиболее абстрактны и могут быть отождествлены с компонентами бинарных оппозиций (*Доля, Счастье, Лихо, Правда, Кривда*). Уровень IV-RS содержит группы мифологических или мифологизированных, иногда исторических героев. Это могут быть: а) сверхъестественные мифологические существа (Змей, Соловей-Разбойник, Идолище), б) генеалогические герои (Кий, Щек, Хорив, Лях, Чех, Крок), в) былинные герои (Святогор, Вольга, Садко), г) исторические герои (богатыри, Владимир Красное Солнышко, шесть лужицких королей, герои сербского эпоса о косовской битве и др.). Уровень V-RS в основном демонологический. Его элементы — сказочные персонажи, разные духи природы, мифологизированные животные. Можно предполагать, что существовал уровень VI-RS, в центре которого был человек в его сакральных и ритуальных функциях.

Конечно, разделение славянской религиозной системы на уровни условно, в нем выразилось стремление авторов к структурному описанию мифопоэтического универсума славян. В последующих трудах Иванов и Топоров были более осторожны, но в книге 1965 года они еще использовали структуралистскую систему фиксации реконструированных славянских мифологических текстов.

После двух книг⁶ о славянской мифологии Иванов и Топоров кратко обобщили свои представления о славянском язычестве в энциклопедии *Мифы народов мира*, вышедшей в Москве в 1980–81 гг. [МНМ]. Статья *Славянская мифология* представляет собой систематический обзор славянской мифологической традиции с позиций описания существующего материала, а также с позиций возможной реконструкции, которой были посвящены предшествующие работы двух ученых. Вначале авторы дают определение славянской мифологии как совокупности мифологических пред-

⁶ См. еще: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. [Прим. ред.]

ставлений древних славян (праславян) эпохи их единства (то есть до конца I тысячелетия н.э.). В ходе исторического развития и миграций славянских племен происходила их дифференциация и возникновение локальных вариантов мифологии, которые, несмотря на это, довольно долго сохраняли основные характеристики общеславянской мифологии. Наиболее известными и представительными являются мифология восточных славян и мифология балтийских славян.

Авторы подчеркивают, что подлинных славянских мифологических текстов не сохранилось, единство язычества было разрушено в период христианизации славянских народов. Возможна лишь реконструкция основных элементов славянской мифологии на основании вторичных — письменных, фольклорных и материальных источников. Главный источник западнославянской мифологии — летописи, средневековые хроники, анналы, написанные внешними наблюдателями на латинском или немецком языках, «Слова» и «Поучения» против язычества. Обширный материал содержат фольклорные источники (мотивы и сюжеты, мифологические персонажи, сакральные предметы). Все эти данные относятся в основном к эпохам, следовавшим за праславянской, и содержат лишь отдельные фрагменты общеславянской мифологии. Хронологически могут соотноситься с праславянской эпохой некоторые археологические данные (храмы славянских божеств в Арконе, Перынь под Новгородом), некоторые найденные идолы (Збручский идол).

Особого рода источником для реконструкции славянской мифологии является сравнительно-историческое сопоставление с другими индоевропейскими системами, в первую очередь с балтийской. Такое сопоставление позволяет установить индоевропейские истоки славянской мифологии и целого ряда ее персонажей с их именами и атрибутами. Возможна также реконструкция так называемого «основного мифа» славянской мифологии о поединке бога-громовника с его хтоническим противником.

Авторы выделяют несколько уровней славянского пантеона. Эта дифференциация достаточно условна и вызвала полемику. Вероятно, надо принять эту иерархию как конвенциональную схему структуры славянского язычества. Так, по Иванову и Топорову, к высшему уровню относятся боги с наиболее обобщенным типом функций (юридической, хозяйственно-природной, военной). К этому уровню относятся два праславянских божества, имена которых реконструируются как **Perunъ* и **Veles*, с которыми связан жен-

ский персонаж, имя которого не совсем ясно. Эти божества — главные участники «основного мифа». Бог-громовник Перун, обитающий на небе, борется против своего хтонического противника, живущего внизу, на земле. Причина их вражды — в похищении Велесом скота или людей, в некоторых вариантах — жены громовника. Перун ударяет пытающегося спрятаться Велеса стрелой, его победа завершается дождем, приносящим плодородие. Можно предполагать, что этот мотив повторяется также в связи с другими божествами в более поздних пантеонах (например, со Свентовитом). Сведения о полном составе славянских богов ограничены, хотя есть основания предполагать, что они уже составляли пантеон.

Ко второму, более низкому уровню могли относиться божества, связанные с хозяйственными циклами и обрядами, а также боги, символизировавшие целостность отдельных коллективов (*Чур* и *Род* у восточных славян, большинство женских демонических божеств).

Элементы следующего уровня более абстрактны, что позволяет иногда представлять их как персонификацию членов бинарных оппозиций (ср. рус. *Доля*, *Лихо*, *Правда*, *Кривда*, *Смерть*). С началом мифологизированной исторической традиции связаны герои мифологического эпоса, известные лишь в некоторых славянских традициях. Это, например, генеалогические герои *Кий*, *Щек* и *Хорив* у восточных славян, *Чех*, *Лях* и *Крак* у западных славян.

К низшей мифологии относятся разные классы иногда неиндивидуализированных мифологических существ, духов, животных, связанных со всем мифологическим пространством от дома до леса, болота и т. п. Это (прежде всего в русской традиции) *домовые*, *лешие*, *водяные*, *русалки*, *вилы*, *лихорадки*, *кикиморы*, *волк*, *медведь*.

Славянский мифологический мир описывается рядом бинарных оппозиций, детально анализируемых авторами: жизнь/смерть, правый/левый, мужской/женский, верх/низ, небо/земля, юг/север, восход/запад, огонь/вода, день/ночь, весна/зима, белый/черный, дом/лес, старый/молодой и др.

После реконструкции уровней славянской мифологии Иванов и Топоров переходят к анализу позднеславянской мифологической системы. Больше всего данных о ней есть в восточнославянской традиции и в традиции балтийских славян. Для восточнославянской традиции главным источником являются летописи, которые нам представляют пантеон Владимира 980 года с богом-громовником Перуном, единственным женским персонажем Мо-

кошью, Стрибогом, Дажьбогом, Хорсом и Симарглом. Другими богами восточнославянской традиции являются, вероятно, Велес и Сварог. Помимо богов, входивших в пантеон, существовали, вероятно, также другие мифологические (и календарные — *Прим. пер.*) персонажи (*Род, Ярила, Купала, Кострома, Троян, Переплут*), о которых известно из более поздних источников: одни достаточно надежны, другие менее достоверны, а третьи вообще являются плодом так называемой «кабинетной мифологии».

Западнославянская мифология известна по нескольким своим вариантам, относящимся к традициям балтийских славян, чехов и поляков. Наиболее подробны сведения о балтийских славянах, хотя они также фрагментарны. Речь идет об отдельных божествах, связанных с различными локальными культурами. Вероятно, мифологические персонажи высшего уровня у балтийских славян не были объединены в пантеон, как у восточных славян. Однако сведения средневековых хроник о культе богов, о центрах культов, храмах, идолах, жрецах, гаданиях довольно обширны. Языческая традиция у балтийских славян была прервана христианизацией, из-за которой также не осталось источников, которые отражали бы продолжение древних верований. Затем авторы перечисляют наиболее известных богов балтийских славян. Первым и высшим божеством, вероятно, был Свентовит, связанный с войной и победами, а также с гаданиями. Один раз Триглав также называется «высшим богом»; у него, как и у Свентовита, был сакральный конь, принимавший участие в ритуале гадания. Идол Триглава, находившийся на одном из трех холмов в Штеттине, имел три головы. Сварожич-Радгост почитался в Ретре и был связан с военной функцией и гаданиями, или прорицаниями. Яровит (Sic!) отождествлялся с Марсом и вместе с тем почитался как бог плодородия. Руевит был также связан с войной. Идол Поревита был без оружия и был пятиглавым. Идол Поренута имел четыре лица и пятое на груди. Чернобог (Sic!) был злым богом, Прове был богом, у которого была священная роща, Припегала был связан с оргиями, у Погады был идол и храм в Плёне. Жива была единственным женским божеством, которое, вероятно, ассоциировалось с жизненной силой. Как видно, некоторые божества имеют одинаковые функции, но носят разные имена. Не исключено, что их следует интерпретировать как локальные варианты одного и того же праславянского божества.

Единственный источник сведений о польских богах — *Historia Poloniae* Длугоша. Иванов и Топоров приводят список богов Длу-

гоша с их латинскими параллелями (*Yesza, Lyada, Dzydzilelya, Nyа, Dzewana, Marzyana, Pogoda, Zywyе*). Брюкнер, проанализировавший эти теонимы, доказал, что большинство имен — плод фантазии хрониста, они не имеют корней в праславянской мифологии или же являются ошибочно интерпретированными словами, например, рефренами. Однако, по мнению авторов, есть основания предполагать, что, несмотря на неточные сведения, список Длугоша представляет определенную мифологическую реальность той эпохи. Последователи Длугоша обычно повторяют его список, а иногда и добавляют новые божества с довольно ненадежными именами (*Лель, Полель, Погвизд* и под.).

Чешские и тем более словацкие данные фрагментарны и разрозненны. Однако можно предположить, что в этих традициях некогда присутствовали мифологические персонажи, продолжающие образы Перуна и Велеса (ср. чешск. *Perun* и словац. *Parom*). Велес упоминается в XV в. у Ткадлечека, некоторые глоссы встречаются в старочешском памятнике *Mater Verborum* (который ряд ученых считает фальсификатом). Неплах из Опатовиц (XVI в.) упоминает идола *Zelu*, Гаек из Либочан (XVI в.) сообщает еще ряд мифологических имен (*Klimba, Krosina, Krasatina*), которые обычно интерпретируются как вымышленные.

Об официальном язычестве южных славян почти ничего неизвестно, так как они были христианизированы довольно рано. Авторы упоминают цитату из Прокопия Кесарийского о боге — создателе молнии. Существует словенская сказка о Мокошке, которая могла бы быть фольклорной ипостасью Мокоши. Дабог из сербской сказки может быть связан с исходным славянским Дажьбогом.

Введение христианства в славянских землях разрушило официальное положение славянской мифологии, уничтожило ее высшие уровни, персонажи которого стали рассматриваться как отрицательные существа или же отождествляться с христианскими святыми: Перун со святым Ильей, Волос/Велес со святым Власием, Ярила со святым Юрием. Низшие же уровни славянской мифологии оставались более стабильными и создавали сложные комбинации с христианской религией (двоеверие).

Прежде всего сохранилась народная демонология, вера в лесных, водяных, полевых, домовых духов, духов умерших.

Материал энциклопедической статьи Иванова и Топорова был позже использован в словаре *Славянская мифология*, Москва, 2002 (второе издание) и *Slovenska mitologija*, Белград, 2001.

ФРАНЦЕ БЕЗЛАЙ
(FRANCÈ BEZLAJ)
(1910–1993)

Известный словенский языковед Франце Безлай опубликовал в 1951 году в журнале *Slovenski etnograf* («Словенский этнограф») концептуальную статью *Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih* («Несколько слов о словенской мифологии в последнее десятилетие») [Bezljaj 1951]. Статья посвящена прежде всего довольно строгой критике труда Мала *Slovenske mitološke starine* («Словенские мифологические древности») [Mal 1940]. Безлай мимоходом оценивает и другие работы по славянской и словенской мифологии и высказывает свое мнение о возможностях реконструкции славянского язычества. Надо подчеркнуть, что, несмотря на то, что большая часть замечаний к труду Мала справедлива, Безлай все же, по-видимому, слишком скептичен по отношению к материалу и источникам для создания представлений о славянской мифологии. Так, Безлай пишет: «Несмотря на всю дискредитированность так называемой славянской высшей религии, новейшие исследования после Нидерле заслуживают по крайней мере некоторого внимания, хотя они и принесли сравнительно мало позитивных результатов. Сегодня совершенно невозможно говорить об общеславянском Олимпе или приписывать одинаковую ценность всем источникам, даже если они относятся к XIX веку. Все неславянские авторы, которые писали после Нидерле о проблематике древней славянской религии, более или менее строго придерживались положения, что не может быть и речи об общих унаследованных религиозных представлениях у славян, какие мы знаем в конце языческого периода у русских или у поморских славян. Общей для русского и поморского круга божеств является только параллель Сварог : Сварожич... Когда арабы в седьмом веке закрыли Средиземное море для международного сообщения, вся европейская торговля с востоком переориентировалась на северный путь по Балтийскому морю, русским рекам и Каспийскому морю. Развитие таких славянских городов, как Аркона, Новгород и Киев, так же как и

немецких ганзейских городов, — непосредственный результат этого нового торгового пути. Именно с этими вновь возникшими культурными центрами связаны современные им сообщения арабских путешественников и западных миссионеров, обо всей остальной огромной славянской территории у нас нет никаких прямых сведений. При этом следует учитывать, что от первого источника по славянской религии (Прокопия) до последнего современника, непосредственно знакомого с язычеством поморских славян (Гельмольда), разница во времени составляет полтысячелетия и что это период, который много значит даже в более определенных и устоявшихся условиях жизни, чем в то время. При этом Винеке... справедливо указывает на то, что у западноевропейских миссионеров, соприкоснувшихся со славянами, точно так же были устоявшиеся, построенные по античному образцу представления о язычестве, как и у позднейших средневековых хронистов, которые говорят о язычестве уже спустя по меньшей мере сто лет после принятия христианства».

Безлай считает, что такое состояние делает невозможной какую бы то ни было основательную реконструкцию славянской мифологии. Эта позиция и подход очень похожи на позицию Брюкнера о вероятности более полного описания славянской языческой религии. Безлай считает также, что «сохранившиеся незначительные этнографические остатки, которые у отдельных славянских народов можно использовать для освещения древнего состояния, также не вносят никакой ясности». Как покажут позднейшие исследования, это не совсем так: дальнейшее использование фольклорных и языковых данных вызвало значительный прогресс реконструктивного направления в славянских мифологических исследованиях. Позже и сам Безлай, как кажется, изменил свои взгляды, по крайней мере на возможность использования языковых и этимологических данных для описания определенных фрагментов славянской мифологической традиции, однако в 1951 году он считал, что «все, что написано о древней славянской религии, имеет всего лишь гипотетическую ценность». Автор согласен с компромиссной позицией Нидерле, который предполагал для всей славянской территории узкий круг божеств.

Безлай также скептически относится к возможности реконструировать хотя бы реликты мифологических представлений южных славян. По мнению лингвиста, нельзя утверждать, что самый старый источник (Прокопий) относится только к южным славянам. «Все редкие позднейшие источники относятся к тому же типу, что

и известная у нас проповедь епископа Т. Хрена о старых карантанских богах. Они выросли из определенной церковной традиции восточной и западной церкви, и гораздо более вероятно, что это откуда-то заимствованные устоявшиеся формы, а не сообщения местной традиции». Так, например, Лада (и в этом случае мнение Безлая опять совпадает с мнением Брюкнера) — это просто восклицание из рефрена народной песни, а не [имя] древнего божества. «Что касается имен богов в народных песнях, собранных в эпоху романтизма, то уже с первого взгляда ясно, что это не заслуживающие внимания частности, место которых в главе о многочисленных романтических подделках».

Несмотря на такие скептические оценки, Безлай должен признать, что южные славяне, так же как русские и поморские славяне, должны были бы развить собственные религиозные представления. Ученый предполагает, что на развитие поморского культа сильное влияние оказывали некоторые германские элементы, а относительно русских заключает, что почти невозможно делать выводы о том, что русский круг является древнейшим славянским наследием и, следовательно, географически шире распространен. Единственное божество, которое, по мнению Безлая, можно обнаружить на более широкой территории, — это Перун. (Здесь ученый непоследователен, так как ранее он говорил о паре Сварог / Сварожич, имеющейся как у поморских славян, так и у русских). Относительно Перуна он говорит, что еще большой вопрос, везде ли он выполнял одинаковую функцию. Несколько неожиданно Безлай утверждает, что личные имена и топонимические наименования сами по себе также не могут быть убедительным доказательством существования богов на определенной территории. То же самое, по его мнению, действительно для предпочтения имен некоторых святых (от святого Вита до святого Власия, Ильи, Велька, Флориана).

Подобным образом Безлай пытается развенчать другие утверждения о богах, которыми оперирует Мал. В любом случае, ради корректности надо подчеркнуть, что самой большой ошибкой Мала было то, что он автоматически перенес восточнославянские и полабские данные на словенскую почву. Так, Безлай считает, что Сварог — божество прежде всего русского культа и что его параллель со словенским именем Сварошек довольно проблематична. Таким же образом Безлай отрицает связь между русским Волосом и чешским Велесом и считает, что на Балканах нет никаких следов этого. «Южнославянская богомильская традиция знает только Дабога,

для которого, тем не менее, также не совсем очевидна возможность отождествления с Дажьдбогом». Триглав на Балканах и в Словении — это также только географическое название. «Таким образом, — заключает Безлай, — от всего словенского Олимпа, созданного Малом, почти ничего не остается». Несмотря на то, что критика методологического подхода Мала к изучению словенской мифологической традиции правильна, надо подчеркнуть тот факт, что впоследствии реконструкция славянской мифологии продвигалась вперед именно благодаря деталям (топографические названия, личные имена, фольклор), которые в 1951 году Безлай отрицал. Далее автор пишет: «Даже если южные славяне знали каких-то богов, мы уже не знаем ни их имен, ни чего бы то ни было другого». Безлай считает, что открыть что-нибудь новое о языческой религии славян будет очень проблематично: «как кажется, мы никогда не будем знать ничего определенного о религиозных основах южных славян, точно так же как и о том, каково было общее славянское наследие». Русский и поморский культы Безлай считает позднейшими инновациями.

Безлаю кажутся интересными некоторые тезисы о славянском монотеизме, о котором можно судить на основе сообщений Проккопия и Гельмольда, говоривших о вере славян в единого бога¹. Нидерле отождествлял бога Проккопия с Перуном, что довольно логично, поскольку этот бог назван повелителем молнии. Однако такое отождествление, по мнению Безлая, невозможно для единого бога Гельмольда. В этом случае более оправдана гипотеза Урбаньчика, указывающего на некоторые культы, сохранившиеся в ближайшем окружении славян (марийцы и другие финно-угорские народы) и очень напоминающие некоторые славянские традиции (почитание священных рощ и деревьев, а наряду с ними также какого-то единого божества). Как мы уже видели, эту гипотезу позже развил и углубил Гаспарини. Безлай также подчеркивает важность исследований Ивана Графенауэра о праславянском верховном существе в словенских космологических сказках [Grafenauer 1942], основывающихся на теории патера [П.]В. Шмидта о «пракультурном» монотеизме². Графенауэр же приходит к выводу, что «слово *бог* не заимствовано из иранского, это слово, так же как и понятие, славяне должны были принять от пастушеских кочевых

¹ См. в сноске на с. 17. [Прим. ред.]

² Этнолог и кардинал В. Шмидт обнаруживал свидетельства «прамонотеизма» у разных народов (что соответствовало библейской традиции — потомки Адама должны были помнить о едином творце). [Прим. ред.]

народов (номадов) самое позднее до четвертого века до нашей эры». Безлай не согласен с Графенауэром, поскольку считает, что на основе изолированной этимологии невозможно создание никаких гипотез и что слово *бог* мы не можем изолировать из целой группы иранских заимствований с сакральным значением в славянских языках (*свет, небо, срам, див, здрав* и др.)³.

Безлай критичен также по отношению к гипотезам итальянского ученого Эвеля Гаспарини (см. выше): «...все попытки такого рода есть не что иное, как насильственное натягивание славянского материала на колодку некой теории».

Далее Безлай обращает внимание на работу Махека *Essai comparatif sur la mythologie slave* («Сравнительный очерк славянской мифологии») [Machek 1947], где автор предпринял попытку вывести русский круг богов из общего индоевропейского наследия, что ему, по мнению Безлая, не удалось, хотя некоторые его этимологии интересны.

Для всего комплекса вопросов славянской высшей религии обнаружение птуйского святилища имело бы большое значение в том случае, если бы удалось доказать, что речь действительно идет о памятнике, относящемся к славянской культуре. Однако и в этом случае Безлай осторожен и говорит о славянском характере птуйского святилища как о гипотезе, которая сама по себе еще не может быть решающей, пока ее не подтвердят другие находки⁴.

В конце своей статьи Безлай делает обзор трудов, посвященных словенской демонологии, являющейся важной частью мифологии славянских народов. Автор выражает неудовлетворенность тем, что до настоящего времени в этой области сделано очень мало, а то, что сделано, в методологическом плане часто ошибочно (здесь он опять упоминает Мала, который «весьма некритично смешивает между собой самые разные факты и слишком мало заботится об установлении подлинно словенского»). Гораздо более солидной является диссертация Леопольда Кретценбахера — *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slovenen* («Германские мифы в словенской эпической народной поэзии») [Kretzenbacher 1941]. Однако и в этом случае Безлай критикует Кретценбахера, который не прослеживал, как отдельные словенские и альпийско-немецкие мифологические факты отражаются во всем остальном славянском мире.

³ См. об иранском воздействии на славянскую дохристианскую культуру: [Топоров 2005: 508–600]. [Прим. ред.]

⁴ См. о птуйском святилище в сноске на с. 106. [Прим. ред.]

Несколько удивляет то, что Безлай в своей статье не учитывает вводной статьи Келемины к своим *Сказкам и легендам словенского народа* [Kelemina 1930]. Жаль также, что впоследствии словенский ученый не обращался к обзору более поздних мифологических исследований, хотя он закончил свою статью высказыванием о том, что уже пришло время, «чтобы и у нас кто-нибудь занялся такой систематической работой». Окончание статьи Безлая («Мы ни в коем случае не можем оставить в руках непрофессионалов такой важной для народной культуры области»), по-видимому, сильно задело Йосипа Мала, который после публикации статьи Безлая ответил своими «Замечаниями к словенскому сказочному фольклору» (*Priloge k slovenskemu bajeslovju*) [Mal 1952], в которых он пытается развенчать критические замечания Безлая и Нахтигала. Мал считает, что вопрос духовной жизни древних славян нельзя решить филологическим и этимологическим путем и что это дело историка культуры: «И для древних словенцев тоже можно на основе сохранившегося, пусть даже до сих пор находящегося в небрежении и совершенно не принимаемого во внимание материала доказать согласованность с многочисленными основными чертами общеславянской мифологии». Поэтому мнение Безлая о том, что не может быть и речи об общих унаследованных религиозных представлениях у славян, является ошибочным. Мал приводит некоторые источники, не учтенные Безлаем: «Из эпохи около 1000 года есть сообщение о чешских язычниках, которые поклонялись, как богам, дереву и камню... Патриарх Бертольд в 1228 году говорит о жизни в Белой Краине... В то же время (1236) надо было привести на путь истинный словенцев в окрестностях Великой Недели. Через полстолетия (около 1300 г.) некий Вид из Брестерницы у Марибора оказывал почести дереву; в 1331 году против жителей Кобарида, поклонявшихся некоему дереву и источнику, шли настоящим крестовым походом... Еще Сломшек должен был бороться против паломничества к какой-то ели. Визитатор Павел Византиец сообщает в 1583 году о суевериях и колдовстве в дни Ивана Купалы и всех святых. Епископ Т. Хрен в своей проповеди 1607 года называет по именам три старых словенских божества». Мал заканчивает свой ответ Безлаю пожеланием, чтобы его мифологический собеседник «не только плоской критикой других, но сотрудничеством и товарищеской работой, точным цитированием и указанием источников внес свой вклад в объяснение нашей языческой духовной жизни». Жаль, что эта дискуссия не получила впоследствии никакого продолжения.

КАРЛ ГЕНРИХ МЕЙЕР
(KARL HEINRICH MEYER)
(1890–1945)

Основная часть источников о языческом культе у балтийских и полабских славян была собрана в небольшой книге кёнигсбергского профессора Карла Генриха Мейера *Fontes historiae religionis Slavicae*, изданной в Берлине еще в 1931 году [Meyer 1931]. Парадоксально, но вплоть до настоящего времени эта книжка в 112 страниц является самым исчерпывающим компендиумом сообщений средневековых хронистов о дохристианских верованиях славян. В «Предисловии» автор кратко объясняет принципы своего отбора источников. Прежде всего, основной предпосылкой является то, что у нас нет свидетельств авторов, которые сами были бы язычниками. Информацию о языческой религии славян мы черпаем в основном у христианских писателей. Кроме того, важным для сборника является следующее ограничение: Мейер не включил в свою книгу труды, написанные на славянских языках (это было частично сделано в 1922 году в книге В.Й. Мансикки *Die Religion der Ostslaven*¹) [Mansikka 1922], то есть в книгу вошли документы, написанные на латинском или греческом языках. Кроме того, немецкий ученый подчеркивает, что иногда очень трудно отделить подлинную информацию от выдумок. Сообщения европейских хронистов дополнены главой, составленной Францем Тешнером (Franz Täschner), в которой представлены арабские источники по славянской мифологии. В нашем обзоре западных источников славянской мифологии имеет смысл следовать за Мейером. Перед описанием и анализом каждого источника по отдельности, приведем таблицу, обобщенно представляющую все источники, приводимые Мейером, который не снабдил свой сборник комментариями.

¹ См. сноску на с. 50. [Прим. ред.]

<i>Автор</i>	<i>Дата</i>	<i>Название</i>	<i>Фрагменты / главы</i>
Procopius Caesarensis	умер после 562 г.	De bello Gothico	III, 14
Einhard	умер после 840 г.	Annales sub a. 789	
	866 г.	Responsa Nicolai I. papae ad consulta Bulgarorum	
Constantinus Porphyrogenitus	правил с 912 г. до 959 г.	De administrando imperio	9
Christianus	X в.	Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille avie eius	VI
Vidukind, monachus Corbeiensis	968 г.	Res gestae Saxonicae	III, 68
Leo Diaconus	после 992 г.	Historia	IX, 6
	1008 г.	Epistula St. Brunonis ad imperatorem Henricum II.	
Thietmarus Merseburgensis episcopus	Умер в 1018 г.	Chronicon	I, 3; I.14; III, 17; IV, 13; VI, 22, VI, 37; VIII, 59; VIII, 64; VIII, 69; VIII, 72
Wipo	1048	Gesta Chuonradi	II, 33
	XI в.	Legenda bohemia Oportet nos fratres	I, III, XIII, XV
Adam Bremensis	1074–1076	Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum	II, 21; II, 22; II, 43; III, 51; IV, 18
	1108 г.	Epistola Adelgoti archiepiscopi Magdeburgensis	
Cosmas Pragensis	1045–1125	Chronica Boemorum	I, 2; I, III; I, 10; I, 11
Hermannus episcopus Pragensis	XI–XII вв.	Homiliarium quod dicitur de Opatoviz	
	1114 г.	Diploma Brandenburgense	X
Ordericus Vitalis	1141–1142 гг.	Historia ecclesiastica	IV (под 1069 г.)
Herbodus	1159 г.	Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis	II, 14; II, 22; II, 30–34; III, 4; III, 6; III, 7; III, 16; III, 18; III, 22–24; III, 26

<i>Автор</i>	<i>Дата</i>	<i>Название</i>	<i>Фрагменты / главы</i>
Ebbo monachus Sancti Michaelis	1151–1159 гг.	Vita Ottonis episcopi Babenbergensis	II, 1; II, 7; II, 13; II, 15; II, 18; III, 1; III, 3; III, 5; III, 6; III, 8–11; III, 15; III, 16; III, 18
Monachus Priefligensis	1159–1163 гг.	Vita Ottonis episcopi Babenbergensis	II, 5; II, 6; II, 11; II, 12
Gelmold presbyter Bozovensis	1164–1168 гг.	Cronica Slavorum	I, 2; I, 6; I, 21; I, 36; I, 38; I, 47; I, 52; I, 69; I, 71; I, 84; II, 108
	1170 г.; 1200 г.	Ex Codice Pomeraniae diplomatico	
Saxo Grammaticus	конец XII в.	Gesta Danorum	XIV
	1135 г.	Annales Augustani	
	XII в.	Annales Magdeburgensis	
	XII в.	Richardi Pictaviensis chronica: Continuatio	
Innocentius III. papa	1207 г.	Epistula ad archiepiscopum Gneznensem	
Arnoldus Lubicensis	Умер в 1212 г.	Chronica Slavorum	II, 21; V, 24
Demetrius Bulgariae archiepiscopus Chomatianus	XIII в.	De rusaliis	
	XIII в.	Legenda bohemia Oriente iam sole	II, III
	1272 г.	Liber statutorum civitatis Ragusii	
	XIII в.	Chronicon Montis Sereni	
	XIII в.	Fragmentum genealogiae ducum Brunsvicensium et Luneburgensium	
	1326 г.	Constitutio Synodalis Uniejoviensis	

<i>Автор</i>	<i>Дата</i>	<i>Название</i>	<i>Фрагменты / главы</i>
Neplach abbas Opatovicensis	1355–1362 гг.	Cronica	
	1382 г.	Acta visitationis Pragensia	
	1366–1407 гг.	Concilia Pragensia	
	XIV в.	Codex Antverpensis. Fragmentum ex Martyrum in Ebbekestorp quiescentium Passione	
	XIV в.	Exhortatio visitationis synodalis Vladislaviensis	
	1408 г.	Statuta dioecesis Cracovensis	
	XV в.	Sententia contra hereticum et astrologum lapsum	
Joannes Długosz seu Longinus canonicus Cracoviensis	1415–1480	Historia Polonica	I
	XV в.	Sermones Polonici	Fol. 88, 142b–146
	XV в.	Statuta provincialia Polonica. Manuscriptum Ossolinense	
	XV в.	Postilla Husitae Polonici	
Johannis de Michoczyn	1423 г.	Sermones per circulum anni Cunradi. Manuscriptum Czenstochoviense	
	XV в.	Statuta synodalia Andreae episcopi Posnaniensis	
Michael de Janoviec	Конец XV в.	Sermones Polonici	

За этим основным списком источников славянской мифологии следуют три приложения. Первое связано с сомнительными источниками (то есть с теми, где непонятно, действительно ли гово-

рится о славянских племенах: Herodot, *Historiae* IV: 105; *Poenentiale Merseburgense*, VIII в., 23, 26, 27, 32, 34, 36, 48, 50, 74, 103, 108, 167; *Capitulatio de partibus Saxoniae*, 780 г.; Theodorus Balsamon, с комментариями на греческом языке), второе — с одним источником на германских языках (*Historia regnum Danorum dicta Knytlingasaga*), а третье, составленное Ф. Тешнером, — с арабскими памятниками в немецком переводе (Ibn Fadlān, l. 921–922; Ibn Rusta, нач. X в.; персидский анонимный географ, X в.; Masūdī, 956 г.; Jāqūt, 1229 г.).

Стоит кратко проанализировать приведенные источники. Прежде всего надо сказать, что некоторые из них можно характеризовать скорее как исторические, а не как чисто мифологические. Мейер включил в список также те документы, в которых есть только упоминание о том, что славяне были язычниками или что у них были идолы и они совершали нехристианские обряды. Следовательно, число источников, непосредственно связанных с мифологией и содержащих конкретную информацию, например, имена божеств, становится еще меньше. Что касается позднейших свидетельств, то не исключено, что информация в них может быть скопирована из ранних источников и повторяться. Таким образом, становится ясно, что список оригинальных, действительно информативных и более или менее надежных источников нужно ограничить весьма незначительным числом документов. Некоторые из приведенных фрагментов очень кратки и содержат лишь несколько предложений или строк.

Первый известный источник, в котором упоминаются славяне (*Sklabēnoi*) и анты, а также элементы их религии, — это фрагмент на греческом языке из *De bello Gothico*, III, 14 Прокопия Кесарийского. В нем важно лишь одно предложение, описывающее верховное божество этих племен: «Они считают, что один из богов — создатель молнии — именно он есть единый владыка всего, и ему приносят в жертву быков и всяких жертвенных животных»². Кроме того, в нем упоминается, что славяне почитают нимф и реки. Весьма важно то, что уже в первом источнике по славянской мифологии мы находим упоминание о боге молнии, то есть боге-громовнике, являющемся, как будет видно далее, архетипическим верховным божеством славянских племен.

После Прокопия в сборнике Мейера идет большой временной пробел, продолжительностью почти в три века. Следующий источ-

² См. в сноске на с. 17. [Прим. ред.]

ник — это «Анналы» Эйнхарда», или «Анналы королевства франков» (*Annales regnum Francorum*) первой половины IX века. Эйнхард (770–840) был биографом Карла Великого. В приводимом Мейером фрагменте говорится о весьма богобоязненном народе славян, живущем в германской стране. Прямых мифологических данных фрагмент не содержит.

В ответе папы римского Николая I на запросы болгар находим упоминание гипотетически славянских гаданий, песен и обрядов, которым христиане не хотят и не должны следовать. Приводимый Мейером фрагмент содержит всего лишь 16 строк.

Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille миссионера Христиана описывает крещение Богемии. Хронист сообщает о языческих суеверных ритуалах.

Корвейский монах Видукинд — автор исторического трактата *Res gestae Saxonicae*, состоящего из трех книг. В третьей книге упоминаются славяне (*Sclavi*), у которых был бронзовый идол бога Сатурна³.

Письмо св. Бруно Кверфуртского императору Генриху II датируется 1008 годом. В нем ставится вопрос об отношениях между христианством и язычеством: можно ли быть в дружеских отношениях с «языческим народом», у которого есть свой идол *Zuarasizi*. Это первое упоминание божества балтийских славян *Zuarasiza*/Сварожича в исторических источниках. Вопрос св. Бруно является, скорее всего, риторическим, так как, задав его, св. Бруно подчеркивает, что в качестве союзников лучше иметь христианские племена, а не языческие, у которых «христианская глава, — ужасно сказать! — приносится в жертву пред знаменем бесов» (... *christianum caput, quod nefas est dictu, immolatur sub daemonum vexillo*).

Первым действительно обширным источником славянской мифологии является *Chronicon* Титмара (*Thietmarus*). Титмар (970–1018) был по происхождению немцем, в 1009 г. он стал мерзебургским епископом. В своей Хронике Титмар описывает историю и языческие обычаи полабских славян в начале XI века. Он упоминает город (*urbs*), называемый *Riedegost*, в котором находятся идолы богов. Первый из этих богов — *Zuarasici*, которому все племена поклоняются в большей степени, чем другим божествам (*quorum primum Zuarasici dicitur et pre caeteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur*). Были также священники (*ministri*), отправлявшие культ

³ См. о медном изваянии Сатурна [Видукинд 1975: III: 68]. [Прим. ред.]

Zuarasici. Титмар пишет также о священном лесе *Zutibure*, о том, что у славян (то есть у полабов) есть свои домашние боги (*domesticos colunt deos*), а также об обряде с жезлом, на конце которого находится железный круг и который приветствуют славяне на своем языке: «Бодрствуй, Хенилл, бодрствуй!» (*Vigila, Henill, vigila!*)⁴. Дискуссия об имени *Хенилл* в современной мифологии еще не завершена, поскольку не совсем понятно, говорится ли о теониме или же об ошибочно записанном немецком слове, как это утверждает Л. Мошиньский.

Капеллан Випо Бургундский (995? – 1048?) в своем трактате «Деяния Конрада II императора» (*Gesta Chuonradi*) посвятил несколько строк битве Конрада с языческими славянами, осквернившими изображение распятого на кресте Христа, однако не привел ни теонимов, ни каких-либо других важных для языческого культа данных.

Чешская легенда *Oportet nos fratres* (XI в.) описывает жителей Богемии, которые не знали ни законов, ни небесного владыки и служили глухим и немым идолам. Затем сообщается о приходе мужа *Zpitigneus'a*, который крестил чехов, разрушил множество языческих святилищ и построил христианские храмы. В этом источнике не упоминаются имена божеств и нет описаний обрядов.

Адам Бременский (до 1050 г. – 1081/85?) был немецким историком и хронистом, написавшим *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (ок. 1074–76 гг.). По Титмару, это хронологически второй хронист, который дает объемную информацию о славянском языке. Конечно, надо учитывать, что для большинства средневековых христианских хронистов важно было не точно описать языческие культы, а рассказать о взаимной нетерпимости христианской и языческой религий и подчеркнуть жестокость языческих обычаев и обрядов. Адам пишет о Ретре как о *sedes ydolatriae*, то есть как о центре идолопоклонства, где находится храм с золотым идолом бога Редигаста, главного среди других демонов (*Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast*), которому приносят обильные жертвы. Брюкнер предполагает, что Адам Бременский неправильно понял сообщение Титмара о Ридегосте, что могло бы быть названием города, а не именем божества. Он также пишет, что язычники мучили христиан.

В одном из посланий магдебургского архиепископа Адельгота говорится об обряде и культе языческих славян, осквернивших

⁴ См. сноску на с. 77. [Прим. ред.]

христианские церкви своим идолопоклонством (*Ecclesias Christi ydolatRIA prophanaverunt*) и уничтоживших алтари (*altaria demoliti sunt*). Он описывает славян как фанатиков, которые поклоняются богу Припегале, аналогу Приапа и бесстыдного Белфегора, и приносят ему жертвы (*Phanatici autem illorum... inquirunt, uult noster Pripegala, huiusmodi fieri oportet sacrificia. Pripegala, ut aiunt, Priapus est et Beelphegor impudicus*).

Первый чешский летописец Козьма Пражский (1045? – 1125) пишет в своей *Chronica Boemorum* о трех дочерях Крока, получивших от него великую мудрость. Первая была Кази, вторая Тэтка, третья же Либуша. Среди прочего, Тэтка учила языческий народ поклоняться ореадам, дриадам и гамадриадам. В другой главе хронист упоминает речь Властислава, призывающего бога Марса и свою госпожу Беллону, оказывавшую ему покровительство.

Сборник проповедей (гомилий) из Опатовиц (*Homiliar*, XI или XII в.) тоже содержит несколько строк о языческом культе. Так, здесь можно прочитать, что некоторые люди (в Богемии) почитали как богов солнце и луну, другие же — звезды, третьи — реки и огонь, горы и деревья, и хотя они называют себя христианами, они хуже язычников (*... obliuiscetes domini sui creatoris, alii solem, alii lunam et sidera colebant, alii flumina et ignes, alii montes et arbores, sicut et adhuc pagani multi faciunt et plurimi etiam in hac terra nostra adorant daemonia et tantummodo christianum nomen habentes, peiores sunt quam pagani* 'забыв о своем Господе Создателе, одни поклонялись солнцу, другие луне и светилам, третьи рекам и огням, прочие горам и деревьям, как и доныне многие язычники это делают и в нашей земле, почитая демонов, и только по имени являются христианами, а сами хуже язычников'). Затем автор гомилиярия (по всей видимости, пражский епископ Германн) перечисляет все «дьявольские дела» (*operae diaboli*), в том числе идолопоклонство (*idolatRIA*). Он пишет о колдовстве и жертвоприношениях идолам, а также описывает некоторые, по его мнению, языческие обряды.

В Бранденбургской грамоте (1114 г.) некий Хуберт пишет о своем сопротивлении язычникам и о распространении христианской веры в Саксонской земле (*Qualiter pro remedio anime mee et omnium cristianorum ritum suum persecutus paganorum in spe propagande... religionis cristiane... prout potuimus, multa atque innumerabilia destruximus idola in in honore sanctissime Dei genetricis... in confinio terre Saxonice templa construximus* 'В качестве исцеления моей души и всех христиан, преследуя языческий культ и заботясь о распространении...

христианской религии... насколько мы могли, мы разрушили бесчисленное множество языческих идолов во славу Святейшей Богоматери... на границе Саксонской земли мы построили храмы).

Английский хронист Одерик (Odericus Vitalis, 1075–1142) сообщает о великом (предположительно славянском) народе, который не знал истинного бога и почитал ложных богов Гводена и Тура (*Duodenen* и *Thurum*).

Более обширный материал для описания славянской языческой религии можно найти в трех жизнеописаниях Оттона, епископа Бамбергского, авторами которых являются Герборд, Эббо и Монах из Прифлингена. Герборд умер около 1168 года. В своем «Диалоге об Оттоне, епископе Бамбергском» (*Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*) он описывает христианизацию славянских племен епископом Оттоном, который, обращаясь к язычникам, предлагает им отказаться от своих глухих и немых богов, статуй и нечистых духов (... *diis vestris, surdis et mutis, sculptibus et inmundis spiritibus qui in eis sunt...* 'вашиим богам, глухим и немым, сделанным из камня, и нечистым духам, в них пребывающим'). Герборд описывает храм в Штеттине, где находились языческие идолы. В этом святилище, которое Герборд называет *cantina*, была трехглавая статуя, которую называли Триглавом, потому что у него на одном теле было три головы (*Erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur*). Оттон послал ее в Рим как трофей и доказательство христианизации язычников. Герборд рассказывает также о черном священном коне, с которым был связан обряд прорицания, и о сопротивлении языческих жрецов миссионерским попыткам Оттона. В другом фрагменте он упоминает бога *Gerovitus*'а, которого отождествляет с римским Марсом (...*deo suo Gerovito, qui lingua Latina Mars dicitur, erat consecratus, et in omni proelio victores sese hoc praeivio confidebant* 'своему богу Геровиту, который на латинском языке называется Марс, был посвящен, и во всех сражениях победители считали его своим вождем').

Другой биограф Оттона — монах Эббо из монастыря (аббатства) св. Михаила в Бамберге, написавший в 1151–1159 гг. «Житие Оттона, епископа Бамбергского» (*Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*). В этом труде также говорится о христианизации поморян. При описании языческих реликтов славян в городе Волин снова упоминается золотой Триглав (*auream imaginem Triglawi*). После миссионерских подвигов Оттона население Штеттина и Волина вернулось к языческим обрядам (*duae ex nobilissimis civitatibus, id est Iulin*

et Štetin, invidia diaboli instigante et pristinas idolatriae sordes rediere hac videlicet occasione ‘два из благороднейших городов, то есть Юлин и Штеттин, подстрекаемые кознями дьявола, возвратились к прежнему низкому язычеству именно по этой причине’). В другом фрагменте опять говорится о трехглавом идоле Триглава, стоявшем на высоком холме (*Stettin vero amplissima civitas et maior Iulin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et alcior, summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum... quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni... Штеттин громадный город, больше Юлина, имел в окрестностях три стоящие рядом горы, на средней из которых, самой высокой, посвященной главному, языческому богу Триглаву, была трехглавая статуя, потому что он управлял тремя царствами, небесным, земным и подземным*). Трехглавость означала связь с тремя царствами: с небом, землей и адом. Далее упоминается также Геровит, бывший богом войны (*...aureum clipeum parieti affixum, Gerowito, qui deus miliciae eorum fuit* ‘золотой щит, прикрепленный к стене [принадлежал] Геровиту, который был у них богом войны’).

Третья биография Оттона (*Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*) принадлежит перу анонимного Монаха из Прифлингена и написана в 1159–1163 гг. В ней опять упоминается город Волин на Одере, где жили язычники, поклонявшиеся, наряду с другими богами, которым в двух храмах были посвящены идолы, также Триглаву (*In ea siquidem civitatem domus duae, quas ab eo quod inclusa deorum simulacra continerent, continas dicere priores, ingenti cura vel arte constructae, haud grandi ab invicem intervallo distabant, in quibus ab stulto paganorum populo deus Triglous colebatur* ‘И в этом городе есть два дома, которые, поскольку в них находились изображения богов, назывались первыми «континами» (храмами), с большой заботой и искусством сооруженными, они находились на близком расстоянии друг от друга, и в них глупой толпой язычников почитался бог Триглав’). Затем следует подробное описание статуи Триглава, конь которого имел серебряное и золотое седло. С помощью Триглава язычники гадали и прорицали.

Больше всего данных о языческой религии славян приведено в «Славянской хронике» (*Cronica Slavorum*), истории христианизации полабских славян, которая была написана в 1164–1168 гг. священником из Босау Гельмольдом (1120–1177?). В ней описываются языческие культы и божества ранов — жителей острова Рюген. Хроника Гельмольда содержит самое большое число славянских

теонимов. Так, хронист (вероятно, используя информацию Адама Бременского) описывает идола Радигаства в земле ранов, весьма преданных идолопоклонству (*ydolatriae supra modum dediti*). Несколько позже он сообщает о божестве Альденбургской земли Прове, богине полабских славян Живе (*Siwa*) и вновь о Радигастве, божестве земли ободритов (*...primi et precipui erant Prove deus Aldenburgensis terrae, Siwa dea Polaborum, Radigast deus terrae Obotritorum*). Затем Гельмольд пишет о злом божестве, которое славяне на своем языке называют *Zcerneboch*, и о его антипode, добром божестве, имени которого автор не приводит (*Est autem Slavorum mirabilis error; nam in conviviis et compotacionibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis, sed execrationis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est negrum deum appellant* '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. Поэтому злого бога они на своем языке называют дьяволом, или Чернобогом'). Основным божеством ранов / руянов был *Zuantevith* (Свентовит), по сравнению с которым другие боги являются, скорее, полубогами (*Inter multiformia autem Slavorum numina prepollet Zuantevith, deus terrae Rugianorum, utpote efficacior in responsis, cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant* 'Среди множества славянских божеств главным является Звантевит, бог земли райской, так как он — самый убедительный в ответах. Рядом с ним всех остальных они как бы полубогами почитали'). Поэтому в знак особого уважения они имеют обыкновение ежегодно приносить ему в жертву человека — христианина, какого укажет жребий. Из всех славянских земель присылаются установленные пожертвования на жертвоприношения Свентовиту [476]. Затем Гельмольд еще раз подчеркивает первенство Свентовита над другими божествами (*...Zuantevith deus terrae Rugianorum inter omnia numina Slavorum primatum obtinuerit, clarior in victoriis, efficacior in responsis* 'Звантевит, бог земли Ругианов, среди всех славянских божеств занимает первое место, славный в победах и мудрый в ответах'). Гельмольд пишет также о культе св. Вита, являющегося, вероятно, христианской ипостасью того же Свентовита, вызванной двоеверием. В другом фрагменте Гельмольд опять

упоминает Прове, у которого нет идола, и его жреца Мике, а затем также идола из Плёна Погаду (*Est autem Slavis multiplex ydolatriae modus, non enim omnes in eandem supersticiones consuetudinem consentiunt. Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nomen Pogada, alii silvas vel lucos inhabitant, ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae* 'У славян имеется много разных видов идолопоклонства. Ибо не все они придерживаются одних и тех же языческих обычаев. Одни прикрывают невообразимые изваяния своих идолов храмами, как, например, идол в Плуне, имя которому Погада; у других божества населяют леса и рощи, как Прове, бог альденбургской земли, — они не имеют никаких идолов'). Многих богов они вырезают с двумя, тремя и больше головами. Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они [другие боги], повинувшись ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов'. Гельмольд неоднократно подчеркивает развитость славянского пантеона и существование различных языческих обрядов, гаданий и прорицаний.

Об идолопоклонстве полабских славян и их неудавшемся крещении говорится также в двух фрагментах Померанского дипломатического кодекса: в дипломе императора Фридриха (1170), в распоряжении архиепископа Абсалона и в «Аугсбургских анналах» (*Annales Augustani*, 1135). Во фрагменте 1170 года сообщается об уничтожении идола Свентовита (*maximo ydolo eorum Szuentevit destructo*). Храм и статуя Дианы у полабских славян упомянуты в Магдебургских анналах XII века. В продолжении Хроники Ришара Пуатевинского (*Richardi Pictaviensis Chronica*, XII в.) сообщается о языческих племенах *Leutices* или *Lutoici*⁵, которые поклоняются идолам и у которых есть статуи Меркурия и Венеры, находящиеся не в храмах, а в рощах или около источников (*bellum habent cum paganis, qui adhuc adorant idola et sacrificant elementis et dicuntur Leuticeas sive Lutoici, Christum quoque nostrum novum deum appellant... Mercurium tamen et Venere precipue colunt, non in templis, sed in nemoribus vel iuxta fontes* 'они ведут войну с язычниками, которые до сих пор почитают идолов, приносят жертвы стихиям природы и назы-

⁵ Речь идет о полабских племенах лютичей (лутичей). [Прим. ред.]

ваются Левтикиас или Лютоики, а нашего Христа называют новым Богом... Однако же особенно почитают Меркурия и Венеру, не в храмах, а в рощах или возле водоемов’).

Исторический труд Саксона Грамматика (1150? – 1204), написанный в конце XII века, был опубликован лишь в 1514 году. В нем описывается славянский языческий храм в Арконе, а также языческий идол в Ростоке, сожженный при христианизации (*Statuam eciam, quam gentis credulitas, perinde ac celeste numen, diuinis honoribus prosequebatur, incendio mandauit* ‘Они сожгли статую, которой воздавались божественные почести и которая легковерием этих людей почиталась небесным божеством’). Об Арконе сообщается, что там было множество идолов и существовал языческий культ. Автор подробно описывает поликефальное четырехглавое изваяние Свентовита (*Suantouitus*) (*Ingens in ede simulacrum, omnem humani corporis habitum granditate transcendens, quatuor capitibus totidemque ceruicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere videbantur...* ‘В здании огромное изваяние, во всем подобное человеческому телу, но величиной превосходившее, удивляло четырьмя головами и столькими же шеями, из которых две видны были со стороны груди, две — со спины. И спереди, и сзади одна голова вправо, другая влево смотрела. Косматые бороды, подстриженные волосы показывали, что искусство художника подражало обычаю руян в уходе за головой. В правой руке [бог] держал рог, изготовленный из разного рода металлов, который жрец этого святилища обычно каждый год наполнял вином, чтобы предсказать по уровню жидкости урожай будущего года. Левая рука наподобие лука упиралась в бок. Рубаха ниспадала до голеней, которые, из разного рода дерева сделанные, так скрыто в коленях соединялись, что место скрепления нельзя было заметить иначе как при тщательном рассмотрении. Ноги касались земли, а их основы скрывались в грунте. Невдалеке были видны узда и седло бога и многие знаки его божественности. Из них вызывал удивление заметной величины меч, ножны и рукоять которого, помимо превосходного резного декора, украшали серебряные детали’). Он пишет также об отправляемом жрецами обряде, связанном со Свентовитом и его белым конем. Кроме Свентовита, сообщается также о сделанном из дуба изваянии семиглавого Ругевита (*...factum quercu simulacrum, quod Rughieuithum uocabant, ab omni parte magno cum deformitatis ludibrio spectandum patebat* ‘изображение, сделанное из дуба, которое они называли Рухиевитум, грубо насмехаясь над

его безобразием, было выставлено для всеобщего обозрения'), у которого на поясе было семь мечей, восьмой же он держал в правой руке. В конце своего сообщения о славянских идолах и храмах Саксон упоминает также Поревита и Поренута, которому был посвящен храм (...*ad Poreuithum simulacrum, quod in proxima ede colebatur, auidius porriguntur. Id quinque capitibus constitum, sed armis uacuum fingebatur. Quo succiso, Porenutii templum appetitur* 'Они жадно устремились к изображению Поревита, с пятью головами, но без оружия, которое почиталось в ближайшем храме. Когда оно было сброшено, они двинулись к храму Поренута'). У Поренута было четыре головы, а пятая была вырезана у него на груди.

Об обценных языческих обрядах говорит папа римский Иннокентий III в одном из своих посланий 1207 года.

О крещении язычников говорится в двух кратких фрагментах «Славянской хроники» (*Chronica Slavorum*) Арнольда из Любека, которая иногда трактуется историками как продолжение одноименной хроники Гельмольда⁶.

Богемская легенда *Oriente iam sole*⁷ рассказывает о первых шагах христианской веры в Богемии. Венцеслав представляется язычникам как слуга Христов (*servus Christi*), не нуждающийся в их идолах.

В шести строках *Liber statutorum civitatis Ragusii* описан обряд поклонения обрубку дерева, который ставят в огонь.

Во «Фрагменте *Генеалогии герцога Брауншвейгского и Люнебургского*» упоминается трехглавый бог Триглав (*fuit in Brandenburg rex Henricus, qui Slavice dicebatur Pribezlaus: qui Christianus factus, Idolum, quod in Brandenburgh fuit, cum tribus capitibus, quod Tryglav Slavice dicebatur, & pro Deo colebatur, & alia Idola destruxit, & idolatriam & ritum gentis suae detestans, cum filium non haberet, Adelbertum Marchionem, dictum Ursum, haeredem sui instituit principatus* 'Был в Бранденбурге король Генрих, по-славянски называвшийся Прибеслав, который, приняв христианство, разрушил трехглавого идола, находящегося в Бранденбурге, называвшегося по-славянски Триглав и почитавшегося как бог, и других идолов уничтожил, и проклял обычаи идолопоклонства этого народа. И так как у него не было сына, он сделал Альберта Мархиона, которого называли медведем, наследником своей власти').

⁶ См. перевод И.В. Дьяконова в книге: [Славянские хроники 2011]. [Прим. ред.]

⁷ Первые слова легенды: «Когда восходило солнце христианства». [Прим. пер.]

Неплах из Опатовиц (1322–1371) сообщает об идоле с именем *Zelu*, которому поклонялись в Богемии (*Habebant enim quoddam ydolum, quod pro deo ipsorum colebant, nomen autem idoli vocabantur Zelu*).

В отдельных фрагментах *Consilia Pragensis* (1366–1407) говорится о суевериях славян и разном чародействе, во *Fragmentum ex Martyrum* и *Ebbekestorp quiescentium Passione* есть сообщение о трех языческих божествах: *Hammon'e* или *Suentebueck'e*, *Vitelubb'e* и *Radegast'e*.

Польский историк Ян Длугош (1415–1480) в своей хронике *Historia Polonica* предпринимает попытку на основе римского пантеона составить славянский, в котором славянские боги отождествляются с их римскими аналогами: Юпитером, Марсом, Венерой, Плутоном, Дианой и Церерой. Так, он приводит теоним *Yesza* для Юпитера, *Lyada* для Марса, *Dzydzilelya* для Венеры, *Nya* для Плутона. Диана становится *Dzewana*, Церера — *Marzana*. Упоминаются также бог погоды, называвшийся *Pogoda*, и бог жизни *Zywyu*. У этих богов были свои идолы, жрецы, а также сакральные места, где им поклонялись. Сообщения Длугоша в научной литературе XIX — XX вв. часто квалифицируются как выдумка, а его ошибка, по мнению мифологов, заключается в стремлении связать структуру славянского, иначе говоря, польского пантеона со структурой римского, а также в том, что он, по-видимому, ошибочно приводит некоторые имена, являющиеся просто рефренами народных обрядовых песен (*Lyada*, *Dzydzilelya*). Эти сомнительные имена повторяются также в *Statuta provincialia Polonica* (XV в.): *lado*, *yleli*, *yassa*, *tya* (...*cantilenas in quibus invocantur nomina ydolorum lado yleli yassa ty...* 'рефрены в которых призываются имена *lado yleli yassa ty*') и отчасти в *Postilla Husitae Polonici* (XV в.): *Alado*, *gardzyna yesse*, а также в *Sermones per circulum anni Cunradi* (1423 г.): *ysaya lado ylely ya ya*). Тем не менее, как пишет В.Н. Топоров, «трудно согласиться с теми, кто, подобно Брюкнеру, видят в славянской части этих равенств чистую выдумку. Кажется более вероятным, что дело заключается в нехватке знаний и связанной с этим ошибке, прежде всего, при осмыслении того, что Длугош принимал за теофорные имена в попытке установления ипостасей высшего уровня из междометий в песнях ритуального характера, при понимании знаков как материального воплощения мифических лиц как теофорных имен и т. д. Некоторые имена, однако, с соответствующими поправками, вполне вероятны» [СД 1: 213].

О языческом суеверии и колдовстве говорится в *Statuta synodalia Andreae episcopi Posnaniensis* (XV в.) и в *Sermones Polonici a fratre Michaele de Janoviec scripti* (конец XV века).

Интересна также информация из *Кнютлингасагу* (*Historia regum Danorum*, вторая половина XIII в.), приводимая Мейером в древнеисландском оригинале с латинским переводом. Речь идет о храме в Арконе и об идолах божеств, которые находились в стране руянов. Анонимный хронист приводит теонимы *Rinvit*, *Turupit*, *Puruvit*, *Pizamar* и *Tjarnoglofi*. Последнее имя часто реконструируется как *Черноглав* и идентифицируется с *Zcerneboh'om* / *Чернобогом* Гельмольда.

Мейер решил ограничиться в своем сборнике источниками до конца XV в., вероятно, потому, что считал их первичными, тогда как все позднейшие источники относил ко вторичным. По сути, вопрос первичности и вторичности источников представляет собой важную проблему для славянской мифологии, поскольку первоисточников в классическом смысле слова (то есть текстов, написанных представителями славянской письменной традиции) в нашем распоряжении нет. Основной материал о языческом культе славян — это тексты немецкоязычных авторов, писавших на латыни и не знавших славянских языков. Кроме того, эти авторы были христианами и в силу этого тенденциозными и недостаточно объективными по отношению к чужой религии. Безусловно, границу между историческими источниками и «кабинетной мифологией» установить трудно. Позднейшие писцы обычно переписывали основные средневековые источники, прежде всего Титмара и Гельмольда, и добавляли свои сведения, иногда ошибочные; в ряде случаев у нас просто нет возможности их проверить. Положительным было то, что позднейшие авторы знали славянские языки (прежде всего см. лужицкую традицию) и находились внутри традиции. Таким образом, граница между первичными и вторичными источниками может быть достаточно условной и конвенциональной.

ЛЕШЕК ЮЗЕФ МОШИНЬСКИЙ
(LESZEK JÓZEF MOSZYŃSKI)
(1928–2006)

Свой взгляд на славянскую мифологию польский ученый Лешек Мошиньский подробнее всего изложил в книге *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slawischen Sprachwissenschaft* («Дохристианская религия славян в свете славянского языкознания»), вышедшей в 1992 году [Moszyński 1992]. Появление этой книги было, несомненно, важным событием для славянских мифологических исследований. С одной стороны, автор занимается общетеоретическими (терминологическими) вопросами (в частности, термине *urslawische Mythologie* 'праславянская мифология'), с другой — уделяет внимание более конкретным проблемам, например, отдельным этимологиям имен славянских божеств и духов. Большим достоинством книги является то, что автор делает попытку, наряду с некоторыми новыми интерпретациями и объяснениями отдельных фактов, дать также исторический обзор. Здесь следует привести несколько основных положений Мошиньского, фигурирующих в выводах его книги:

1. В классическом смысле слова праславянской мифологии не существовало. Праславяне не создавали легенд ни о богах, ни об их жизни, генеалогии, их любви и ненависти. Так называемая праславянская мифология — это научное недоразумение, обязанное передаче средневековых источников.

Такое мнение, в сущности, не ново и касается прежде всего терминологической стороны проблемы. Факт, что у славян не было мифологии в классическом смысле слова, — не тайна, большинством славистов это признается как аксиома. Поэтому речь идет главным образом о проблеме, как корректно обозначить систему мифологических представлений, обрядов и религиозных ритуалов (Мошиньский против употребления слова *языческий*) древних славян. В этом отношении Мошиньский следует за другим поль-

ским автором, Г. Ловмянским, и имеет в виду, с одной стороны, праславянскую полидоксию, идущую от веры в бессмертие человеческой души, в магию, культ природы и демонологию, с другой же стороны — непосредственно праславянскую религию. В первой части своей монографии автор предпринимает попытки обосновать свое мнение, что праславянской мифологии как таковой не было. Однако внимательный читатель сразу же замечает, что автор практически не использует мифологической литературы, изданной за последние тридцать лет. Речь идет прежде всего об ученых и исследователях, которые активно работали в области сравнительной мифологии и ввели в круг задач славистов проблему реконструкции славянской, затем также балтийской и, наконец, индоевропейской мифологии. Мошинский не принимает во внимание многочисленные труды по славянскому мифологическому наследию Р. Якобсона, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова. Когда автор утверждает, что праславянский миф неизвестен, это утверждение выглядит более чем странно, так как он не учитывает реконструкции так называемого (славянского) «основного мифа», предложенной Ивановым и Топоровым¹.

Самая интересная и оригинальная часть книги (*Праславянская религия*) посвящена новому анализу уже известных источников и их научной интерпретации. Выводы этой части монографии обобщены следующим образом:

2. У славян был только один бог, которого они представляли как лучезарного даятеля. Восточные славяне его называли Перун, западные — Сварог.
3. Праславяне не антропоморфизировали своих богов и не создавали идолов, а также не строили храмов, богов же почитали в священных рощах. Их религиозным приветствием было *Пусть Бог даст тебе удачу* *dad' Vogъ > dazd' Vogъ, которое было ошибочно интерпретировано как имя божества. Статуи божеств и храмы появились у славян только под чужим влиянием.
4. По праславянским верованиям, люди продолжали жизнь после смерти: добрые в раю, плохие в виде различных злых демонов или духов.

¹ Реконструкция основывается на балтских и индоевропейских лингвистических сравнительных данных — сам миф действительно неизвестен. [Прим. ред.]

Почти сразу бросается в глаза нетрадиционность и достаточно сильная радикальность этих выводов. В третьей главе своего труда автор анализирует основные славянские теонимы (как восточные, так и западные) и в ряде случаев предлагает свою интерпретацию. Мошинский довольно критичен по отношению к иранскому фактору и его роли в славянской народно-поэтической традиции и отстаивает большую роль кельтского влияния (ср. *Vorvo* > *Prove*, *Turupit* как новая форма **Taranvit* < кельт. *Taranis*, ср. также *Tjarnoglofi*). Кельтская теория Мошинского должна быть еще доказана и хорошо аргументирована, хотя именно она является «гвоздем» книги².

Вторая глава книги и выводы 5, 6 резюме касаются демонологии, или праславянской полидоксии. По Мошинскому, мир славянских духов достаточно элементарен, «в их религии не было духов, которые находились бы между богом и людьми».

² См. рецензии на книгу Л. Мошинского: [Трубачев 1994; Петрухин 1996]. [Прим. ред.]

ГЕНРИХ ЛОВМЯНСКИЙ
(HENRYK ŁOWMIAŃSKI)
(1898–1984)

Польский историк Генрих Ловмянский опубликовал в 1979 году книгу о славянской религии и ее упадке [Łowmiański 1986]¹. Это обширный труд, в котором славянская мифология анализируется прежде всего в историческом аспекте, с использованием таких понятий, как прототеизм, политеизм, полидоксия. В начале книги находятся обобщающие замечания об источниках и функциях религии, а также обзор индоевропейского наследия в религии славян. Затем следует обзор исследований по славянской мифологии, в котором наибольшее внимание уделено работам Брюкнера и Нидерле. Подчеркивается роль различных групп источников: лингвистических, исторических, этнографических и археологических. Непосредственно славянскому язычеству посвящена вторая глава книги (*Религия славян*), содержащая следующие разделы: *Происхождение прототеизма южных славян*, *Религия восточных славян*, *Полабский политеизм* и *Религия западных славян*.

Что касается язычества южных славян, то Ловмянский причисляет к первоисточникам южнославянской традиции, наряду с Прокопием Кесарийским, также отрывок из перевода Хроники Малалы, предполагая, что глоссы о Свароге имеют болгарское происхождение. Кроме того, он приходит к выводу, что Сварог на Руси не был известен, следовательно, это южнославянское божество. Таким образом, Ловмянский считает, что в случае южнославянского язычества можно говорить о трех известных божествах: об упоминаемом Прокопием едином боге, «повелителе молнии» (по-видимому, это Перун), а также о Свароге и Дажьбоге из Хроники Малалы. Значение и функции Сварога довольно загадочны, вероятно, он связан с огнем, о чем свидетельствует также отождествление русского Сварожича с огнем. Ловмянский предлагает гипотезу, что Дажьбог, сын Сварогов, то есть Сварожич, — это какое-то единое небесное божество. Воз-

¹ См. русский перевод: [Ловмянский 2003]. [Прим. ред.]

можно, Перун — раннее верховное божество славян, тогда как Дажь-бог — более позднее. Так польский исследователь приходит к выводу, что у южных славян культ неба существовал в двух ипостасях.

У восточных славян Ловмяньский отмечает лаконизм источников и распространённость демонологии с довольно развитым культом мертвых. Первые источники по мифологии, или религии, восточных славян — это русско-греческие договоры, в которых упоминается, наряду с Богом, Перун (944 г.), позже также Волос (971 г.). Ловмяньский предлагает три концепции возникновения и генезиса образа Перуна: 1) индоевропейское происхождение этого персонажа, 2) его норманнское происхождение, 3) автохтонное славянское происхождение под скандинавским влиянием (громовник Тор). Вопрос, однако, заключается в том, может ли Перун из договоров быть славянским божеством, а не славянским переводом скандинавского Тора, как предполагал С. Рожнецкий (в начале XX в. — *Прим. ред.*).

Ловмяньский подробно анализирует упоминание Волоса в договоре 971 года, приводит также концепцию Иванова и Топорова о реконструкции «основного» мифа о поединке бога-громовника с хтоническим противником и обращает внимание на позднейшее отождествление Волоса/Велеса со святым Власием. Отдельным вопросом является то, почему в присяге было имя бога скота. Вероятно, эта функция Волоса вторична, первоначально же он был богом богатства. Ловмяньский предполагает, что в 971 году культ Волоса был довольно новым и возникшим недавно, поскольку в договоре 944 года это божество не упоминается. Что касается существования параллельного теонима *Велес*, то польский историк считает, что это был, вероятно, довольно поздний образ русской демонологии, не имевший ничего общего с богом скота Волосом.

Переходя к анализу Владимирова пантеона, Ловмяньский не исключает возможности, что фрагмент *Повести временных лет* со списком богов — это позднейшая вставка (как предполагал также Шахматов, считавший, что исходный текст не содержал никаких имен), автором которой в XI веке был игумен Никон, роль которого до настоящего времени недооценивается. Следует подчеркнуть эклектичность Владимирова пантеона. По Ловмяньскому, это была, вероятно, попытка создать монотеистический культ, так как здесь достаточно очевидно верховное положение Перуна.

По мнению польского исследователя, Хорс, который, по-видимому, символизировал солнце, может быть отождествлен с Дажь-

богом, за которым он непосредственно следует в списке богов, без союза *и*. Возможно, автор вставки Никон включил в список две ипостаси одного и того же солнечного божества. Ловмянский поддерживает гипотезу о тмутараканском (то есть неславянском) происхождении этого бога. Вероятно, Никон перенес божества, которым поклонялись в Тмутаракани, на русскую почву. Для Стрибога интересной является параллель с мазурским топонимом *Strzyboga*.

Семаргл, или Сим и Ръгл (Рогл), вероятно, неславянского происхождения. Брюкнер предполагал, что Семаргл, подобно Роду, является богом семьи. Ръгл, судя по предполагаемой этимологии, мог быть богом ржи, однако, с другой стороны, не исключается связь Семаргла с иранским *Simurg*.

Мокошь может быть славянским именем, хотя обоснованным является также предположение о ее финском происхождении².

Эклектичность Владимирова пантеона симптоматична для той эпохи. Ловмянский считает, что в нем есть только одно аутентичное божество — бог-громовник Перун. Кроме Владимировых богов, Ловмянский называет также Трояна, который упоминается в *Слове о полку Игореве*, являющемся притягательным источником славянской мифологии. По сравнению со списком Владимировых богов, в *Слове о полку Игореве* недостает Перуна, Семаргла и Мокоши, однако есть Троян, который может быть как мифическим существом, так и историческим персонажем. *Троянов век*, упоминаемый в «Слове», — это, вероятно, 493 год н. э., как предполагал еще Якобсон³. В *Хождении Богородицы по мукам* в списке божеств также фигурируют Троян, Хорс, Велес и Перун. Ловмянский приводит мнение Мансикки о том, что Троян сюда привнесен из южнославянской традиции.

Затем Ловмянский переходит к явлению полидоксии, которая, по его мнению, утвердилась на Руси в X веке. Полидоксия выражалась в политеизме, при котором довольно сильным был культ Перуна, небесного божества, хозяина грома и молнии, и в ряде верований в низшие мифологические существа. Эти языческие верования мы знаем прежде всего из христианских источников, так называемых *Слов против язычества*. По сравнению с обычным

² См. сноску 6 на с. 58. [Прим. ред.]

³ Седьмой век Трояна, в гипотезе Якобсона, соответствует эсхатологическому седьмому тысячелетию от сотворения мира, которое наступало в 492 г. (в византийской системе летоисчисления мир был сотворен за 5508 лет до Рождества Христова). [Прим. ред.]

политеизмом полидоксия очень консервативна. Элементы полидоксии сохранялись много веков, в том числе и после принятия христианства. Современная реконструкция славянской полидоксии представляет ее позднюю форму, по которой довольно сложно определить, в какой степени она отличается от первоначальных верований, сохранившихся, по мнению Ловмянского, примерно до XII века. Тем не менее, информация, которую мы черпаем из позднейших христианских источников, неудовлетворительна по двум причинам: 1) отрицательное отношение христианских священников к языческим верованиям; 2) смешанный характер описаний объективных данных, литературные интерполяции, не соответствовавшие реальному положению. Понятие культа языческих богов не было идентично понятию политеизма, который у славян был на невысоком уровне развития. Слово *бог*, считает польский историк, означало 'демон', а слово *бес* обозначало как высших богов, так и низших демонов, так что именно демонология была очень важной составной частью полидоксии, при том что самыми существенными ее частями были культ природы и культ умерших.

В следующих главах Ловмянский обращает внимание на организацию и форму языческого культа у восточных славян. Несомненно, здесь следует говорить прежде всего о ритуальных местах (*капищах*) и молитвах языческим богам, между тем как остается открытым вопрос, существовали ли на языческой Руси святилища или храмы. Ловмянский в этом случае склоняется к негативному ответу. Тем не менее, в 1908 году В. Хвойка открыл остатки языческого святилища в Киеве, а позднее русский археолог В.В. Седов — святилище Перынь на расстоянии 4 км от Новгорода⁴. Вероятно, такие *капища* были местами, где приносились жертвы.

Затем Ловмянский переходит к описанию полабского политеизма, его географических границ, хронологии и объяснения его устройства и источников. Среди самых важных источников упоминается Титмар, биографы епископа Оттона, Гельмольд и Саксон Грамматик. Ловмянский предполагает, что полабский политеизм формировался до 928 года, то есть формально до германизации этой территории.

Титмар привел достаточно много драгоценных сведений о полабском язычестве и попытался синтетически представить полаб-

⁴ Отнесение открытых раскопками сооружений к святилищам дискутируется: [Клейн 2004]. [Прим. ред.]

ский политеизм. По его словам, каждый, даже небольшой, славянский народ имел святилище с идолом божества, которому там поклонялись. Важно то, что, как представляется, полабские боги отвечают не за определенные функции или сферы народной жизни, а за географические области. Радегост (город) Титмара — это центр языческого культа. Информацию Титмара частично, с некоторыми изменениями, повторил Адам Бременский, у которого город Радегост называется Ретра, а божество Сварожич — Редигаст. В биографиях епископа Оттона важны сведения о Триглаве и описание *кантин* — вероятно, особых полабских святилищ. Что касается Триглава, интересно, что ему поклонялись в двух городах, которые находились на некотором расстоянии друг от друга. Сведения, содержащиеся в Хронике Гельмольда (культ Свентовита в Арконе), также показывают, что у балтийских славян был территориальный, а не функциональный принцип формирования культа языческих божеств. Может быть, только Погада не был территориальным божеством. Ловмянский замечает, что одну часть теонимов балтийских славян можно довольно легко объяснить на языковом уровне (*Радегаст, Триглав, Свентовит*), а другую часть интерпретировать сложнее (*Погада, Принегала*). Гельмольд приводит также имя жреца бога Прове — Мике.

Особое внимание польский ученый уделяет отрывку из Гельмольда, в котором говорится о едином высшем боге (*unum deum*). Вопрос в том, имеем ли мы дело со славянским божеством или же с влиянием христианской традиции, как это предполагал Брюкнер. Ловмянский подчеркивает, что *unus deus* Гельмольда — это типичный *deus otiosus*, существовавший, вероятно, еще до принятия христианства. Важно также отсутствие имени единого бога во фрагменте из Гельмольда. Ловмянский предполагает, что речь идет о Свароге, единственном божестве славянской мифологии, выступающем в роли отца других божеств. Предположения о христианских влияниях касаются другого фрагмента из Гельмольда — о Чернобоге, или Дьяволе (черте). Ловмянский приводит мнение Нидерле, что речь идет о типичном для славянской религии дуализме добра и зла, который может быть связан с иранскими или вообще восточными верованиями. Ловмянский считает, что у Гельмольда мотив черта является христианским, однако его отождествление с черным богом является языческим и типично славянским. Другая проблема, связанная с христианскими мотивами, — это вопрос происхождения Свентовита, которого Гельмольд связывает со св. Ви-

том на основании так называемой «корбейской легенды»⁵, которая не кажется Ловмянському убедительной.

Наконец, польский ученый анализирует данные, содержащиеся в *Gesta Danorum* Саксона Грамматика, и сравнивает их с данными *Кнютлингсаги*. По мнению Ловмянського, речь идет о следующих теонимических параллелях в двух источниках: *Rughievithus / Rinvit, Poreuithus / Turupit, Porenutius / Puruvit*. Кроме того, в *Кнютлингсаге* упоминаются еще два идола: *Pizamar* и *Tiarnoglofi*. Что касается *Tiarnoglofi*, то, по мнению Ловмянського, здесь речь идет не о Триглаве, а о трансформации Чернобога. У Саксона особо подчеркивается поликефальность божеств балтийских славян. У Свентовита было 4 головы, у Руевита — 7 лиц, у Поревита — 5, между тем как у *Porenutius'a* 4, одно из которых было на груди. Саксон приводит довольно подробное описание арконского храма, однако очевидно, что он не знал описания этого сакрального места у Титмара и Адама Бременского, а также данных о поклонении Триглаву в Штеттине. Эта независимость от предыдущих источников доказывает, что у полабских славян существовал довольно развитой и хорошо организованный языческий культ.

В заключении главы о полабских богах Ловмянський пишет, что, вероятно, мы имеем дело уже со вторичной фазой развития славянского политеизма, характеризующейся более точной локализацией божеств по сравнению с начальной фазой, когда боги подчиняются одному общему верховному божеству, которым, по предположению Ловмянського, был Сварог.

Затем Ловмянський переходит к анализу источников мифологии западных славян — чехов и поляков. Существование развитого политеизма у этих народов маловероятно, хотя, по-видимому, можно говорить о полидоксии, являющейся реакцией на христианство. Следует учитывать тот факт, что христианизация западных славян произошла довольно рано. Чешские источники X–XII вв. сообщают о языческих верованиях, однако не приводят практически ни одного конкретного имени языческого божества. Козьма Пражский упоминает Юпитера, Марса, Беллону и Цереру, но только в латинской форме. Трактат Козьмы довольно хорошо представляет чешскую полидоксию, культ природы и мертвых, магию и демонологию, отчасти низшую мифологию. В архаичной легенде *Fuit in provincia Boemorum* рассказывается о Боривое, женившемся на Люд-

⁵ См. сноску 10 на с. 45. [Прим. ред.]

миле, которая приносила жертвы идолам языческих божеств. Об идолах и фигурах божеств говорится также в Житии св. Вацлава, в сборнике проповедей из *Опатовицкого Гомилиария* и в сообщениях Кристиана, писавшего в начале XI в. Легенда *Oportet nos fratres* сообщает, что при введении христианства были уничтожены многочисленные храмы (святителища) с идолами. Позднее Козьма упоминает, что Тэтка, сестра Крока, научила людей почитать ореад, дриад и гамадriad. Тот же Козьма описывает, как в 1092 году Бржетислав II боролся с остатками язычества: преследовал колдунов, сжигал священные рощи, запрещал приносить жертвы демонам.

Авторство *Опатовицкого Гомилиария* приписывается пражскому епископу Герману (1099–1122), составившему своеобразный компендиум языческих заблуждений. Говоря об идолах, он называет две группы: природные объекты (солнце, луна, звезды, река, огонь, холмы и деревья) и демоны, среди которых есть ведьмы и вурдалаки (*strigas et fictos lupos credere*).

Первое упоминание чешского теонима встречается в труде аббата Неплаха из Опатовиц, умершего в 1366 году. Он пишет о поклонении идолу, которого именовали *Zelu*. Позже у Гаека из Либочан мы встречаем мифологические имена *Krosina*, *Krasatina*, *Klimba*, однако нет никаких научных оснований для предположения о существовании этих теонимов, которые не повторяются ни в одном другом сочинении.

Имеющиеся у нас данные о польском язычестве весьма неконкретны. В некоторых церковных статутах упоминаются поклоняющиеся демонам или птицам или деревьям, совершающие обряды гадания и др. В Краковском статуте 1408 года сообщается о языческих песнях о демонах, которым поклоняются люди. Однако нигде не приводится имен этих персонажей низшей мифологии. Лишь в начале XV века в польских статутах мы находим песни с упоминанием идолов *lado*, *yleli*, *yassa*, *tya*, которые Ловмянский дает в польской транскрипции как *Łado*, *Ileli*, *Jasza*, *Tija*. Наконец, список польских теонимов приводит в своем труде Ян Длугош: *Yesza*, *Lya-da*, *Dzydzileya*, *Nya*, *Dziewanna*, *Marzyana*, соответствующие римским Юпитеру, Марсу, Венере, Плутону, Диане, Церере. Кроме того, упоминаются *Pogoda* (*Temperies*) и *Zywy* (*deus vitae*).

По мнению Ловмянского, пантеон Длугоша не в полной мере объясняет польский политеизм. Нидерле предполагал, что некоторые общеславянские божества существовали также на польской земле (Перун, Сварог, Велес). Брюкнер же, напротив, попытался

реконструировать польских богов, которые бы соответствовали как полабским богам, так и богам восточных славян, и призывал отказаться от выдумок Длугоша. Так, по его мнению, в Польше поклонялись Сварогу и в еще большей степени Сварожичу, или огню, Дажьбогу, или солнцу, и, вероятно, также Велесу/Волосу. Не последнюю роль в этой реконструкции играет наличие теонимических топонимов. Однако Ловмянский соглашается со скептическим Брюкнером относительно того, что топонимы — недостаточный аргумент для подтверждения существования культа Перуна в Польше. Также и относительно Полабья неясно, действительно ли такой культ существовал. Богом, метавшим молнии, мог быть также Сварог. В научной литературе с Перуном часто отождествляется Прове или же *Porenutius*/*Поренут* = *Perunic*. Кажется странным, что в источниках по полабскому язычеству имя Перуна ни разу не упоминается. Ловмянский считает, что у полабов и поляков была общая вера в Сварога. Проблема отсутствия политеизма в типологическом отношении больше объединяет поляков с русскими, чем с полабскими и балтийскими славянами вообще. То же касается и организации культа. Довольно очевидно, что культ отправлялся под открытым небом.

Вторая половина книги польского историка посвящена проблематике христианизации славян в средние века. Автора интересует правовой аспект христианизации и проблема введения общей религии. Ловмянский исследует период перехода от язычества к христианству на славянской территории: в Карантании, у чехов, в Полабье, в Польше, у южных славян и, наконец, у русских. Особое внимание Ловмянский обращает на эсхатологическую функцию новой христианской религии и на роль церкви в формировании общества. Это часть книги интересна прежде всего историкам.

В конце книги Ловмянский обобщает некоторые выводы. Прежде всего, по его мнению, религию славян надо анализировать в индоевропейском контексте; однако он не поддерживает теории Дюмезиля о трех функциях индоевропейских языческих божеств. Принципом славянского язычества была полидоксия, о которой мы знаем на основании средневековых источников, в первую очередь русских, но также польских и чешских, приводивших, несмотря на принятие христианства, данные о сохранившихся языческих традициях: о культе мертвых, о специфической эсхатологической концепции, о вере в демонов. Довольно сильной была роль магии и колдовства. Христианская церковь пыталась бороться с

этими явлениями и прежде всего интенсивно уничтожала культ природных объектов, священных рощ и источников. Главный элемент полидокии — прототеизм — выразился, по-видимому, в почитании Сварога, на которого в восточнославянской территории было перенесено имя *Перун*, по аналогии с греческим богом-громовником, повелителем молнии. Первые политеистические тенденции формировались у южных славян вероятно в VII веке. Уже во второй половине VI века Прокопий Кесарийский писал о боге — повелителе молний, которого можно отождествить с восточнославянским Перуном. На основании одного позднейшего источника (интерполяции в славянском переводе Хроники Малалы) можно установить, что известен был также культ Сварога. Если предположить, что на Балканах существовал культ Сварога, отдельный от культа Перуна, довольно очевидным будет вывод, что именно там нужно искать истоки политеизма. Третьей фигурой в этом политеистическом языческом пантеоне выступает предположительно Дажьбог, который, возможно, означал материальное солнце, а не антропоморфное божество. У южных славян политеизм развивался в связи с христианством. В восточнославянской традиции известно только одно божество такого происхождения — бог скота Волос, которого можно сравнить и отождествить со святым Влашием, покровителем скота. Владимиров пантеон в *Повести временных лет* — труд игумена Никона, опирающийся на собранные в Тмутаракани теонимы, имеющие, вероятно, иранское происхождение⁶. Наверное, только Дажьбог мог быть аутентичным славянским божеством, однако неясно, был ли он антропоморфным или лишь символизировал солнце.

Единственной этнической славянской территорией, где осуществился развитый политеизм, было Полабье (ободриты и лютичи), где, по мнению Ловмянского, это явление формировалось как противовес христианизации в рамках германизации славянского элемента. Надо подчеркнуть, что полабские божества носят локальный и региональный, а не всеобщий характер. Самое старое божество этого круга, вероятно, возникло в Бремене в 940 году под именем Свентовит, как калька христианского святого Вита, тогда

⁶ Ловмянский следует здесь гипотетической реконструкции сводов, предшествующих *Повести временных лет*, которую предложил А.А. Шахматов, приписавший «восточные» летописные известия игумену Никону, побывавшему в Тмутаракани, где он мог почерпнуть соответствующую информацию (см.: [Ловмянский 2003: 93 и сл.]). [Прим. ред.]

как Триглав, по предположению Ловмянского, возник скорее всего по образцу христианской святой Троицы. Яровит мог быть вторичным божеством, связанным своим происхождением с образом Свентовита. Как бы то ни было, политеизация полабов не расширилась за границы полабской территории. Важно, что у полабских славян существовали храмы и слой жрецов, отправлявших культ в святилищах. Эта особенность неизвестна другим славянам, у которых культ отправлялся под открытым небом, в священных рощах или у священных источников.

Ловмянский считает, что конец упадка славянской языческой религии датируется XII веком. Язычество было вытеснено христианством, представлявшим собой продукт более высокой ступени цивилизации.

АЛЕКСАНДР ГЕЙШТОР
(ALEKSANDER GIEYSZTOR)
(1916–1999)

В 1986 году в Варшаве вышла книга польского историка Александра Гейштора *Mitologia Słowian* («Мифология славян») [Gieysztor 1982]¹. В труде представлен довольно подробный обзор славянских языческих верований, сравнение славянского материала с данными других мифологических традиций и анализ мифологических концепций последнего времени. Книга начинается обзором индоевропейской модели людей и богов, на основе которой развился также славянский мифологический универсум. Исходным пунктом для польского автора является теория Дюмезиля о трехчастности индоевропейских мифологий, которая, по мнению Гейштора, приемлема и для славян. Напоминаем, что речь идет о трех главных функциях богов языческого пантеона: 1) правовой, 2) военной и 3) функции плодородия. Польский ученый считает, что этим функциям в славянской модели мира соответствуют следующие божества: 1) Стрибог, 2) Перун, 3) Велес/Волос². При сравнении общей индоевропейской и славянской модели мифологического мира Гейштор часто цитирует В.Н. Топорова, который одним из первых обнаружил типологические аналогии между индоевропейским и славянским материалом на архетипическом уровне.

Польский историк уделяет также много внимания проблеме этногенеза славян, а затем переходит к отдельным богам и фрагментам мифа. Гейштор производит своего рода реконструкцию (отчасти следуя за Ивановым и Топоровым) и поэтому в описании пантеона не отделяет восточнославянских богов от богов полабских, или балтийских, славян. Подробнее всего автор анализирует Перуна, которого он, следуя за Ивановым и Топоровым, связывает

¹ См. русский перевод: [Гейштор 2014]. [Прим. ред.]

² На неприемлемости трехфункциональной теории Ж. Дюмезиля для реконструкции древней славянской культуры настаивал О.Н. Трубачев: [Трубачев 2013: 152 и сл.]. [Прим. ред.]

с «основным мифом» славянской мифологии. Гейштор считает, что это общий балто-славянский миф.

Отдельная глава посвящена мифам о творении мира. Двумя творцами являются Бог и Сатана. Гейштор анализирует три версии одного и того же мифа (польскую, болгарскую и русскую), что позволяет ему сделать вывод о славянском дуализме, опирающемся на богомильскую и манихейскую традиции.

Польский автор выбирает обобщающий метод, и, таким образом, Свентовит, Руевит и Яровит-Ярило (единый реконструированный персонаж) являются различными ипостасями Перуна. В книге довольно детально анализируются данные, связанные со Свентовитом и его храмом в Арконе. Упомянется также предполагаемое изображение Свентовита — Збручский идол. Руевит представлен в обществе двух «сотоварищей» — Поревита и Поренута, имена которых, вероятно, должны напоминать о восточнославянском Перуне. По-видимому, Руевиту, Поревиту, Поренуту соответствуют Ринвит, Турувит, Пурувит из *Кнютлингсаги*. В другом фрагменте этого скандинавского памятника мы находим также Пизамара. В 1928 году в Гарце был найден идол, которого Гейштор отождествляет с Поренутом.

Образ восточнославянского Велеса также объединяется с другими богами: с полабским Триглавом и русским Трояном. Троян упоминается в трех древнерусских источниках (*Хождение Богородицы по мукам, Беседа святых апостолов, Слово о полку Игореве*). Вероятно, у него было три головы, и поэтому он достаточно обобщенно отождествляется с Триглавом.

В списке славянских божеств, предлагаемом Гейштором, следующими идут так называемые боги солнца и огня: Сварог, Сварожич, Дажьбог, Радогост. С одной стороны, автор отождествляет Сварога/Сварожича с Радогостом, среди прочего также выдвигая гипотезу, что Сварожич — это не сын Сварога, а малый Сварог. С другой стороны, Гейштор отождествляет Сварожича с Дажьбогом и описывает его как атмосферное божество. Что касается Дажьбога, то Гейштор ссылается на Чайкановича и его сербского Дабога и на мифологического персонажа Дабо (Даба). Он также говорит, что Якобсон усматривал Дажьбога в полабском Погаде.

Далее польский историк переходит к менее надежным и более проблематичным для интерпретации божествам. Это Хорс, Стрибог, Симаргл и, что несколько неожиданно, Переплут. Функции, характеристики, а также происхождение этих богов представля-

ются достаточно неясными. В связи с сомнительными божествами Гейштор упоминает также пантеон Длугоша с малоубедительными богами. Сомнительными являются также Лель и Полель, которых мы находим у Матея Меховиты. По Брюкнеру, это не теонимы, а восклицания или рефрены народных обрядовых песен.

Единственным женским божеством автор «Мифологии славян» считает Мокошь, а не полабскую Живу. Последними в списке божеств выступают Род и Роеницы.

Обширная глава посвящена материальной реализации языческого культа. Говорится о религиозных институциях, святилищах и священных местах, приложены иллюстрации предполагаемых славянских идолов. Затем несколько страниц посвящено низшей мифологии, или демонологии, то есть различным духам и демонам: говорится о душах мертвых, водных духах, лесных духах, духах атмосферных явлений, домашних духах. Гейштор в основном опирается на русский и польский материал.

Заключение книги посвящено проблеме развития славянских верований. Автор подробно описывает три новые концепции истории развития славянской религии, труды Б. Рыбакова, З. Дитриха и Г. Ловмянского. Книгу дополняет список имен божеств и мифических образов в польском изводе.

МИРОСЛАВА Т. ЗНАЕНКО
(MYROSLAVA T. ZNAYENKO)
(1932)

В 1980 году вышла книга американской исследовательницы украинского происхождения Мирославы Т. Знаенко *The Gods of the Ancient Slavs. Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology. Columbus: Slavica Publishers* («Боги древних славян. Татищев и начала славянской мифологии») [Znayenko 1980]. Хотя основное внимание автора привлекает деятельность русского историка В.Н. Татищева (1686–1750), написавшего «Историю российскую» и «Лексикон...», Знаенко в первой части своей монографии делает довольно подробный и систематический обзор источников славянской мифологии. Вторая (бóльшая) часть книги посвящена мифологическим исследованиям Татищева и сравнению их с непосредственными источниками.

В первой главе об источниках славянской мифологии Знаенко перечисляет основные источники, а также приводит наиболее важные фрагменты из них в английском переводе. Исследовательница отделяет восточнославянские источники от источников балтийских славян и первоисточники от вторичных источников. Среди первоисточников восточнославянской традиции прежде всего упоминаются две цитаты русской *Начальной летописи*, относящиеся к 980 году (создание Владимирова пантеона) и к 988 году (его уничтожение).

В качестве наиболее важного вторичного источника Знаенко называет *Густынскую летопись* (до 1670 г.), с ее довольно подробным анализом. Боги в *Густынской летописи* несколько отличаются от богов Владимирова пантеона 980 года. Это Перун, или Перкунас¹, высшее божество; Волос, бог скота; Позвизд или Похвист, бог воздуха; Ладо, бог нижнего мира, подобный Плутону; Купало, бог изобилия; Коляда. Кроме того, упоминается, что славяне зна-

¹ В *Густынской летописи* последней трети XVII в. список Владимировых богов начинается «Перконось, си есть Перунь» [ПСРЛ 40: 44]. [Прим. ред.]

ют и других богов: Хорса, Дажьбога, Стрибога, Семаргла и Мокошь. Вероятно, включает Знаенко, *Густынская летопись* является компиляцией *Начальной летописи* и позднейших польских источников, в первую очередь, польского перевода трактата Кромера: *Martini Cromeri De origine et rebus gestis Polonorum*, а также трудов Стрыйковского, Бельского и Гваньини.

Среди других вторичных источников фигурирует также *Житие Владимира*, окончательная редакция которого возникла, вероятно, во второй половине XVII в., но известное уже с XIII в. Знаенко приводит фрагмент об уничтожении языческого пантеона в 988 году².

Еще один вторичный источник восточнославянской мифологии — это *Синописис* Гизеля, опубликованный в Киеве в 1674 году³. *Синописис* содержит две пространные главы о славянском язычестве — *О идолех* и *О облиянии водою на Велик день*. По *Синописису*, у славян есть шесть основных божеств: Перун, Волос, Позвизд, Ладо, Купало, Коляда, за которыми следует ряд «других» богов: Услад (вероятно, ошибочно интерпретированное описание Перуна — *ус злат*)⁴, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргл и Мокошь. *Синописис* — весьма систематический труд, с тяготением к краткости. Тем не менее, вполне очевидно, что он не является оригинальным сочинением.

По мнению Знаенко, к вторичным источникам славянской мифологии относятся также не сохранившиеся труды Димитрия Ростовского (1651–1709) и Феофана Прокоповича (1681–1736). Необходимо подчеркнуть, что эти произведения были источниками для Татищева, однако трудно утверждать, что они представляют собой серьезные источники по славянской мифологии. Их вторичность более чем очевидна.

Вторая группа источников — это так называемые «чужие источники», а по сути — источники по мифологии балтийских славян, за исключением Прокопия Кесарийского, которого можно причислить к ранним источникам по мифологии южных славян. Знаенко коротко характеризует важнейшие памятники и трактаты, связанные со славянским язычеством. Это *Chronicon* Титмара Мерзебургского (975–1018), *Gesta Hammaburgensis...* Адама Бременско-

² См. последнее издание: [Шахматов 2014]. [Прим. ред.]

³ См.: [Киевский синописис 2006]. [Прим. ред.]

⁴ Вслед за М. Стрыйковским. Ср. сноску на с. 54. [Прим. ред.]

го, три биографии епископа Оттона — Эббо, Герборда и Монаха из Прифлингена, *Chronica Slavorum* Гельмольда, *Gesta Danorum* Саксона Грамматика. За ними следуют вторичные источники, в основном польские: Ян Длугош (1415–1480), Мацей Меховский (1457–1523, *Chronica Polonorum*), Марцин Кромер (1512–1589, *De origine et rebus gestis Polonorum*), Марцин Бельский (1495–1575, *Chronica polska*), Мацей Стрыйковский (1547–1582, *Chronica polska*). Кроме того, названы Алессандро Гваньини (1538–1614, *Sarmatiae Europaeae descriptio*), Альберт Кранц (1448–1517, *Vandalia*), Паоло Джовио (1483–1552, *Novocomensis libellus de legatione Basiliæ*), Зигмунд (Жига) Герберштейн (1488–1566, *Rerum Moscovitarum commentarij*), Германн Моземанн Фаброниус (1570–1634, *Welthistoria*), Мауро Орбини (1550–1610, *Il regno degli Slavi*), Пеер Перссон (1570–1622, *Regni Muschovitici sciographia*), М. Трогил Арнкиель (ум. в 1713 г., *Cimbrische Heyden-Religion*), Бенъямин Гедерих (1675–1748, *Gründliches Antiquitäten Lexicon*). Все эти источники характеризуются довольно кратко, так как для исследовательницы основной вопрос заключается в том, знал ли Татищев эти трактаты? Вторая (большая) часть книги посвящена анализу труда Татищева в сопоставлении с его наиболее вероятными источниками (Арнкиель, Гедерих, Стрыйковский и др.). Очевидно, что труд Татищева вторичен, Знаенко обнаруживает в нем множество ошибок, вызванных вторичностью используемых Татищевым источников, а иногда и ошибочной интерпретацией некоторых фрагментов⁵. Тем не менее, вывод книги состоит в том, что Татищева можно назвать первым русским мифологом.

⁵ См. анализ татищевских известий: [Толочко 2005]. [Прим. ред.]

ЗДЕНЕК ВАНЯ
(ZDENEK VÁŇA)
(1924–1994)

В 1990 году в Праге вышла на чешском языке книга известного слависта Зденека Вани *Svět slovanských bohů a démonů* («Мир славянских богов и демонов»), переведенная в 1992 году на немецкий язык под заголовком *Mythologie und Götterwelt der slawischen Völker. Die geistigen Impulse Ost-Europas* (Штутгарт) — [Váňa 1992]. Труд является попыткой компендиума данных о славянском язычестве и включает анализ параллелей из других индоевропейских мифологий, с особым вниманием к проблеме этногенеза славян. В первой главе речь идет о происхождении и начале истории славян, о духовной конфигурации славянского этногенеза. Важно, что в своем исследовании автор стремится использовать целый ряд различных письменных и материальных источников, от исторических летописных до этнографических и археологических. З. Ваня дает обзор основных информативных исторических источников, с течением времени переходящих в научные трактаты, а затем анализирует историю исследований славянских языческих верований. Так, во второй главе его книги обсуждается проблема возникновения интереса к славянской мифологии, датируемого примерно концом XV века. Обычно, как уже говорилось выше, довольно трудно установить границу между оригинальными историческими источниками и первичной научной литературой. З. Ваня считает, что научная литература, пусть и с оттенком фантастики, начинается с трудов Длугоша, после которого автор называет еще ряд хроник и научных трактатов: хронику Конрада Ботэ (1492) с изображениями славянских божеств, трактаты Гаека из Либочан (1541), Яна Стржедовского (1719) и Иржи Папанека (1780), русскую *Густыньскую летопись* (XVII в.) и лужицкий мифологический комментарий Абрахама Френцеля (1712, по З. Ване). В качестве одного из первых серьезных мифологов он называет Павла Йозефа Шафарика (1795–1861) с его трудом *Die slawischen Altertümer* (1844). Упоминаются также такие ученые, как чехи Я. Коллар (1793–1852),

И.Я. Гануш, поляки Я.И. Крашевский, И. Лелевель, Э.С. Гергович (XIX в.), русские Срезневский и Афанасьев (XIX в.). В начале XX в. было много активных исследователей славянского язычества: Г. Крек, Г. Махал, Л. Леже, Е.В. Аничков, Д.К. Зеленин, Е.Г. Кагаров, А. Брюкнер, В.Й. Мансикка и др. Однако самым важным исследованием для развития славянской мифологии как научной дисциплины Э. Ваня считает книгу Любора Нидерле *Slovanské starožitnosti* [Niederle 1916], ставшую «противовесом» скептическим заявлениям Брюкнера по поводу роли язычества у славян. Э. Ваня упоминает имена появившихся после Нидерле исследователей — К.Г. Мейера, К. Мошиньского, археолога К. Шухардта, Э. Винеке, С. Урбаньчика, Р. Петаццони, Б. Мериджи, Э. Гаспарини, В. Пизани, В. Махека, Р. Якобсона, Г. Ловмянского, А. Гейштора и, наконец, Б.А. Рыбакова, В.В. Седова, Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова.

Затем следует глава, посвященная средневековым источникам по славянской мифологии. Подчеркивается особое положение славянской мифологической традиции по сравнению с другими «большими» индоевропейскими традициями, имевшими развитые пантеоны и различные эпосы, которые описывали «внутреннее» состояние официального языческого культа. В случае славянской языческой традиции мы имеем дело с трудами внешних наблюдателей, которые не знали славянских языков и традиций, к тому же, будучи христианами, были весьма тенденциозны. Список первоисточников славянской мифологии начинается с Прокопия Кесарийского и продолжается примерно теми же источниками и в том же хронологическом порядке, что и в сборнике Мейера: Видукинд, чешская легенда о святом Вацлаве, Константин Багрянородный, перевод Хроники Малалы, арабские авторы Ибн Фадлан и ал-Масуди.

Затем основное внимание посвящается более полным и важным источникам XI–XII вв. — Титмару из Мерзебурга, Адаму Бременскому, Саксону Грамматику и трем биографам епископа Оттона. Наиболее важным источником, по мнению Э. Вани, является *Chronica Slavorum* Гельмольда. Другой важный источник — это *Кнютлингсасага*, в которой упоминается несколько славянских теонимов. Затем автор приводит послание архиепископа Адельгота, хронику Кузьмы Пражского, *Опатовицкий Гомилиарий*. Э. Ваня приходит к выводу, что данных о чешском и польском язычестве действительно мало.

Положение с источниками восточнославянской мифологии отличается коренным образом, поскольку здесь мы имеем дело с

документами, которые находятся внутри традиции и написаны на языке этой традиции. Кроме того, язычество на востоке Славии сохранялось дольше, чем у чехов, поляков и южных славян. Основным источником восточнославянской мифологии — конечно, *Повесть временных лет*, различные проповеди против язычества («Слова», «Правила», «Поучения»), жития святых и, наконец, *Слово о полку Игореве*, которое датируется предположительно концом XII века. Этим заканчивается обзор первичных и вторичных источников славянской мифологии в труде З. Вани.

Следующие главы посвящены тому, что возможно реконструировать на основе указанных источников, а также, наряду с этим, на основе археологического материала, фольклорных и лингвистических (в первую очередь топонимических) данных. Чешский ученый предпринимает попытку представить космологическую и антропологическую схему славянского мифологического универсума. Представления славянских народов о сотворении мира, вероятно, вторичны и опираются на дуалистический миф о возникновении мира, имеющий, по мнению З. Вани, юго-восточное происхождение. В начале мира не было ничего, только изначальное море (океан). Два творца мира — это Бог и Сатана, который по требованию Бога бросается в воду, чтобы зачерпнуть немного земли или песка, из которых Бог затем создает землю. Побочный мотив связан с намерением Сатаны обмануть Бога. Сатана прячет немного земли во рту, чтобы впоследствии по примеру Бога создать свою землю. Однако земля во рту Сатаны начинает расти, и Сатана вынужден ее выплюнуть. Так возникают скалы, холмы, горы, тогда как все, что создает Бог, ровно и гладко. Иногда Сатану замещает какая-нибудь водная птица (гусь, утка). З. Ваня предполагает, что такие дуалистические представления имеют иранское происхождение. В славянских традициях же такого рода космогония связана с богомилством, которое было распространено прежде всего в Болгарии, а также в Сербии и Боснии. Как бы то ни было, такие мифы о сотворении мира носят поздний характер¹. Антропологические легенды также дуалистичны и вторичны. Нужно подчеркнуть, что З. Ваня в обзоре космогонических и антропологических сюжетов не учитывает словенских легенд из Менгеша и Шишки, о которых подробно писал И. Графенауэр. Славянская космогония, по-видимому, также вторичная, представлена в русских,

¹ См. о дуалистическом творении сноску на с. 100. [Прим. ред.]

польских и словенских духовных песнях и заговорах, в которых земля лежит на рыбе или на нескольких рыбах.

Затем автор переходит к описанию древнего славянского пантеона и к характеристике политеистического общества, используя при этом многочисленные индоевропейские параллели и аналогии, и выделяет четыре группы славянских богов: главные боги, к которым предположительно относятся Сварог, Сварожич-Даждьбог, Перун и Велес; боги русского круга — Стрибог, Хорс, Симаргл, единственное женское божество Мокошь и Троян; боги полабских и поморских славян — Сварожич-Радегост, Свантовит, Триглав и другие (Прове, Жива, Чернебог, Припегала, Ругевит, Поревит, Поренут, Геровит); боги других западных и южных славян: лужичан (*Flins, Jutrobog, Cica*), чехов (*Zelu, Krosina, Krasatina, Klimba, Vesna, Lada, Děvana, Morana*), поляков, в основном по Длугошу (*Jesza, Lada, Dzidzileya, Dzewana, Nyja, Marzana*). О южнославянских богах сведений почти нет, кроме фрагмента из Прокопия Кесарийского, упоминаний Даждьбога в старом сербском памятнике и Дабы в сербской сказке, а также языковых данных. З. Ваня предлагает весьма убедительную интерпретацию многочисленности имен полабских и поморских богов, не имеющих соответствий среди восточнославянских теонимов. По его мнению, в этом случае можно говорить о позднейших локальных вариантах имен, которые, помимо всего прочего, во многих случаях являются атрибутами или эпитетами.

От пантеона или пантеонов, то есть от высшей мифологии, З. Ваня переходит к низшему уровню славянского язычества: духам природы и демонам, культу мертвых, культу деревьев, животных и растений. Следуют главы, посвященные ритуальному формированию официального языческого культа: сакральным пространствам и храмам, священным рощам, идолам, ритуальным предметам, амулетам, институту жрецов, волхвам, волхованию, гаданиям и прорицаниям. В предпоследней главе книги рассматриваются языческие элементы в легендах и героическом эпосе. Здесь З. Ваня рассматривает три вида памятников: чешские, польские и русские легенды, русские былины и героические песни балканских славян.

Выводы и заключения сконцентрированы в последней главе «Развитие, социальная структура и духовная форма славянского язычества». Автор еще раз анализирует взаимоотношения славянской мифологии и других индоевропейских мифологий и констатирует ее наибольшую близость к балтийской, затем к иранской,

несколько меньшую — к германской и скандинавской. Кроме того, З. Ваня считает, что по отношению к славянской мифологии трудно использовать трехчленную схему функций божеств Дюмезиля. По мнению чешского ученого, можно говорить только о двух основных функциях: военной и хозяйственной. Духовный мир древних славян можно реконструировать не только на основании исторических источников, которые иногда недостаточно надежны, но также и на основании эпосов, сказок, легенд, заговоров, обычаев и ритуалов. Картина мира описывается с помощью бинарных оппозиций: небо/земля, верх/низ, правый/левый, мужской/женский, огонь/вода, солнце/луна, день/ночь и под. Другой особенностью славянской мифологии является хорошо развитая демонология и культ природы, что выражается в большом числе духов природы.

РАДОСЛАВ КАТИЧИЧ
(RADOSLAV KATIČIĆ)
(1930)

В 2008 году в Загребе вышла книга академика Радослава Катичича *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske dobe* («Божественный поединок. По следам священной поэзии нашей дохристианской эпохи») [Katičić 2008, ср. Katičić 1988], посвященная реликтам славянской языческой религии, реконструкции славянской мифологии и прежде всего — реализации «основного мифа» у южных славян на основе позднейших источников народной литературы, относящихся к XIX–XX вв. Древнее мифологическое наследие реконструируется в книге с опорой на новейшие источники. Катичич отбрасывает скептическое предположение о маловероятности того, что в позднейших источниках XIX–XX вв. сохранились остатки языческих верований народов, христианизированных в период VII–X вв. Желая опровергнуть это предположение, автор анализирует мифологические исследования рубежа XIX–XX вв., приведшие к некоторым не всегда верным выводам. Иными словами, книга посвящена реконструкции и продолжает направление, зачинателями которого были Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров. Ключевое место в теориях и реконструкциях хорватского ученого отводится концепции так называемого «основного мифа» славянской мифологии о поединке верховного бога-громовника с его хтоническим противником. Для реконструкции этого мифа очень важны также лингвистические данные и первичные тексты, такие как формулы и песни, представляющие собой отражение сакрального знания.

Поскольку Катичича в первую очередь интересует хорватская народная устно-поэтическая традиция, первая глава его книги посвящена труду хорватского мифолога Натко Нодило *Stara vjera Srba i Hrvata* («Старая религия сербов и хорват») [Nodilo 1878]. Автор иллюстрирует аргументацию Нодило отдельными примерами. Нодило исходит из предположения, что языческий миф переходил в эпос и в такой форме сохранялся до нашего времени; таким образом, на основании эпических источников можно реконструировать

первичный миф. Недостатком теории Нодило является то, что его предположения остаются без убедительной фактологической базы. Несмотря на это, его попытки имеют определенную ценность. Сам Катичич предпринимает попытки подтвердить некоторые выводы Нодило с помощью фольклорного материала, в основном народных песен.

В следующих главах хорватский ученый реконструирует различные элементы, образы, мотивы и сюжеты славянской мифологии. Так, автор пишет о структуре мирового древа и его архетипического текста. Мировое древо осмысляется как трехчастная структура, которая символизирует небесный, земной и подземный мир. В следующей главе реконструируется исходный текст, в котором предположительно описывается небесный дворец в славянской мифологической традиции. Дворец находится на холме (горе), хозяин этого дворца или замка отождествляется с месяцем, а его жена — с солнцем, тогда как дети ассоциируются со звездами. Для Катичича очевидно, что речь идет о местонахождении громовника Перуна. В мифологических источниках холм (гора) — то же, что вершина мирового древа. Реконструированный фрагмент древнего текста о дворце на холме опирается в первую очередь на восточнославянские народные обрядовые песни, имеющие также соответствия в некоторых южнославянских фольклорных источниках.

В главе о лютом звере реконструируется традиция, связываемая с языческим Велесом, скотским богом, дарителем всякого имущества (добра). Исходным пунктом для реконструкции образа Велеса является древняя легенда русского города Ярославля, в которой приводится много данных о локальном культе этого божества, в восточнославянских источниках чаще называемого *Волосом*. По фрагментам славянских сакральных текстов можно проверить, соответствуют ли данные ярославской легенды аутентичной русской языческой традиции. Катичич подробно анализирует тексты, в которых Велес изображается как лютый зверь или змей, которого побеждает в поединке бог-громовник, или же как приносящий богатство медведь. Наряду с этим Велес описывается как хозяин темных и сырых лесов. Эти данные подтверждаются также источниками из чешской традиции. Таким образом, можно реконструировать многоликий образ бога Велеса — хозяина скота и богатства, змея и змеи, медведя, хозяина лесов.

Центральное место в книге занимает глава *Božanski boj* («Божественный поединок»), где реконструируются фрагменты сла-

вянской сакральной поэзии и описывается поединок бога-громовника и его противника в виде змея или змеи. На основе белорусских источников можно выяснить, как и в каких условиях протекает этот поединок. Затем с помощью восточнославянских заговоров против змеиных укусов реконструируется обрядовое использование этого мифологического сюжета и праславянские названия оружия бога-громовника: молния, стрела и гром. В конце Катичич делает обзор южнославянских данных об этом мотиве, сравнивая материал новгородских легенд и средневековых хорватских источников и анализируя также первое упоминание о верховном славянском боге — повелителе молний, автором которого является Прокопий Кесарийский.

В главе *Ob robu Slovarja hrvatskega kajkavskega knjižnega jezika* («На полях Словаря хорватского кайкавского литературного языка») обсуждается два этимологических вопроса, возникающие в связи со словами *črt* ‘черт’ и *obsočiti* ‘окружить’.

Следующие три главы связаны с реликтами славянского язычества в хорватском устно-поэтическом творчестве. В одной из народных легенд говорится о Перуновом храме над рекой Жрновицей возле Сплита. На основе многочисленных топонимических данных можно сделать вывод, что холм *Перун* над Жрновицей был славянским языческим святилищем в период до христианизации, произошедшей довольно рано. Название холма *Перун* над замком Мошченице происходит, вероятно, от имени славянского языческого бога и может считаться исконным языческим святилищем. Наконец, неподалеку от селений Повиле и Каланья при Нови Винодольски находится остров *Велес*.

«СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ»

В 1995 году в Москве вышел энциклопедический словарь *Славянская мифология*, дополненный и модифицированный в 2002 году (редколлегия: С.М. Толстая, Т.А. Агапкина, О.В. Белова, Л.Н. Виноградова, В.Я. Петрухин) [СМ 1995]. Словарь содержит более 400 статей, посвященных отдельным темам и образам славянской духовной культуры. Замысел создания такого словаря родился в отделе этнолингвистики, которым руководил Н.И. Толстой в Институте славяноведения Российской академии наук. Среди авторов словаря — сотрудники этого отдела и их коллеги по институту (в том числе также Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров). Объем словника весьма велик и включает следующие тематические группы: явления природы, локусы, растения, животные, языческие боги и персонажи христианской мифологии, демонологические персонажи низшей мифологии, мифологизированные персонажи, народный календарь, ритуалы и обряды, ритуальные предметы, орудия, одежда, еда, вещества, человек, мифологизированные атрибуты, категории культуры, болезни, фольклорные мотивы. Как можно заметить, к высшей мифологии, или языческой религии в узком смысле, относятся только статьи о богах и частично о демонологии и мифологизированных персонажах. Боги в словаре представлены в следующих статьях: Белобог, Бог, Волос / Велес, Дажьбог, Мокошь, Переплут, Перун, Руевит, Семаргл, Сварог, Свентовит, Стрибог, Триглав, Троян, Хорс, Чернобог, Яровит. Авторами большинства этих статей являются Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров.

В начале словаря в качестве предисловия опубликована статья Н.И. Толстого *Славянские верования*, в которой изложены концептуальные мысли о славянской религии и ее продолжении в демонологии и ритуале. Древней религией славян было язычество, представлявшее собой отдельный фрагмент архаичной индоевропейской религии. Полное отсутствие источников по славянской религии до VI века и почти полное их отсутствие в период с VI до IX в. заставило ученых реконструировать мифологию при помощи сравнительно-исторических методов, как в языкознании. В отличие от христианства с его (строго) определенной системой

догм и символов, славянское язычество — достаточно открытая система, в которой мы видим сосуществование архаичных элементов с инновациями. Н.И. Толстой считает, что у славян уже в VI в. был не только развитой пантеон, но и религия, подобная монотеизму, поскольку они поклонялись единому высшему нехристианскому богу. Это был бог-громовник, или повелитель молний, упоминаемый Прокопием Кесарийским. Однако стремление к монотеизму не уничтожило политеизм, который соединился с верой в духов природы, демонов болезни и под. Христианство отчасти уничтожило простую и в некоторых случаях довольно аморфную структуру язычества, несколько изменило его положение, поставило его в другую аксиологическую систему (= *систему ценностей*). Даже в современной модели мира христианская и языческая картина мира не являются антагонистичными, а естественным образом дополняют друг друга, двоеверие не исчезло до сегодняшнего дня. То, что касается концепции божественной силы, относится к христианской стороне модели мира, то, что связано с «нечистой» силой или демонологией, — к ее языческим корням. Однако славянскую духовную культуру нельзя возводить только к двум элементам — языческому и более позднему христианскому. Ситуация гораздо более сложная, так как проблема заключается также в «третьей» культуре, заимствованиях или же славянских инновациях общего и локального происхождения, которые играют важную роль в обрядах и в так называемом народном календаре. Христианство, активно потеснившее язычество, способствовало также некоторой систематизации и внутренней унификации языческих верований. Это наиболее заметно проявляется в симбиозе церковного и народного календаря. Народный календарь формально зависит от церковного христианского календаря, однако эта временная систематизация не устранила, а только еще дополнительно регламентировала параллельную языческую обрядность. В годовом календарном цикле можно заметить сосуществование христианской духовной концепции, направленной на небо, и языческой, связанной с землей. Некоторые культы (например, культ воды и культ огня) инкорпорированы в рамки христианской идеологии. В конце вводной статьи Толстой подчеркивает важность реконструкции для создания правильной перцепции славянской духовной культуры.

Статьи о славянских богах частично повторяют статьи из энциклопедии «Мифы народов мира» (первое издание — 1980 г.).

О **Белобог**е сообщается, что это божество, образ которого можно реконструировать на основе фрагмента из Гельмольда о Чернобоге и топонимических данных (имеются в виду лужицкие оронимы *Beli bog* и *Črni bog*). Имя Белобога появляется во вторичных источниках кабинетной мифологии, где он описывается как бог счастья и успеха. По мнению авторов статьи, вполне обоснованным является предположение о том, что в славянской мифологии Белобог и Чернобог составляют дуалистическую пару.

Велес/Волос выступает в славянской мифологии как бог скота (*скотий бог*). Вероятно, он был не только богом домашнего скота, но также богом богатства. В первый раз он упоминается в *Повести временных лет* под 907 годом. При создании Владимирова пантеона идол Велеса находился, очевидно, под холмом, между тем как на холме был идол Перуна. В христианскую эпоху Велес был замещен христианскими святыми: св. Власием, св. Николаем и св. Георгием. В *Слове о полку Игореве* Боян называется *Велесовым внуком*. В чешских текстах XVI–XVII вв. встречается злой дух *Велес*.

Дажьбог — божество Владимирова пантеона, впервые упоминаемое во фрагменте под 980 годом. Идол Дажьбога находился на холме вместе с идолами других божеств. Больше сведений о Дажьбоге (хотя все они менее достоверны) содержится в русском переводе хроники Малалы (1114 г.), где написано, что Дажьбог — солнце и что он также *сын Сварогов*. Третий независимый источник сведений о Дажьбоге — *Слово о полку Игореве*, где о русских говорится как о *внуках Дажьбога*. Связь Дажьбога с Хорсом (солнечные божества) и Дажьбога со Стрибогом (синонимичность имен) много раз дискутировалась. Имя Дажьбог встречается также в украинских народных песнях и в сербском фольклоре, где он выступает как мифологизированный образ царя на земле. Если Дажьбог — сын Сварога, т. е. Сварожич, то его можно сравнивать с полабским теонимом *Zuarasiz*.

Мокошь — единственное женское божество восточнославянского пантеона. Ее идол находился рядом с идолами Перуна и других божеств на холме в Киеве. В более поздних списках Мокошь всегда противопоставлена другим «мужским» богам. Образ Мокоши переместился в фольклорную традицию. В севернорусском фольклоре Мокошь была женщиной с большой головой и большими руками, которая по ночам пряла в избе. Продолжением образа Мокоши является Параскева-Пятница. Общеславянский характер Мокоши подтверждается более поздней словенской сказкой о Мокошке и многими западнославянскими топонимами.

Переплут — несколько сомнительное восточнославянское божество, которое упоминается вместе с берегинями в *Словах против язычества*. Сведения о Переплуте недостаточно точны для того, чтобы можно было установить его функции. Иванов и Топоров не исключают его связи с именами богов балтийских славян *Поревит* и *Поренут*, а также с табуированными именами, которые могли бы быть дериватами теонима *Перун*.

Перун в общеславянской мифологии — бог-громовник. У него много общих черт с литовским Перкунасом. Бог грозы и грома первоначально имел военную функцию и был богом войны, а также княжеским богом. Деревянный идол Перуна в Киеве имел серебряную голову и золотые усы. После христианизации Перун был замещен святым пророком Илией. Миф о Перуне реконструируется прежде всего на основе белорусского материала, а также на основе вторичных фольклорных данных, где на месте Перуна часто находится святой Илия. Противником Перуна выступает Велес или какое-то другое хтоническое божество — змей, Змиулан и под., который последовательно скрывается от Перуна в дереве, в камне, в человеке, в животном, в воде. При дальнейших трансформациях мифа могли изменяться имена Перуна и его противника, но не главная схема сюжета. После победы Перуна над хтоническим противником освобождаются воды, скот, похищенная женщина/жена громовника (Марена, Мокошь). Характерной чертой Перуновых мифов является связь с дубом и дубравой, с горами, на которых находились Перуновы идолы (в Киеве и Новгороде). Во Владимировом пантеоне Перун почитался как высшее божество.

Руевит в мифологии балтийских славян — бог войны, отождествляемый в средневековых хрониках с римским Марсом. У него семь мечей на поясе и восьмой в руке. Идол Руевита был сделан из дуба и имел семь лиц. Он почитался в Коренице.

Семаргл/Симаргл (Сим и Р'гл) упоминается в *Повести временных лет* под 980 годом в списке Владимировых богов. Существует несколько гипотез об источниках этого теонима. Вероятно, он происходит от древнего имени *Семиглав* (*Седьмоголов*), что могло бы быть подтверждением тяготения славянской мифологии к поликефальности. По другой гипотезе, *Семаргл* является иранским заимствованием.

Сварог в славянской мифологии — бог огня. Иногда рядом со *Сварогом* в «Словах» находится имя *Сварожич*. В переводе *Хроники* Малалы Сварог отождествляется с греческим Гефестом. У бал-

тийских славян Сварожич назывался также *Радгостом*, он почитался в Ретре, в качестве атрибутов имел коня и копыя. У чехов, словаков и украинцев существует дух огня Рарог / Парох, которого можно связать со Сварогом.

Свентовита, «бога богов» в западнославянской мифологии, упоминают Гельмольд и Саксон Грамматик. Свентовит — верховное божество, связанное с войной и победами, его атрибутами являются меч, знамя, копыя, военные символы. Культовый центр Свентовита был в Арконе, центре балтийских славян на острове Рюген. Символический цвет Свентовита — красный, у его храма была красная крыша. Со Свентовитом был связан также сакральный белый конь, участвовавший в обряде гадания, при котором он должен был переступить через три копыя. Если он начинал шаг с правой ноги, предзнаменование было добрым, если с левой — дурным. У идола Свентовита было четыре головы, возможно, что четырехглавый Збручский идол представляет именно Свентовита. Само имя *Свентовит* имеет, по-видимому, эпитетный характер. Представляется, что о функциональной связи Свентовита балтийских славян с восточнославянским Перуном можно говорить весьма обоснованно.

Стрибог — божество восточнославянского пантеона, его идол был поставлен в Киеве, а имя приведено в списке Владимировых богов. В *Слове о полку Игореве* ветры называются *Стрибоговыми внуками*, что, вероятно, указывает на атмосферные и природные функции этого божества. В древнерусских текстах имя *Стрибог* часто встречается рядом с именем *Дажьбог*, что, вероятно, означает аналогичность их функций и интерпретаций имен (*дать* — 'наделить богатством').

Триглав (автор статьи — В.Я. Петрухин) — это трехглавое божество в мифологии балтийских славян, упоминаемое Эббо и Гербордом. Автор статьи предполагает, что три головы символизировали три царства — небо, землю и потусторонний мир. Триглав во всех источниках связан с символикой числа «три». Его трехглавый идол в Штеттине находился на главном из трех святых холмов, его черного коня трижды проводили через девять копий. В восточнославянской и южнославянской традиции ипостасью или вариантом Триглава, возможно, является божество Траян.

Хорс — древнерусское божество из Владимирового пантеона 980 года. Он почитался наряду с другими богами, его идол находился на холме в Киеве. Существует мнение, что имя *Хорс* в список богов

включил игумен Никон в 1088 или 1089 году. В этом случае имя соседствующего с ним Дажьбога можно интерпретировать как объяснение имени Хорса. Хорс также упоминается в *Хождении Богородицы по мукам* и в *Слове о полку Игореве*, в *Слове некоего христолюбца* и в других *Словах против язычества*. В большинстве списков Хорс стоит рядом с Перуном или Дажьбогом, в связи с чем обычно предполагается солярный характер этого божества, известного только в России. Довольно очевидно восточное происхождение Хорса, пришедшего на русские земли благодаря сарматскому влиянию. Иранским источником для интерпретации этого теонима может быть персидское *Xurset* 'божественный свет'.

Чернобог — злой бог в мифологии балтийских славян. Он упоминается в *Славянской хронике* Гельмольда (XII в.), в которой говорится об одном добром и одном злом боге. На основании этого противопоставления можно реконструировать пару Белобог/Чернобог, отражающую оппозиции счастье/несчастье, белый/черный и др. В менее достоверном источнике (*Кнютлингасага*) упоминается Черноголов, который может быть отождествлен с Чернобогом или же с Триглавом, также связанном с черным цветом.

Яровит был богом войны у балтийских славян, отождествлявших его с Марсом. У него был украшенный золотом щит, который было запрещено трогать в мирное время. Во время же войны этот щит несли перед войском. Кроме того, Яровит был богом плодородия, что позволяет связывать его с восточнославянским Ярилой.

На основе русского издания энциклопедического словаря *Славянская мифология* в 2001 году в Белграде был составлен словарь *Словенска митологија* [СМ 2001], редакторами которого были С.М. Толстая и Л. Раденкович. Словарь в основном опирается на материал русского издания и на данные (прежде всего библиографические), содержащиеся в словаре *Славянские древности* [СД], также выходящем¹ в России. Авторами статей являются прежде всего русские ученые (Т.А. Агапкина, О.В. Белова, М.М. Валенцова, Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, Вяч. Вс. Иванов, Г.И. Кабакова, Е.Е. Левкиевская, В.Я. Петрухин, А.А. Плотникова, О.В. Санникова, И.А. Седакова, Н.И. Толстой, С.М. Толстая, А.Л. Топорков, В.Н. Топоров, Е.С. Узенева, В.В. Усачева). С сербской стороны в написании статей приняли участие А. Лома и Л. Раденкович. Из

¹ Издание завершено в 2012 г., см. [СД]. [Прим. ред.]

русского издания взята вступительная статья Никиты Ильича Толстого о славянских верованиях, а также большая часть статей, написанных Ивановым и Топоровым, о чем в предисловии к сербскому изданию пишет Л. Раденкович. Там же Раденкович дает и обзор истории мифологических словарей, в той или иной степени связанных со славянской мифологией, и описывает структуру сербского варианта *Славянской мифологии*. Задача словаря — дать краткое и систематическое описание славянской модели мира, опирающейся на мифологический фундамент. Что касается высшего уровня славянской мифологии и славянских богов, то в этом отношении важными являются дополнения, которые написал для статей Иванова и Топорова Лома; краткое их содержание приводится ниже.

В дополнении к статье о **Белобогe** Лома высказывает предположение, что выражения *ne videti Belega бога* ‘не видеть Белого бога’ и *ne videti belega dneva* ‘не видеть белого дня’ позволяют считать исходным членом теонимической синтагмы слово *день*, которое означало ‘ясное, дневное небо’.

Относительно **Велеса** сербский мифолог пишет, что следует соблюдать осторожность в случае двух имен — *Велес* и *Волос* (ср. выше о переводных источниках Велеса). *Волос*, вероятно, восходит к **Volsъ*, между тем как Велес — к **Velēsъ*. Лома предлагает также идентифицировать Велеса с классическим Аполлоном, основываясь при этом на данных *Слова о полку Игореве*, где Боян — *Велесов внук*².

О **Дажьбогe** Лома пишет, что украинская форма, вероятно, является просто ошибкой писца. Вообще нет причин сомневаться в славянском происхождении Дажьбога как бога — подателя благ. Связь Дажьбога с солнцем, по мнению Ломы, вторична.

Яровит, по всей очевидности, — бог войны, менее ясна его связь с Ярилой, являющимся прежде всего богом плодородия. Лома предполагает, что возможна также связь Яровита с образом восточнославянского Перуна, бога грома и бури, который, среди прочего, обеспечивает также дождь, приносящий плодородие.

Статью о **Мокоши** Лома дополняет данными сербской обрядности. Он предполагает, что с этим женским божеством связаны

² Подобное отождествление предполагал французский филолог А. Мазон, скептически относившийся к древности «Слова». О переводных источниках древнерусского *Велес* см. сноску на с. 92. [Прим. ред.]

праздники Женское и Куриное Рождество (*Ženski i Kokošnji Božić*), во время которых запрещены прядение и другие женские занятия. Демонизированным образом Мокоши, вероятно, является русская Баба-Яга.

Статья о **Переплуте** дополнена предположением, что Переплута можно сравнить с Чернобогом на основе обрядного обращения к Переплуту в одном русском «Слове» (*вертячесь пютьь емоу въ розьлхъ*), напоминающего обряд, посвященный Чернобогу, у Гельмольда. Функция защитника мореплавателей напоминает, вероятно, о Триглаве из Штеттина.

В дополнение к статье о **Перуне** Лома дает польские (*piorun*), чешские (*Perun*), словацкие (*Perunova strela*) и словенские (*Perunovi kamni*) лексемы. У сербов и хорватов есть также довольно много следов Перуна в топонимике (прежде всего названия холмов и возвышенностей). Перун упоминается в рефрене одной народной песни из Шумадии. Лома цитирует также русского ученого М.А. Васильева, утверждающего, что урочище Перынь возле Новгорода в дохристианский период, вероятно, имело культовый характер, однако там не могло быть идола Перуна, который, согласно летописи, был поставлен Добрыней в 980 году.

Статья о **Припегале** полностью написана Ломой, в русской версии словаря ее нет. Это полабское божество упоминается в 1108 году в письме Магдебургского архиепископа Адельгота, описывающего его культ как очень кровавый и жестокий. Адельгот ассоциирует его с Приапом или Белфагором. Были попытки реконструировать этот теоним как *Прибихвал*, *Припекало* и под. По мнению автора, наиболее вероятна реконструкция **Pribygalwa* 'тот, кто получает головы'. Можно сравнить имя *Припегала* с названием монастыря в Среме *Прибина глава* (в ранних записях *Прибиглава*), если принять допущение, что церковь была построена на месте бывшего языческого святилища.

Сведения Гельмольда о **Прове** (люди собираются в его святилище для суда) дают убедительное обоснование для связи имени этого божества со славянским словом *pravo*. С другой стороны, это божество можно связать с *Porenutius*'ом или же интерпретировать его как эпитетное имя Перуна.

Статья о полабском **Радогосте** также полностью написана Ломой. То, что Титмар называет город Ретру *Радогост* и местного бога *Zuarasiz*, позволяет предполагать, что название города было перенесено на локальное божество и вытеснило старый славянский

теоним *Сварожич*, означавший ‘сакральный огонь’. В любом случае, это также довольно распространенный антропоним, который встречается и в топонимии. Вероятно, Радогост был богом войны. В его храме находились скульптуры божеств в полном боевом снаряжении и знамена. Вполне допустимым является предположение, что Радогост-Сварожич был предводителем небесного войска.

О **Свароге** Лома пишет, что неясно, является ли эта форма имени деминутивной или же патронимичной, что давало бы возможность отождествлять Сварожича с Дажьбогом, являвшимся Свароговым сыном. Интересны данные Адама Бременского о «греческом огне» в Ретре как аргумент для параллели Сварога и греческого Гефеста. Важны также некоторые топономастические данные, например, имя демона в Истре *švaržić*, а также словенский топоним *Svarošek*.

Имя **Свентовит** в сербской научной и научно-популярной литературе обычно приводится в виде *Световид*, что является ошибочным, так как в латинских источниках оно пишется исключительно как *Suant(h)avitus*, *Szuentevit*, *Zuantevith*, так что единственно правильная версия этого имени — *Свентовит*. Элемент *vit* типичен для теонимии балтийских славян. Иногда Свентовита связывают с культом святого Вита, распространенным у сербов и хорватов, а также у чехов. В качестве обрядовой параллели Лома приводит праздник *Видовдан* у сербов.

В связи с этимологией **Семаргла** Лома упоминает гипотезу Витчака, который делит этот теоним на компоненты *Сем* и *Ръгль* и интерпретирует последнюю форму как эквивалент индийского теонима *Rudra* в новгородском диалекте. Он сообщает также другие гипотезы, которые допускают сарматско-аланские, иранские и скифские параллели.

В связи со **Стрибогом** Лома также приводит большое количество возможных этимологий. Интерпретация при помощи славянского (*pro-*)*strti* — лишь одна из возможностей. Существует также гипотеза Л. Црепаяц, которая выводит это имя из глагола *strići* как метафоры порывов ветра, и гипотеза Р. Шмита, связывающего Стрибога с эфталитским *Śribaga*.

Для **Триглава** Лома предполагает возможное отождествление с Чернобогом. В одном из позднейших источников XIII века сообщается, что Триглав почитался в Бранденбурге/Браниборе до того, как князь Прибислав принял христианство. Гельмольд, быв-

ший современником Прибислава, упоминает не Триглава, а Чернобога. На возможную связь Триглава с Чернобогом указывает, кроме черного цвета его священного коня, также сербская легенда о трехглавом Трояне и легенда из Померании, в которой Трояну соответствует Чернобог. У Триглава из Штеттина были деревянное тело и серебряные головы, с чем Чайканович сравнил сербскую версию легенды о святом Юрии, в которой говорится о культе серебряного бога в городе Трояне. Трехглавое демоническое существо в сербских эпических песнях обычно черного цвета, черный Арапин часто выступает хозяином потустороннего мира. Отзвуком культа трехглавого божества может быть также сербский тройной *бадняк*. Связь Триглава с дубом, о которой сообщает Эббо, напоминает об атрибутах Перуна.

В связи с **Трояном** Лома считает, что речь идет о демонизированном культе римского императора Траяна под влиянием христианской церкви. Кроме того, возможно также отождествление Трояна с Триглавом по созвучию. Что касается русского Трояна из *Слова о полку Игореве*, в этом случае встает принципиальный вопрос, идет ли речь о реликтах языческой эпохи или же о настоящем мифологическом персонаже.

Для **Хорса** сербский мифолог приводит несколько этимологических гипотез, которые предлагают интерпретацию Хорса как солярного божества. Несмотря на все неясности, достаточно очевидно, что имя *Хорс* иранского происхождения. Говоря более конкретно, его распространение среди славян приписывается переселенцам из Хорезма или же сарматско-аланскому населению северного побережья Черного моря.

Перевод Гельмольдом имени **Чернобог** (в словаре — *Crnobog* в сербской версии) «*niger deus*» может быть также плодом недоразумения, поскольку слово *бог* первоначально значило ‘богатство, имущество’. Это не отрицает теонимической ценности слова *Zcerneboch*, однако позволяет предполагать, что это имя является эпитетным именем какого-то другого божества, например, Триглава. В кашубском фольклоре осталось имя демонического существа и также насекомого *čárni bok*. Сам обряд, описываемый Гельмольдом, можно сравнить с мотивом героической песни о Королевиче Марко, в которой герои пьют вино и *ne spominju boga jedinoga, / već spominju đjavla nemiloga* (‘не вспоминают о боге едином, но говорят о дьяволе недобром’). Лома упоминает также предполагаемую реконструкцию мифологической оппозиции Белобог — Чернобог.

СЛОВЕНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Переходим к проблеме существования и возможной реконструкции словенской мифологии (или язычества у словенцев) в рамках славянской мифологии. Сначала надо заново ответить на ряд терминологических и историко-хронологических вопросов. Что касается терминологии, словенскую мифологию можно считать локальной традицией, возникшей как локальное продолжение общей праславянской, или религиозной, традиции и продолжавшейся по крайней мере до христианизации словенцев (VIII в.), фактически же еще дольше. Историко-хронологические вопросы же таковы: был ли у словенцев до принятия христианской веры свой языческий культ и каковы временные границы этого языческого периода? Несомненно, что у предшественников современных словенцев были свои верования еще в дохристианский период. Об этом уже в 1902 году говорит Ф. Кос (Franc Kos) в первой книге своих материалов по истории словенцев в средние века *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, Ljubljana [Kos 1902–1928]. Кос приводит сообщение под 765 годом (*Vita S. Virgili*), в котором мы читаем, что «словенцы начали между собой воевать», и выдвигает предположение, что речь идет о религиозных войнах между словенцами — язычниками и христианами. Находим также сообщение под 767 годом о том, что «спустя некоторое время после первой гражданской войны часть словенцев поднялась против своих братьев». В отношении этой второй войны тоже можно предполагать, что речь идет о столкновении между словенцами — язычниками и христианами. Во всяком случае, очевидно, что у словенцев до принятия христианства должна была быть какая-то религия. Следовательно, было бы очень важно реконструировать, как она выглядела. Рассмотрим исторические источники, которые связаны с древнесловенским язычеством, а также фольклорные источники, на основе которых можно попытаться создать реконструкцию некоторых верований.

Поскольку христианизация словенцев проходила довольно рано, вероятно, в VIII веке, мы почти ничего не знаем об их язычес-

ком культе. Однако у нас есть довольно много информации об остатках древних верований. Мы их находим в словенском устно-поэтическом творчестве, где обнаруживается высоко развитая система мифологических образов и мотивов или сюжетов. С опорой на фольклорный материал можно делать выводы о том, каким был древнейший слой словенского язычества.

Нужно также сказать, что в научной литературе о славянской мифологии часто встречается ряд клише. Одним из них является чуть ли не обязательная фраза о почти абсолютном отсутствии данных о южнославянском язычестве. Так, с легкостью констатируется, что существует очень мало летописных сообщений о древних верованиях южных славян, хотя есть информация Прокопия о славянском громовнике, одно из первых или вообще первое сообщение о славянской религии. Однако в настоящее время в нашем распоряжении есть разнообразный материал, более чем достаточный для доказательства следов язычества у многих южнославянских народов. В качестве примера можно привести многие археологические данные, в том числе и одно из самых важных открытий – предположительно славянский храм на Птуйской замковой горе¹; многочисленные топонимы, оронимы и гидронимы с мифологическим значением, часто повторяющиеся языческие теонимы (об этом много писал М. Филипович) и даже сохранившиеся вплоть до наших дней ритуалы. Очевидно, что у словенцев до христианизации были свои языческие культы, и даже после христианизации, вероятно, продолжалась длительная эпоха двоеверия или нечто подобное.

Словенские ученые, историки и писатели довольно рано начали описывать славянские и словенские древности. Уже в 1689 году Янез Вайкард Вальватор (Janez Vajkard Valvasor) в своей знаменитой книге «Слава герцогства Крайна» (на немецком языке) писал о языческих богах старых краинцев и о введении христианства в Крайне в VIII веке: *Die Ehre deß Hertzogthums Crain: das ist, Wahre, gründliche, und recht eigentliche Belegen- und Beschaffenheit dieses Römisch-Keyserlichen herrlichen Erblandes* [Valvasor 1689]. При описании древних божеств Вальватор опирается на труды Прокопия и Гельмольда, предполагая, что этих богов знали также крайнские славяне. Неизвестно, так ли это, однако уже сама попытка описать старые языческие культы словенцев очень важна.

¹ См. сноску на с. 106. [Прим. ред.].

Следующее после Вальвзора описание словенской мифологии сделал (тоже на немецком языке) А.Т. Линхарт (A. T. Linhart). В своем труде *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije (Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs)*, 2, изданном в 1791 году [Linhart 1981], он предпринял попытку составить словенский языческий пантеон. Это была, конечно, эклектичная попытка, так как одна часть пантеона взята Линхартом из ранних источников (от Гельмольда до Карла Антона, XVIII в.), а другая часть основана на собственных авторских наблюдениях или, по крайней мере, связана с аутентичным словенским устно-поэтическим или этнологическим материалом.

В девятой главе второго тома своего труда Линхарт говорит о двух добрых богах — *Svantevid'e*, или *Svetivid'e*, *Belibog'e*, или *Belinc'e* (*Belinez*, откуда, по мнению Линхарта, происходит германизованная форма *Flinz*), и о злом божестве *Čart'e*, или *Černibog'e* (*Zhart*, *Zhernibog*), что, по Линхарту, иллюстрирует славянский языческий дуализм. После этих основных божеств Линхарт приводит еще две группы богов. В первой появляются так называемые славянско-словенские боги со свойствами доброго бога, в другой — славянско-словенские боги со свойствами злого бога. К первым относятся: 1) *Триглав* (которого Линхарт связывает с горой Триглав в Словении); 2) *Радегаст*, бог радости; 3) *Živa* (*Shiva*), богиня жизни; 4) *Koļeda*, бог праздников; 5) *Božič* (*Boxich*, *Boshak*, *Boshizh*), «малый бог», бог гостеприимства; 6) *Pohada*, *Pahod*, бог погоды или бури; 7) *Provo*, бог справедливости; 8) *Kurenēt*, *Kurent*, славянский Приап; 9) *Krodo*, *Grodo*, *Gruden*, славянский Сатурн, бог времени.

В группе богов зла предположительно были: 1) *Vrag*; 2) *Zlodej* (*Slode*); 3) *Hudič* (*Hudizh*); 4) *Škrat* (*Shkrat*); 5) *Mora*. Как можно заметить, в первой группе есть некоторые боги Гельмольда, а также некоторые южнославянские (*Božič*, *Gruden*) и собственно словенские божества (*Kurenēt*). Вся вторая группа составлена из позднейших словенских мифологических персонажей. Конечно, было бы очень наивно думать, что такой пантеон действительно существовал. Однако сообщение Линхарта содержит некоторые аллюзии на реликты старых верований, с одной стороны, и на состояние словенской демонологии того времени, с другой. Насколько нам известно, пантеон Линхарта еще подробно не анализировался. Обзор источников Линхарта был уже детально представлен в статье В. Новака в журнале *Traditiones* в 1973 году. Весьма интересно было бы установить, что именно в попытке Линхарта связано с

его собственными наблюдениями. Не исключено, что во времена Линхарта еще сохранялись какие-то реликты языческих верований (хотя бы бывшие теонимы или что-то в таком роде). Думается, что мифологическо-фольклорный материал Линхарта еще ждет тщательного анализа.

В XIX веке среди словенцев было много преданных собирателей устного фольклора, большие заслуги в этой области принадлежат Я. Трдине, Д. Трстеньяку, Я. Навратилу и др., издававшим собранный материал в различных словенских периодических изданиях (*Slovenski Glasnik*, *Novice*, *Kres*, *Letopis Matice slovenske* и др.). Хотя позднейшие ученые часто обвиняли их в гипертрофированном фантазировании или даже мифомании (И. Графенауэр писал о Трстеньяке: «некритический и ненадежный в отношении текстов мифологоман»), все наиболее известные и чаще всего упоминаемые в научных статьях словенские сборники по мифологии и фольклору (Й. Пайек, Я. Келемина) учитывают данные этих собирателей. Можно допускать, что Трстеньяк с легкостью изобретал некоторые свои интерпретации, однако не может быть, чтобы он полностью все их выдумал. Легко сказать, что *Raziskavanja na polji staroslovanske mythologie* («Разыскания в области славянской мифологии») Трстеньяка [Trstenjak 1870] совершенно фантастичны, однако мы полагаем, что в конкретном фольклорном материале, собранном Трстеньяком, много интересного и достоверного.

Другой важный для изучения словенской традиции материал собран Карлом Штрекелем (Karel Štrekelj) в четырех томах «Словенских народных песен» (*Slovenske narodne pesmi*) (первый выпуск появился в 1895 году, а последний — спустя 11 лет после смерти Штрекеля, в 1923 году) [Štrekelj 1895–1923], в книге Й. Пайека (J. Rajek) «Заметки о духовной жизни словенцев Штирии» (*Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*), вышедшей в 1884 г. [Rajek 1884], и в других изданиях.

На основе всех этих данных Якоб Келемина в 1930 году издал в Целе сборник *Vajke in pripovedke slovenskego ljudstva* («Сказки и рассказы словенского люда»), где (в Предисловии) попытался дать систематический обзор словенского устного словесного творчества. Сегодня некоторые выводы Келемины кажутся наивными, однако его сборник до сих пор является одним из лучших источников по словенской народной мифологии [см. Kelemina 1930]. В нем можно найти даже некоторых мифологических персонажей с именами праславянских богов (*Перун*, *Мокошка* и др.). Маловероятно,

что они сохранились еще из эпохи общеславянского язычества, однако нет также убедительных доказательств, что словенцы не знали этих божеств или их имен. Несмотря на это, на основе текстов Келемины можно предполагать, что в качестве прототипов некоторых мифологических образов выступают старые славянские божества. В сборнике Келемины очень хорошо представлена словенская демонология с многочисленными сообщениями о разных мифологических персонажах (*Divji mož*, *Gorni mož*, *Škrat*, *Škopnik*, *Čatež*, *Kurent*, *Vile*, *Rojenice*, *Belin*, *Mora*, *Trutamora* и др.).

Вместе с Келеминой и вслед за ним очень продуктивно собирали и систематизировали этнологический и частично мифологический материал Ф. Котник (F. Kotnik), В. Мёдерндорфер (V. Möderndorfer), Н. Курет (N. Kuret), П. Заблатник (P. Zablatnik), М. Матичетов (M. Matičetov) и др. Тогда же появляется несколько научных статей о славянском устном народно-поэтическом творчестве. Одной из первых попыток была статья Й. Мала о словенских мифологических древностях [Mal 1940], однако она слишком хаотична и недифференцирована: в ней не различаются более поздняя словенская традиция и праславянская, и иногда автор опирается на сомнительные источники. Это сочинение Мала вызвало критику Ф. Безлая (F. Bezljaj), который, к сожалению, в своей статье *Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih* («Несколько слов о словенской мифологии в последние десять лет») [Bezljaj 1951] не привел конструктивного мнения о предмете, который можно было бы назвать «словенская мифология». За несколько лет до этого (1942–1945) вышел ряд серьезных научных исследований И. Граффенауэра на конкретные мифологические темы. Известны и важны также этнографические труды Н. Курета, особенно его *Praznično leto Slovencev* («Праздничный год словенцев») [Kuret 1989], где содержится много материала об обычаях словенского народа. Однако большая часть сведений Курета взята из уже опубликованных сборников. В 1985 году М. Матичетов в журнале *Traditiones* предпринял попытку описания современного состояния словенской мифологии [Matičetov 1985]. Его обзор достаточно критичен. Матичетов считает, что многие «словенские мифологические» предания были выдуманы или ошибочно записаны, и что многие мифологические фигуры (например, Курент) — всего лишь плод фантазии некомпетентных собирателей; однако, как кажется, он не отрицает возможности существования язычества у словенцев, хотя и не употребляет терминов *мифология* или *дохристианская религия*.

В последнее время в Словении опубликованы по меньшей мере три обширные монографии, посвященные славянской и словенской мифологии. Речь идет о трудах Д. Овсеца (D. Ovsec), З. Шмитека (Z. Šmitek) и М. Кропей (M. Kropej).

В 1991 году в Любляне вышла книга Дамиана Й. Овсеца *Slovanška mitologija in verovanje* («Славянская мифология и верование») [Ovsec 1991], представляющая собой первую словенскую попытку обобщить все известные данные о славянской мифологии. В своей книге автор анализирует источники по славянской мифологии, делает обзор основной литературы о славянской религии и мифологии, а затем посвящает отдельные главы верховному богу, или высшему существу у славян, богам восточных славян, богам балтийско-полабских славян и, наконец, богам других славянских народов. Еще одна часть книги посвящена культу и ритуалам славян: она содержит главы о храмах, идолах, праздниках, гаданиях и прорицаниях, жертвоприношениях и жертвенниках, священниках, знахарях, колдунах и колдуньях, о лечении с помощью магии, о почитании предков и покойников. Особое место в труде словенского этнолога занимают верования о небесных телах (Овсец является сторонником лунарной теории в славянской мифологии), вопрос почитания огня и воды, верования и представления о звездах, заре, радуге и ветре, о поклонении деревьям. От этих тем автор переходит к комплексу земледельческих и вегетативно-репродуктивных обычаев и верований, а также к духам природы. Несколько сомнительной является лунарная теория, которую отстаивает Овсец и которую трудно принять не только потому, что солярная теория кажется более убедительной, но потому, что довольно очевидным является то, что ни солярный, ни лунарный культ не были особенно важны для славянского мифологического менталитета. Официальный языческий культ у славян был весьма хорошо развит, и можно думать, что он был уже на высоком уровне и опирался на иные принципы, по сравнению с теми культами, для которых важно отношение к солнцу и луне (хотя мотив небесной свадьбы жив также в некоторых локальных мифологических традициях славян). Как бы то ни было, книга Овсеца — это хороший мифологический компендиум, который квалифицированно обобщает большую часть известного материала.

Змаго Шмитек является представителем сравнительного и реконструктивного направления в мифологических исследованиях. Его книга *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti* («Мифоло-

гическая традиция словенцев. Святыни прошлого») [Šmitek 2004] представляет собой описание и реконструкцию некоторых фрагментов и сюжетов словенской мифологии с опорой на индоевропейскую основу. Речь идет о сотворении мира, трехчастной структуре мира, святом дереве возле Витанья, звездном царстве покойников, круговращении времени в связи с Зеленым Юрием, о владыке горы (Креснике), горном демоне (Ведомце), гибели мира. Таким образом, перед нами попытка описания первичной космогонии и космогонии словенского мифологического универсума.

Книга Моники Кропей *Od ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja* («От великана до Златорога. Словенские мифологические существа») [Кгорей 2008] начинается кратким обзором изучения словенской мифологии. Затем автор анализирует основные элементы словенской мифологической традиции, в первую очередь космогонию и «основной миф» славян, после чего подробно описывает сущность и функции самых важных словенских мифических персонажей: Курента, Зеленого Юрия, Ярника, Волчьего пастуха, Бабы Перхты, Златорога, Божича, Триглава, Белина, сказочных животных, сказочных природных существ. Книга легко читается и может быть использована как словарь словенской мифологии со списком всех основных мотивов.

Можно сказать, что словенское устное народно-поэтическое творчество довольно хорошо представлено в научной литературе. Вероятно, имело бы смысл реконструировать более древний уровень словенской мифологической традиции. Можно ли обнаружить хоть какой-нибудь след древнеславянских божеств в словенском народном творчестве? Перун из сборника Келемины, скорее всего, не является аутентичным образом. С другой стороны, Мал в своей статье о славянской мифологии приводит несколько словенских выражений, содержащих имя *Perun*. Ту же информацию повторяет М. Матичетов в вышеупомянутой статье о Куренте: «Следов развитого язычества в Словении мы не знаем; исключением является только Перун, который сохранился для нас в речениях от Порабья до Птуйской горы как синоним грома и молнии: *Perün bije, Parün je fčesna*». Если эти данные верны, то это действительно драгоценный материал для реконструкции и лучшее доказательство непрерывности народной традиции: от официального язычества к фольклорной традиции. Если бы было возможно каким-либо образом подтвердить также аутентичность Мокошки у Келе-

мины, это было бы также еще одним аргументом в пользу гипотезы об архаичности словенского устного народно-поэтического творчества. Другие «посредники» древней мифологической традиции содержатся, например, в топонимах (ср. *Триглав, Веленье, Трояне, Шентвид, Храстник* и др.).

Словенский фольклорный материал дает также возможность реконструкции некоторых фрагментов «основного мифа» славянской мифологии. Такова попытка, связанная с Кресником — хорошо известным образом словенского фольклора. В сборнике Келемины есть несколько разнородных сведений о Креснике. По мнению Келемины, этот мифологический образ словенской фольклорной традиции постепенно развился от какого-то божества через ипостась божественного солнечного героя до легендарного князя всех словенцев. В некоторых легендах Кресник — сын небесного владыки, в других же он — какой-то незначительный локальный мифический персонаж, который борется с другим хтоническим персонажем, например, *štrige, zmaj, lintvor, tolovaj, pozoj, kaše* или *kačja kraljica, kačji kralj Babilon* и так далее. В своей последней ипостаси Кресник в более поздних фольклорных источниках — князь из замка Вурберк, который продолжает сражаться с хтоническими существами, как и первый мифический Кресник. Келемина говорит также о плохом, злом Креснике или Видовине, являющемся противником доброго — позитивного — Кресника. По оценке Келемины, все три фольклорных персонажа являются разными Кресниками, однако вполне понятно, что речь идет не о различных Кресниках, а о различных фазах развития одного и того же мифологического персонажа — протообраза, который менялся в ходе исторического развития словенской мифологии, поскольку схема всех сюжетов о Креснике всегда одна и та же. Некое хтоническое существо (противник Кресника) крадет у Кресника нечто. Часто говорится о его скоте (стаде, корове, козле с золотой бородой) или о его жене, невесте, сестре. Кресник начинает бой с противником, бьет его молотом, стрелой, молнией и в конце концов спасает жертву хтонического противника. Обычно после битвы идет дождь или же на поле падает золотая пшеница. Содержательная структура сюжетов о Креснике полностью совпадает со схемой реконструированного «основного мифа» славянской мифологии о поединке громовника и божества нижнего мира. Атрибуты Кресника полностью соответствуют атрибутам громовника (молнии, стрелы, гром, а также молот). Хтоническое божество может соответствовать первично-

му Велесу, который, помимо прочего, является также богом скота, именно поэтому он и пытается украсть стадо или коров у Кресника.

На основе этого материала можно предполагать, что Кресник — позднейший словенский вариант славянского бога грома Перуна. Вместе с тем, мы не можем исключить того, что *кресник* — апеллятив, или имя некоего высшего божества. Это достаточно очевидно, если посмотреть на этимологию славянского слова *kres* (Фасмер, Безлай, Трубачев и др.), которое связано с понятиями огня, удара, то есть молнии, являющейся, так сказать, ударом огнем и наряду с этим — одним из главных атрибутов Перуна. Если принять эту гипотезу (а именно то, что Кресник является позднейшей словенской ипостасью первичного, исконного славянского бога грома), то можно сказать, что словенская традиция — единственная из славянских, где так хорошо и целостно сохранился так называемый «основной миф» славянской мифологии. Иванов и Топоров реконструировали «основной миф» без словенского материала, по крайней мере без мотива Кресника. Поэтому параллель Кресник — Перун является доказательством обоснованности конвенциональной реконструкции «основного мифа».

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ
Н. А. МИХАЙЛОВА

К РЕКОНСТРУКЦИИ ОТДЕЛЬНЫХ ФРАГМЕНТОВ СЛАВЯНСКОЙ КОСМОЛОГИИ НА ОСНОВЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. К проблеме «первичности» и «вторичности» источников по славянской мифологии

В связи с развитием в последнее время «реконструкционного» направления в мифологических исследованиях проблема «первичности» и «вторичности» источников по славянской мифологии приобретает иное звучание. Напомним, что традиционно считалось, что первичными источниками по мифологии славянских племен являются свидетельства западных хронистов начиная с XI века и далее (для традиции балтийских славян) и русских летописцев (для восточнославянской традиции). Первичны они в первую очередь по хронологии. Фольклорные данные в силу их более позднего фиксирования рассматривались как вторичные. В результате такого подхода к проблеме источников по славянской мифологии в монографиях, посвященных этой теме, общим местом стало утверждение о скудости сведений о религии, верованиях и мифотворчестве славянских племен. В особенно «дискриминированном» положении оказались южные славяне, о которых (кроме известного и многократно обсуждавшегося пассажа из Прокопия Кесарийского) никаких «первичных» (по традиционной терминологии) сведений не имелось.

Учитывание исключительно «первичных» источников не могло не привести к своего рода кризису в исследованиях по славянской мифологии, который Р. Якобсон определил как результат «научного скептицизма», имея в виду и работы Б. Унбегауна и А. Стендер-Петерсена [Jakobson 1985a]. Действительно, если принимать во внимание только информацию хронистов, возможностей для открытия каких-то новых элементов славянской мифологии практически не остается. Однако достаточно очевидно, что средневековые хронисты были достаточно близки к первоначальной традиции только *хронологически*, но никак не *архетипически*, не являясь носителями традиции и зачастую не зная языка народов, о которых они сообщали. Тенденциозность в описании языческих верований (*sub specie doctrinae cristianae*) также в определенном смысле обесценивает данные хроник и русских летописей. С дру-

гой стороны, фольклор (пусть и позднее зафиксированный) представляет собой непрерывную, хотя и весьма сильно измененную оригинальную традицию. И в этом отношении (аутентичность, близость к первоначальной схеме) он, несомненно, «первичнее» свидетельств хронистов.

Качественный скачок в развитии славянской мифологии как филологической дисциплины связан именно с уделением большего внимания «вторичным» (т. е. фольклорно-этнографическим) источникам и лингвистическому материалу. Фольклорные свидетельства косвенны, поэтому не удивительно, что при их использовании речь идет о реконструкции гипотетической общей схемы. В этой области в последние тридцать лет особенно много сделано русскими учеными В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым, реконструировавшими как некоторые функции отдельных божеств, так и *основной миф* славянской мифопоэтической традиции, заключающийся в поединке бога грома (**Per-*) с его хтоническим противником (**Vel-*)¹. На привлечении фольклорного материала для описания духовной культуры славян аргументированно настаивал в своих работах Н. И. Толстой². В отношении южнославянской традиции значительный концептуальный сдвиг произошел благодаря работам М. Филипповича, Р. Нахтигала и Ф. Безлая³, также обратившихся к народной мифопоэтической традиции, с одной стороны, и к топонимическим данным, с другой, хотя нельзя не отметить, что многие предпосылки для сравнительно-исторических штудий на южнославянском материале были уже заложены в работах Веселина Чайкановича, недооцененных, на наш взгляд, мировой славистикой⁴.

¹ В первую очередь имеются в виду две книги: [Иванов, Топоров 1965; Иванов, Топоров 1974]. О правомерности и (более того) необходимости обращения ко вторичным источникам см.: [Иванов, Топоров 1973: 46–824]; ср. также другие работы этих авторов.

² См. важную в концептуальном отношении статью: [Толстой 1989: 7–22]. Путь к реконструкции славянской духовной культуры через сбор фольклорного и этнографического материала отражен в коллективном труде — этнолингвистическом словаре «Славянские древности», подборку отдельных статей из которого см. в: Славяноведение, 1994, № 2: 3–37; 1994, № 3: 3–33.

³ [Филиповић 1948: 63–80; Филиповић 1954а; Филиповић 1954б; Filipović 1961: 393–400; Filipović 1969: 105–113; Bezlaj 1950–1951: 342–353; Nahtigal 1956: 1–9] и другие работы.

⁴ Ср. прежде всего [Чайкановић 1941: 47–57]. Мифологический словарь Ш. Кулишича и др. в ряде случаев также представляет собой попытку перейти с фольклорно-этнографического уровня на собственно мифологический: [Кулишић, Петровић, Пантелић 1970].

Констатируя достижения в области реконструкции славянской мифологии, нельзя не отметить, что некоторые первостепенные мотивы и сюжеты требуют еще внимательного изучения и нуждаются, в свою очередь, в детальной реконструкции. Одним из важнейших «сюжетов» такого рода для общеиндоевропейской мифопоэтической традиции является космогония, представляющая собой первый этап на пути к другим генерационным процессам (теогония, антропогония) и к их интерпретации (этиология) и «зафиксированная» как свершившийся факт в космологии — описании и организации пространства в определенный момент времени. До нас не дошли славянские космогонические тексты, к тому же весьма маловероятно, что они существовали в письменно зафиксированном виде. Это вовсе не означает, что не имелось определенной системы представлений о создании и составе мифопоэтического универсума. Позволим себе предложить ряд коротких наблюдений, могущих лечь в основу более полной, основанной на материале различных славянских традиций реконструкции «общеславянской» модели мира.

2. Космогонический мотив «страдания земли»

В ряде индоевропейских мифопоэтических традиций Небо (отец) и Земля (мать) являются основными актантами космогонического процесса — «первородителями». От брака Земли и Неба рождаются основные элементы космоса. Отделение Неба от Земли является одним из главных моментов космогонии, ибо оно олицетворяет собой расщепление первичного «целого» на два важнейших космоэлемента и вызывает одновременно возникновение «первопространства» (т. е. промежутка между верхом-небом и низом-землей), которое становится вмещилищем для новообразующихся компонентов универсума.

Наиболее полным образом миф об отделении Неба и Земли представлен в древнегреческой традиции в *Теогонии* Гесиода (125–205). Уранос (Небо) и Гея (Земля) соединяются в космогоническом браке, начинающем основную цепь рождений. В определенный момент количество рождений становится чрезмерным, а сами продукты этих рождений выглядят настолько ужасно, что Уранос загоняет своих потомков обратно в чрево Геи, которая стонет от боли (154–160). Далее в результате хитроумного плана, разработанного Геей, один из ее сыновей, Кронос, прячется в укромном месте и в момент соития Геи и Ураноса кастрирует последнего. Таким обра-

зом цепь непродуктивных рождений обрывается. Гея освобождается, а на космологическом уровне происходит разъединение верхнего и нижнего элементов космоса. Этот миф многократно анализировался филологами-классиками, обычно он обозначается как первая стадия так называемого Succession Myth — мифа о смене божественных поколений — и находит поразительно близкие соответствия в неиндоевропейских ближневосточных космогониях. Нас интересует, однако, возможность отыскать отдельные элементы изначального индоевропейского космогонического мифа и в славянской мифопоэтической традиции.

В (балто-)славянской народной традиции связь Земли и как элемента космоса и особенно как мифического персонажа с понятиями «материнства», «рождения», «утробности» широко известна. Мать Сыра Земля — традиционная персонификация земли — части космоса в русской фольклорной и эпической традиции; обращение к Земле как матери в русских былинах или в народных песнях других славянских народов, фразеологизмы (*в недрах земли, в утробе земли* и т. п.), наконец, существование в смежной латышской традиции божества *Zemes Māte* подтверждают перцепцию Земли как прародительницы⁵. Достаточно логично предположить, что подобное восприятие одной из важнейших частей универсума фиксирует некий результат космогонического процесса, прямыми данными о котором мы не располагаем, но который мы можем условно реконструировать, исходя из того обстоятельства, что нам известен по крайней мере один из главных актантов сотворения мира — «всеобщая мать», «первомать» — Земля.

Косвенно можно взойти к ситуации первого космического брака, которая, правда, тоже дается как статическое космологическое описание, расшифровка которого усложнена еще и тем, что жанр текста, предлагающего такое описание, на первый взгляд, не космогоничен и наоборот как бы сознательно уводит в сторону от обобщающих глобальных заключений. Речь, в частности, идет о загадке, ср. в русской традиции: *Синяя шубенька весь свет покрывала* (ответ: *Небо и Земля*) [Митрофанова 1968: 518, № 8]⁶ или в

⁵ Ср. о концепте материнства Земли: [Gimbutas 1958: Chart. II] и другие работы.

⁶ Ср. в сборнике Д.Н. Садовникова загадку, записанную в Самарской губернии: *Синенька шубенка покрывла весь мир* [Садовников 1959: 209, № 1879]; или загадку из Красноярского края: *Синенька шубенка весь мир покрывла* [ППЗ: 221, № 563].

белорусской: *Синяя дзяружка ўвесь свет пакрывала* (ответ: *Небо и Земля*) [Загадкі: № 2] и др. Известный мотив покрытия-накрывания Небом Земли может быть интерпретирован не только как фиксирование актуального состояния (Небо — верх, Земля — низ), но и как космогонический сюжет брака Неба-отца и Земли-матери. Возвращаясь к древнегреческой традиции, в *Теогонии* Гесиода (126–127) находим почти буквальное соответствие положению, описываемому вышеприведенными загадками, но уже без элемента «шифровки», увода в сторону, а на чисто космогоническом («физическом») уровне, ср. *Γαῖα δὲ τοι πρῶτον μὲν ἐγένεατο ἴσον ἐ' αὐτῆ / Οὐρανὸν ἀστερόενδ'*, ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ (126–127: Гея же прежде всего породила равное себе / Небо звездное, чтобы всю ее покрывало). После этого и начинается брачный союз Геи и Урана, закончившийся трагическим образом (см. выше).

Другим мотивом, присутствующим в славянской традиции, является мотив мучения и страдания земли, ее тяжести и, как следствие, ее жалоб. Причина этого страдания, судя по всему, также может быть объяснена как космогоническая и вызвана или «неправильным» поведением по отношению к Земле ее «партнера» (Неба) или ее «руководителя» (Бога в мифологизированной христианской традиции) или же грехами ее «порождений» (людей). Применительно к первому случаю приведем отрывок из хорватской песни, доступной нам, к сожалению, только в русском переводе:

«Боже правый, чудо-то какое!
С небесами земля препиралась.
Земля-мать так возговорила:
Небо, будем судиться с тобою.
Ты терзаешь меня, мое небо,
Любой мукой терзаешь и злобой» [ЭСН: 5–6].

Преппирательство Неба и Земли несомненно имеет космологическую подоснову, некий «инцидент» в генерационном процессе⁷. Положение Неба как сильного (мужского) компонента существующей оппозиции *верх/низ* обуславливает подчиненность Земли. Достаточно логично сделать предположение, что причинами страдания земли могут быть и «родовые» муки, ее перегруженность

⁷ Ср. в одной из литовских этимологических легенд: *Kad po sutvèrimo pasaulio daugel svieto prisiveisè emè Ponui skystis, kad nebeišversianti* 'Когда после сотворения мира много света наплодилось, стала земля Господу Богу жаловаться, что-де больше не выдержит', цит. по: [Balys 1940: Nr. 15].

«рождениями» или же по окончании космогонии ее угнетенное «нижнее» положение. Ср. жалобу Земли в псковской загадке: *Меня бьют, колодят, / Ворочают, режут; / Я все терплю / И всем добром плачу* [Садовников 1959: 209, № 1876].

В русских духовных стихах встречается похожая ситуация. Здесь Земля обращается к Богу (Иисусу Христу). Такое обращение является, несомненно, более поздним элементом, но накладывается оно, по всей вероятности, на гораздо более древнюю первоначальную схему (см. ниже прим.). Ср. стих «Плач земли»:

*Как расплчется и растужится
Мать сыра Земля перед Господом:
«Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять,
Тяжелей того людей держать,
Людей грешных, беззаконных,
Кои творят грехи тяжкие:
Досады чинят отцу, матери,
Убийства и татьбы деют страшныя...»
Отвечает земле Иисус Христос:
«О, мати, ты мати сыра земля,
Всех ты тварей хуже осужденная,
Делами человеческими оскверненная»*
(Цит. по: [Голубиная книга 1991: 214]).

Ср. на ту же тему:

*Растужилась, расплакалась матушка сыра земля
Перед Господом Богом:
«Тяжел-то мне тяжел, Господи, вольный свет
Тяжеле — много грешников, боле беззаконников!»
Речет сам Господь сырой земле:
«Потерпи же ты, матушка сыра земля!
Не придут ли рабы грешные к самому Богу
С чистым покаянием?
Ежели не придут ко мне, к Богу,
Убавлю я им свету вольного,
Прибавлю им муки вечные,
Поморю я их голодом голодным!»*
[Там же: 215].

Христианская дидактическая концовка присоединяется к языческому мотиву страдания Земли (божества или мифического существа, с одной стороны, и космического элемента, с другой). Люди-

грешники, которых должна выдерживать земля, функционально и типологически аналогичны хтоническим порождениям Геи. Изначально нейтральные люди, совершая какие-либо прегрешения, хтонизируются, приобретают отрицательный знак (ср. фрагмент 4 данной статьи). Помимо этого, как явствует из приведенных выше текстов, Земля остается матерью по отношению к людям, и даже Господь Бог обращается к ней как к матери.

С мотивом страдания земли и ее перегруженности связана и тема ее собственной тяжести. Нет ничего тяжелее Земли; она тяжела сама по себе и тяжела, поскольку носит на себе или в себе множество различных элементов. Земля — «тяжела» также в значении «беременна». (Ср. также с.-хв. *noseŕna* и словен. *noseŕa* 'беременная' из *nositi*). Сюда же относится и известный сюжет о тяге земной, проявляющийся в русских былинах о Святогоре и в южнославянском эпосе о Марко Королевиче⁸.

На основе подобных «вторичных» данных можно восстановить и для славянской традиции космогонический мотив родовых и «послеродовых» мук Земли, а также реконструировать сложный полифункциональный образ Матери Сырой Земли, эволюционировавший от одного из начальных элементов космоса до мифического существа, олицетворяющего концепт первоматеринства в славянской модели мира. Не исключено, что следующим этапом в развитии этого космоэлемента персонажа стало славянское женское божество Мокошь (об этом — в другом месте).

3. «Тартарары» — первопространство и нижний мир в русской народной традиции

В известной книге Э. Померанцевой [Померанцева 1975: 129–130] цитируется русский устный рассказ о сотворении света (первоисточник — *Государственный музей этнографии, Калужская губерния*, корреспондент И. Григорьев, разд. Ж, 190, илл. 2–3): *Сначала было только тартарары (что-то вроде ямы) и жили бог да черт... Были тони большие приятели. И захотел бог устроить землю. Послал он дьявола в триисподнюю яму набрать земли и воды...* Первым эле-

⁸ Из последних работ см.: [Мартынов 1993: 91–101]. Если принять интересную гипотезу В. Мартынова о том, что Святогор может являться былинным воплощением Перуна или, добавим, вообще некоего верховного-верхнего божества, то сюжет былины Святогор и тяга земная хорошо вписывается в схему космогонической борьбы верхнего и нижнего элементов, завершающейся победой низа (т. е. Земли), как и в гесиодовском мифе.

ментом космоса является некое первопространство, настолько неопределенное, что даже нуждается в дополнительной поясняющей характеристике со стороны информанта — «что-то вроде ямы». Приняв это объяснение, представляется возможным констатировать, что по своей природе первопространство *тартарары* аналогично другим индоевропейским космологическим первоэлементам — гесиодовскому [Theog. 116] и эддической *gap ginnunga* [Völuspá, 3]. Далее из первичного *тартарары* (так же как из хаоса и из гиннунгагап) возникают последующие части космоса. Таким образом, в качестве некоего пространства, из которого «появляются на свет» = рождаются новые актаны космогонии, *тартарары* может восприниматься как первоутроба⁹ (ср. *яма*, отверстие в земле, шахта, пещера, как утроба земли [ср., например: Eliade 1956]).

С другой стороны, достаточно очевидно происхождение русского слова *тартарары* от греч. *Τάρταρος* [Фасмер 1973: IV: 25]. В греческой мифологической традиции Тартар является, с одной стороны, одной из четырех космогонических первопотенций рождающихся после Хаоса или даже непосредственно из Хаоса [Hes. Theog., 119]: *Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης*, а с другой стороны — одним из названий нижнего мира, локусом наиболее концентрированной хтоничности [Тахо-Годи 1991: 532]¹⁰. Тартар и Хаос в греческой мифопоэтической традиции могут восприниматься как две ипостаси одного и того же максипонятия для космогонической диахронии, с одной стороны — Тартар происходит из Хаоса, является его продолжением — и для космологической синхронии, с другой Хаос, как и Тартар, может обозначать нижний мир или некую его часть (ср. [Hes. Theog.: 700, 740] и особенно 814: *Τιτῆνες ναίουσι, πέρην Χάος ζοφερότο*).

В русской традиции *тартарары* также обозначают «нижний мир», «преисподнюю» (очевидно, уже как прямое заимствование греческого *Τάρταρος*, что, однако, не должно являться определяющим на архетипическом уровне), ср. *провалиться в тартарары* и др. [Даль 1903: IV: 727]. Не случайно в цитирувавшемся фрагменте наряду с *тартарары* существует и *триисподняя яма* (преисподняя), которая и является, строго говоря, нижним миром — второй ипостасью первичного *тартарары*. Таким образом, и для русской ми-

⁹ О хаосе как «первоутробе» на основе этимологических наблюдений см.: *Χάος* в Теогонии.

¹⁰ Там же см. о позднейших переосмыслениях Тартара — нижнее небо, ад и др.

фопоэтической традиции представляется возможным реконструировать образ некоего первопространства («первобездны», «первотрубы», «первоямы» — первичного хаоса), являющегося изначальным космогоническим данным в начале творения и принимающим на себя функции нижнего мира, хтонического центра по окончании космогонического процесса¹¹.

*Дополнение: Триисподняя — третья бездна*¹²

Часто встречающееся в фольклорных источниках понятие «триисподняя» для обозначения нижнего мира может с достаточным основанием быть интерпретировано как народная этимология слова «преисподняя» (Ср.: *И захотел бог устроить землю. Послал он дьявола в триисподнюю яму набрать земли и воды* [Померанцева 1975: 129-130]). Тем не менее такое «искажение» не случайно, если речь вообще может идти об искажении. *Триисподняя* может указывать как на троичное деление мира по вертикали, при котором нижний мир оказывается третьим, так и на наличие некоего третьего уровня внутри самого нижнего мира. Ср., например, в русских заговорах: *...как утверждён Иерусалим на земле, так да утвержится земля на месте твердо; будь заговор мой, от востока до запада, от седьмого неба и в третью бездну* [ВЗ: № 262].

4. «Антропология» русского заговорного универсума. Границы обитания человека

Антропология — следующий за космогонией и теогонией этап развития мифопоэтической вселенной. Возникновение человека знаменует собой появление третьего «серединного» измерения, центрального локуса, своего рода точки отсчета по отношению к верхнему и нижнему мирам. Кроме того, важно определить, где проходит граница между областью человеческого и нечеловеческого (сверхъестественного, сакрального, небесного или хтонического и т. п. [ср. Раденкович 1986: 201–222]). Структура мифопоэти-

¹¹ Анализируя этиологические сообщения, подобные приведенному выше, нельзя забывать о прямом влиянии на них христианских апокрифов, т. е., иными словами, другой мифопоэтической традиции. Однако представляется очевидным, что и христианская космогония основывается на ряде архетипических мотивов, общих и для других традиций, и использует те же изначальные данные, образы и понятия.

¹² В печатном тексте статьи этот отрывок отсутствует, но он имеет прямое отношение к главе 3 и ее дополняет. [Прим. издателя]

ческого универсума, в которую помещен Человек, во многом определяет и структуру всего космоса в целом. Человек обитает в среднем мире и на временной шкале существует в настоящем времени. Такой Человек исходно нейтрален, потенциально он может быть носителем положительного знака («хороший человек») и отрицательного («плохой человек»). Следовательно Нечеловек, рассматриваемый буквально как антоним-антипод Человека («не человек», т. е. существо не являющееся человеком, однако поддающееся сравнению с ним) может по логике принимать один из двух знаков (плюс или минус) по отношению к первоначальному критерию нейтральности. Аналогичным образом антипод Человека, существующего «посередине» и в настоящем, может находиться «внизу» (в нижнем мире) и в прошлом или «наверху» (в верхнем мире) и в будущем. В первом случае Нечеловек — бывший «плохой человек» (ср. «люди/нелюди») — оборотень (ср. границу «человек/нечеловек»), грешник, становящийся хтоническим существом, — души умерших, велес, вурдалаки, привидения, злые духи и т. п., а во втором — Нечеловек — бывший «хороший человек» (герой, становящийся божеством или обретающий бессмертие, праведник, мученик, становящийся святым, добрые духи и т. п.). Итак, надо иметь в виду, что Нечеловек может быть двух видов по отношению к нейтральному Человеку («положительным» и «отрицательным»), занимать иное пространственное положение (низ/верх) и, являясь почти всегда *бывшим* человеком (исключение — первые люди, «недолюди» = еще не люди в некоторых антропогонических мифах), относиться в зависимости от своих характеристик к прошлому или к будущему.

Однако в большинстве мифопоэтических традиций и сам Человек нейтрален лишь в самом начале. Его создают боги, или он рождается от богов, имеет все возможности быть подобным богам, но затем происходит некий инцидент (антропогоническое недоразумение, вмешательство в антропогонию хтонических сил, нарушение человеком божественного запрета и т. п.), меняющий статус Человека, переводящий его из верхнего мира в средний, наделяющий его хтоническим началом. И в этом состоянии Человек не должен вмешиваться в деятельность богов, не должен пытаться дестабилизировать космическое равновесие. Всякая попытка нечто изменить с его стороны или со стороны самодеятельных филиантропов-культуртрегеров приведет к трагическим последствиям для человека (ср. миф о Прометее или библейский миф об изгна-

нии людей из рая). Поэтому нейтральный изначально Человек в процессе своего развития больше приближается к миру хтона, он имеет больше возможностей стать нарушителем запретов, грешником, трансгрессором, чем божеством.

В связи с такой позицией Человека представляется интересным рассмотреть «антропологию» заговорного универсума. При этом не только из-за предельной концентрированности последнего и его представленности различными персонажами, но из-за особой значимости заговора как ритуала именно для Человека¹³. Действительно, заговор произносится в критический момент, когда существование Человека или его статус находятся под угрозой (болезнь, трудное предприятие, искушение и др.), когда притяжение хтона настолько велико, что требуется обращение к представителям верхнего мира. Иными словами, когда Человеку угрожает переход некоей границы — превращение в Нечеловека отрицательной ипостаси.

Представленный в русских заговорах мир густо населен на разных уровнях. При этом надо учитывать его диахроническую эклектичность — сосуществование дохристианских и христианских элементов. При анализе достаточно легко выделяются три группы основных представлений, существующих в заговорном универсуме. На верхнем уровне — это небесные силы — обычно персонажи христианской традиции (Бог, Богородица, Христос, апостолы, святые Николай, Михаил, Георгий, Илья-Пророк, Иоанн Креститель и др.), представители срединного мира — люди (мужчины, женщины, дети, крестьяне, священники, верные и неверные и т. п. и прежде всего сам Имярек — объект / субъект заговора) и хтонические существа, принадлежащие как к христианской традиции, так и к языческой (сатана, черт, водяной, леший, персонифицированные болезни, злые духи, океанский царь, Страх-Рах, стратим-птица и др.). Все три группы, населяющие заговорный космос, встречаются в центре мира, в момент его достижения объектом / субъектом заговора (т. е. представителем среднего пространства). Персонажи, часто называемые «представителями потустороннего мира», принадлежат к верхнему или нижнему мирам, т. е. отличным от среднего, характеризуемого локальными пространственными индек-

¹³ См. статьи в сборнике: [Заговор 1993]. Прежде всего — о структуре заговорного космоса и о максимальной наполненности заговора сакральным содержанием: [Топоров 1993а: 3–103], а также о пространстве в заговоре: [Шиндин 1993: 108–129].

сами и населенного людьми. Многие из этих персонажей являются «бывшими людьми» — святые, с одной стороны, персонифицированные болезни (ср. *Огня, Гнетя, Глобя, Ломя, Пухля, Скорохода, Трясуха, Дрожуха, Говоруха, Лепчя, Сухота и Невя*), злые духи, водяные и пр., с другой. В отдельных заговорах в «резюмированном виде» представлен весь состав мира, включая описание обитателей среднего мира — антропологию с максимальным количеством возможных оппозиционных соотношений, описывающих расклад сил в заговорном космосе на разных уровнях. Ср. в сборнике Майкова *Великорусские заклинания*:

...на углу стоит храм св. Климента, папы римского; в нем поставлен крест золотой; на кресте написан Сам Господь Иисус Христос и четыре евангелиста: Лука, Марк, Иоанн, Матфей. Помолюся я... и стану отговариваться от колдунов, от шептуна, от шептун, от старца и старицы, от всякого злаго человека, от рабов и рабынь, от верных и неверных... [ВЗ: 44]

...вначати святой и великий Иоанн Пророк и Предтеча, Креститель Господен; а с ним идут святые отцы: Зиновий, Филипп и Огафей, святые евангелисты: Марк, Матфей, Лука и Иоанн Богослов... Бысть в Черном море тринадцать жен... И вопросиша их святые отцы: «Что есть вам имена?» И рекоша: «1) Вефоя, 2) Ивуя, 3) Руньша, 4) Дофелея, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадляя, 8) Гтея, 9) Хампоя, 10) Кисленя, 11) Трясовица. [ВЗ: 104]

...Михаил архангел туги луки натягивает... выбивает из раба Божия все притчища и урочища, худобища и меречища... напущенные от мужика, от волхуна, от кария, от чорныя, от черешныя, от бабы самокрутки, от девы, от девы простоволоски, от еретников, от клеветников, от еретниц, от клеветниц, от чистых и нечистых, от женатых и неженатых, от глухих, от слепых, от красных, от черных, от всякого рода Русских и не Русских, от семидесяти языков... [ВЗ: 211] и др.

Как можно заметить даже на основе только этих примеров, граница между представителями верхнего мира, с одной стороны, и представителями среднего и нижнего миров, с другой, выражена достаточно отчетливо (оппозиция: положительный Нечеловек/Человек, отрицательный Нечеловек). Гораздо менее ясна граница между Человеком и отрицательным Нечеловеком. Здесь проявляется бóльшая незащищенность человека перед силами хтонического мира, велика вероятность контаминации с ними. Тринадцать

жен (т. е. существ, терминологически относящихся к группе «Человек») оказываются болезнями (хтонические существа, представители группы «Нечеловек» = бывший плохой Человек). Колдун / колдунья, шептун / шептунья (ср. параллельно представленность в заговорной антропологии оппозиции мужской / женский) представляют образ Человека, переходящего в состояние Нечеловека. Равным образом, баба-самокрутка, дева-простоволоска, еретники, клеветники и др. или уже Нелюди, или находящиеся на пути к изменению своего статуса. Не случайно вводятся оппозиционные фигуры, своего рода критерий-индикатор нормального состояния Человека: чистые (норма) / нечистые (отклонение), верные (норма) / неверные (отклонение); Русские (норма) / Нерусские («аномалия») и т. п. Одной из основных задач заговора и является не допустить превращение Человека в хтонического Нечеловека.

Первая публикация в: Књижевна историја. XXVI/94. Београд, 1994, с. 325–337.

К ВОЗМОЖНОСТИ РЕКОНСТРУКЦИИ ФРАГМЕНТОВ СЛАВЯНСКОЙ КОСМОГОНИИ / КОСМОЛОГИИ НА МАТЕРИАЛЕ ЗАГОВОРОВ

В связи с несомненными успехами, сделанными в последние десятилетия в области реконструкции индоевропейской мифологии, стало возможным наметить некоторые основные направления реконструкции промежуточных стадий отдельных индоевропейских мифопоэтических традиций. Речь идет прежде всего о традициях, в которых ощущается недостаток первичных (архаических) мифологических источников, но имеется обширный «вторичный» (по традиционной терминологии) материал. В данном конкретном случае речь пойдет о реконструкции некоторых фрагментов славянской (балто-славянской) мифопоэтической модели мира. Напомним, что основная работа по описанию славянской мифологии в реконструкционном ключе с использованием методов сравнительной мифологии и лингвистики была начата в шестидесятые годы Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым, что привело к возможности восстановить целые пласты праславянского мифологического прототекста, выявить основные сюжетные мотивы [Иванов, Топоров 1965; Иванов, Топоров 1974]¹. В общих чертах для славянской традиции (главным образом на основе фольклорных источников) реконструированы так называемый основной миф — миф о поединке бога-громовика с хтоническим противником [Иванов, Топоров 1974: 75–163], миф о *небесной свадьбе* [ср. из последних работ: Цивьян 1988: 340–351]. Предпринимаются попытки реконструкции общеславянского пантеона с целью определения происхождения и функций различных божеств², анализируются отдельные тексты в перспективе их возведения к некоему первоначальному прототексту [Топоров 1993б: 12–41].

Констатируя эти достижения в области реконструкции славянской мифологии, нельзя не отметить, что некоторые первостепенные мотивы требуют еще внимательного изучения и нуждаются, в свою очередь, в детальной реконструкции. Одним из важнейших

¹ Краткое описание славянской мифологии см.: [Иванов, Топоров 1988: 450–456].

² См. только из последних работ: [Иванов, Топоров 1983: 175–197; Топоров 1989: 23–60].

мотивов такого рода для общеиндоевропейской мифопоэтической традиции является космогония, ведущая к другим генерационным процессам (теогония, антропогония, этиология) и «зафиксированная» как свершившийся факт в космологии — описании организации пространства в определенный момент времени.

Для славянской традиции нам неизвестны какие-либо космоили теогонические мифологические тексты. Поэтому, ставя своей целью реконструкцию отдельных фрагментов праславянской космогонии и космологии, мы вынуждены прибегать к помощи так называемых вторичных источников³ (в особенности фольклорных и этнографических материалов), правомерность и необходимость использования которых подчеркивалась неоднократно [ср., например: Иванов, Топоров 1973: 46–82; Толстой 1989: 7–22].

В связи с вышеизложенным представляется интересным попытаться восстановить (пра)славянскую модель мира на базе фольклорных текстов малых жанров: быличек, причитаний, загадок, заговоров. Такие тексты являются, с одной стороны, наименее оформленными литературно, что гарантирует их большую близость к исходной схеме, а с другой стороны, представляют материал в наиболее концентрированном виде, что опять же подтверждает их тяготение к архетипу⁴. Отдельные попытки восстановления некоторых элементов картины мира славян на материале загадок⁵, причитаний⁶, заговоров⁷ и других малых текстов уже предпринимались. Думается, однако, что эта работа может быть продолжена, причем с определением различных ее направлений и с установлением достаточно конкретных целей, одной из которых может стать реконструкция славянской космогонии/космологии.

³ Не вдаваясь в концептуально-терминологические споры, хочется тем не менее отметить разные возможности толкования терминов «первичный» и «вторичный источник». Так, например, в рамках славянской мифологии, что может считаться более «первичным», наиболее приближенным к архетипу — записи-описания (пусть и более ранние по времени), принадлежащие перу хронистов, не являющимися носителями славянской мифопоэтической традиции, или же аутентичные фольклорные тексты?

⁴ О тяготении к архетипу ср.: [Eliade 1976: 66].

⁵ Ср., например: [Волоцкая 1987: 250–265; Волоцкая, Головачева 1992].

⁶ [Невская 1993: 26–30, 56–97; Данченкова 1993: 70–90].

⁷ Ср.: [Топоров 1969: 9–42; Шиндин 1989; Агапкина, Топорков 1990: 67–75]. См. также: [Топоров 1993а: 3–103; Шиндин 1993: 108–127; Головачева 1993: 196–211]. Ср. также монографию обзорного характера о заговорах: [Харитонов 1992].

Обратимся к русским заговорам как к одному из возможных источников реконструкции праславянского космогонического и космологического прототекста. Необходимо сразу же уточнить, что мы не располагаем сведениями о существовании некоего единого славянского космогонического текста, поэтому речь пойдет о реконструкции отдельных вариантов, предполагающих то или иное заполнение первоначальной (архетипической) схемы.

Значимой является исключительная «полнота заговорного мира», и ее включенность в «единую и законченную картину, части которой органически объединяются в целое, в заговорный у н и в е р с у м» [Топоров 1993а: 9]. Заговор предполагает строгую пространственную организацию собственного универсума, существующую как бы в двух ипостасях — статичной (неподвижной) и динамической (раскрывающейся посредством движения через элементы космоса — от одного к другому) [ср.: Топоров 1993а: 8]. Порядок расположения элементов космоса, через которые происходит движение объекта/субъекта заговора, исключительно важен как своего рода классификационный принцип расположения отдельных частей мира: от меньшего к большему, от своего к чужому, от профанического к сакральному (ср.: сени — изба — поле — море-Окиян — камень Латырь и т. п.). Таким образом, космология раскрывается через движение в пространстве, которое является линейным отражением другого вида движения — движения во времени. Движение во времени через космос от его начала до завершения его становления (и, возможно, и дальше — к его концу) соответствует космогонии⁸ и последующим генерационным процессам.

В данном случае в качестве материала для реконструкции нами были взяты *Великорусские заклинания* Л.Н. Майкова [ВЗ]. Представляется возможным сразу выделить основные темы, касающиеся строения заговорного космоса, дающие определенные конкретные сведения или делающие вероятной реконструкцию. Заговоры представляют некую минимальную информацию о космогонии, дают многоуровневую космологию — общую (расположение основных элементов космоса, организация пространства) и конкретную (мир с конкретными именами, топонимами, маршрутами; соотношение человека и мира, мини-космология — дом),

⁸ Ср. предположение, что кульминационная сцена заговорной композиции должна трактоваться как трансформация акта творения: [Топоров 1993а: 100].

описывают состав этого мира (бог(и), святые, мифологические персонажи, персонификации отдельных явлений и болезней, люди) и в отдельных случаях дают в схематической форме некоторые мифологические мотивы [Топоров 1987: 450–452]. Переводя эти темы из статики во временную динамику, можно получить описание различных этапов творения: сотворения космоса, появление богов (теогония), низших мифологических существ («демонология»), людей (антропогония). В определенных случаях присутствие мотивов о конце света вводит и эсхатологическую тему. Рассмотрим подробнее каждую из этих тем.

Космогонические мотивы. Оставляя временно в стороне мотивы о сотворении мира в заговорах, заимствованные из апокрифических сказаний (ср. [ВЗ: 115]: *Сотворил Господь небо и землю и всю повселенну...*; [ВЗ: 225]: *Небо и синее море Окиян сотворил еси...* и др.), обратимся к фрагментам заговоров, позволяющим выявить некоторые элементы, присущие схеме славянского космогонического прототекста. Известно, что тексты космогонического жанра чаще всего строятся по классификационному принципу, являются перечислением основных составных частей космоса в порядке их возникновения [Топоров 1971: 9–62]. Учитывая это, название элементов космоса в определенном порядке в заговорах без «ссылки» на момент начала творения, можно считать своего рода (поздней) статичной регистрацией некогда происшедшего космогонического процесса, ср., например, [ВЗ: 20]: *И казался бы я ей... милее отца и матери, милее рода и племени, милее краснаго солнца и милее всех частых звезд, милее травы, милее воды, милее соли, милее детей, милее всех земных вещей, милее братьев и сестер, милее милых товарищей, милее милых подруг, милее всего света вольнаго...* Заговор представляет собой фрагмент текста-списка, с самого начала отсылающего к тексту на генеалогические (космогонические) темы, к мотиву порождения: *род и племя; отец и мать*. Дальнейшее перечисление-называние основных элементов космоса можно интерпретировать как косвенное указание на порядок их возникновения: *солнце — звезды — трава (= земля) — вода* (далее: земля и все, что с ней связано — *земные вещи*), и одновременно как достаточно полную актуальную космологическую картину. Впоследствии вводится антропогоническая тема: *дети — братья/сестры — товарищи/подруги* (ср. параллельную бинарность этих элементов-персонажей). Когда космос укомплектован, он «называется»

в заключительной «резюмирующей» фазе каталога: *свет вольный*⁹. Ср. подобные перечисления в описании маршрута объекта / субъекта заговора: *...пойду... под красное солнце, под млад месяц, под частыя звезды, под утреннюю зорю, к Окияну морю...* [ВЗ: 166]; *...пойду... в чистое поле под красное солнце, под утреннюю зорю...* [ВЗ: 197]; *...пойду... в чистое поле..., под красное солнце, под млад месяц, под частыя звезды, под утреннюю зорю...* [ВЗ: 211] и др.

В других случаях заговор дает порядок космогонии, начиная с наиболее общих мотивов (возникновение основных элементов окружающего мира: земля, небо, солнце, звезды и т. п.), кончая созданием конкретных — называемых — локусов и территорий (Русская земля и др.). Далее, уже следуя традиционной схеме, вводятся основные персонажи, населяющие созданный космос. За космогонией/космологией следует антропогония/«антропология». Наиболее показательным в этом отношении является заговор [ВЗ: 350]: *... Как стал свет и зоря, и солнце, и луна, и звезды, как взошло красное солнце на ясное небо и осветило все звезды и всю Русскую землю, и священные церкви, и митрополиты, и владыки, и игумены, и священники, и весь мир, и все крестьяне.*

Другие космогонические мотивы проявляются на «локальном» уровне, в некоем «микро-пространстве», и демиургом в этом случае может являться и сам объект/субъект заговора. Предпринимаемые им действия повторяют операции, совершенные в момент первого творения, и касаются основных элементов космоса, ср.: *...оболокусь я оболочками, подпояшусь красною зарею, огорожусь светлым месяцем, обтычусь частыми звездами и освечусь я красным солнышком. Огражу вокруг меня... тын железный, почву укладну, небо булатно, чтоб никто не мог прострелить его, от востока до запада, от севера на лето...* [ВЗ: 42]. Ср. также: *Стану аз... ставить железные тыны от морския глубины, от небесной высоты, от востока до запада, от севера до полудни...* [ВЗ: 43]; *...ставили круг меня, раба Божия... тын железен от земли и до неба, от востоку и до запада, от лета и до севера* [ВЗ: 313].

В данном случае речь идет об операции «установления» (ср. *стану ставить*), космологической по своему характеру и необхо-

⁹ Ср. космогонические вопросы в Голубиной книге: *От чего у гас зачался белый вольный свет? / От чего у нас солнце красное? / От чего у нас млад светел месяц? / От чего у нас звезды частые... / От чего у нас мир-народ...* и т. д. (цит. по: [Голубиная книга 1991: 34 сл.]). Формульность в представлении элементов космоса не вызывает сомнений.

димой для стабильности создаваемого макрокосмоса или отдельных его элементов¹⁰. Вводится первичная оппозиция *верх/низ* (*почва/небо; морские глубины/небесная высота*), ср. *вверх не слетать, вниз не поднырывать* [ВЗ: 300] и пространственно-дирекциональные характеристики — стороны света, задающие основные параметры сотворяемого космоса. Ограждение железным тыном имеет также функцию *закрепления* установленного, фиксирования его стабильности. Ср. также: *...Как Господь Бог небо и землю и воду, и звезды, и сыро-матерной земли твердо устроил и крепко укрепил* [ВЗ: 241]; *...как утверждён Иерусалим на земле, так да утвердится земля на месте твердо...* [ВЗ: 262].

Космогонический мотив разделения Земли и Неба, их пространственной оппозиционности по вертикали, но в то же время их связанности, взаимозависимости, соединенности и (на сюжетном уровне) брака реконструируется на основе часто встречающегося формульного рефрена: *земля — замо́к, ключ — небо* [ВЗ: 150 и др.]. Ср. [ВЗ: 253]: *Небо — отец, а земля — мать* [ср.: Иванов, Топоров 1965: 100 сл.].

Космологические мотивы. Говоря о представленности космологии в заговорах, можно говорить по крайней мере о трех уровнях мироописания, существующих тем не менее в едином пространстве и описывающих единую модель мира. В о-п е р в ы х, речь идет об общей картине космоса, об основных элементах, его формирующих, задающих его основные характеристики и определяющих систему бинарных или — в более сложных вариантах — поливалентных оппозиций (*земля/небо, звезды — светила, утренняя заря / вечерняя заря и др.*) — т. е. обо всем том, что в достаточно абстрактной форме фиксирует границы *вольного света* [Шиндин 1993: 108–109]. Во-в т о р ы х, в заговорах присутствует более конкретное мироописание, в котором компоненты космоса называются именами собственными и имеют определенное закрепленное место. Эти компоненты могут относиться как к сфере мифопоэтической космологии [море-Окиян (Киян), море Хвалыньское, остров Буян (Руян, Курган), камень Латырь (Латарь, Алатырь,

¹⁰ О концепте «установления» при космогонической деятельности (на примере эддической традиции) см.: [Топорова 1985: 417–426]. Говоря о создании «моделей» космоса на локальных уровнях (дом, храм, «своя» территория), необходимо вернуться к идеям Элиаде о ритуальном (и бытовом) повторении космогонии, см., например: [Eliade 1976: 413–421; Eliade 1992: 19–47].

Златырь), Дуб краколист (крековист), три дерева — Петрий, Хитрий, Кипарис, три реки — Варварея, Настасея, Парасковея и др.], так и к более реальным географическим понятиям, включаемым тем не менее в мифологизированную космологию (Русская земля, Сионская гора или семь гор Сионских, Иерусалим, река Ока, Черное море, Астраханское море и др.). В-третьих, неотъемлемой частью заговорной модели мира является локальное пространство [«свой» дом (изба, сени), дорога, болото, лес, мхи, пески, поле, река, травы, горы, доли и др.]. Эти элементы, с одной стороны, конкретны, они суть «свои», описывают знакомый объекту/субъекту заговора локус, с другой стороны, они — предельно абстрактны — почти никогда не называются. В этом случае можно говорить о концептах Дома, Дороги, Поля, Леса и т. п., являющихся самостоятельными семантически значимыми элементами заговорного космоса, фиксированными пунктами, особенно важными при передвижении объекта/субъекта заговора в пространстве заговорного универсума — от избы к полю, от поля к лесу и далее уже за пределы «своего» пространства. Важно отметить, что космологическая экспозиция присутствует в той или иной степени по крайней мере на одном из вышеперечисленных уровней в большинстве «классических» заговоров.

На первом наиболее общем уровне (основные элементы космоса) главными компонентами неизменно представляются земля и небо, солнце и луна (месяц), звезды, зори, водная стихия, нижний мир (бездна, преисподняя). Кроме уже приведенных примеров на космогонические темы, ср., например:

...дабы раб Божий казался ей пуще света белаго, пуще солнца красного, пуще луны Господней... [ВЗ: 14]

Встану я... на зоре утренней, на восходе солнышка, на закате месяца и на покрытие звезд... [ВЗ: 28]

...пойду перекрестясь в чистое поле под красное солнце, под млад светел месяц, под частые звезды... [ВЗ: 130]

...пойду перекрестясь из избы во двери, из двора в ворота, в чистое поле в восток, в восточную сторону под красное солнце, под млад месяц, под частыя звезды, под утреннюю зорю, к Окияну морю... [ВЗ: 166]

...пойду благославясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, в восточную сторону, под красно солнце, под светел месяц... [ВЗ: 194]

На солнушном усходе, солнце светлое, земля праведная... [ВЗ: 221]

...будь заговор мой, от востока до запада, от седьмаго неба в третью бездну... [ВЗ: 262]

...залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и с лета и сивера: идите со всех четырёх сторон... ...как идет солнце и месяц, и частые мелкие звезды и вся луна поднебесная идет неотпратно... [ВЗ: 298]

...Со всех Божиих четырёх сторон как катится Божия тварь, Божия колесница, солнце и месяц, частые звезды и оболочка кудрявы в день при солнце, в ночь при месяце... ...А ежели по праву руку своротите — тын железной от земли и до неба, в левую руку своротите, то тут пламень огненный, вверх не слетать, вниз не поднырывать, взад воротиться — Христовы апостолы... [ВЗ: 300]

...солнцем одевался, месяцем подпоясался, ...звездами подтыкался... [ВЗ: 337]

...пойду я... на белый свет, в чистое поле, под красное солнце, под светел месяц, под частыя звезды, под полетныя облака... [ВЗ: 338]

На втором уровне появляются более конкретные элементы, обладающие собственными именами. Точки пространства раскрываются через движение субъекта / объекта заговора к определенным пунктам. Целью движения является некая сакральная точка, отождествляемая с центром мира (остров, камень, дерево, храм, алтарь, гробница). Путь лежит сначала чрез «знакомые», «свои» элементы пространства (сени – дверь – ворота – поле и т. д.), затем через «не свои», но тем не менее известные (*есть Море-Окиян*). Ср. наиболее характерные описания такого маршрута с названием отдельных составляющих заговорного космоса:

Встану я, раб Божий (имя рек), и пойду из дверей дверьми, из ворот воротами, под восток, под восточную сторону, под светлый месяц, под луну Господню, к тому синему морю Окияну. У того у синяго моря лежит бел Алатр камень; под тем под белым Алатром камнем лежат три доски, под теми досками три тоски тоскучия, три рыды рыдучия... [ВЗ: 14]

На море на Окияне, на острове на Буяне стоит бел горюч камень, на том камне лежат три камня, на тех камнях стоят три гроба, в тех гробах три доски, на каждой доске три тоски... [ВЗ: 15]

...пойду из дверей во двери, из дверей в ворота, востошную сторону, на Окиян море; на том море стоит остров, на том острове стоит столб, на том столбу сидят семьдесят семь братьев... [ВЗ: 21]

На море на окияне, на острове Буяне стоит столб, на том столбе стоит дубовая гробница... [ВЗ: 32]

...Еду со двора аз... промежду вечернею зарею и утреннею ко святому морю Окияну. ...Приеду аз... среди синяго моря Окияна на бел камень Латарь... Посмотрю аз... на все четыре стороны, а на восточной стороне Окияна моря, на углу стоит храм св. Климента... [ВЗ: 44]

...А во дьявольском болоте Латырь бел камень, а на Латыри бел камени сидит сам сатана... [ВЗ: 48]

...поди на Окиян море. На море на Окияне, на острове на Буяне, там люди не ходят, птицы не летают... [ВЗ: 57]

...пойду, перекрестясь, из избы в двери, со двора воротами, в чистое поле; в восточной стороне святая гора; на той святой горе стоит святая церковь; в той святой церкви лежит гроб; в том гробе лежит мертвец... ..Сколь порна небесная высота, и сколь порна зеленая широта, и сколь порна морская глубина... [ВЗ: 62]

...выйду в чистое поле, в широко раздолье. В чистом поле, в широком раздолье лежит белый камень Латырь. Под тем белым камнем лежит убогий Лазарь... [ВЗ: 69]

На море на Кияне, на большом острове на Буяне стоят три высокия дерева, а как первое то дерево Петрий, а второе то дерево Хитрий, а третье дерево Кипарис... [ВЗ: 81]

На море на Окияне, на острове Буяне стоит сыр дуб; под тем сырым дубом сидит святой отец Пафнутий... [ВЗ: 106]

...под восточной стороной есть Окиян синее море, на том Окияне на синем море лежит бело Латырь камень, на том бело Латырь камне стоит святая церковь, в той золотой церкви стоит свят золот престол... [ВЗ: 221] и др.

Не занимаясь конкретно-историческими интерпретациями отдельных имен собственных¹¹ (которые могут быть и табуированными лексемами, и анаграмматически зашифрованными единицами), отметим наличие в славянском заговорном универсуме некоей амбивалентной сакральной точки, находящейся, по всей видимости, на границе между верхним и нижним миром. Амбивалентность острова Буяна, камня Латыря, дуба проявляется в том, что эти элементы могут быть связаны как с элементами небесного, «положительного» мира (Бог, святые Николай, Михаил, Илья-пророк, Богородица, храм, церковь и др.), так и с хтоническими, «отрицательными» персонажами и понятиями (сатана, дьявол, птица Страх-Рах, змея Скорпея, персонифицированные болезни, гроб-

¹¹ Ср., например: [Вилинбахов 1968: 177–184; Токарев 1987: 57; А.Ч. 1991: 105].

ница и др.). Такая двойственность характеристик центрального «сакрального»¹² пункта вызвана его разграничительной функцией. Центр есть граница (пограничная точка) между двумя мирами [Харитоновна 1992: 57] — с одной стороны — барьер, а с другой — проход, точка перехода из одного состояния в другое. Ср. концепт мирового дерева, у корней которого располагаются хтонические существа, а на ветвях — представители верхнего мира; ствол мирового дерева может иметь параллельно соединительную и разъединительную функции. Достижение центра есть достижение точки максимальной концентрации положительной и отрицательной сакральности¹³. Не случайно, чтобы достичь амбивалентного сакрального центра заговорного космоса, объект/субъект заговора пересекает как положительно, так и отрицательно заряженные участки пространства (ср., в частности, третий «локальный» уровень). С одной стороны, герой движется по своей, т. е. благоприятной для него территории, через чистое (+) поле к белокаменной горе (+) и т. п. С другой стороны, уже в положительном локусе могут проявиться хтонические элементы, ср. [ВЗ: 33]: *...В чистом поле бежит река черна, по той реке черной ездит черт с чертовкой, а водяной с водяновкой...* По дороге к центру мира встречаются *леса дремучие, болота зыбучи, грязи топучи* — все локусы с отрицательным знаком. В отдельных случаях «хтонический» локус описывается через характерную для многих мифопоэтических традиций «отрицательную космологию» по принципу: место, где нет этого и того, т. е. всего, что должно быть в положительном мире¹⁴. Ср.:

...пойду в чистое поле. Есть в чистом поле Окиян море, и есть на Окияне море белый камень... и спустишь грыжа... с дресвяна камени на

¹² Ср. параллельно и амбивалентность самого понятия «сакрального»: [Eliade 1976: 2–41; Eliade 1992: 13–14].

¹³ «Несмотря на обязательное наличие в заговорных текстах образа центра мира, кульминационным моментом пути героя является не его достижение, а встреча с представителем потустороннего мира... независимо от того, где она происходит, место ее совершения осмысляется как центральный локус универсума» [Шиндин 1993: 121]. Вряд ли в этом случае можно разграничить первостепенные и второстепенные цели объекта/субъекта заговора. Встреча с представителем потустороннего мира происходит именно потому, что достигнут сакральный локус, ибо пересечение героя с носителем сакрального может произойти только в нем.

¹⁴ В других индоевропейских мифопоэтических традициях ср. «негативную космологию» в Старшей Эдде [Voľusrá, 3–4]: *В начале времен, / когда жил Имир, / не было в мире ни песка, ни моря, / земли еще не было / и небосвода, / бездна зияла, / трава не росла и дал.* [Беовульф 1975].

пустое место, в темное место, где солнце не гревает, где люди не ходят и не бывают, где птицы не летают, где звери не заходят; и пойдя грыжа за быстрые реки, и пойдя грыжа за гремучие ручьи... [ВЗ: 128]

...Крик, крик, поди на Окиян море. На море на Окияне, на острове Буяне, там люди не ходят, птицы не летают... [ВЗ: 57]

...Есть в чистом поле сухая шалга; на той шалге трава не растет, и цветы не цветут... [ВЗ: 133]

Реальные географические элементы также занимают определенное место в мифопоэтическом космосе заговора, они тоже наделены сакральными характеристиками с положительным или отрицательным знаком. Позитивна по знаку Русская земля как «свое» пространство, Иерусалим и Сионские горы как локусы пусть и не «свои», но священные *a priori* и *par excellence*. Ср.:

...возйду я на святую Сионскую гору... [ВЗ: 211]

...На Сионских горах, на синих морях, на желтых песках, на тридесять ключах лежит бел камень гладок. На том камне стоит столб и Христов престол... [ВЗ: 219]

...как утверждён Иерусалим на земле, так утвердится земля на месте твердо... [ВЗ: 262]

...Как стал свет и зоря, и солнце, и луна, и звезды, как возшло красное солнце на ясное небо и осветило все звезды и всю Русскую землю... [ВЗ: 350]

...во чистом поле путям и дорогам бежит река Ока. И обмывает река Ока круты берега, и шелковы травы, и мелки пески и камушки... [ВЗ: 231].

Ср. также заговор [ВЗ: 325] с «географическим» экскурсом (*Панаримския земли, Рымския горы, Соловецкие чудотворцы*). Другие «враждебные» локусы связываются с заведомо хтоническими понятиями, ср.: *Из земли из поганския, из-за моря Астраханскаго ползет ползун змей Полоз...* [ВЗ: 263]¹⁵. Из Черного моря выходят двенадцать трясовиц [ВЗ: 104] и т. п.

Мифопоэтическая космология предполагает не только строгую организацию пространства, но и определенную структуру вре-

¹⁵ В нашу задачу здесь не входит анализ соотношения мифопоэтической космологии и реальной исторической географии (об этом на другом материале см., например: [Петрухин 1990: 99–115]). Важным представляется то, что конкретные понятия автоматически включаются в изначальную архетипическую схему космологии.

мени. Заговор как короткий, но максимально насыщенный семантически текст [Топоров 1993а: 3] (цельный по композиции и ведущий к ритуалу по функциям) требует предельной хронотопической определенности. Заговор учитывает, во-первых, деление универсального времени на три макси-пояса: прошлое, настоящее, будущее, а во-вторых, и деление каждого из этих поясов на отдельные временные отрезки. Ср. для первого случая: *...горело бы сердце ретивое век по веки, отныне и до веку* [ВЗ: 17]; а для второго — *...и всегда бы она... печалилась обо мне, рабе, во всякий день, во всякий час, во всякую минуту, в полне и в перекрое, на нове и молоде месяце, век по веку* [ВЗ: 28]. В своем ритуальном качестве заговор также строго ориентирован на трехчленную структуру времени. Причина для его произнесения обязана своим существованием некоему уже происшедшему событию — прецеденту, помещаемому в сферу прошлого (заболевание и др.). Заговор произносится (= ритуал совершается) *hic et nunc* в данный момент (сейчас) и в определенном месте (здесь), т. е. в настоящем. Поэтому не случайно наличие в нем космологических мотивов — актуального описания состояния универсума (наряду с космогонией — прошлое, «история», и эсхатологией — будущее). Ориентирован заговор на будущее. Отправная точка находится в настоящем (*отныне*), но действие заговора распространяется на предстоящее (*век по веку, во век, всегда, ныне и присно и во веки веков*). Кульминация заговора, начинающегося здесь и сейчас — *там и тогда* (в определенный момент, который еще должен наступить) — в будущем.

Необходимо упомянуть и другой архаический мотив заговорных текстов, несомненно связанный с мифом творения и со структурированием космоса и его отдельных моделей (микрокосмосов) на самых различных уровнях. Речь идет об отождествлении отдельных элементов космоса с частями тела человека. О значении такого сопоставления писалось много и подробно¹⁶. Подчеркнем лишь «космогоничность» такого рода фрагментов по содержанию и значению (создание человека = создание космоса¹⁷; смерть чело-

¹⁶ Одной из основополагающих является идея Элиаде о тождественности на разных уровнях космоса и дома, дома и тела и в итоге космоса и тела. См., в частности: [Eliade 1992: 109–113]. Об этом тождестве в заговорах и других малых текстах разных традиций см., например: [Топоров 1969; Топоров 1988: 7–60, 12; Топоров 1993а: 57–68; Пашина 1993: 27–49, 29].

¹⁷ Наиболее очевидная отсылка здесь в русской мифопоэтической традиции — к *Голубиной книге*, описывающей создание мира из частей тела Бога

века = эсхатология), так и по структуре (текст-каталог, ср. классический пример [ВЗ: 211] с перечислением элементов космоса, частей тела и списком обитателей заговорного универсума). Ср. также приворотный заговор: *...прикажи идти со всеми огнями... к рабе в ясныя очи, в черныя брови, в буйную голову, в белое тело, в ретивое сердце, в черную печень, в горячую кровь, и во все ея семьдесят жил, и во все ея семьдесят составов, в ручное, в головное, в становое и подколенное; и прикажи ... разжигать и распаливать у рабы ясныя очи, черныя брови, буйную голову, белое тело, ретивое сердце, черную печень и горячую кровь... и чтобы у нея, рабы (имя рек), тлело бы горело бы все ея тело, ясныя очи, черныя брови, буйная голова, ретивое сердце, черная печень и горячая кровь, и все ея семьдесят составов ручные, головные, в становые и подколенные...* [ВЗ: 28]. Разрушение тела огнем сопоставимо с эсхатологией, его очищение и повторное возрождение в новом качестве с новой космогонией. Профилактика космоса (очистка его от хтонических элементов) отождествляется с изгнанием болезней из тела, ср. заговор от сибирской язвы: *...нет в теле твоём ни грома, ни мланья, ни древа вбиенна; в туче вода, во гневе земля, в руках трясовица, меж ногами ветер...* [ВЗ: 131]; *Запирали они, замыкали они воды и реки, и синия моря, ключи и родники; заперли они раны кровавые, кровь горячую* [ВЗ: 154]. Как и космос, тело должно быть прочно, стабильно, укреплено-закреплено. Ср. с одной стороны: *...Как Господь Бог небо и землю и воду, и звезды, и сыро-матерной земли твердо устроил и крепко укрепил* [ВЗ: 241] и др., и с другой: *...заговори мое тело белое и закрепи крепче стали и булату, крепче меди и укладу... и подпояшь... и запи, и замкни в тридевять ключей* [ВЗ: 138]. Любая космическая структура строится по принципу определенным образом фиксированной системы, она должна быть стабильной и замкнутой.

Персонажи заговорного космоса. Фрагменты основного мифа.

Представленный в заговорах мир густо населен на разных его уровнях (почти что по формуле *месяц в небе, медведь в лесу, мертвец в гробу* [ВЗ: 75]). При анализе заговоров достаточно легко вычленяются три группы основных представителей, существующих в заговорном универсуме. На верхнем уровне это — небесные силы (Бог, Богородица, Христос, апостолы, святые Николай, Михаил, Геор-

[Топоров 1993а: 57–68]. Ср. также возникновение космоса из частей тела Имира в эддической традиции и др.

гий, Илья-Пророк, Иоанн Креститель и др.), представители срединного мира — люди (крестьяне, священники, мужчины, женщины, дети и т. п.) и хтонические существа (сатана, черт, водяной, леший, персонифицированные болезни, океанский царь, Страх-Рах, стратим-птица и др.). Мы не останавливаемся здесь на безусловно интересной проблеме двоеверия и контаминации элементов и персонажей христианской и мифопоэтических традиций¹⁸. Показателен тот факт, что более «новые» христианские компоненты населения заговорного космоса замещают в архетипической схеме своих языческих аналогов, свидетельствуя таким образом об универсальности общей схемы и в этом аспекте. Нахождение в центре мира на острове, или на камне Латыре небесного или хтонического существа подтверждает тезис о концентрированной сакральности центра мира (см. выше). Все три группы, населяющие заговорный космос, встречаются в центре мира, в момент его достижения объектом/субъектом заговора (т. е. представителем среднего пространства). Персонажи, часто называемые «представителями потустороннего мира» [Шиндин 1993: 121], являются представителями или верхнего, или нижнего миров, т. е. отличных от среднего, характеризуемого локальными пространственными индексами и принадлежащего людям. Название (= наделение именами) отдельных персонажей (важное уже само по себе [Топоров 1993а: 80–103]) оформляется здесь также в своего рода список-каталог. Традиционное обращение вначале заговора к Богу, Богородице или к святым (*Во имя Отца и сына и Святаго Духа...; Господе Иисусе Христе*) автоматически предполагает их существование в рамках того же самого заговорного универсума. Ср. «представление» объекту/субъекту заговора различных обитателей верхнего или нижнего мира по отдельности или в оппозиции:

...и приду я... к Черному морю, и встану я... на морской берег, и посмотрю я... в морскую пучину, и увижу в той морской пучине лежащий белый Латырь камень; на том белом Латыре камне сидящую царицу... и двенадцать дочерей: Огня, Гнетя, Знобя, Ломя, Пухля, Скорохода, Трясуха, Дрожуха, Говоруха, Лепчя, Сухота и Невяя... [ВЗ: 28]

...В чистом поле бежит река черна, по той реке черной ездит черт с чертовкой, а водяной с водяновкой... [ВЗ: 33]

...на углу стоит храм св. Климента, папы римского; на нем поставлен крест золотой; на кресте написан Сам Господь Иисус Христос и че-

¹⁸ На эту тему см. прежде всего фундаментальный труд: [Успенский 1982].

тыре Евангелиста: Лука, Марк, Иоанн, Матвей. Помолюся я... и стану отговариваться от колдунов, от колдуньи, от шептуна, от шептуньи, от старца и старицы, от всякаго злаго человека, от рабов и рабынь, от верных и неверных... [ВЗ: 44]

...под восточной стороной ходит матушка утренняя заря Мария, вечерняя заря Маремьяна, мать сыра земля Пелагея и сине море Елена... [ВЗ: 56]

...Под тем белым камнем лежит убогий Лазарь... [ВЗ: 69]

...вначати святой и великий Иоанн Пророк и Предтеча, Креститель Господен; а с ним идут святые отцы: Зиновей, Филипп и Огафей, святые евангелисты: Марко, Матфей, Лука и Иоанн Богослов... Бысть в Черном море тринадцать жен... И вопросиша их святые отцы: «Что есть вам имена?» И рекоша: 1) Вефоя, 2) Ивуя, 3) Руньша, 4) Дофелея, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадлея, 8) Гтея, 9) Хампоя, 10), Кисленя, 11) Трясовица... [ВЗ: 104]¹⁹

На горе Фаворстей, под дубом Маверийским ту седяху Сихаил, Михаил, и ту собрашася силы небесныя, ангели и архангели, херувими и серафими, а идут семь дев простовласы и без пояс, и они им молвят: «Кто вы естя, девы?» Они же рекоша: «Дщери есмя царя Ирода»... [ВЗ: 105]

...На море на Океане океанский царь под ним конь карь... [ВЗ: 160]

...На море на Окиане на острове Буяне стоит липовый куст, у липовом кусте лежит черная руна. под черной руной лежит змея скоропея, укрывши от частых звезд, от яснаго месяца, от светлаго солнца... [ВЗ: 176]

...Михаил архангел туги луки натягивает, ...вбивает из раба Божия все притчища и урочища, худобища и меречища..., напущенные от мужика, от волхуна, от кария, от чорныя, от черешныя, от бабы самокрутки, от девы простоволоски, от еретиков, от клеветников, от еретц, от клеветниц, от чистых и нечистых, от женатых и неженатых, от глухих, от слепых, от краных, от черных, от всякаго рода Русских и не Русских, от семидесяти языков... [ВЗ: 211] и др.

Кажущаяся недифференцированность персонажей в такого рода списках вызвана и продиктована формой и задачами заговорного текста. Состав мира дается в предельно сжатой форме с максимальным количеством возможных оппозиционных соотноше-

¹⁹ Ср. также [ВЗ: 103] о двенадцати трясовицах, имеющих форму архаичного ритуального диалога, разворачивающегося по схеме: — Кто ты? Что ты делаешь? — Я такая-то (Трясея, Огня, Гнетя и т. д.); я вызываю такую-то болезнь. — Будь проклята! (Вербальное уничтожение хтонического существа).

ний, описывающий расклад сил в заговорном космосе на разных уровнях. Ср. оппозиции верх/низ (= Бог, святые/хтонические силы), свой/чужой (= Русские/не Русские), мужской/женский (= еретиков/еретиц; клеветников/клеветниц).

Соотношение и противостояние представителей верхнего и нижнего миров позволяет в основных чертах взойти к одному из фрагментов «основного мифа» — к поединку представителя верхнего мира с его хтоническим противником [Иванов, Топоров 1974]. В заговорном варианте «основного мифа» первоначальные персонажи замещены христианскими святыми. Наиболее известное замещение *Громовержец (*Перун) — Илья* засвидетельствовано неоднократно, ср. заговор [ВЗ: 333], касающийся ратного дела (ср. военные функции громовержца, Перун — бог княжеской дружины): *...На море на Океане, на острове на Буяне гонит Илья пророк на колеснице гром со великим дождем: над тучей туча взойдет, молния осияет, гром грянет, дождь польет, порох зальет...* Весьма показателен заговор [ВЗ: 210]: *...а на камени святой пророк Илья с небесными ангелами. Молюся тебе святой пророче Божий Илия, пошли тридцать ангелов... да отбивают и отстреливают от (имя рек) уроки и призоры, и притки, щипоты и ломоты, и ветроносное язво, туда, куда крылатая птица отлетает, на черныя грязи на топучия болота, и встречно и попережно, стамово и ломово — на молоду, на ветху, на перекрое месяца... и далее: ...Спустите мне гром и моланью; отбивайте и отстреливайте от раба Божия (имя рек) уроки и призоры, щипоты и ломоты, потяготы и позевоты, и ветроносное язво, туда, куда крылатая птица не залетает...* Учитывая неоднократно доказанное тождество Громовержец=Илья²⁰, а также то, что болезни в заговорах выступают практически всегда в персонифицированном виде, т. е. как низшие хтонические божества, представляется возможным констатировать, что в данном случае мы имеем «заговорный» вариант «основного мифа», в котором громовержец молнией поражает своего антагониста — хтоническое существо в хтоническом локусе (грязь, болото и т. п.)²¹.

В других случаях можно встретить оппозицию Перун/Велес, где языческих божеств замещают их поздние христианские ана-

²⁰ Для заговорной традиции см.: [Топоров 1993а: 82].

²¹ Ср. в связи с темой победы громовика над хтоническим противником: *...Может ли злой лихой человек заговорить гром и громову стрелу, огненную молнию...? Не может злой лихой человек колдун, колдуница, еретик, еретица, не может гром, громову стрелу испортить...* [ВЗ: 221].

логи [Успенский 1982: 34–38], ср.: *...пойдет из дверей дверьми, из сеней сеньми, из ворот воротами, выйдет далече в чисто поле, на четыре ростани, встанет на восток лицом, на запад хребтом: во востоке свет истинный Христос; на синем море белый камень, на белом камне белый человек в белом платье, свет Георгий Храбрый [ВЗ: 214]. В некоторых случаях кажется возможным взойти и к древним языческим теонимам (например, *Волос*), ср.: *...пойду перекрестясь в чистое поле под красное солнце, под млад светел месяц, под частые звезды, мимо Волотовы кости могила. Как Волотовы кости не тронут, не гнутя, не помятятся, так бы у меня ...фирс не гнулся...* [ВЗ: 130].*

Обобщая вышеприведенные наблюдения, мы можем с достаточным основанием утверждать, что заговоры представляют собой сакрально заряженные микротексты, содержащие информацию, касающуюся наиболее важных стадий развития космоса, его компонентов и его актуальной пространственно-временной структуры, на основе которой можно реконструировать отдельные фрагменты русской версии общеславянской космогонии/космологии.

Первая публикация в: Н.А. Михайлов. Этимология и мифология / Ред. М. Евзлин. Мадрид: Ediciones del Hebreo Errante, 2011, с. 50–70.

ВЕДЬМА

КАК АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ

В одной из своих работ, посвященных демонологии, М. Элиаде подробно останавливается на восприятии образа ведьмы (*strigă*) в румынской фольклорной традиции, которая, по его мнению, практически не подвергалась влиянию христианской трактовки этого изначально исключительно мифологического персонажа. Не останавливаясь подробно на известных положениях и о «мифологизированности» христианства, и о «мифологизации язычества», и о «народном христианстве», следует отметить очевидность хтонической природы ведьмы как в языческом, так и в христианском контексте, независимо от каких-либо философских, исторических и мировоззренческих предпосылок.

Наиболее очевидной «внешней» аналогией, связывающей образ ведьмы в христианской интерпретации с его языческим соответствием на ритуальном уровне, является уничтожение ведьмы огнем. Не вызывает сомнения связь костра Инквизиции с архаическими языческими обрядами сожжения чучела ведьмы или другого низшего персонажа (например, *Морены*, *Костромы* у славян, карнавальное сжигание *Бефаны* в средневековой Италии, ср. также фольклорный мотив сгорания Бабы-Яги в печи и др.) практически во всех индоевропейских традициях. Эту связь можно рассматривать не просто как передачу традиции, прямое заимствование «из язычества в христианство» [Ginzburg 1989], но и на глубинном архетипическом уровне. Сжигание ведьмы-еретички на костре может быть воспринято как модификация и реальное выражение в христианском контексте одного из фрагментов основного мифа — поединка Верховного бога с хтоническим противником и уничтожение последнего с помощью огня (молнии). Естественно, в позднейших мифологиях традиционный «нижний» антагонист Верховного бога (*Велес*, *Velnias*, *дьявол*, *змея*) может выступать в ипостаси женского хтонического персонажа (ср. *Семела*, испепеленная молнией Зевса, *ведьма*, сожженная асами, *великаниши*, убиваемые Тором в эддической традиции и др.).

В уже упоминавшейся работе Элиаде приводит интересные сведения о румынских *калушарах* (*călușari*, от рум. *cal* ‘конь’), ходив-

ших по деревьям, борющихся со *стригоями* (*strigoi*) и изгонявших причиненное ими зло. Достояна внимания амбивалентность кэлушаров: они представляют силы, противоборствующие злым духам (ведьмам), однако в определенные моменты могут быть идентифицированы с представителями нижнего мира, помогающими ведьмам. В этом они схожи с фриульскими *benandanti*, изгоняющими злых духов, но, в то же время, участвующими в шабашах ведьм. Другая значимая деталь — семантико-функциональная связь кэлушаров с конем.

Конь, в свою очередь, животное амбивалентное, связанное как с *верхним*, так и с *нижним* мирами. Остановимся на чертах, определяющих принадлежность коня к хтонической сфере и, более конкретно, его связь с женскими персонажами нижнего мира. Связь ведьмы с конем на уровне коллективного бессознательного отмечал и Юнг. Во многих мифологических традициях ведьма превращается в коня или может превращать в коня других. *I benandanti*, изгоняющие ведьм, *cavalcano*, то есть подражают езде верхом, ср. *Бабу-Ягу*, скачущую на помеле. Кони могут быть порождением женских хтонических персонажей: Арейон — сын Деметры, в образе Эринии, сошедшей с Посейдоном, кони Ареса — дети Борея и одной из Эриний, Балий и Ксанф — кони, сыновья гарпии Подарги и Зефира. В эддической традиции Локи в образе кобылицы производит на свет хтоническое чудовище. Исследуя проблемы ведьмовства в христианской традиции, М. Мюррей приводит данные шотландских хроник XVI–XVII веков, согласно которым ведьмы имели обыкновение превращаться в лошадей или появляться с конскими атрибутами — вожжами, сбруей, подковами. В Польше, чтобы изгнать ведьму, сжигают конский череп [Виноградова, Толстая 1990]. Неоднократно отмечалось участие коня в погребальном ритуале [Иванов, Топоров 1974], ср. обряд «ашвамедха» и индийских ашвинов. Несомненно, что на архетипическом уровне румынские кэлушары с их амбивалентными функциями аналогичны ашвинам.

Ведьма и конь схожи также по другим характеристикам: ср. частые сказочные мотивы о лошадях, которые разговаривают, предчувствуют будущее, как и ведьмы, которые ведают, или как *raganos*, которые способны *regèti*. Этимология рус. *ведьма* < οἶδα [Chantaine 1968–1980] отсылает к способности видеть прошлое, настоящее и будущее, ведать. Ведунья — другая ее ипостась, основной

характеристикой которой является знание и всеведение. Эддическая пророчица *Вельва* — скандинавский вариант этого архетипического персонажа: она обитает в Хелле, т. е. в нижнем мире, и обладает даром предсказывать будущее.

Первая публикация в: Балканские чтения–2. Симпозиум по структуре текста. Москва, 1992, с. 50–52.

ЕЩЕ РАЗ О *БЕЛОБОГЕ И *ЧЕРНОБОГЕ
(К ВОЗМОЖНОСТИ ПРИВЛЕЧЕНИЯ
НЕКОТОРЫХ КОСВЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ)*¹

Пассаж из *Славянской хроники* Гельмольда о *Чернобоге (точнее Чернобохе — *Zcerneboch*) неоднократно анализировался мифологами-славистами. Различные интерпретации и попытки реконструкции образа *Чернобога привели к предположению о существовании *Белобога, божества, по функциям и атрибутам оппозиционного *Чернобогу. Гипотеза о религиозном дуализме у балтийских славян получила определенное количество сторонников, однако не менее сильным было направление, полностью отвергавшее не только возможную реконструкцию *Белобога, но и существование и реальность *Чернобога, упоминаемого в источнике. Прежде чем кратко охарактеризовать историю вопроса, напомним свидетельство Гельмольда [*Cronica Slavorum* I: 52]:

Est autem Slavorum mirabilis error; nam in conviviis et comotacionibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecracionis, sed execracionis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant (цит. по: [Meyer 1931: 44]).

При анализе этого отрывка представляется достаточно понятным существование двух противоположных направлений его интерпретации. С одной стороны, если существует *Чернобог, внутренняя форма имени которого четко осознается хронистом (ср. ... *Zcerneboch, id est nigrum deum*), то имя упоминаемого доброго бога (*bonus deus*) должно с большой вероятностью реконструироваться как *Белобог. С другой стороны, определение злого божества как *Diabol sive Zcerneboch* наводит на мысль об инвертированной *interpretatio cristiana*, своего рода *reinterpretatio pagana* балтийскими славянами привнесенного извне христианского элемента. В таком случае ставится под сомнение и само существование божества *Чернобог в пантеоне балтийских славян.

* Краткую итальянскую версию этой статьи см. в [Mikhailov 1994].

Одним из наиболее активных противников существования как *Чернобога, так и *Белобога был уже в начале века А. Брюкнер [Brückner 1923: 17, 225; 1926: 16; 1980: 35, 195–199]. Надо отметить, что уже в 1903 г. появилась статья В. Неринга, утверждающая, в частности, что имя *Белобог является созданием кабинетной мифологии [Nehring 1903: 66–73]¹. С другой стороны, почти одновременно предпринимаются попытки найти подтверждения свидетельству Гельмольда на материале более поздних косвенных (в частности, оронимических — горы *Čorný boh*, *Vjeřý boh*) данных, проявляющихся и на ритуальном уровне (обряд вопрошания у лужичан и кашубов, описанный Ф. Лорентцем, ср. [Lorentz 1910: 19–23]², и вновь поставленный под сомнение О. Кноопом [Кноор 1910: 98–99]). Л. Нидерле, кажется, не сомневается в реальности существования не только теонима *Чернобог, но и теонима *Белобог [Niederle 1924: 160]. Однако, допуская возможность некоторого влияния иранского дуализма или даже элементов шаманизма на славянскую религию, чешский ученый все же склоняется к тому, что оппозиция *Белобог / *Чернобог отражает христианское представление о противостоянии доброго и злого начал [Niederle 1923–1926: 150]. Уверенность в существовании божества *Чернобог у славян (не только балтийских, но славян вообще, и сербов в частности) выражает В. Чайканович, полемизируя с Нерингом, Брюкнером и другими противниками теории оппозиционного дуэта *Белобог / *Чернобог и пытаясь даже установить некоторые функции Чернобога³. Следует отметить, что при обсуждении этой проблемы Чайканович одним из первых пытается выйти на общеславянский и на индоевропейский уровень, прибегая к сравнительному методу. С большой долей научного скептицизма смотрит на проблему Б.-О. Унбегаун, категорически отрицающий религиозный дуализм у славян и считающий, что «Чернобог есть не кто иной, как христианский дьявол», как об этом говорит сам Гельмольд [Unbegaun 1948: 422].

В последнее тридцатилетие в обсуждении вопроса о существовании *Белобога и *Чернобога произошел качественный скачок,

¹ В поддержку этой статьи ср. позднее: [Unbegaun 1948: 389–445, 420].

² Подробнее об этом с дополнительной библиографией см. в [Иванов, Топоров 1965: 56–57].

³ См. главу *Чрни бог* в [Чайкановић 1941: 47–57]. Дополнительный материал для южнославянской традиции см.: *Бели бог* в [Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 20–21]; из последних работ [Толстой 1994: 22–23].

связанный как с применением методов сравнительной мифологии и реконструкции, так и обильным привлечением к анализу вторичных источников, правомерность чего в последнее время не вызывает сомнения. После работ В. В. Иванова и В. Н. Топорова проблема реальности *Чернобога и *Белобога, как ни странно, отходит на какое-то время на второй план, поскольку оказывается лишь частным конкретным случаем (пусть и на самом высоком «божественном» уровне) доказанной и засвидетельствованной оппозиции белый/черный, являющейся в свою очередь разновидностью оппозиции светлый/темный или более обобщенно — добрый/злой, хороший/плохой (что отсылает нас вновь к определениям Гельмольда)⁴. В то же время сама доказанность такой оппозиции является дополнительным аргументом в пользу правдоподобности ее реализации и на уровне пантеона [Иванов, Топоров 1965: 40, 48, 56–57, 66, 74, 98]⁵.

Интересные сведения, касающиеся *Белобога и *Чернобога, происходящие в основном из фольклорных источников, приводит Э. Гаспарини, убежденный в возможности реконструкции образов этих божеств на общеславянском уровне и не соглашающийся с толкованием *Чернобога как христианского дьявола [Gasparini 1973: 345–351]. Наиболее подробно история вопроса с исчерпывающей библиографией дана в книге Х. Ловмянського, воздерживающегося, однако, от собственных выводов [Łowmiański 1986: 187–191]. Одной из последних работ на интересующую нас тему является статья академика Н. И. Толстого, в которой предлагается с осторожностью отнестись к реконструкции пары *Белобог/*Чернобог и возвратиться к анализу конкретных этнографических данных [Толстой 1994: 28–30]. В таком случае становится вновь актуальной полемика Неринга и Лорентца в начале XX в.

Подводя некоторые итоги многочисленных исследований, посвященных проблеме реального существования *Белобога и *Чернобога и их возможных функций в системе мифорелигиозных

⁴ Об оппозиции белый/черный см. [Иванов, Топоров 1965: 138–140; Иванов 1981: 163–177; Vélius 1983: 34; Толстой 1994: 22–32]. См. также [Трубачев 1990].

⁵ Авторы в этой работе не делают категорических утверждений, однако собранный ими материал позволяет, по крайней мере, говорить о возможности продолжения развития гипотезы о существовании черного и белого богов. О *Белобоге как о реконструируемом божестве говорится и в других более поздних работах этих авторов, ср., например, [МС: 91, 611].

представлений балтийских славян, на данном этапе допустимо отказать от *interpretatio cristiana* (– *reinterpretatio pagana*), что с достаточной, на наш взгляд, убедительностью было доказано Гаспарини [Gasparini 1973: 549–550]. Если при всех возможных искажениях и «недоразумениях» при восприятии «чужой» реальности сторонним наблюдателем, каковым является Гельмольд, мы все-таки продолжаем считать его труд одним из основных источников по религии и мифологии балтийских славян, то примем сообщаемое им в данном случае за некоторое объективное, пусть и недостаточно полное данное. В таком случае, обратившись к тексту, трудно отрицать, что Гельмольд говорит не о «модифицированном» христианстве бывших язычников, а именно о языческой традиции, которая ему не знакома, является для него новой и даже достойной удивления: *Est autem Slavorum mirabilis error*. Кроме того, Гельмольд дает нам информацию о существовании двух противоположных по знаку божеств, одно из которых, а именно отрицательное, называют *Zcerneboch*. Параллельное упоминание наряду с *Чернобогом имени *Diabol* нисколько не опровергает того факта, что *Чернобог и его положительная оппозиция могли реально существовать в пантеоне балтийских славян. Даже если речь идет о христианских Боге и дьяволе (что все же представляется сомнительным), то и тогда теоним *Чернобог может рассматриваться как перенесенный из языческой теономастики в христианскую. Иными словами, христианское божество нижнего мира, олицетворение зла получает имя языческого «отрицательного» бога. Одним из наиболее убедительных доказательств того, что подобное перемещение имени возможно, является эволюция имени литовского *velnias'a* – от хтонического языческого демона (с возможным прототипом – божеством **Vel*) до лексемы, обозначающей по-литовски дьявола христианской традиции и одновременно фольклорный персонаж низшей мифологии [Vėlius 1987: 234–235]⁶. Если же речь идет о языческом пантеоне, то имя *Diabol* действительно является *interpretatio cristiana*, но не со стороны носителей традиции, а со стороны самого Гельмольда – своего рода пояснение для читателей, знакомых прежде всего с христианской традицией (ср. *lingua sua Diabol sive Zcerneboch*). Поэтому в любом случае трудно подвергать сомнению существование *Чернобога

⁶ О перемещении функций языческих богов на христианских святых см. прежде всего [Успенский 1982].

или, по крайней мере, злого божества, одним из имен которого (в том числе и описательным) могло быть «черный бог».

Очевидно, нет особых оснований сомневаться и в том, что сведения о наличии «доброго» божества также достоверны. И на определенном этапе действительно не столь важно, было ли его имя *Белобог, ибо и *Чернобог может быть лишь описательным обозначением (своего рода кодификацией другого, возможно табуированного теонима). Значимо то, что существовала оппозиция: хороший (белый) бог / плохой (черный) бог. Об именах этих богов можно делать различные новые предположения или все же оставаться при мнении, что *Белобог (с меньшей степенью вероятности) и *Чернобог (— с большей) суть реальные теонимы.

Думается, что в свете последних работ по славянской мифологии, связанных с реконструкцией так называемого *основного мифа* (см. в первую очередь [Иванов, Топоров 1974]), вопрос о дуализме в славянской религии отходит на задний план как в религиозно-историческом плане, так и на уровне некоей исходной схемы. Противостояние в паре главных противоположных божеств, представленной восточнославянской персонифицированной оппозицией главных богов *Перун/Велес*, соответствует функциональному антагонизму двух божеств балтийских славян, засвидетельствованному Гельмольдом. Клятвы по свидетельствам русских летописей как небесным Перуном, так и хтоническим Велесом представляются аналогичными уже упоминавшимся *consecracionis/execracionis verba*, предназначенным, по словам Гельмольда, доброму и злому богу⁷. На уровне реконструируемой схемы оппозиция *Белобог/*Чернобог может быть одним из локальных вариантов основного мифа.

Таким образом, вопросы остаются не только в области общей системы и проблемы «дуализма», сколько в области конкретных интерпретаций и правомерности некоторых реконструкций. В частности, насколько возможно существование теонима *Белобог? С одной стороны, уже упоминавшиеся лужицкие и кашубские данные могут служить достаточным основанием для косвенной реконструкции имени доброго божества, упоминаемого у Гельмольда. С другой стороны, поскольку это имя в хронике не приводится,

⁷ Ср. о восточнославянском «дуализме» как о функциональной значимости верхнего и нижнего богов с цитированием древнерусских источников еще в [Mansikka 1922: 28 ff].

нельзя исключать, что положительный бог имел какое-то другое имя. Иными словами, решение проблемы может заключаться в ответе на вопрос, какое божество могло быть положительным антагонистом *Чернобога.

Нельзя ли найти ответ на этот вопрос в тексте самого Гельмольда? Следующая за цитированным в начале статьи отрывком о *Чернобоге фраза звучит: *Inter multiformia autem Slavorum numina prepollet Zuantevith, deus terrae Rugianorum, utpote efficacior in responsis, cuius intuiti ceteros quasi semideos estimabant*. Многократно цитировавшееся и анализировавшееся учеными сообщение Гельмольда о Свентовите, первом и высшем боге балтийских славян (ср. также [Helm. II: 108] и др.), практически всегда рассматривалось независимо от предыдущего пассажа о добром боге и *Чернобоге. Не претендуя на категоричное предложение новой интерпретации, мы все же полагаем возможным задаться вопросом, не целесообразно ли в данном случае следовать логике текста. Сначала Гельмольд вводит в повествование «дуэт» добрый/злой боги, посвящает одну фразу отрицательному божеству, называя его по имени, а затем сообщает и имя его антагониста. В этом случае *Белобогом может являться именно Свентовит. Не следует забывать как главенствующую роль Свентовита, так и его атрибуты, в частности связь с днем, со светлым, светом (ср. [Helm. I: 108]: ... *Zuantevith... clarior in victoris...*) и с белым цветом (белый конь Свентовита у Саксона Грамматика [*Gesta Danorum, XIV, 564*]: *Preterea peculiariem albi coloris equum titulo possidebat* (цит. по [Meyer 1931: 51])⁸. Внутренняя форма имени Свентовит (святой > светлый, не столько этимологически, сколько на уровне семантических ассоциаций⁹) подтверждает его атрибутивные характеристики. Если же принять точку зрения, что и имя Свентовит представляет собой эпитет [МС: 491; Nahtigal 1956: 3], то тогда зафиксированный докумен-

⁸ К атрибутам Свентовита (о белом цвете) см. [Иванов, Топоров 1965: 32–35, 44, 46, 85]. См. также [Nahtigal 1956: 1–9]. Обзор различных этимологий имени *Свентовит* (возможно, нуждающийся в дополнениях) см. в [Mozyński 1992: 60–63].

⁹ Действительно наиболее авторитетные этимологические словари не связывают прямо между собой элементы, обозначающие понятия «святой» и «светлый» — и.-е. *k̑iēi-t- и *k̑eip-, или праслав. *světъ и *světъ [Pokorny 1989, I: 629–630; Фасмер 1973, III: 525–576, 585]. Ср. также [Nahtigal 1956: 1]. С другой стороны, позднейшее этимологизирование в славянской модели мира несомненно сближает концепты святого и светлого (уже изначально одинаковые по знаку) в сакральной сфере.

тально эпитет *Свентовит* можно считать формально и семантически аналогичным реконструированному **Белобог*. Если к тому же принять идею связанности и противопоставленности Свентовита и Триглава (соответственно белый конь / вороной конь; день / ночь и др.), то нельзя исключать предположение, что Триглав наряду с **Чернобогом* является одним из эпитетных имен «отрицательного» божества балтийских славян, образующего оппозиционную пару со Свентовитом / **Белобогом*. Тогда появляется и возможность интерпретации известного (хотя, по мнению многих исследователей, недостаточно убедительного) отрывка из *Книги лингасага*, гл. 122 с упоминанием идола *Tjarnaglofi*¹⁰ как контаминации двух эпитетных имен (Триглав и **Чернобог*) одного и того же божества. Вообще же думается, что ученым еще предстоит вернуться к проблеме теонимов-эпитетов в пантеоне балтийских славян, что может помочь объяснить как некоторые еще не до конца истолкованные места источников¹¹, так и кажущиеся несоответствия на высшем уровне балтийско-славянской и восточнославянской мифологии¹².

Исчерпав в определенной степени возможности интерпретации так называемых первичных (по традиционной терминологии) источников¹³, подтверждение тем или иным толкованиям следует искать в источниках вторичных (т. е. в более поздних и по преимуществу фольклорных). В случае с **Белобогом* / **Чернобогом*, думается, определенный интерес представляет сказание *Der Steinkreis bei Wendisch-Puddiger*, записанное на немецком языке в 1885 г. в Померании (т. е. в местах расселения славянских племен) и по-

¹⁰ *pa het ok Tjarnaglofi, hann var sigrgod peira, ok for hann i herfarar med peim; hann hafði kanpa af silfri — (Alius deus) etiam vocabatur Tiarnaglofi, is erat eorum victoriae deus, qui cum iis in expeditionibus Ibat; mystacem habebat argenteum* (цит. по: [Meyer 1931: 85–86]).

¹¹ Ср., например, проблему существования не называемого по имени *deus otiosus* у балтийских славян — различные интерпретации фрагмента 1,84 в хронике Гельмольда [Meriggi 1975; Gasparini 1973: 513–517].

¹² В этом отношении интересно сделанное для восточнославянской традиции предположение о том, что Святогор является былинной ипостасью Перуна (см. [Мартынов 1993: 91–101]), — правда, с отрицанием теории «эпитетности» имени и защитой традиционной гипотезы позднейшего христианского происхождения имени: *Святогор < Свят Егор* — иначе — В.Н. Топоров [Топоров 1983]; ср. по этому поводу не процитированное автором статьи о Святогоре — Перуне [Фасмер 1973: III: 585].

¹³ Нашу точку зрения на проблему первичности и вторичности источников по славянской мифологии см., в частности, в [Mikhailov 1993: 5–13].

вествующее о поединке белого и черного богов. Необходимо сразу подчеркнуть, что к этому источнику надо относиться с очень большой осторожностью. Во-первых, из-за его исключительной «вторичности» (запись на немецком языке и к тому же достаточно поздняя), во-вторых, из-за подозрительной историчности (сказание само отсылает к «вендским временам»), и в-третьих, принимая во внимание тот факт, что сказание записано от достаточно эрудированного информанта и что прецеденты собственного мифотворчества в то время и в тех краях уже встречались. С другой стороны, нет особых оснований сомневаться в подлинности самой записи, что может означать, что сказание имело свой собственный фольклорный путь и традицию передачи. В пользу этого говорит и то, что оно имеет интерпретационные функции, т. е. объясняет некий реальный факт (в данном случае наличие одиннадцати больших камней на дороге около местечка Вендиш-Пуддигер). В сказанном обнаруживаются элементы *основного мифа*. Кроме того, даже не будучи уверенным в подлинности данного сказания, мы не можем исключить какой-либо промежуточный вариант — историзированная интерпретация основана на иных, не дошедших до нас реальных данных. Нам представляется не лишним интереса привести полностью текст сказания, оставляя открытым вопрос как о его подлинности, так и возможностях его интерпретации¹⁴.

DER STEINKREIS BEI WENDISCH-PUDDIGER

Nicht weit von Wendisch-Puddiger (Kr. Rummelsburg), dicht an der Landstrasse, sah man noch im dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts elf große Steine — erratische Blöcke — in einem Kreise von zirka zwei Ruten Durchmesser; mitten im Kreise lag ein größerer Stein, neben diesem ein kleinerer. Die Steine in der Kreislinie waren in gleicher Entfernung voneinander gesetzt, und der Kreis bildete eine richtige mathematische Figur. Diese Stätte, ohne Zweifel eine alte slawische Opferstätte, war von jeher unbeackert und unbenutzt geblieben, und nur dem Schäfer, der dort seine Schafe hütete dienten die Steine zum Sitzen. Heute (1885) sind sie verschwunden, und die Fläche wird beackert. Die Steine sollen verwünschte Menschen gewesen sein.

¹⁴ Сказание цитируется по изданию: [Sagen aus Pommern: 17–18]. В примечаниях указывается, что сказание взято из собрания Кноопа [Кнооп 1885: 106f] и имеет другие варианты, находящиеся в Zentralarchiv der deutschen Volkserzählung in Marburg. Wendisch-Puddiger, 1936.

In Puddiger und Umgegend, so erzählte man, herrschte zu wendischer Zeit ein Knas, der hart und grausam war, die Bauern schindete und ihnen Lasten auferlegte, die sie zuletzt nicht mehr tragen konnten. Beizukommen war ihm nicht, denn seine Knechte und Hunde schützten ihn, und es blieb den Bauern nur ein Mittel, sich mit dem schwarzen Gott gegen den Tyrannen zu verbünden. Sie riefen den Gott an, und dieser zitierte die zwölf ältesten und angesehensten Bauern in einer Sommernacht auf eine Stelle im Walde, um hier mit ihnen den Vertrag zu schließen. Die Bauern erschienen und stellten sich im Kreise auf, der Schulze in ihrer Mitte, und neben ihm stand der schwarze Gott and hörte ihre Bitte an. Sie verlangten Beseitigung des grausamen Grundherrn, und der schwarze Gott versprach ihnen Erfüllung dieser Bitte, wenn sie sich ihm zu eigen ergäben. Dies wurde ihm zugesagt, doch unter der Bedingung, daß vor dem Hahnenschrei der Tyrann entfernt und sie davon interrichtet wären.

Während der Schwarze sich nun durch die Lift davonmachte, setzten sich die Bauern im Kreise hin und berieten, wie sie den Bösen loswerden könnten.

Sie beschlossen, die Hähne im Dorf zum Krähen zu bringen und den schwarzen Gott, wenn er zurückkäme, mit Lobgesängen auf den weißen, guten Gott zu empfangen, denn dieser sei der oberste Gott, dem alles untertan sei. Einer der Bauern eilt nach Hause und trägt seiner Frau auf, den Hahn zum Krähen zu bringen, und kaum ist er wieder an seinen Platz zurückgekehrt, da krähen schon die Hähne im Dorf.

Unterdessen hatte der schwarze Gott den Knäs umgebracht, und schon war er dem Kreise nahe, als er die Hähne krähen und die Bauern einen Lobesgesang auf den guten Gott anstimmen hörte. Er hatte verloren, und wutschnaubend fuhr er um den Kreis herum, berührte die Bauern mit der Wünschelrute und verwandelte sie in Steine, ebenso den Schulzen in ihrer Mitte. Doch auch ihn verwandelte der gute Gott in einen Stein: neben dem Schulzen stürzte er nieder.

КАМЕННЫЙ КРУГ У ВЕНДИШ-ПУДДИГЕРА

Недалеко от Вендиш-Пуддигер (округ Руммельсбург) вблизи от дороги еще в третьем десятилетии XIX в. можно было увидеть одиннадцать больших камней — «блуждающих глыб» — в кругу диаметром в две руты ($2 \times 3,8$ м. — *Н. М.*); в середине круга лежал камень побольше, рядом с ним камень поменьше. Камни, образующие круг, располагались на одинаковом расстоянии друг от друга, и круг образовывал правильную математическую (геометрическую. — *Н. М.*) фигуру. Это место — несомненно, древний славянский жертвенник — оставалось с давних пор невспаханным и неиспользованным, и только пастуху, который пас там своих овец, служили эти камни

для сидения. Сегодня (1885) они исчезли, и поле вспахано. Очевидно, эти камни были заколдованными людьми.

В Пуддигере и в округе, как рассказывали, правил во времена вендов князь, который был суров и жесток, угнетал крестьян и налагал на них бремя, которое они в конце концов не в силах были выносить. Пробраться к нему было невозможно, поскольку его слуги и собаки охраняли его, и крестьянам осталось лишь одно средство — вступить в союз с черным богом против тирана. Они позвали бога, и тот призвал двенадцать старейших и виднейших крестьян однажды летней ночью в одно место в лесу, чтобы там заключить с ними договор. Крестьяне явились и встали в круг, староста — посередине, а рядом с ним стоял черный бог и слушал их просьбу. Они потребовали устранения жестокого землевладельца, и черный бог обещал им исполнение этой просьбы, если они отдадут себя ему в собственность. Это было ему обещано, но лишь при условии, что тиран будет уничтожен, а они оповещены об этом до крика петуха.

Когда «черный» отправился по воздуху восвояси, крестьяне сели в круг и стали советовать, как избавиться от Злого.

Они решили заставить запеть петухов в деревне, а черного бога, когда он вернется, встретить хвалебными песнопениями белому — доброму богу, ибо он есть высший бог, которому все подвластно. Один из крестьян спешит домой и поручает своей жене заставить петухов кричать, и едва он возвращается на свое место, петухи в деревне уже кричат.

Между тем черный бог убил князя, и вот он уже приближался к кругу, когда он услышал, что кричат петухи, а крестьяне поют хвалебную песнь белому богу. Он проиграл и, кипя от гнева, облетел круг, прикоснулся к крестьянам раздвоенной веточкой и превратил их в камни, равно как и старосту в середине (круга). Но и его самого превратил белый бог в камень, рядом со старостой рухнул он на землю.

Если оставить в стороне несколько настораживающий сознательный «историзм» сказания (*diese Sätze, ohne Zweifel eine alte slavische Opferstätte; zu wendischer Zeit*), то анализ его структуры и сюжета обнаружит близость с цитированным выше отрывком из Гельмольда. Кроме того, в приведенном сказании нетрудно заметить, как известные фольклорные мотивы (договор с нечистой силой, с отрицательным персонажем и последующий его обман; представитель хтонического мира [черт, бес] — помощник людей), так и сюжеты христианской мифологии в фольклорной переработке (договор с Дьяволом). Сказание совершенно определенно говорит

о существовании плохого черного и хорошего белого бога. Фраза о белом боре *Sie beschlossen... den schwarzen Gott, wenn er zurückkäme, mit Lobgesängen auf den weißen, guten Gott zu empfangen, denn dieser sei der oberste Gott, dem alles untertan sei*, несомненно, переключается с гельмольдовой *Inter multiformia autem Slavorum numina prepollet Zuantevith, ... cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant* и *... ut Zuantevith... inter omnia numina Sclavorum primatum obtinuerit* [Helm. II: 108] — настолько, что возникает подозрение, не был ли информант знаком с произведением хрониста. Если же это подозрение рассматривать как недоказанное, то тогда предположение об идентичности *Белобога и Свентовита получит дополнительный аргумент в свою пользу. *Lobgesänge*, которые поются белому богу в сказании, являются функционально теми *non... consecracionis, sed execracionis verba*, о которых сообщал Гельмольд. Таким образом, совпадения вырисовываются и на уровне описания ритуала.

Поединок белого бога с черным, поражение черного бога и его превращение в камень идеально отвечает признакам схемы основного мифа о поединке верховного бога с божеством хтонического мира, как по общей структуре, так и в деталях (тема удара в камень, прятания под камнем, битья камнями или превращения в камень).

Только абсолютно надежное доказательство неподлинности сказания (информант или информант информанта читали Гельмольда) может аннулировать значение этого вторичного фольклорно-исторического свидетельства. В другой ситуации сказание представляет несомненный интерес для дальнейшего изучения проблемы «*Белобог/*Чернобог». В одном (идеальном) случае оно является прямым продолжением традиции (что все-таки, очевидно, проблематично), а в другом — оно может представлять собой претерпевший ряд изменений, модификаций и наслоений отголосок определенного мифологического сюжета с упоминанием значимых закодированных теонимов — элементов исходной схемы.

Первая публикация в: Славяноведение, 1995, № 3, с. 89–96.

DAS PROBLEM DER EXISTENZ DER “URMYTHEN” IN DEN TRADITIONEN OHNE EIGENE EPISCHE PRIMÄRQUELLEN

In letzter Zeit wurde für die Rekonstruktion der indoeuropäischen Mythologie (IEM) viel unternommen. Eine solche Rekonstruktion der Urmythologie mit den Namen ihrer Urfiguren und mit den Schemen ihrer Hauptmythen bleibt selbstverständlich hypothetisch, ist aber als Forschungsrichtung von mehreren Wissenschaftlern akzeptiert worden. Die erfolgreichen Ergebnisse der Arbeit von R. Jakobson, J. Puhvel, G. Nagy, V.V. Ivanov, V.N. Toporov u. a. in diesem Bereich sind undiskutierbar. Die Rekonstruktion der IEM entwickelt sich mit der Verwendung der vergleichenden Methode, d. h. dass die bekannten Daten der archaischesten Mythologien zusammengebracht und ihre gemeinsamen Züge auf eine Art Archetyp (“Urmythos”) zurückgeführt werden. Logischerweise benutzt man hauptsächlich die archaischesten Primärquellen der episch am besten vertretenen Traditionen – der indischen, der iranischen, der griechischen. “Primär” müsste hier chronologisch und nicht inhaltlich gemeint werden. Problematischer erscheint das Studium der Mythologien ohne frühere schriftliche Quellen, wie z. B. die baltische und die slawische. Man weiss gut, dass die ersten schriftlichen mittelalterlichen Berichte über diese Traditionen von nicht immer kompetenten und oft tendenziösen Beobachtern angegeben worden sind. Mit obengenannten Traditionen sind einige wichtige Fragen verbunden, auf welche wir eine Antwort zu geben versuchen, und zwar:

1. Kann man die späteren sogenannten sekundären Daten dieser Traditionen für die Rekonstruktion der IEM benutzen?

2. Kann man die Daten der teilweise rekonstruierten IEM verwenden, um einige baltische und slawische Mythologiefragmente zu rekonstruieren (eine Gegenrichtung der Forschung)?

3. Kann man für die baltische und die slawische Tradition innerhalb derselben Traditionen die Elemente der wichtigsten IEM-Mythen finden?

Es geht nämlich um den kosmogonischen Mythos, um den theogonischen Mythos, um den sogenannten “Succession Myth”, um den anthropogonischen Mythos.

Auf die zwei ersten verallgemeinernd methodologischen Fragen würden wir positiv antworten. Auch die dritte – konkretere – verdient unserer Meinung nach eine “Ja”-Antwort. Die Tatsache, dass wir für diese Traditionen die Namen der Gottheiten und ihre Funktionen kennen, erlaubt uns, zu behaupten, dass es auch bestimmte Mythen gab, denn die Funktion bezeichnet eine gewisse Tätigkeit und der Mythos ist eine Reihe von sakralen Taten. V. V. Ivanov und V. N. Toporov haben für die baltisch-slawische mythopoetische Tradition den sogenannten “Hauptmythos” (bzw. “Gewittermythos”) von dem Kampf des Donnergottes *Per- gegen seinen chthonischen (schlangenartigen) Gegner *Vel- rekonstruiert. Dieser Mythos könnte auch als eine Hypostase des “Succession Myth” gesehen werden. Man könnte auch andere Fragmente der IEM-Mythen im Baltischen und im Slawischen aufgrund volkstümlicher Zeugnisse (Rätsel, Zauberformeln, rituelle Lieder) und des Sprachmaterials formulieren. Für die Rekonstruktion der Kosmogonie und der Theogonie ist das Motiv der himmlischen Hochzeit (lit. *Saulė* und *Mėnulis*; lett. *Saule* und *Auseklis*; südsl. *Zvezda Danica* und *Mesec*; ostsl. Himmel und Erde [in Rätseln] usw.) sehr bedeutsam. Einen besonderen Platz haben in dieser Hinsicht die litauischen ätiologischen Sagen, die von Balys gesammelt worden sind. Sie haben auch eine klare Parallele in den altbulgarischen Sagen von Bogomilen und in einer Reihe von ostslawischen sakralen Texten [Balys 1940; Иванов 1970; СМ 2001, 481–483; Mikhailov 2004; Толстая 2005], in den slowenischen Märchen von Mengeš und Šiška [Šmitek 2004].

Als Beispiele solcher kosmogonischen Mythen würden wir einige Zitate aus der Tradition der Bogomilen und aus der litauischen Tradition anführen. Man darf natürlich nicht vergessen, dass diese Beispiele sekundär sind. Es geht um das indoeuropäische Motiv des Taufens, um im Wasser etwas Erde zu holen. Damit schafft der Gott die Welt. Das ursprüngliche Motiv war in der manichäischen Tradition ausgearbeitet und wahrscheinlich erst dann von der slawischen und baltischen Traditionen übernommen.

So haben wir in der slawischen Tradition:

Море Тивериадское
(russische Version des XVI. Jh.)

I. Егда не бысть неба ни земли, и тогда бысть одно море Тивериадское, а береговъ у него не было. И сниде Гдѣ по воздуху на море Тивериадское и видѣ Гдѣ на мори гоголя пловуща, а тотъ гоголь Сотанаиль, заросъ во (п)еніи морской. И рече Гдѣ Сотанаилу, аки

не вѣдая его: кто еси? И рече Сотанаиль: азъ есмь Бѣгъ. — А меня како наречеши? И отвеща Сотанаиль: а ты Бѣгъ бѣгомъ и Гдѣ гдѣмъ. ... И рече Гдѣ: Сотонаиле, поныри ся въ море и вынеси мнѣ земли и кремень! Сотонаиль же послуша Гдѣа и поныри ся въ море и вынеси земли и кремень. И взя Гдѣ землю и песокъ, разсѣя по морю Тивириадскому и рече: буди на море земля тольста и пространна!..

[Иванов 1970: 290]

II. (Eine negative Kosmologie) Не бысть тогда неба, ни земли, ни моря, ни аглъ, ни арханге^а, ни херуви^м, ни серафи^м, ни рѣкъ, ни езеръ, ни кладезеи, ни источникъ, ни чловѣкъ, ни горъ, ни облакъ, ни звѣздъ, ни свѣту, ни звѣреи, ни птиць, ни вертепъ, ни зареи. Тогда была тма и бездны и темнота...

[Иванов 1970: 295]

III. Иванъ рече: отъ чево земля сотворена бысть? Василий рече: егда сниде (Богъ) и нача ходити по водѣ, и узрѣ на водѣ птицу, плаваеъ яко гоголь. И рече Богъ: ты кто еси? Птица же рече: азъ есмь Богъ. — А азъ кто есмь? Птица же рече: ты бѣгомъ Богъ. Бѣгъ же рече: ты откуда бѣ? Птица же рече: азъ есмь отъ нижнихъ. И рече Бгъ: а азъ откуда? Птица же рече: отъ вышнихъ. И рече Бѣгъ: дай же ми отъ нижнихъ. И понре птица в море и согна пѣну яко иль и принесе Бгу. И взя Бгъ иль въ горьсть и распространи сюду и овоюду, и бысть земля...

[Иванов 1970: 299–300]

Vgl. auch dualistische bulgarische Sagen (XIX. Jh.):

I. Изпървенъ земя и хора нѣмало. Навсѣкждѣ било вода. Имало само Господь и дяволъ, които живѣли тогава наедно. ...Господь рекълъ дяволу: «Хайде да направимъ земя и хора». — «Да направимъ, отговорилъ дяволътъ, ами отдѣ да вземемъ прѣсть?» — «Подъ водата има прѣсть, рекълъ Господь. Влѣзъ, та извади малко». — «Добрѣ», отговорилъ дяволътъ. — «Прѣди да се пуснешъ, ама, казалъ Господь дяволу, кажи: съ божия сила и съ моя! Тогава ти ще стигнешъ дъно и ще намѣришъ прѣсть». Дяволътъ... стигналъ дъно и с ноктитѣ си закачилъ малко прѣсть. Нея прѣсть Господь я турналъ на водата, и станало малко земя...

[Иванов 1970: 329]

II. Било врѣме, когато едно чудесно и безкрайно море покривало земята. Еднажъ дѣдо Господь и дяволътъ се разхождали по небето и се разговаряли. Като се уморили, пощѣло имъ се да си поседнатъ, но нѣмало дѣ. Тогава дяволътъ казалъ: «Дѣдо Господи, постоя ти тука, пѣкъ азъ ще се спусна на дъното на морето, за да извадя нѣщо твърдо, та

да поседнемъ». Докато изнелъ парчето земя отъ дъното на морето, тя се разширила въ водата; но отъ оная, що останала подъ ноктитѣ му, Богъ взелъ да валка, като да прави нѣщо, и то незабѣлъзано расло. ... трѣбвало Дѣдо Господь да вземе и повдигне тук-тамѣ земята, а пѣкъ самъ-тамъ да я стѣпче, та така да се образуватъ долини и планини... Ето тъй се образувала земята и планинитѣ и долинитѣ по нея.

[Иванов 1970: 333–334]

In der baltischen Tradition siehe J. Balys [Balys 1940]:

I. Sako, pradžioj, prieš sutverimą pasaulio, kol dar nieko nebuvo, tiktai vieni vandenys visur, Ponas Dievas žadėjo sutverti svietą. Tai Liucius nuėjęs pos Poną Dievą ir klausiąs, ar nereikėtų ko, tai ir šis padėtų. Ponas Dievas jam liepęs: „Lįsk į dugną vandenų ir atnešk man!“ Liucius tuoj ir leidęsis ant dugno vandenų prisikabinęs saujas ir dantis smilčių, nunešęs pas poną Dievą smiltis ir atidavęs iš rankų, o dantyse pasilikęs sau, mislydamas: Ką matysiu ir Ponas Dievas dirbs, tai ir aš pats darysiu. ...

Daugiau Ponas Dievas tas smilteles išbarstęs ant viršaus vandenų, tai tuoj ten pasidarusi sausa žemė. Ir pradėjo visokie medžiai ir žolės augti...

[Balys 1940: Nr. 7]

II. ...Dabar liepė anam nertisi ing mares ir išnešti iš ten sėklikes, kokias ten rankų suspaus. ... Ir taip Dievas pasėjo tą sėklą ant viršaus vandens. Ir pradėjo augti žemė...

[Balys 1940: Nr. 8]

III. Dievas kai tvėrė žemę, tai nusiuntė velnią mariosna žemių... Bet kai Dievas palaimino žemę pabėrė ant vandens ir pasakė: „Auk, žeme“ — žemė pradėjo augti visur...

[Balys 1940: Nr. 9]

IV. Kai sumislįo Dievas sutvert žemę, tai velniui liepė nertis marių galan ir paėmus išnešt žemės... Gavęs žemės, Dievas jai liepė augti...

[Balys 1940: Nr. 10]

V. Labai seniai kuomet dar pasaulio nebuvo, gyveno tiktai vienas Dievas. Jisai gyveno miglose, o žemai po jo kojomis buvojo vanduo. Ilgą laiką gyveno Jisai tose miglose, bet galų gale vienam nusibodo; linksmi dienas praleisti... Dievas liepė [angelui] pasinerti vandenin ir iš ten išnešti viršun kelis grudelius žemės... Dabar tik už kiek laiko angelas išnešė po nagų kelias smilteles ir Dievas iš jų sutvėrė sklypą žemės ir paleido jį ant vandens plūkoti, o pats su angelu atsistojo ant jo...

[Balys 1940: Nr. 11]

VI. Pradžioje pasaulio nebuvo nei žemės, nei saulės, nebuvo nieko, tiktai vien vanduo... Pirmasis Dievas žinojo jog ant dugno tų vandenų yra

biškis žemės. Todėl pasiuntė antrąjį Dievą, idant tas atneštų jam tą žemę... atnešė... Pirmasis Dievas paėmė tą žemę ir pradėjo barstyti ant vandens. Žemė ėmė brinkti ir stiprėti.

[Balys 1940: Nr. 12]

VII. Ponas Dievas Liuciui liepė iš vandens prisikabinus išnešt pilnas saujas žemių... Ponas Dievas kur pabarstė, atsirado sausuma, ir ėmė augt ir žaliuot visokios zelmenys.

[Balys 1940: Nr. 13]

Man sieht klar, dass es hier um bestimmte Motive der christlichen Mythologie geht. Wenn auch diese Sujets im Slawischen und im Baltischen sekundär sind, man kann vermuten, dass die "Mythologien" selbst einige Grundsujets brauchten, um ein komplettes Weltanschauungssystem zu schaffen.

Für die theogonischen Sujets enthalten solche slawische Götternamen mit patronimischen Suffixen wie *Bozič*, *Bozić*, *Svarozič* einen Hinweis auf eine generative Tätigkeit der Gottheiten. Darauf weisen auch einige spätere Nachrichten hin (vgl. ostsl.: die Winde sind die Enkelkinder von *Stribog*; *Bojan* ist der Enkel von *Veles* u. a.).

Man kann behaupten, dass die Versuche, die "Urmythen" in den Traditionen ohne eigene epische Primärquellen zu finden, begründet und sinnvoll sind.

Первая публикация в: Балтийские перекрестки. Этнос, конфессия, миф, текст. Санкт-Петербург: Наука, 2005, с. 344–350.

СЛОВЕНСКАЯ МИФОЛОГИЯ: МЕЖДУ БАЛКАНАМИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПОЙ

Словенская мифология занимает особое место среди европейских мифологических традиций. Она представляет собой в большой мере связующее звено между балканской и центральноевропейской (славянской и неславянской) мифологиями. Помимо этого, она содержит ряд мифологических мотивов, характерных только для нее (миф о короле Матьяже, миф о Креснике, миф о Златороге, куренты и др.). В словенской мифологической традиции присутствуют персонажи, функционально связанные как с балканской — *vila, samovila, samodiva*, так и с общеславянской — *rojenice, sojenice, navje*, западнославянской (в частности, с полабской), южногерманской (австрийской) — *Divja jaga, Pehtra baba, lintvor*, романской (итальянской, фриульской) — *štrigon, štriga* — традициями.

Мы приводим здесь следующие основания и темы, которые позволяют говорить о явной связи словенского мифологического материала с гипотетически реконструированным праславянским (и панславянским) языческим культом.

1) Предполагаемое присутствие имени *Perun* в словенском ареале [Mač 1940: 1-37; Matičetov 1989: 23–32];

2) Большое количество топонимов с сакральным корнем *Vel-/Vol-*;

3) Наличие оронима *Triglav*, который полностью соответствует полабскому *Triglaus / Trigelawus / Triglous / Tryglav*;

4) Определенная «популярность» святого Вита (*Šentvid*) и распространенность этого имени в топонимике. Вероятность непосредственной связи с полабским Свентовитом невелика, но полностью исключить ее нельзя [Nahtigal 1956: 1–9];

5) Возможное существование божества или мифологического персонажа с именем *Belin = Belič*, которое может быть связано с реконструируемым полабским теонимом **Belobog*;

6) Существование мифического Кресника как словенской ипостаси славянского громовержца. Вполне допустимо, что «миф о Креснике» является словенской версией праславянского «основного мифа» [Михайлов 1996: 127–141; СМ 2001; Šmitek 2004];

7) Предполагаемое существование славянского языческого святилища в Птуе (*na Ptujskem gradu*) [Pleteriški 1994: 297–306].

Таким образом очевидно, что словенская мифология на архетипическом уровне связана с мифологией общеславянской; при этом она сохранила ряд собственных «внутренних» сюжетов. Тематически и геоэтнологически словенская мифологическая традиция играет роль «мостика» между югом (Балканы, другие южные славяне) и гетерогенным севером. Таким положением как раз и объясняется наличие праславянского и балканского слоев и собственного, оригинального, зачастую уникального мифологического материала.

Первая публикация в: Балканские чтения–8. В поисках «западного» на Балканах. Москва, 2005, с. 121–123.

ФРАГМЕНТ СЛОВЕНСКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ*

Формулирование и реконструкция так называемого «основного мифа» является одним из самых значительных достижений в сравнительном изучении славянской мифологии за последние 30 лет. Выявление главного сюжета славянской мифологии — мифа о поединке бога-громовника с хтоническим (змееподобным) противником, похищающим скот или жену громовержца, — происходило постепенно, основные выводы были сформулированы в 1974 году в известной книге В.В. Иванова и В.Н. Топорова [Иванов, Топоров 1974], которой предшествовали многочисленные статьи на эту же тему в основном на основе восточнославянских (белорусских, русских) и балтийских материалов. В сжатой форме итоги работы резюмированы в статье этих же авторов «Славянская мифология» в энциклопедии «Мифы народов мира» [Иванов, Топоров 1992]¹. После введения термина «основной миф» многие слависты приняли попытку анализа отдельных его фрагментов.

Южнославянский² и в особенности словенский материал привлекался к реконструкции славянской мифопоэтической традиции, на наш взгляд, еще в недостаточной степени. Представляется интересным обратить внимание на некоторые словенские фольклорные источники, представляющие, как кажется, прямые аналогии с условно реконструированной схемой «основного мифа». Речь

* На эту же тему ср.: *N. Mikhailov*. Kr(e)snik, eine Figure der Slowenischen Version des urslawischen Hauptmythos // Књижевна историја. Београд, 1997, XXIX/101, с. 23–37.

¹ В этой работе приводится и конспективное изложение «основного» или «грозового» мифа: «Бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного врага, живущего внизу на земле. Причина их распри — похищение Велесом скота, людей, в некоторых вариантах — жены громовержца. Преследуемый Велес прячется последовательно под деревом, камнем, обращается в человека, коня, корову. Во время поединка с Велесом Перун расщепляет дерево, раскалывает камень, мечет стрелы. Победа завершается дождем, приносящим плодородие».

² Хорошо известны часто цитирующиеся работы Й. Иванова, П. Петровича и, особенно, М. Филиповича по выявлению реликтов славянской мифологии и язычества в южнославянских традициях. Одна из последних статей на эту тему уже целиком основывается на выводах В.В. Иванова и В.Н. Топорова и оперирует термином «грозовой миф», см.: [Katičić 1988: 57-75].

идет о мифологическом персонаже по имени *Krsnik* (*Kresnik*, позже — также *Krstnik*), известном в Словении и (весьма эпизодически) в Хорватии (Истрия и северная Далмация). В 1930 году Якоб Келемина включил в свой сборник словенских преданий и легенд [Kelemina 1930] (достаточно часто критиковавшийся, но по сей день остающийся, пожалуй, наиболее полной и систематизированной записью словенского мифологического материала) большое число сообщений о Креснике и попытался их классифицировать. Согласно Келемине, существует три Кресника, хотя, очевидно, правильнее было бы говорить о трех ипостасях одного Кресника. Во-первых, он — положительный «солнечный герой» (*solnčni junak*), во-вторых, он — мифический «князь всех словенцев», в-третьих, существуют и отрицательные «злые» Кресники (*Vidovini, krivi Kresniki*), сражающиеся против «добрых» Кресников (об этом писал еще Вальвазор) [Kelemina 1930: 8–9].

Некоторые мотивы, встречающиеся в преданиях о Креснике, кажутся нам достойными внимания. Проведем их анализ, пользуясь в основном сборником Келемины, который, напомним, воспроизводит различные фольклорно-этнографические сообщения, публиковавшиеся в словенскоязычных журналах в конце XIX в. («Novice», «Kres», «Zora», «Glasnik»), учитывает известную книгу Й. Пайека о духовной жизни штирийских словенцев [Pajek 1884: 77–82] и другие работы по народной культуре, т. е. является, на наш взгляд, достаточно репрезентативным (см. *Viri in opazke* в конце сборника [Kelemina 1930: 377–404]³).

«Солнечный герой» по Келемине — первая ипостась Кресника. Келемина утверждает (и это представляется нам вполне обоснованным), что *Kresnik* не является самостоятельным именем, а представляет собой апеллатив — эпитетное имя — некоего иного мифологического персонажа или божества. По мнению словенского ученого, настоящее имя Кресника могло бы быть *Сварожич* или *Божич* [Kelemina 1930: 8–9], что кажется уже более проблематичным. Тем не менее утверждение об эпитетности имени, несомнен-

³ Многие из воспроизводимых Келеминой свидетельств записаны и опубликованы Д. Трстеньяком. Известно достаточно отрицательное отношение к этому собирателю материала народной традиции со стороны словенских фольклористов (И. Графенауэр. М. Матичетов), считавших его сочинителем псевдомифологических сообщений. Учитывая это мнение, мы все же сомневаемся, что все сообщения Трстеньяка (их десятки, если не сотни) являются вымышленными, и позволяем себе использовать и его материалы, тем более что они часто находят себе подтверждение и в других источниках.

но, правдоподобно; к нему мы еще вернемся. Нельзя обойти вниманием и этимологию этого имени, связанного, по всей видимости, с корнем, обозначающим, с одной стороны, «огонь», с другой — связанным с мотивом движения-жеста «битья», «удара», «сотрясения»⁴. Забегая вперед, можно сразу отметить, что эти понятия являются типичными характеристиками индоевропейского бога-громовника. Напротив, предложенная Креком и повторенная Келеминой соблазнительная параллель *Chorsъ — krěsъ* была уже много раз отвергнута (Безлай и др.) [Krek 1887: 393–394; Kelemina 1930: 8; Bezljaj 1950–1951: 342–353, 346].

Проанализируем некоторые фрагменты преданий о Креснике (сначала в его первой, наиболее архаической ипостаси, затем в последующих — более поздних). Кресник является, несомненно, положительным персонажем, ведущим борьбу с отрицательным хтоническим противником, совершившим некое преступление (обычно — похищение скота или невесты-жены-сестры Кресника). В поединке побеждает Кресник, бь ю щ и й — поражающий своего соперника. Победа героя сопровождается определенными атмосферными явлениями. В соответствующих сюжетах выделены мотивы (пере)движения и движения-жеста, ср. отдельные примеры:

Kelemina 1, I: Kresnik je zlatolasi in zlatoroki sin nebeškega vladarja. ...Ko je bil Kresnik še mlad, je *pasel čredo* na planini. Baš je bil malo zadremal, kar pride iz daljnih krajev njegov *smrtni sovražnik, kačji kralj Babilon*. Pokral mu je vse *krave* in jih odgnal daleč nekam v hribe in tamkaj skrila v veliki gorski *votlini*. Kresnik... po dolgem času dospe pred tisto *votlino* in *udari s silno boklačo* ob *skalnata* vrata. Mahoma privre na tiso-

⁴ Ср. русск. *кресать* 'высекать огонь', *кресиво* 'огниво', см.: [Фасмер 1973: 2: 372–373]. Не исключается даже связь с слав. *kreteň*, см.: [Skok 1972: 2: 190–191]. Более осторожен Ф. Безлай, приводящий в словарной статье *kres* также *kresnik* 'ime démona', сопровождаемое, однако, не предлагающим никакой интерпретации «etimologija ni jasna». Для *kresati* 'excludere ignem' Безлай отрицает какую бы то ни было связь с лит. *krósnis* 'печь'; интересно кроме того другие словенские значения *kresati* 'tepsti, zadevati z pogami', т. е. прямо связанные с мотивом битья, удара, см.: [Bezljaj 1982: II: 90–91]. Подробный анализ слав. *krěsъ/krěsъ* дан В.Н. Топоровым в словаре «Прусский язык» под *kresze*: [Топоров IV: 177–179]. По мнению ученого, рассматриваемый корень связан не только с понятием ритуального огня, поворота (солнцеворота), воскресения (*vškrěšiti*), но и с лит. *krósnis*. На уровне ритуала интересно отметить, что прусский языческий праздник *kresze*, по всей вероятности, соответствует словенскому *kres, kresovanje*. Ранее Й. Покорны приводил индоевропейский корень **krek-* 'schlagen' с большим количеством славянских примеров со значением '(mit em Feuerstahl) Feuer schlagen', см.: [Pokorny 1989: I: 618–619].

če hudih duhov iz pečine; a čim se pokažejo ti duhovi na svetlem, se začne bliskati in grmeti... Kresnik... je potolkel vse od prvega do zadnjega in takoj se je zvedrilo. Ko se je nato prikazal še kralj Babilon, je pobil tudi njega. V votlini je našel svojo čredo in jo odgnal domov.

С х е м а : Кресник сражается с ттоническим змеиным царем *Бабилонном*, похитившим стадо Кресника и скрывшим его в пещере. Кресник находит пещеру, ударяет в дверь, «побивает» злых духов и самого змеиного царя и освобождает свое стадо. Во время битвы гремит гром и сверкает молния. После битвы небо опять проясняется.

Kelemina 1, III: To nadlego je Kresnik pobil in postreljal... Tako je osvobodil Kresnik lastno sestro iz ujetništva, v katerem jo je dolgo časa držal pozojen velikan. ... Rešena sestra Deva postane nato Kresnikova življenjska družica.

С х е м а : Кресник ведет бой с драконообразным великаном. Кресник освобождает (ударяя и стреляя — сверкая молниями?) свою сестру по имени Дева, впоследствии становящуюся его женой.

Kelemina 1, IV [= Pajek 1884: 177]: Kresnikov grad stoji daleč v Jutrovi deželi, na Zlati gori. ... Kresnik ima zakletega sovražnika Vidovino; imenuje se tudi krivi Kresnik... je pa zlohoten duh, ki skuša pravega ugonobiti. Nekoč se je napotil krast zlata jabolka... Ko je bil vrh gore, je padel čez strmino in se ubil.

Kelemina 1, VII: Nekega dni je hotel Kačji kralj ukrasti Kresniku kozla, ki je imel zlato brado. Kresnik... takoj zapreže svoje bistre štiri zelenke in zdirja za roparjem. ...Z ostro sekiro mu razkolje glavo, kozla pa vpreže v kočijo. Koder se je vozil, je namakal zemljo hladen dežek in tisto leto rastle je sama zlata pšenica.

С х е м а : Кресник сражается со змеиным царем, похитившим у него козла с золотой бородой. Кресник раскалывает острым топором голову противника, запрягает козла в колесницу и возвращается обратно. На обратном пути идет дождь, после которого весь год растет только золотая пшеница⁵.

Kelemina 1, IX: Kresnik... se je nekoč spremenil v seka (ogrskega bika z dolgimi rogovi) in je v tej podobi premagal nekega sovražnika v zraku. ...Potuje tako brzo, da ga je mogoče videti le en hip. Pravijo, da potujoč nosi glavo v roki, iz vratu pa mu švigajo plameni, da se vse sveti, koder hodi.

⁵ В этом фрагменте особенно интересны две детали: золотая борода козла Кресника (ср. золотой ус Перуна из Владимирова пантеона в «Повести временных лет»), а также сопровождаемый дождем «выезд» Кресника на запряженной козлом колеснице — очевидно, по небу, — в точности соответствующий традиционному движению индоевропейского бога-громовника.

С х е м а : Кресник в воздушной битве побеждает некоего врага. Кресник необыкновенно быстро передвигается, свою голову держит в руке, а из шеи при движении вырывается пламя⁶.

Kelemina 2, I: Če sta se dva *Krstnika vojskovala*, je zmagalec vselej pridobil svoji deželi srečo in blagostanje.

С х е м а : Бой между двумя Кресниками. Победитель приносит счастье и благосостояние своей земле.

Kelemina 2, II: Če se v času žetve na večer v oblakih *bliska*, pa nič *ne grmi*, ampak samo *blisk šviga* iz oblaka v oblak, tedaj se *krsniki* med seboj za *snopje poskušajo*. Vsak Kresnik ima svoj kraj.

Kelemina 2, III: Kadar se v daljavi *bliska*, pa se nič *groma* ne čuje, pravijo ljudje, da se *Krstniki* med seboj za dežele *bojujejo*. ...Tisti ki je v boju druge premagal ima v svoji deželi najboljše letino. ...je očitno, da je *Krstnik* premagal *sovražnike z mečem*...

С х е м а : Битва Кресников во время жатвы в воздухе за сжатые снопы или за земли сопровождается сверканием молний и громом. Победитель получает лучшую часть урожая. У каждой земли есть собственный Кресник (ср. 2, I).

Kelemina 2, IV: Slovenci blizu Gorice imajo vero, da se na večer pred Šentjanžem bojujejo *coprnice* s *Krstniki*...

С х е м а : Бой может идти между Кресниками и *coprnice* (женскими хтоническими существами — волшебницами, чародейками [из нем. *Zauberin*]).

Kelemina 4, I: *Kresnik* je črne šole dijak. ...Ko se je dijak izučil, hodi po mlakah iskat *lintvove*. Ako je dijak na kraju muže opravil svoje *coprniške* molitve, se *pozoj* na suho izvalja, in sicer najprej v podobi *svinje*, nato v podobi *krave* in slednjič v podobi *konja*. Dijak mu natakne uzdo in ga zajaše. Nato se dvigneta oba naravnost kvišku, z njima pa tudi sivi *oblaki* in burja. Koder jaše, pada *toča* in razsaja *vihar*, ki lomi stare *hraste* po sredi... Ljudje pravijo, da pri vsaki *nevihti* dijak *pozoja* jaše.

С х е м а : Поединок Кресника со змеем, принимающим разные обличья, сопровождается бурей, градом, грозой и т. п. Кресник побеждает противника и скачет на нем (очевидно, по небу).

⁶ Ср. с полабским Поренутом, держащим в руках одну из своих пяти голов: *Quo succiso, Porenutii templum appetitur. Nec statua, quatuor facies representans, quintam pectori insertam habebat, cuius frontem leua, mentum dextera tangebant* (Saxo Grammaticus. Gesta Danorum, XIV, 577, цит. по: [Meyer 1931]).

Kelemina 18: ...[Trdoglav] *ugrabi Devo* in jo povede v svoja bivališča *pod vodo*. On je torej *Kresnikov sovražnik* in mu nasprotuje v njegovem delu, ki hoče človeku dobro. Njegovo drugo ime je *Krutoglav* ali *Potoglav*.

Схема: Конфронтация между положительным Кресником и отрицательным хтоническим обитающим в воде *Трдоглавом* — *Крутоглавом* — *Потоглавом*, похитившим *Деву*.

Далее в разделе 245 Келемина собрал фольклорные свидетельства о легендарном князе из Вурберка (*Vurberk* — *Wurmberg* [?]⁷) по имени Кресник. Несмотря на то, что сам Келемина пытается в своих классификационных заметках отделить первого «чисто мифологического» Кресника от второго «легендарно-исторического», трудно отрицать, что речь идет о двух стадиях развития одного и того же протоперсонажа, приобретшего в более поздней «литературной» традиции некоторые дополнительные атрибуты. Однако основные мотивы, участником которых является Кресник-князь, те же, что и во фрагментах, где основным актантом является «более архаичный» Кресник. Мало того, в одном из свидетельств (245, I) имеется интересное указание на божественное происхождение «вторичного» Кресника: «*Tudi naš deček je postal Kresnik, dočim nam pravo ime tega junaka ni znano. O njegovem rodu pa vam moram povedati, da je izhajal od samega nebškega vladarja*» (ср. также 1, I). Ср. следующие фрагменты:

Kelemina 245, II (a): *Kresnik* je imel dosti *krav*... Mleko njegovih *krav* je tako dišalo, da se je bila *kača* večkrat skrila v hlev in *izsesala kravam mleko*. Nekoč je knez zaspal, kar pride *velikan* iz *Velenja* (menda *Vouvel?*) in mu *pokrade čredo*. Odvede jo daleč v pohorske hribe in jo zapre v globoko *votlino*. ...Hitro je pes [Kresnika] izvohal *kravice*. Kakor *ptič* zleti Kresnik čez planine. V globoki tišini pohorskih gozdov je bila *votlina*, iz katere se je čulo mukanje. Kresnik *potrka na vrata. Tolovaj*, napol *pozvoj*, napol *človek*, mu noče dati *krav*. *Kresnik ga ubije s streli*.

Схема: См. схему к 1, I — «Похищение стада». В этом случае Креснику противостоит целый ряд хтонических противников: змея, великан из Веленья (Воувел)⁸, *tolovaj* (полузмей — получеловек).

⁷ Ср. сообщение Трстеньяка («Novice», 1864: 112), процитированное Пайеком [Pajek 1884: 77]: «Nad levim bregom Drave, tri ure od Maribora, je grad Wurmberg. V starej visokej nemšini pomenja Wurm to kar drak». Таким образом, «змеиная тема» присутствует в данном случае.

⁸ Ср. хтонический корень **vel-* (**Veles* и др.).

Kelemina 245, II (b): *Velikan Vouvel* ima globoko v *votlini...* skritega dosti blaga, ki ga je *ukradel Kresniku*. *Kresnik* pride pred *votlino* in z debelim *železnim kladivom udari* na vrata. Bela žena se oglasi od znotraj: „Bodi si, kdor si, ne bodeš mogel odpreti! Pa če *vouvelico* najdeš in rečeš: Hajd krava nazaj h *Kresniku*, *zemlji je treba dežjal* tedaj se bodo vrata hitro odprla”. Iskal je dolgo trave *vouvelice*, pa je ni našel. Tedaj zagleda *črno meglo*, v kateri je *Vouvel* jahal domov. Vname se *boj*. *Kresnik ubije velikana* in reši blago.

С х е м а : Поединок Кресника с его хтоническим противником (великаном Воувелом). Кресник, вооруженный железным молотом, побеждает великана.

Kelemina 245, III: V času, ko je bil *Kresnik* daleč nekje v tujih deželah, je prišla odnekod *strašna kača*. ... V gradu je živela zaprta lepa kraljična *Vesina* (sestra *Kresnikova*?). Šest mesecev je pred grajskim zidovjem prežal *zmaj* na *Vesino*. Na Jurjevo je pa prišel lepi grof *Kresnik s svetlim mečem in stopil na kačo*. Ta pa je imela peroti in je zletela v *zrak*. Pa tudi *Kresnik* je znal bajati — zrastle so mu krila in v *zraku*, sta se *Kresnik in Ses* hudo *vojskovala*. ... Junak... zamahne z zadnjim *udarцем* po njej. *Kača* telebne ob tla. Ko je *Kresnik premagal Ses*, *padala* je sama *zlata pšenička* na zemljo. *Kresnik* si je *Vesino* *vzel za ženo* in je srečno živel z njo.

С х е м а : Кресник сражается в воздухе со змееподобным соперником (*kača*, *Ses*, *zmaj*), держащим в заточении будущую жену Кресника. Кресник побеждает противника (по окончании поединка на землю сыплется золотая пшеница) и женится на освобожденной невесте.

Kelemina 245, IV: ... [*Kresnik*] ko *blisk* zdrvi proti prvi postaji. ... na mah privrši od vseh strani *nebroj kač*. ...*Kače* so vriščale in sikale, konjiči rezgetali, *vode* so *bučale*, *drevje pokalo*. *Kača za kačo* je opešala na potu in *padla na tla...*

С х е м а : Кресник побеждает змей и вызывает бурю.

Kelemina 245, V: Nekoč je *Babilonska kačja kraljica* poslala *krivega Kresnika*. Bil je *vražji čarovnik (Vidovina!)*. ... *Čarovnik zleti po zraku* do *Vurberka*, *Kresnikovega gradu*. ... Iz *Drave* se kadi *črna megla*, iz *megle* pa gleda *črni bik*: v to podobo se je izprevrgel *Vidovina*. A tudi *Kresnik se spremeni v bika* in *poleti v zrak sovražniku nasproti*. Z močnim čelom *buši v črnega bika*, ki *premagan telebni v vodo*. Začelo je *dežiti*. Kmetice so držale skoz okno roke in *na polje je kapala sama zlata pšenica*.

С х е м а : Бой, спровоцированный царицей змей, происходит в воздухе между добрым и злым Кресниками (*Vidovina*), оба превращаются в черных быков. Побеждает добрый Кресник, начинает идти дождь, на поля сыплется золотая пшеница.

Kelemina 245, VI: *Kačja kraljica*, ki je gojila srd na *Kresnika*, je zvedela, da ga ni doma. Hitro *zleti* v vurbërški grad in mu vzame lepo *ženo Alenčico*. Knez se vrne domov in zve žalostno novico, kaj se je zgodilo. Nemudoma se poda na pot, da reši *ženo*. ...doživel [je] na tem potu najrazličnejše dogodke in se imel boriti z mnogimi *velikani in nestvori*, preden je došel do *Kačje kraljice*. *Vname se huda bitka*. *Kresnik je pokončal vse sovražnike* in njihovo vojsko. *Toda Kačja kraljica se je skrila v globoko gorsko votlino*. Semkaj je spravila tudi *Alenčico* in jo *priklenila ob pečino*... *Kresniku se je posrečilo, da je vdrl v tisto duplo, zaklal kačjo pošast in rešil svojo ljubo Alenčico*.

С х е м а : Царица змей похищает жену Кресника и прячет ее в пещере. Кресник побеждает всех противников, убивает змею и освобождает жену.

Kelemina 245, X: ...Zgodilo se je da sta se nekoč *naš in tuji Kresnik pokusila za žito*. Vzela sta snop *žita* in se počela zanj *trgati*; našemu je ostalo samo *vezilo* v rokah, vse drugo je pa *tuji odnesel*. ...Vendar je pa bila *letina bolj slaba*.

С х е м а : Идет бой за жито между двумя Кресниками. У крестьян проигравшего Кресника будет худший урожай⁹.

На основании этих фрагментов представляется возможным реконструировать и более общую схему «Кресникова мифа», а затем сопоставить ее со схемой славянского «основного» мифа. До проведения этого сопоставления необходимо оговорить два важных момента, а именно, что, в о - п е р в ы х (как уже было сказано), «первичный» Кресник (божество, мифический герой) и «вторичный» Кресник (князь из Вурберка) типологически идентичны и восходят к одному и тому же протопереонажу, и что, в о - в т о р ы х, злой Кресник-Видовина является вторичной фигурой, обычно заменяющей змеевидного хтонического противника «первичного» доброго Кресника¹⁰.

Кресник (*Krsnik* – *Kresnik* – *Krstnik*) – положительный антихтонический персонаж (его возможная хронологическая эволюция в на-

⁹ Этот фрагмент из 245, X – очевидно, интерполяция и вряд ли имеет какое-то отношение к Креснику-князю. Вероятно, включен Келеминой в этот раздел по ошибке (ср. большое количество собранных вместе источников для № 245: [Kelemina 1930: 402]).

¹⁰ Это связано скорее всего с влиянием христианской традиции, а priori наделявшей персонажей народной (языческой) мифологии отрицательными чертами. Появление и сосуществование двух противоположных по знаку Кресников в словенской традиции хронологически должно совпадать с переходным периодом от язычества к христианству, иллюстрируя словенский вариант двоеверия.

родной мифопоэтической традиции: божество — добрый демон — положительный герой). Он или сам является божеством (что достаточно легко предположить). или это — персонаж божественного происхождения (*sin nebskega vladarja*). Кресник обитает или часто находится в верхней части мифопоэтического универсума: он пастит свой стада на горе (*na planini*), его замок стоит на Золотой горе или на холме (*na Zlati gori, na hribu*), он охотится на горе (*lovil je po planini*), может передвигаться «поверху» — по воздуху, сражается в воздухе или на горе (*v zraku, v oblakih, kvišku, vrh gore, zleti čez planine*), как «ученик черной школы» (*črne šole dijak*) посещает Вавилонскую башню (*babilonski stolp*). Кресник двигается с большой, иногда сверхъестественной скоростью (*zdirja za roparjem; potuje tako brzo, da ga je mogoče videti le en hip; se dvigneta kvišku; jaše; pozoja jaše, kakor ptič zleti Kresnik čez planine; ko blisk zdrvi; poleti, v zrak sovražniku nasproti, hitro zleti, je došel*). Передвижение Кресника по воздуху означает его способность летать, ср. выше. Часто он перемещается на золотой колеснице (*na zlatih kolih*), в которую впряжены козел с золотой бородой, конь (несколько коней). Кресник борется с одним или несколькими противниками, которые обычно змееподобны (*kača* или *kače, kačja kraljica, kačji kralj Babilon, kačec, pozoj, pozojen velikan, tolovaj, lintvor / lintver, drak, zmaj, Ses*) или, по крайней мере, всегда хтоничны (*hudi duhovi, Vidovina, krivi Kresnik, Vampir, Trdoglav — Krutoglav — Potoglav, coprnice, velikani, velikan Vouvel, [vražji] čarovnik, črni bik, psoglavci, vedavci, vedaveze* или просто обобщенно — *sovražniki*). Хтонический противник похищает у Кресника жену (невесту, подругу, сестру по имени *Alenčica, Deva, Vesina, Zora*) или скот: стадо (*čreda*) или отдельных домашних животных (*kozel [z zlato brado], krava*). Противник Кресника прячет похищенное в хтоническом локусе (в пещере: *gorska [globoka] votlina, votlina v globoki tišini pohorskih gozdov, pečina, duplo*; под водой или рядом с ней: *pod vodo, ob morju*). Из-за этого начинается бой (*bitka, boj*) между Кресником и его антагонистом. Другой причиной конфликта может быть борьба за лучший урожай и процветание своей земли (*snopje, žito, najboljša letina, sreča in blagostanje*). Участники поединка часто превращаются в животных (*svinja, svinja s konjskimi kopiti, konj, krava, bik, sek [ogrski bik z dolgimi rogov]*) или принимают какой-то иной облик (*Ni bilo podobne, v katero se Kresnik ne bi mogel pretvoriti; kadar se je boril s sovražnimi duhovi za žetev, je imel kamenito obleko*). Поединок обычно происходит в воздухе и сопровождается различными атмосферными явлениями (*burja, nevihta, dež, [črna] megla, blisk, grom* [или, наоборот, подчеркивается отсутствие

грома], *toča, vihar, oblaki; se začne bliskati in grmeti, med potom je začelo grmeti*) или вызывает их. Кресник бьет, колотит, ударяет противника или хтонический локус сакральным оружием (*udari s silno boklačo ob skalnata vrata, potrka na vrata, železnim kladivom udari na vrata, potolkel je vse, pobil, pobil in postreljal, z ostro sekiro mu razkolje glavo, premagal je z mečem, ubije s streli, s svetlim mečem, stopi na kačo, z močnim čelom buši v črnega bika, zaklal je kačo pošast*) и почти всегда нейтрализует или даже убивает соперника. Окончательный результат поединка — освобождение жены или скота. После битвы выпадают различные осадки, тем или иным образом влияющие на плодородие: идет дождь (*namakal zemljo hladen dežek in tisto leto rastla je samo zlata pšenica; padala je sama zlata pšenička, na zemljo; začelo je dežiti... na polje je kapala sama zlata pšenica*), или погода сразу проясняется (*takoj se je zvedrilo*).

Легко заметить, что схема «Кресникова мифа» во многом совпадает с реконструированной схемой славянского «основного мифа». Необходимо еще раз подчеркнуть, что реконструкция, проведенная В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым, основывалась преимущественно на восточнославянском материале с привлечением других индоевропейских мифопоэтических традиций, прежде всего — балтийской. Поэтому такое близкое соответствие словенских (т. е. южнославянских) данных гипотетической схеме представляется исключительно важным.

Процитированные выше фрагменты преданий о Креснике позволяют утверждать, что этот персонаж как по функциям, так и по мотивам, действующим лицом которых он является, соответствует славянскому богу-громовнику. Более чем очевидны его принадлежность к небесным сферам, определенная связь с погодой и атмосферными явлениями (гром, молния, буря), а также с плодородием. Кресник сам подобен молнии (*ko blisk zdrvi*), *strele* Кресника могут обозначать как «стрелы», так и «молнии», его подвиги сопровождаются изменениями погоды. Атрибуты Кресника — его связь с золотом, огнем, дубом (*koder jaše, pada toča in razsaja vihar, ki lomi stare hraste po sredi*), а позднее и с Юрьевым днем (*Na Jurjevo pa je prišel lepi grof Kresnik s svetlim mečem in stopil na kačo*), его оружие (молот, острый топор, стрела-молния)¹¹ идентичны атрибутам славянского громовника.

¹¹ О тождестве стрела — молния (*strela — blisk*) в словенской традиции см.: [Rajek 1884: 7–8]. Об этом же в разных славянских традициях см.: [Толстой 1995а: 1: 561–563].

Как и бог-громовник, Кресник участвует в поединке с хтоническим змееподобным противником и побеждает его. Кресник бьет, ударяет, колотит, раскалывает, убивает (ср. связь бога грозы и грома с этими действиями). Способность Кресника быстро передвигаться по небу тоже является одной из характерных черт высшего божества. Почти во всех сообщениях (в том числе и в более поздних) подчеркивается первенство и главенствующая роль Кресника. Он — или сын небесного владыки, или всемогущий герой, или князь всех словенцев, или покровитель и защитник определенной области. Все это указывает на его изначально ведущее положение в словенской модели мира.

Некоторые элементы из «корпуса текстов о Креснике» отсылают к ритуальным функциям этого персонажа. Фраза из Kelemina 245, II (*Pa če vouvelico najdeš in rečeš: Hajd krava nazaj h Kresniku, zemlji je treba dežja!*), несомненно, является частью ритуала вызывания дождя, происходящего при участии Кресника и содержащего обращение к нему.

В свете всех этих наблюдений и обобщающих заключений утверждение Келемины (а вслед за ним и Н. Курета [Kuret 1989: 385]) о том, что Кресник является солнечным героем, представляется несколько сомнительным. Еще менее вероятно не подкрепленное доказательствами недавнее предположение Д. Овсеца о том, что Кресник — лунарный демон [Ovsec 1991: 470]. Подробно проанализировала образ Кресника в хорватской (истрийской) традиции М. Бошкович-Стулли, собравшая и прокомментировавшая ряд фольклорных свидетельств об этом персонаже. В их подлинности не возникает сомнений, и они во многом подтверждают сделанные нами выводы, хотя и относятся к более поздней стадии эволюции фигуры Кресника (Кресник-демон, Кресник-оборотень)¹². Для определенной хронологической стадии (не самой ранней, соответствующей сообщениям о двух Кресниках, сражающихся за урожай и т. п.), скорее, был прав еще раньше Э. Шнеевайс, по мнению которого Кресник мог быть «ein wohlwollender Lokalgeist» [Schneeweis 1935: 22].

¹² [Bošković-Stulli 1959: № 155–172: 147–153, комментарий — 224–238]. Ср. особенно: № 159 *Borba Kršnjaka i štrigona*; № 160 *Borba Krsnika sa štrigama*; № 161 *Krsnik zaštitnik*; № 167 *Bijeli i crni pas (Povidičaju stari ljudi da krsnik kada se tuče štrigonom se prevrže u bilega breka, a štrigun u črnog)*. М. Бошкович-Стулли критикует сборник Келемины, хотя собранные ею самой материалы не противоречат большинству преданий о Креснике у Келемины. К сожалению, нам была недоступна другая работа М. Бошкович-Стулли: [Bošković-Stulli 1960].

Развивая это осторожное утверждение Шнеевайса, можно было бы сказать, что этот *Lokalgeist* является позднейшей ипостасью славянского бога-громовника в его словенском варианте.

Приняв это предположение, можно с достаточной легкостью интерпретировать большинство мотивов, связанных с Кресником. Само имя этого персонажа может быть объяснено как эпитетное обозначение бога-громовника, а именно: [бог], «высекающий (“выбивающий”) огонь» или [бог], «бьющий огнем» (т. е. молнией). Такое определение в точности соответствует атрибутам громовника. Таким образом, имя *Krsnik/Kresnik* могло быть табуирующим эпитетом самого Перуна, чье имя словенцам, кстати говоря, возможно, было известно¹³. Это предположение кажется весьма вероятным, особенно если учитывать усилившуюся в последнее время тенденцию объяснять многие славянские теонимы как эпитетные имена (в основном это касается традиции балтийских славян, но применимо и к другим славяноязычным ареалам)¹⁴. В таком случае изначально ошибочное и несколько наивное высказывание Курета о том, что Кресник — это Свентовит, оказывается, парадоксальным образом, не так далеко от истины¹⁵, если предположить, что Свентовит представляет собой полабский вариант (один из вариантов) общеславянского бога-громовника. Параллели Кресник — Перун и Кресник — Свентовит кажутся куда более вероятными, чем предложенные Келеминой Кресник — Сварожич, Кресник — Божич (последний, по всей видимости, даже «моложе», чем Кресник)¹⁶.

¹³ Ср. [Matičičetov 1985: 23]: «Sledov t. i. “višjega verstva” na Slovenskem namreč ne poznamo; izjema je samo Perun, ki se nam je obdržal v ustnem izročilu od Porabja nekako do Ptujске gore kot sinonim za grom in tresk: Perün bije, Perün je fčesnā ipd.» Ср. также [Kelemina 1930: 202. I] (несколько ненадежное сообщение Трстеняка): «Perun, vladar groma in bliska. je bil najvišji bog Slovanov. Poznali so ga tudi Slovenci in častili na vrhovih, ki se zovejo še danes po njem. Sveta sta mu bila perunika in netresk... V roki vihti zlato sekiro, z njo seka po zlotovnih kačah in zmajih». Об этом ср.: [Kretzenbacher 1941: 36–42] (Sturmgottheiten).

¹⁴ Ср.: [Иванов, Топоров 1992; Иванов, Топоров 1991: 491; Трубачев 1994; Mikhailov 1994: 41–51].

¹⁵ [Kuret 1989: 385] приводит не совсем ясную цитату из FR. Pohorski («Novice», 1858, № 47, s. 374): «Sončno božanstvo, staroslovanski Svetovit “zlatolasi in zlatoroki sin neběškega vladarja”, je bil pri Slovencih Kresnik».

¹⁶ Таким образом, символичной становится фраза из [Kelemina 1930: 245. I]: «pravo ime tego junaka ni znano», т. е. речь идет о персонаже со многими вторичными именами и не расшифрованным первым именем. Сам Келемина считает, что Кресник имел в народной традиции много имен: *Obiljnjak, Kombal, Brgant, Vesnik*.

Косвенно Кресник связан с Перуном и в сборнике Келемины, хотя Перун там — скорее всего плод мифотворчества. Всему разделу № 202 Келемина дает заглавие *Perun, nazvan Trot*. Сообщение 202, II начинается следующим образом: *Kresnik je imel brata Trota*. Таким образом, по логике сборника, Кресник — брат (брат-близнец?) Перуна или даже сам Перун, ибо далее в 202, II Кресник и Трот больше не дифференцируются. Помимо этого, описание Перуна в 202, I почти буквально соответствует реконструированному образу «первичного» Кресника.

Всю эволюцию Кресника можно было бы изобразить как цепь поэтапных трансформаций: 1. Общеславянский бог громовник; 2. Кресник, словенский вариант громовника; 3. Кресник, некое положительное божество; 4а. Кресник, демон; 4б. Кресник, князь; 4в. Кресник, поздний суррогат громовника (св. Георгий или другой христианский святой); 5. Janez Krstnik (Иоанн Креститель). При этом последовательность 1 — 2 — 3 — 4 — 5 диахронична, а ряд 4а — 4б — 4в — описывает синхронное расщепление образа¹⁷.

Если Кресник первоначально действительно являлся словенской ипостасью славянского громовержца (или по крайней мере был неким языческим божеством), то тогда становится понятно и особое значение праздника и обряда *kres, kresovanje* для словенцев, а также и то, что в позднейшей традиции Кресник часто смешивается с Иоанном Крестителем (Janez Krstnik), христианским святым, который благодаря схожести имен перенял функции положительного языческого божества и, весьма возможно, позаимствовал и его праздник¹⁸.

¹⁷ Для стадии 4 в особенно интересен № 21 в сборнике Келемины, озаглавленный *Jurij s pušo*: «*Jurij s pušo Krsrtika v peto strelja, ker ga na nobenem drugem delu trupla ne more raniti... Jurij s pušo jetra reže, plete mreže, v blato vrže... Okrog Karlova pripovedujejo, da se zbero na Jurjevo vsi volki (vunci!) na eno mesto in čakajo sv. Jurija, ki nam pokaže tukaj v nenavadni časti volčjega pastirja (volčko). Prijaše na ognjenem kozlu (jarcu) in odkaže vsakemu, kje mu bo lov loviti in kaj delati...»*

¹⁸ Интересно проследить дальнейшую эволюцию Кресника на основе более позднего и достаточно косвенного фольклорного и этнографического материала. В качестве фольклорных свидетельств такого рода можно процитировать некоторые песни из сборника Штрекеля [Strekelj 1895: I], например, № 92, s. 150–151. *Ribniška Alenčica* с треугольником: Alenčica — Turek (который хочет похитить девушку) — Grof (который ее спасает). Ср. также № 80, s. 136: *Strelec in zakleti gospodični*, где Strelec (ср. выше *strela—blisk*) стреляет и тем самым вызывает изменение погоды: *Pervič ustrelil padla je gosta megla, / Potlej je šal drobni dež.* — С другой стороны, интересны этнографические

Структурное соответствие «Кресникова мифа» схеме славянского «основного мифа» важно по двум причинам. Во-первых, до сих пор мало привлекавшийся к подобного рода исследованиям словенский материал играет роль индикатора, подтверждая правильность и точность реконструкции. Во-вторых, в очередной раз опровергается хрестоматийное, но вряд ли справедливое утверждение о скудости или полном отсутствии мифологических данных в южнославянской мифопоэтической традиции.

Первая публикация в: Концепт движения в языке и культуре. Москва: Индрик, 1996, с. 127–141.

описания ритуала *kresovanje*, связанного с огнем и различными атмосферными и природными явлениями, см.: [Kuret 1989: I: 387] (*kresišče je na vzvišenem mestu*), s. 390 (*kraljič mlad* одной народной песни как поздняя ипостась Кресника), s. 397 (*kresnice* и *ladarice*, которых можно было бы с достаточным основанием считать жрицами Кресника, и их *koledovanje* — молитва Креснику [?]), s. 424–425, 437 (связь между погодой во время праздника и последующим урожаем: *Pri iskrah so stari možje ugibali, kakšna bo letina; kakšno je vreme kresnic, takšno bo tudi žanjic*) и др. Подобные сообщения см.: [Gavazzi 1939: 87ff. 97; Merku 1976: № 60, 52; № 436, 322].

ЕЩЕ РАЗ О СЛОВЕНСКОМ КУРЕНТЕ. НЕКОТОРЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В статье о сказочных существах у словенцев с дополнением о Куренте [Matičetov 1985; русский перевод в: Матичетов 1989], М. Матичетов ставит перед собой «неблагодарную задачу разрушить хоть один из “воздушных замков”, созданных словенской интеллигенцией за последние двести лет». Разрушение иллюзий, плодов чисто «головной» работы «кабинетных мифологов», несомненно, важная задача, но при этом существенно установить, идет ли речь о беспочвенной иллюзии или об иллюзии, возникшей на реальной почве. Прodelать такую работу необходимо, так же, как чрезвычайно важно различать саму мифологическую схему, представленную в конкретных текстах, и имя персонажа, в ней участвующего, — имя, которое никогда не бывает «полностью случайным», даже если оно непервично а данном тексте и в данной схеме.

Матичетов возвращается к «проблеме Курента», являющегося, с одной стороны, персонажем словенских сказок и этиологических легенд, а с другой — карнавальной маской, участником народных игр и традиционных обрядов (*Kurent*, *Korant*, *Koranti*; другие его имена — *Pust*, *Fašnik* и др.), настаивает на разделении этих двух Курентов, бегло интерпретирует карнавального Курента — вслед за Л. Кретценбахером [Kretzenbacher 1941] — как «дитя христианства, порожденное свойственной человеческой душе потребностью в конкретизации абстрактного» и утверждает неподлинность Курента фольклорного, представляя его как создание «кабинетной мифологии» (сочинения Я. Трдины и Я. Бильца). Одним из аргументов в пользу неподлинности этого персонажа является, по мнению исследователя, то обстоятельство, что Курент становится героем «сюжета интернациональной легендарной сказки» (сказок), зафиксированной в указателе Аарне-Томпсона (№ 330б, 592, 785).

Думается, однако, что такая резкая дифференциация Курента обрядового и Курента фольклорного неверна или, по крайней мере, недостаточно аргументирована. Так, маловероятно предположение о позднем возникновении карнавального (*масленичного*) персонажа, носящего в словенской традиции имя Курента, под влиянием христианства, поскольку языческое происхождение карнавала-масленицы практически для всех европейских традиций

уже давно стало известным фактом. Наличие же в традиционных сказочных сюжетах персонажа по имени Курент является, скорее, как раз доказательством его древности и подлинности. Другое дело, что появление его в сказках в амплу простодушного героя или трикстера можно было бы считать вторичным, хотя и это нуждается в доказательстве. В худшем случае речь идет о присвоении клишированному персонажу иного имени, влекущего изменение некоторых его функций, — но это вовсе не служит ни доказательством несостоятельности существования данной фольклорно-мифологической фигуры, ни даже связи ее с указанным именем. Примеров такого рода в фольклоре более чем достаточно (ср. фольклорного черта; святых — положительных персонажей сказок; исторических личностей, заменяющих в сказках фольклорных героев, и др.). И, наконец, было бы странным настаивать на сомнительности фольклорного Курента, учитывая распространенность Курента карнавального и вообще обрядового (во время жатвы, молотьбы), его участие в играх, драматизированных ритуалах, процессиях и т. д., являющихся одновременно и своего рода театрализованными фольклорными сюжетами (ср. соотношение миф/ритуал): женитьба Курента, смерть Курента, похороны Курента и др. (подробное описание см. во 2-м изд. кн.: [Kuret 1989], с частичным ответом Матичетову). Представляется правомерным предполагать первоначальное единство «перво-Курента», допуская в ряде случаев и безусловную вторичность — но никак не неподлинность — Курента как сказочного персонажа. Конечно, и в текстах и в обрядах, связанных с Курентом, соотношение подлинного и неподлинного, своего и чужого может очень сильно колебаться. В частности, легенда о виноградной лозе, даре Курента, представленного как божество дионисийского типа [Бильц 1867], кажется во многом сомнительной, ввиду отсутствия каких-либо других источников, подтверждающих существование этого мотива (хотя и она не исключает некоторые подлинные, хотя и сильно трансформированные элементы, ср. хотя бы «приапические» мотивы).

В случае признания единства двух Курентов, которое является весьма вероятным, было бы интересно проследить происхождение и развитие первоначального Курента. Реконструкция этого персонажа должна быть основана прежде всего, конечно, на многочисленных этнографических данных. Курент — маска, чучело, соломенная кукла, ряженный с козьими рогами и в кафтане, набитом соломой, или существо с двумя головами, тремя ногами и под. —

соответствует ритуальной персонификации божества плодородия, отмеченного при этом рядом хтонических признаков (ср., если только они сюда, также *korat*, *koranta* 'жаба' [Grafenauer 1942]). Можно присоединиться к выводу Безлая, сделанному, правда, на основе этимологических предположений, нуждающихся в проверке: Курент — карнавальная «персонификация какого-то тотемного демона» [Bezljaj 1980–1981].

Разумеется, некоторая информация о Куренте могла бы быть извлечена как из этимологии этого имени, так и из данных типологического характера. Хотя объяснением имени *Курент* занимались многие, и итоги этому подведены Безлаем [Bezljaj 1982: 112–113], слишком большое разнообразие вариантов этого имени и наличие «славянских» народно-этимологических его осмыслений не позволяет пока прийти к надежному этимологическому объяснению. Однако для прояснения происхождения Курента можно обратиться к двум параллелям — одной балканской, другой балтийской — безусловно, требующим этимологической проверки, а иногда и помогающим ей. Так, обращает на себя внимание функциональное сходство Курента и корантов (ряженных) с древнегреческими куретами (*Κοῦρητῆες*), божественными существами, охранявшими младенца Зевса на Крите, хтоническими участниками ритуальных плясок, сопровождаемых шумом (см. орфический *Гимн Куретам* XXXI, где они названы среди прочего *ὄργιοφάγται*, ср. также орфические гимны XXXVIII, XXXIX и свидетельства Диодора Сицилийского, Страбона и Аполлодора). В куретах отчетливо проступает хтоническое, демоническое начало (позже с ними были отождествлены корибанты). Содержательно перво-куреты вполне могли бы быть предшественниками словенских спутников Курента, хотя реальный путь, объясняющий их связь, пока неизвестен (против — Безлай [Bezljaj 1982: 112–113]).

Быть может, имеет некоторые основания и сопоставление Курента с прусским божеством *Curche*, связанным с урожаем, возможно, с последним снопом во время жатвы (упомянутым впервые в тексте мирного договора с пруссами 1249 г., затем у Грунау и еще позже — у Преториуса), с заломом на колосе, делаемым для нанесения вреда. Можно было бы возвести Курента и Курке к единому протоперсонажу, приняв, с одной стороны этимологию Безлая «Курент из **kur-*», корня со значением 'творить', а с другой, предположения Межиньского и Брюкнера о *Curche*, сопоставимом с прусским *kūra*, лит. *kurtí* 'творить'. Однако, скорее всего, эти эти-

мологии несостоятельны (см. [Топоров IV: 309–321]). Тем не менее функционально-семантическое сходство обеих фигур весьма значительно. Курке связан с соломой, со снопом, активно участвует в обрядовых действиях (погоня за Курке, поиски Курке и его нахождение-убийство). Ср. соломенного Курента (*slamnati Kurent*) на Доленьском, который появляется в виде чучела, но не во время масленичных забав, а во время молотбы. В долине Савы несколько снопов связывали в большой стог и на него усаживали одного из ряженных, одетого Курентом [Kuret 1989: I: 482]. Во время жатвы и молотбы Курент может принимать функции божества плодородия и сексуального начала (когда парень и девушка молотили вместе, ночью на крыши их домов ставили соломенного Курента; соломенного Курента сажали на кол и несли девушке, у которой был длинный язык и не было жениха) — ср. реконструированные признаки и функции Курке. Анализ общих черт, возможно позволит возвести как Курке, так и Курента к условному образу некоего индоевропейского аграрного продемона.

Первая публикация в: Балканские чтения–3. Москва, 1994, с. 119–122.

УКР. МОЛЬФАР, СЛВН. MALAVAR И ДР. ДЕМОНОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАЛЛЕЛЬ

В словаре «Українська міфологія» [Войтович 2002: 321] мы встречаем со ссылками на работы [Килимник 1994] и [Шевчук 1989] упоминание демонологического персонажа со странным для славянского языка именем *мольфар*. В словаре о мольфаре говорится: «М. — чарівник, злий дух. Мольфівниця — відьма. Мольфарити — чаклувати (т. е. колдовать. — Н.М.). У ніч на Купала старенькі бабусі та господині, ворожити ти ворожитки, відми та мольфари — всі поспішали до лісу крадькома, щоб хто їх... Кожний збирав зело згідно зі своєю потребою: бабусі від переполоху, від “уроків”, від домовиків, відьом, перелесників, до викликання статевої сили, до злагоди в родині, зілля, від бездітності, від перелогів тощо. Господині збирали зілля для купелі дітей, від живота, від голови, від всякої нечисті і т. д. Чарівниці — щоб прихилити чи відхилити когось у коханні; відбрати молоко від корови; заморозити, щоб капуста не завивалась у головки, не вилися б огірки і т. д. Мольфари-чарівники збирали зілля для відвертання грозової тучі, граду; для причарування чужої жінки; для відхилення чоловіка від жінки і т. д.»

Как видно из цитированного выше пассажа, мольфар обладает обычным для колдуна рядом негативных хтонических свойств. Недаром словарь связывает его со статьями *чарівник, чарівниці, зело, відьма, купальська ніч*. В карпатской (гуцульской) традиции мольфар — волшебник, целитель, своего рода шаман, почти что полубог [СН 2006], «czarodziej i uzdrowiciel, a molfy to czary» [Sogoczka 2006]. При этом различаются хорошие и плохие («белые» и «черные») мольфары. Хорошие исцеляют и наделяют человека сверхъестественной энергией, а плохие отнимают силы и губят людей¹. Первое литературное упоминание о мольфарах-шаманах появляется в произведении Михайло Коцюбинського «Тіні забутих предків», где мольфар Юра останавливает грозовую тучу; он также умеет летать, разговаривать с животными, вызывать гром².

¹ Ср. в этой связи амбивалентного словенского *кресника*, который может быть *dober* и *hud*. Он тоже характеризуется как *čarovnik*. В своей положительной ипостаси этот персонаж словенской демонологии помогает людям, в отрицательной же вредит им [Kelemina 1930; Mikhailov 2002: 58–73].

² В последнее время в украинской печати и в Интернете появились многочисленные сообщения о гуцульском «белом» мольфаре Михайло Нечаче

Народная этимология *мольфар* из *молва*, «*молварь*» представляется для украинского языка неубедительной. Не особенно убедительно и происхождение *мольфар* от *мольфа* ‘заговоренный предмет’ [Гонта 2005]. Возможно, для объяснения внутренней сущности этого персонажа нам поможет обращение к общевалканской традиции и к словенской, в частности.

Как сообщают [Dapit, Kropej 2004: 9], *malavar*, *malavr*, *molavr*, *molavar*, *mlavor*, а также *balavr* был подобен большому ящеру с гребнем, как у петуха (ср. также слвн. *molaver* ‘уж, полоз’ [Oštir 1923: 274, 298]). Под гребнем у него спрятан бриллиант. У него выпученные глаза и большая голова. Малавар настолько ядовит, что легко может убить одним своим дыханием. Описывается это существо следующим образом [Pegan 1868, цит. по: Dapit, Kropej 2004: 35]:

Malavarji so veliki kuščarji, ki grozno lepo pojejo. Imajo pa rdečo rožo na glavi in pod kožo diamant. Toda Bog varuj, da bi v kakšnega človeka pihnil, na mestu bi ga usmrtili. Toda tudi človek jih lahko usmrti, če jih prehiti, in prej vanje pihne. Kdor pa hoče od njih diamant dobiti, jih mora pustiti šestnajst dni na mravljišču, da mravljinca njihovo meso pojedjo, in da ostane diamant čist. Pokažejo pa se le en dan v letu in sicer v najhujši vročini. Takrat se sončijo od poldneva do ene uri na kaki jasi, potlej pa izginejo in ne pridejo celo leto več na dan.

Ovčarji so bili včasih na Krasu bogati ljudje. Eden od njih je nekoč zaspal na neki planjavici nad Štanjelom, kar se mu ovijee malavar okoli vratu. Ko se ovčar zbudi in zasluti, da ima malavarja okoli vratu, začne prositi in moliti k svetemu Gregorju, naj ga te nesreče reši. Obljubi mu, da mu bo ravno na tem mestu cerkvico sezidal, če mu pri Bogu to milost sprosi, da ga malavar ne piči. In res, sveti Gregor ga je uslišal, malavar je odšel, ne da bi kaj storil. Ovčar potlej svojo obljubo izpolnil, sezidal je cerkvico svetemu Gregorju na čast, ki še dandanes stoji na tistem mestu. V kamen pa je dal vklesati malavarja in še dandanes je vzdian na velikem oltarju. Ta cerkev je silno stara in nekoč so jo imenovali «Pred gozdom»³.

[Гонта 2005; Курсанова 2006 и др.]. Нечай — заклинатель, целитель, он снимает порчу, заговаривает от болезней. По его собственному рассказу, в 1989 году атеисты-комсомольцы пригласили его в Черновцы на фестиваль «Червона Рута» для того, чтобы он разогнал тучи. И действительно, в тот день с неба не упало ни капли.

³ «Малавары — большие ящеры, которые страшно красиво поют. У них на голове — красный гребешок, а под кожей — бриллиант. Однако Боже сохрани, если они дунут на какого-нибудь человека, они убьют его на месте. Однако и человек их может умертвить, если их опередит и первым на них дунет. Тот, кто хочет получить от них бриллиант, должен оставить их на шест-

В словенском варианте малавар гораздо более определенный персонаж, чем в украинском. Он — зооморфен, ящероподобен, обладает гребешком и под кожей прячет драгоценный камень. Он, несомненно, хтоничен (прячется от солнца) и «слегка» враждебен людям, но, как видно из повествования, с ним относительно легко справиться (молитва святому Григорию, точнее — Богу «через» святого Григория).

В этимологии словенских параллелей слова «малавар», особенно в варианте *mlavor*, во втором компоненте, возможно, прослеживается нем. *Wurm* ‘червь’, ср. словн. *lintvor*, *lintver*, нем. *Lindwurm* (крылатый червь, герб Клагенфурта). Однако в этом случае остается малопонятным первый компонент слова. Неверно и соблазнительное, казалось бы, и напрашивающееся сравнение с ит. *malaffare* — досл. ‘плохое дело, нечто плохое’, *malfare* ‘совершать плохое’ или *malora* ‘несчастье, беда (часто персонифицированная)’, ср. *malocchio* ‘сглаз’; фриул. *malfâ* ‘плохое дело’.

Очевидно, в этом случае наиболее целесообразно обратиться к другим балканским параллелям. Подробные сведения о них находятся в работах: [Калужская, Цымбурский 1991 и, особенно, Калужская 2001: 71–91] (рум. *balaur*, *bălaur* ~ алб. *bullar* ~ с.-хорв. *блавор* ~ (до)греч. Βέλλερος, фрак. Βόλουρος и пр.) с детальнейшей библиографией и анализом этимологических гипотез. Культурно-мифологический экскурс, предпринятый автором, позволяет реконструировать некую палеобалканскую прототипическую змееподобную фигуру. Так, румынский балаур — «это многоголовый и крылатый змей, покрытый зеленой или золотой чешуей, летающий по воздуху, но обитающий, как правило, в воде... реже — в

надцать дней на муравейнике, чтобы муравьи съели их мясо и остался бы чистый бриллиант. Показываются они только один раз в году и притом в самую большую жару. Тогда они загорают от полудня до часу на какой-нибудь поляне, а потом исчезают и целый год больше не появляются.

Овчары на Красе иногда бывали богатыми людьми. Один из них однажды заснул на одном пригорке над Штаньелом, и у него вокруг шеи обвился малавар. Когда овчар проснулся и почувствовал малавара вокруг шеи, он начал просить и молиться святому Григорию, чтобы тот его спас от этого несчастья. Он обещал ему, что именно на этом месте построит часовню, если тот ему у Бога выпросит милость, чтобы малавар его не ужалил. И действительно, святой Григорий его услышал, малавар ушел, ничего не сделав. Овчар потом свое обещание выполнил, построил часовню в честь святого Григория, которая еще и сегодня стоит на том месте. В камень же он врезал малавара, и еще и сегодня тот встроен в большой алтарь. Та церковь — очень старая, и когда-то ее называли “Перед лесом”».

лесах и на горах. Он... питается человеческим мясом; балаур — неизменный противник сказочного героя...» [Калужская 2001: 77]. Как и в словенской традиции, в румынской присутствует мотив связи балаура и (драгоценного) камня: проглатывание камня⁴. Показательно и то, что румынский балаур так же, как и словенский малавар, избегает света. Балауром становится змея, которую 7, 9 или 15 лет не достигал солнечный свет. Сербохорватский блавор — «змеевидная безногая ящерица из рода медяниц... *Ophisautus apodus...*» [Калужская 2001: 71]. Можно предположить, что балаур/блавор/малавар изначально являлся хтоническим участником змееборческого «основного» мифа.

Интересно, что Калужская предлагает и другую — не змееборческую, а антропоморфную реконструкцию образа исследуемого персонажа: «...представляется, что палеобалканский прототип балаура следует, скорее всего, реконструировать в качестве хтонического “каменно-горного” чудовища-великана, напоминающего не только известных великанов европейских сказок, но отчасти и хеттско-хурритского “каменного убийцу” Улликумми-Кункуннуци, слепого гиганта, аналогично балауру растущего под землей и, в конце концов, поражаемого богом грозы Тешубом» [Калужская 2001: 81]. В этом случае антропоморфного балаура можно связать с гуцульским мольфаром-«шаманом».

Таким образом, представляется возможным утверждать, что укр. *мольфар*, не зафиксированное в других восточнославянских традициях, является реализацией и отголоском общебалканского *balaur / bullar / blavor / mlavor / malavar* и под. в его демонологической ипостаси, на что раньше, как кажется, внимания не обращалось. Мольфара и малавара связывают общая хтоническая и более частные метеорологическая, серпентологическая и петрологическая темы.

Первая публикация в: Terra Balkanica. Terra Slavica. Балканские чтения—9. К юбилею Т.В. Цивьян. Москва, 2007, с. 93–97.

⁴ Один из магических предметов, которым пользуются гуцульские мольфары, — так называемый «змеиный камень». По карпатскому преданию, на Воздвижение гадюки сползаются к некоему определенному камню и начинают на него шипеть. Сила этого шипения такова, что в камне образуются дыры.

К ОДНОЙ ПРУССКО-СЛОВЕНСКОЙ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ПАРАЛЛЕЛИ: ЯЗЫЧЕСКИЙ ПРАЗДНИК *KRESZE*/*KRÊS*

В трех исторических документах середины XV века упоминается прусский языческий праздник *kresze* / *keyse* (возможно, описка вместо *kreyse*) / *krysze*. Представляется интересным провести этнолингвистическую аналогию между этим праздником и словенским *kres*, связанным с огнем, мотивом высекания огня, удара, а также с мифологическим персонажем *Kresnik* (возможно, ипостась бога-громовника), зафиксированным только в словенской традиции. Кажется допустимым сделать заключение, что этнолингвистическая параллель прусск. *kresze* / слвн. *kres* являет собой реализацию одного и того же сакрального понятия в рамках двух предельно удаленных друг от друга мифологических традиций.

Ключевые слова: балтистика, словенистика, балтийская мифология, словенская мифология, крес, Кресник.

В мандате *Articuli per Prutenos tenendi et erronei contra fidem abiciendi* (середина XV века) епископ Michael Junge von Samland упоминает языческий праздник *Kresze*: «Item ut de cetero in siluis aut nemoribus nullas faciant congregaciones seu celebritates contra statute sancta matris eccesie, et eorum Kresze amplius non celebrant sub pena rigide correccionis et priuacionis ecclesiastice sepulture» (цит. по [Mannhardt 1936: 158; ср. Топоров IV: 177]).

Об этом же празднике говорится в двух других свидетельствах XV века, правда его название появляется в несколько видоизмененной форме. В *Frauenburger Beschlüssen* (= *Landesordnung für das ganze Ordnungsland*) 22 мая 1445 г. записано: «Wer sie dorobir wird leyden, sal nicht vor eynen guten christen gerichtet warden, und sunderlich die Preussen, das die ablegen heydensche weife als an clederen, heiligunge des fuhes und des byers, und alle unortliche getrencke, das uff die keyse und du mettele is genannt» [Mannhardt 1936: 168]. Думается, что в данном случае речь идет об описке: *keyse* вместо *kreyse*.

В жалобе замландского пробства на «испорченность» замландцев (XV в.) говорится: «Obir das haben sie etliche heidnische qwasse, als metle krysze, snyke und dergleich, domete sie viele czeit vorthun und vorczeren domete was sie haben» [Mannhardt 1936: 168].

Можно предположить, что одно из трех вышеприведенных названий праздника — *kresze*, *keyse*, *krysze*, — а именно *keyse*, записано ошибочно. В таком случае его можно реконструировать как **kreyse* и получить идеальный вид вокального чередования: *e / ey / y*.

Нессельман связывает эту форму с **kerse*, что представляется недостаточно убедительным, даже если допустить метатезу **kerse* < **krese* [Nesselman 1873: 80].

В отношении этимологии прусского *kresze* особой ясности нет. Известны три возможных толкования. Первое отражает гипотезу Милевского, который считает, что речь идет не об исконном прусском слове, а об очень раннем (IX в.?) заимствовании из старопольского *krzas* [Milewski 1947]. В действительности прусское слово должно было бы иметь другую форму, ср. реконструированное балто-славянское **kraip-s / *kreip-s / *krips* и лит. *kreipti, krai-pyti, krypti* [Топоров IV: 178]. Однако предположение о заимствовании незарегистрированного («*niezachowanu*») польского слова представляется малообоснованным еще и с точки зрения хронологии. Напомним, что многие из гипотез Милевского неоднократно критиковались (ср., например [Smoczyński 1992]).

Другая гипотеза учитывает «исправленную» форму **kreyse*, которая в большей степени соответствует балтийскому вокализму. Однако выпадение изначального *-p-* в основе остается без объяснения [Топоров IV: 178–179].

Третья гипотеза рассматривает связь между *kresze* и славянским **krěš*, сопоставимым с лит. *króšnis*, лтш. *krâšns* ‘печь’. Топоров [1975–1990: IV: 179] не исключает этой возможности. — Однако Фасмер и Безлай решительно отклоняют такое сопоставление [Фасмер 1973: 372–373].

Наряду с этими тремя основными гипотезами следует упомянуть мнение Витаутаса Мажюлиса, который в своем этимологическом словаре прусского языка не приводит лексему *kresze*, но анализирует балто-славянский корень **kres- / *krēs- / *kras-* ‘*drehen, biegen*’ [Mažiulis 1993: 268–270], иначе о *ereslan* (см. [Топоров IV: 179–183]). Мажюлис не приводит никакого славянского материала, а говорит о балто-славянском корне, что, однако, автоматически предполагает позднее развитие и существование этого корня в славянском. Этимология корня **kres-* в славянском представляется неясной, ср. [Bezlej 1982: 90]: «*Etimologia ni jasna*», значение его таково: 1) огонь; 2) поворот солнца, круговорот солнца / восход / новое рождение; 3) удар.

Первому значению соответствует рус. *кресить, кресать, кресло*, с.-х. *кресати*, слвн. *krésati* ‘excudere ignem’, *kres* ‘ogelj pred 24. junijem’ и др.; второму — ст.-сл. *воскръснати* с другими подобными позднейшими славянскими формами; третьему — слвн. *kresati* ‘sekati, obsekavati, tesati’, *kresniti* ‘udariti’ [Bezljaj 1982: 90]. Скок предполагает связь *kres* — *kremen* ([Skok 1972: 190–191], ср. также примечание Трубачева к объяснению Отрембского в [Фасмер 1973: 373]). Покорны еще раньше приводил индоевропейский корень **krek-* со значением ‘ударить’ [Pokorny 1989: 618–619].

Представляется интересным рассмотреть словенские этнолингвистические данные в связи с параллелью прусск. *kresze* / слвн. *krês*. Здесь заслуживают внимания следующие моменты:

На лексико-семантическом уровне слвн. *krês* связано как с огнем (*krésati* ‘excudere ignem’, так и со значением ‘ударить’, а также с понятием «новой жизни», жизненной мощи (ср. *krésen* ‘živahen, močan’). Ср. также у Похлина *krésati* ‘elicere ignem, laedere pedem’.

На мифоритуальном уровне для словенцев важен языческий праздник *krês* [Kuret 1989: 383] и др. В других славянских традициях этот праздник (Ивана Купала), как правило, обозначается позднейшими, обычно христианскими именами.

Только в словенской фольклорной традиции существует мифологический персонаж *Krésnik / Kresník*. Если принять во внимание гипотезу, по которой Кресник является словенской ипостасью общего балто-славянского бога-громовника [Mikhailov 2002: 58–73], становится очевидным, что именно словенский вариант наиболее близок архетипу.

Представляется возможным сделать заключение, что параллель прусск. *kresze* / слвн. *kres* являет собой реализацию одного и того же сакрального понятия в рамках двух предельно удаленных друг от друга мифологических традициях.

Первая публикация в: Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Београд: Српска академија наука и уметности, 2008, с. 245–248.

К ОДНОЙ БАЛТО-ЮЖНОСЛАВЯНСКОЙ ФОЛЬКЛОРНО-РИТУАЛЬНОЙ ФОРМУЛЕ:

ЛИТ. *LAIMĖ LĖMĖ*; ЛТШ. *LAIMA NOLEMJ*; СЛВН. *SOJENICE SODIJO*

При анализе проблемы «балто-славянского единства» в любом из его возможных вариантов в настоящее время определяющими могут стать именно балто-южнославянские эксклюзивные изоглоссы, мифологические и фольклорные параллели и аналогии. На это обстоятельство уже более тридцати лет назад обратил внимание виднейший словенский языковед Франце Безлай, опубликовавший ряд работ по балто-словенским лексическим и мифологическим соответствиям [Bezljaj 1968; 1974; 1977; 1980–1981 (последняя из цитированных работ затрагивает и мифологические темы)]. К сожалению, инициатива Безлая не получила особого развития, и лишь эпизодически появлялись исследования, посвященные этой проблеме [Bogus 1992a; 1992b; Mikhailov 1996].

Нам представляется интересным обратить внимание на одну балто-южнославянскую (словенскую) фольклорно-ритуальную параллель, реализующуюся не только на «сюжетном», но и на языковом «формульном» уровне. Сюжетное (мотивное) сходство в фольклоре, разумеется, не только не должно удивлять, но, как известно, и не может являться решающим доказательством родственности различных традиций. Однако в случае обнаружения в аналогичных мотивах похожих или даже идентичных архетипических ритуальных формул, передаваемых в языке типологически одинаково, утверждение об изначальном родстве таких традиций или об их общем происхождении становится более аргументированным и может рассматриваться под несколько иным углом зрения.

В литовской фольклорной традиции существует женский мифологический персонаж *laimė* и другой, часто смешиваемый с ним, *laumė*¹, которым в латышской традиции соответствует единственное мифологическое существо *laima*. Среди прочих функций эти существа предсказывают будущее новорожденного и впоследствии «следят» за исполнением своего предсказания. В словенской фоль-

¹ Очевидно, и *laimė*, и *laumė* в литовской традиции все же сводимы к одному протоперсонажу, ср.: [Vėlius 1977: 121]; более осторожны: [Balys 1948: 79, 88; Greimas 1985: 143].

клорной традиции существуют женские персонажи (обычно их трое) *rojenice*, присутствующие при рождении ребенка, и *sojenice*, предсказывающие судьбу младенца и следящие за тем, чтобы их предсказание сбылось, т. е. функционально соответствующие лит. *laumė/laimė*, лтш. *laima*².

Само по себе наличие женских мифологических персонажей, присутствующих при рождении ребенка и предсказывающих его будущее, в двух различных традициях более чем естественно. Фигуры мифологических «повивальных бабок» — предсказательниц сопоставимы с классическими греческими *мойрами*, римскими *парками*, скандинавскими *норнами* и присутствуют в любой фольклорной традиции, поэтому сюжетная параллель *laumė/laimė/laima* = *sojenice* не может считаться эксклюзивной.

Однако в рассматриваемом нами случае внутри сюжетной параллели существует и другая — «формульно-ритуальная», отраженная в языке. Ранее было отмечено часто встречающееся в литовских фольклорных текстах устойчивое выражение *laimė lėmė* ‘лайма (пред)определила’, для латышской традиции *laima nolemj* ‘то же’. На основании этих примеров была реконструирована балтийская формула **Laim-* & *lem-*, в которой имя «предопределяющей» и глагол, обозначающий «предопределение», являются, по всей видимости, однокоренными (имя **Laim-* можно семантически вывести из глагола). Подобного рода формулы весьма архаичны и представляют собой лингвистическое выражение ранних пластов мифопоэтического менталитета. Ср. латышские примеры

² Попутно отметим, что утверждение о том, что *sojenice* являются позднейшим образованием из *rojenice*, представляется нам маловероятным. Против него говорит и существование аналогичного персонажа *суденице* в сербской и болгарской традициях, и *sudǐcku* в чешской, ср. [Толстой 1995б]. Вводящее в заблуждение из-за вокализма в словенском фонетическое сходство корней *roj-/soj-* недействительно ни для сербского (*roǎ-/sud-*), ни для болгарского, в которых «судящие» мифологические фигуры все равно существуют, несмотря на различный корневой вокализм. Вероятно, в случае *rojenice/sojenice* речь идет о двух разных группах мифологических существ, связанных с рождением и дальнейшей жизнью ребенка, но «отвечавших» за разные фазы этой жизни: *rojenice* — за рождение; *sojenice* — за дальнейшее протекание жизни, за будущее и за смерть — конец жизненного пути. Достаточно ясно, что в позднейших фольклорных текстах происходит смешение функций, ведущее к неразличению этих двух групп персонажей (при рождении присутствуют только *sojenice* или, наоборот, будущее предсказывают *rojenice*). О *rojenice* и *sojenice* подробное исследование написал Ivan Grafenauer [Grafenauer 1944b]; см. также обобщающую главу об этих персонажах в [Ovsec 1991: 380–386].

в [Топоров 1985: 548]: *Vël Dieviņ. Ie m. L a i m i ņ.* | *Man jel labu arāji-ņi.* [Barons 1894–1915: № 9486], мотив *L a i m a n o l e m j m e i t a i p r e - s e n i e k u* и др.; то же — в [Топоров 1986: 58–59]. О литовской реализации выше приведенной ритуальной формулы ср. [Greimas 1985: 141–143] на материале Басанавичюса. Приведем еще в качестве литовского примера мотив *L a i m ė s n u l e m i a n a u j a g i m i o a t e i t ė* ‘Лаймы предопределяют будущее новорожденного’ из [Balys 1956: № 45], в котором «обыгрывается» к тому же и «тавтологическая» параллель *laimė* ‘счастье, судьба, участь’ и *laimė* ‘лайме, имя мифического существа’:

Kaip mas augom jaunesni, tai senesnyje pasakuoja, kad senuovėj, jeigu gimdava vaikas, tai ateidava pry langa kuokia tai jau žinunti viską ir šaukdava paliai langą: „Šimts gimė, šimts mirė, kuokia katram ščiestis?“ Nuo viena langa ir aidava pry kita ir taip tensdava, kol atsilypdava už langa. Nu jeigu kada gimdava mergaitė tai jau šaukdava: “Kuokia bus jos l a i m ė, l a i m ė?” Tai atsilypdava: “Labai graži mergaitė, neturias geruos l a i m ė s visi ją nories turieti ir paskiau liksią suvilta...” (информатор Julija Andru-lienė, Užalksnių k., Užvenčio par., запись 1911 г.)³.

В вышеприведенной балто-словенской аналогии примечательно то, что, как мы обнаружили, подобная формула (в которой «предопределяющие» женские мифологические фигуры и глагол «предопределения» закодированы одним и тем же корнем) существует и в словенской фольклорной традиции, ср.:

Sojenice sodijo človeške krivice ([Pajèk 1884: 204], цитируя Trstenjak в «Glasniku» 1859: 5), то же ср.: *Sojenice sodijo človeške krivice...* [Kelemina 1930: № 109/11]; *...kak so prišle s o d i t ...* ([Pajèk 1884: 204], цитируя Trstenjak в «Vestniku» 1873: I); *Enemu bogatci se je sin naroda, a glih tisto noč pa je na stan uzea enega bogca. Kak že se naroda, pridejo Sojenice pa ga obsudijo, da more grom v njega tresnoti (tak je čüa bogec suditi)...* ([Pajèk 1884: 205], цитируя Velika Nedla. Valjavec в «Glasniku», 1866: 152); *Človeku se o s o d i vse njegovo življenje, ko se na svet r o d i. Osodijo mu pa Sojenice, ki jih je troje...* [Kele-

³ Перевод: «Когда мы были моложе, старшие рассказывали, что раньше, если рождался ребенок, то к окну приходила какая-то всезнающая и кричала через окно: “Сто родилось, сто умерло, какое кому счастье (= участь, — *ščiestis*, литуанизированный полонизм)”. От одного окна шла к другому и так настаивала, пока из окна не отзывались. Ну, если рождалась девочка, тогда кричали: „Какое будет счастье = участь, лайме?“ Тогда та отзывалась: “Очень красивая девочка, не будет у нее хорошей участи = счастья, все будут хотеть ее иметь, и потом она останется обольщенной...”»

mina 1930: № 109/1]; ...*kakor so tu bile odsodile Sojenice* [Kelemina 1930: № 110/1]; *ko so tu prišle Sojenice sodit...* [Kelemina 1930: № 110/11]. Ср. также с *Rojenice*, явно ошибочно замещающими *Sojenice*, которые появляются в конце повествования вместо *Rojenice: Rojenice so prišle jih sodit... One so sodle dvema, da se vtopla... Tista dva, ki je bila odsojena se vtopiti...; sta se zaresen vtopla. ...Toti pa, ker je na obešenje bia obsojen, je nekda čua od tih Sojenic, te si on tudi med tota vtoplenika leže. Počasi pridejo Sojenice, pa reče ena k enoj: kak je to, kaj se je toti vtopa, ki smo ga drugače obsodile...* ([Pajèk 1884: 204–205], цитируя Velika Nedla. Valjavec в «Glasniku», 1866: 151).

Эти словенские примеры доказывают не только существование устойчивой ритуальной формулы *Sojenice sodijo* < **Soud-* & **soud-*, типологически соответствующей балтийской **Laim-* & **lem*, но — для славянской традиции — позволяют ее расширить, реконструируя ритуальный микротекст, связанный с рождением ребенка и последующим предсказанием его судьбы мифологическими предсказательницами и закодированный следующим образом: **Rod-* & **rod-*/* *Soud-* & **soud-* (= **Sud-* & **sud*) (т. е. последовательность «рождаемый рождается» — «судящие судят»)⁴.

Подобного рода параллели и реконструкции свидетельствуют не столько о близости различных традиций или об их общем происхождении, сколько о наличии целого ряда архетипических ритуальных сакральных текстов, содержащих определенные формулы, касающиеся ключевых моментов мифопоэтической космогонии, космологии и антропологии. В этом отношении изучение так называемых малых фольклорных текстов не только с точки зрения их содержания, мотивов и актантов, но и с целью обнаружения в них застывших реликтов подобных формул (на языковом уровне) представляется весьма перспективным и требующим дальнейшего развития.

Первая публикация в: Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. Москва: Индрик, 2000, с. 193–197.

⁴ К подобного рода формулам ср. реконструированную Катичичем *hoditi/roditi*, см. [Katičić 1987; Katičić 1989].

К ОДНОМУ ЛИТОВСКОМУ НАЗВАНИЮ БОБРА (В СВЯЗИ С БАЛКАНСКИМИ ПАРАЛЛЕЛЯМИ)

Наряду с *bėbras*, *bebrūs*, *babrỹs* и др. в литовском языке для обозначения бобра существует еще название *neris* [LKŽ VIII: 678], происходящее непосредственно от глагола *nérti* ‘нырять’ [Fraenkel 1962: I: 495]. Очевидно, что *neris* — название описательное, т. е., иными словами, «ныряльщик». «ныряющий зверь» (ср. аналогичные описательные обозначения животных, характерные для литовского, напр., *lokỹs*). Попутно интересно отметить, что и другое, более распространенное название бобра (*bėbras*, ср. также лат. *fiber*, др.-русск. *бѣбрь*, прагерм. *Vebru* и др.) — описательное (пусть и с другой семантикой), если принимать во внимание наиболее известную популярную этимологию от и.-е. **bhebhru-* **bher-* со значением ‘коричневый’ [Pokorny 1989: I: 136–137; Fraenkel 1962: I: 38; Фасмер 1973: I: 180–181; Trautmann 1923: 28; Kluge 2002: 73–74; ЭССЯ I: 174–175]. Одна описательность бобра по функции (а не по качественному признаку) не исключает в принципе и другие этимологии — будь то сомнительная этимология Вюста от **bharv-* ‘жевать’, ‘пожирать’ или более вероятная — Хэмпа от **bher-* ‘нести’, т. е. нести материал для постройки плотины [Топоров I: 203–205].

Связь названия *neris* с *nérti* предполагает общее происхождение от и.-е. **ner-/nor-*, обозначающего, с одной стороны, причастность к «нижнему» миру смерти, погружению вниз (ср. др.-инд. *nāraka-* ‘нижний мир’, греч. *νέρτερος* ‘нижний’, ‘подземный’, лит. *nerōvė* ‘русалка’, *nérti laukoñ = mirti* [LKŽ VIII, 682], арм. *nerk'in* ‘нижний’, ст.-слав. *вънрѣти*, русск. *нырять*, *нора* и др.), а с другой стороны — силу, мужскую силу, желание (ср. др.-инд. *nar-*, греч. *ἀνήρ* ‘муж’, сабин. *nero*, ирл. *nerf*, умбр. *nerf* ‘главный’, пр. *nerdien* /Acc./ ‘гнев’, *ernertimal* ‘гневаемся’, *ernertiuns* ‘разгневанный’, лит. *narsūs*, *nóras*, *norėti*, русск. *нрав*, *норов*, и др. — [Pokorny 1989: II: 765–766; Fraenkel 1962: II: 495, 504–505; Фасмер 1973: II: 82, 84, 91–92; Trautmann 1923: 197].

Корень **ner-/nor-* через *nérti* в названии *neris* обозначает бобра как носителя одновременно двух начал — хтонического, «нижнего», «черного», «разрушающего», отрицательного, с одной стороны, и «жизненного», «созидательного», положительного, наделенного витальной, специально-сексуальной силой, с другой.

Бобр одновременно и разрушитель (валит деревья, подтачивает корни), и созидатель, строитель. Далее предполагается несколько более подробно рассмотреть связь бобра как древнего мифологического животного с каждым из начал, выраженных корнем **ner-/*nor-*.

Бобр — древнее хтоническое животное. В Авесте он — священное животное женского божества, первоначально соотносившегося с Нижним миром Анахиты [Гамкрелидзе, Иванов 1984: II: 529–531]. В оппозиции *верх/низ* в различных мифологиях бобр неизменно связан с низом = с нижним миром [Иванов, Топоров 1965: 204]. Связь бобра с нижним миром обычно осуществляется через погружение в *воду*, т. е. через особое действие — *ныряние*, специфическое для таких животных нижнего мира, как выдра, нутрия (лтш. *purva bebrs*), жаба, гагара (лит. *pāras*). Реже — через *землю*: бобр находится у самых корней мирового дерева [МНМ II: 445; Иванов, Топоров 1965: 80], ср в украинских песнях: *...третья мі користь у корінька, / У корінька черній бобри* [Головацкий 1878: II: 51–52]. В своей связи с нижним миром через землю, почву бобр соотносится с такими хтоническими животными «среднего» и «нижнего» уровней, как норка, ласка (русск. диал. *норок*), осуществляющим связь с нижним миром через нору [Гура 1984: 132, 136], кротом, также обычно расположенным у корней мирового дерева. Ср. сюжет, встречающийся в восточнославянских сказках, *Орел и крот* (иллюстрация оппозиции *верх/низ*: крот не советует орлу устраивать гнездо на дереве, так как корни дерева порезаны [Восточнославянская сказка: 90, № 223]). Бобр-разрушитель подтачивает корни деревьев, лишает дерево жизни. В фольклорных текстах бобры — черные (см. выше), темные (ср. **bhebh-* со значением ‘коричневый’). Бобр — ночное животное (ср. лит. *Eina per naktis kaip bebras ir namų niekad nedaboja* [LKPŽ 41]). В античности Аристотель и Ариан причисляли бобра к «амфибиям» (земноводным), выходящим из воды лишь ночью. Известно представление о бобре как о животном ленивом, не любящем работать. Ср. болгарские пословицы: *изтягнѣл ся като беберъ облягся като беберъ* [Геров 1978: I: 30].

Не менее очевидна связь бобра с жизненным началом, обозначаемом корнем **ner-/*nor-* в значении «мужской силы», сексуальной мощи. Геродот [Hist. IV: 109] свидетельствует, что будины (*Βουδῖνοι* — не исключено, что одно из балтийских племен) применяют *testicula* бобров как лечебное средство против болезней мат-

ки. Целебной считалась и жидкость, выделяемая у бобров особыми железами, — *χαστόριον*, *castoreum*, ср. *касторка* (в конечном счете от *χάστωρ* ‘бобр’), так называемая «бобровая струя», лит. *Nerio straujas* [LKZ VIII: 678], ср. яд другого хтонического существа — змеи. Гераклид из Тарента (I в. до н. э.) считал бобровую струю универсальным лекарством от всех болезней. Вергилий [Georg. I: 57–59] упоминает о наиболее ценном *castoreum*'е с Понта (... *mittit ... virosaque Pontus castorea*), а во времена императора Траяна Архиген из Апамеи написал книгу *Περὶ χαστορίου χρήσεως*. Ср. также русск.: *О масле изъ струи бобровой... Маслом больную поясницу и хребет помазуемъ, и тако болезнь истребляетъ* [1672, СлРЯ I: 254]. В древности считалось, что бобровая струя — продукт выделения половых желез бобра. В связи с этим еще в античности существовала легенда о том, как бобр сам себя оскопил, спасаясь от охотников, хотевших его убить, чтобы добыть ценный *castoreum* [Plin. Hist. Nat. 8: 109; Galenos 14: 41 и др.] Отсюда — популярная народная этимология — *castor* от *castrate* [Исидор XII. II: 21]. Мотив о бобре-самоскопителе подхвачен во II–III вв. н. э. в александрийском *Физиологе*, трактате о нравах животных, а также в средние века в Бестиарии XII в. и далее.

Многие другие примеры подчеркивают роль бобра в восстановлении сексуальной силы и его «полезность» и в более широком смысле как животного, дающего людям универсальное лекарство. Не только *castoreum* связывает бобра с мотивом исцеления. Считалось, что моча бобра может служить противоядием [Plin. Hist. Nat. 32: 132], а пепел от сожженной шкурки бобра — средство от ожогов и от кровотечения из носа [Plin. 32: 119, 124]. Меха бобра — один из самых ценных [Herod. IV: 109]. В латышских дайнах есть древнее ритуальное обращение к выдре и бобру (в других случаях — к белке) с просьбой отдать свою шкурку: *Ūdri, ūdri, bebri, bebri, dod tan savu kažiociņu!* [BW 30437-5; ME IV: 406]. Бобр — полезное животное, которое нельзя убивать. Ср.: «убить бобра — не видать добра» [СлРЯ XI–XVII вв. 1: 253; Даль 1903: I: 101]. Ср также у Бунина: «— От бобра — бобренок, от свиньи — поросенок... — Складно подвел! Вот примерно, ты не от бобра, сразу видать!» (оппозиция бобр/свинья = хороший/плохой, с одной стороны, свинья как животное, близкое по своим хтоническим характеристикам бобру, с другой) [Бунин 1973: 156]; к этой поговорке ср. и другую: *Калязинцы свинью за бобра купили*. Даль). Бобр — созидатель, строитель, ср. устойчивое сочетание «бобр строитель» [Даль

1903: I: 101], «бобр в водной глубине творит себе жилище» (Тре-диаковский. *Феоптия*). Бобр — работающее, деятельное животное (ср. *χάστωρ*, -τωρ суффикс *nominis agentis*, [Chantraine 1968–1980: I: 504]), лит. *velka, kaip bebras* [ЛКРЖ 41], аналогичное русск. *бобер-волокун* [СлРЯ XI–XVII 1: 253]; бобр и собиратель, и строитель, т. е. сочетает в себе как экстенсивные, так и интенсивные функции.

Таким образом, бобр — животное, с одной стороны, глубоко хтоническое, водное, темное, ленивое, животное-разрушитель, а с другой — полезное, дающее жизненную силу, животное-строитель. Бобр — животное и нижнего, и среднего мира, промежуточной переходной зоны между «нижней» водою и «средней» землею. Ср. загадки типа белорусск.: *Не рыба, а плавает; не конь, а ходзіць, не пілка, а рэжа* [Загадкі: 165]. Бобр имеет связь с как с нижним, так и со средним миром; он — носитель и реализатор этой связи, отсюда его «положительные» и «отрицательные» фольклорно-мифологические характеристики.

Говоря о связи с нижним миром через воду, нырянии и о роли бобра — носителя двух основных начал, выражаемых и.-е. **ner-/*nor-*, в первичной балто-славянской мифологии, нельзя не упомянуть о так называемых «бобровых» названиях в топонимике и особенно гидронимии. Эти названия были особенно распространены на древних балтийских территориях [Топоров I: 204–205], но имели, в частности, и ряд балканских параллелей, ср. фрак. Βε-βρούχες; также *Беброво; Бебрен* и др. в Болгарии [Топоров 1973: 38 и др.]. К «бобровым» гидронимам относятся непосредственно: пр. *Bebirlauken, Bewer, Wybiri, Bebera, Bober* [Топоров I: 204; ME IV (2): 186 и др.], лит. *Bėbre, Bebrine, Bebrica, Bėbrujis, Bebrūkas, Bebrupis, Bebrūtis, Bebraūsiupė* и др. [LUEV 1963: 15–16; Vanagas 1981: 60], лтш. *Bėbrupe, Bėbrupīte, Bebrīte, Bebres-ēzērs, Bebrīene, Bėbrainite* и др. [ME I: 1, 93–94]. Особо должны быть отмечены названия с корнем **ner-/*nor-*, которые, следовательно, оказываются в связи с «бобровым» комплексом, ср. лит. *Neris, Nerj̄s (neris)* и др. [Fraenkel 1962: I: 495; Топоров I: 204; Vanagas 1981: 228]; ср. также на старых балт. территориях русск. *Бобря*, правый приток Вязьмы, *Бобруйка* [Топоров, Трубочев 1962: 176, 177], *Бобр*, левый приток Березины. Левый приток реки *Narew — Biebrza*; в бассейне этой же реки — озеро *Vobrek* и др. Сами по себе гидронимы с элементом **ner-/*nor-* распространены как в балто-славянском ареале, так и за его пределами [см. Dambe 1987: 32–47, 42–43]. Наличие гидронимов, топонимов и антропонимов этого корня на Балканах (ср. фрак. *Ναράχιον*

στόμα, Νάρηχος, иллир. Νάρων, ср. *Nerate* и др.) и соседних территориях устанавливает связь балтийского и балканского ареалов в отношении элемента **ner-/*nor-* и позволяет, таким образом, восстановить важный фрагмент «основного мифа» *жизнь/смерть* — как на уровне отдельных сюжетных элементов, так и на уровне общего смысла.

*Первая публикация в: Образ мира в слове и ритуале.
(Балканские чтения–1). Москва, 1992, стр. 108–111.*

ЕЩЕ РАЗ ОБ ОДНОМ ТРАКТАТЕ ПО ЛИТОВСКОЙ МИФОЛОГИИ (ПОПЫТКА «РЕАБИЛИТАЦИИ» ТРУДА ЯНА ЛАСИЦКОГО О ЖЕМАЙТСКИХ БОГАХ)

Опубликовав в 1996 г. статью с толкованием одного мифологического имени из трактата протестантского автора польского происхождения Яна Ласицкого *De Diis Samagitarum Caeterorumque Sarmatarum et falsorum Cristianorum...*, Владимир Николаевич Топоров предложил ученым, занимающимся балтийской мифологией, вновь обратиться к изучению этого произведения, написанного около 1580 г., но впервые изданного лишь в 1615 г. в Базеле [Топоров 1996б]. В статье Топорова в несколько завуалированной форме содержался призыв с пониманием отнестись к возможным информационным «девиациям» в труде Ласицкого и повторно проанализировать его уже с учетом последних достижений современной мифологической науки.

Подхватывая этот призыв и, одновременно, продолжая попытку «ревизии» — «реинтерпретации» — «реабилитации» некоторых источников балтийской и славянской мифологии [Mikhailov 1996: 152–153 и др], мы вновь обращаемся к книжечке Ласицкого о жемайтских богах. Необходимо отметить, что интерпретация этого труда в научной литературе достаточно «стабильна», и именно из-за этой стабильности (а порой и из-за стереотипных утверждений о том, что Ласицкий все выдумал или все неправильно понял или неправильно записал) создается неверное впечатление, что изучение этого памятника завершено. При этом иногда остаются незамеченными некоторые логические «натяжки» столь обобщенной оценки произведения Ласицкого. Кроме того, даже приняв — на наш взгляд, все же несколько сомнительный — тезис о полной несостоятельности всей мифологической информации, предоставленной Ласицким, нельзя забывать, что трактат предлагает богатейший лингвистический материал, ценность которого не должна умаляться из-за того, что некоторые формы искажены или неточно записаны. В каких ранних письменных памятниках можно найти абсолютно правильные формы и точное следование грамматическим канонам, «правильным» лишь с точки зрения сегодняшних языковых норм?

Практически все работы, посвященные Ласицкому, следуют по одному и тому же пути: приводится краткая биография Ласицкого, ориентирующаяся в основном на работы Вочке [Wotschke 1908; 1925], с целью определить точные даты и длительность его пребывания в Литве; анализ композиции трактата о жемайтских богах; и, как правило, критические замечания по содержанию этого трактата. Критика может быть уничижительной, как в случае Межиньского [Межиньски 1878] и Брюкнера [Brückner 1904: 106–113], более умеренной и с попыткой беспристрастного анализа, как это происходит в работах Маннхардта [Mannhardt 1868; 1936: 341–401], Яскевича [Jaskiewicz 1952]¹, Юргиниса [Jurginis 1969], Зинкявичюса [Zinkevičius II 1987: 91–97], Велюса [Vėlius 1995: 14–16]. Пожалуй, лишь работа Гринбергера [Grienberger 1896] может считаться своего рода частичной «апологией» Ласицкого, но из-за обилия разного рода неточностей она практически не может предоставить достаточно веских аргументов в научной дискуссии о трактате.

Напомним, что основные «претензии», предъявляемые Ласицкому позднейшими исследователями, сводятся к следующим пунктам:

1) Трактат Ласицкого не оригинален; он составлен из нескольких частей, каждая из которых списана у определенного автора. «Мифологическая» часть написана, по всей видимости, не на основании собственных наблюдений Ласицкого, а с использованием материала (письменного и/или устного), предоставленного автору Я. Лясковским;

2) Ласицкий не знал литовского языка, и поэтому все воспроизводимые им формы малодостоверны или искажены;

3) Ласицкий был не в состоянии дать верное представление о жемайтском язычестве, поскольку он, не зная языка, принял некоторые слова за теонимы, или даже сам выдумал некоторые из подобных имен божеств. Сомнительным является и то обстоятельство, что имена многих мифологических фигур встречаются только в сочинении Ласицкого.

Вовсе не желая категорически опровергнуть все эти утверждения и доказать, что все данные в трактате Ласицкого не подлежат никакому сомнению или что Ласицкий превосходно знал литов-

¹ К сожалению, нам остался недоступным полный текст неопубликованной (?) диссертации Яскевича о трактате Ласицкого, защищенной в Пенсильванском университете под руководством проф. А. Салиса.

ский язык (мы далеки от подобного рода заявлений, хотя по крайней мере минимальное представление о литовском Ласицкий должен был иметь уже в 1580 г., а к концу жизни и подавно, так как последние годы он провел в Литве²), мы все же не можем не обратить внимание на некоторые логические несоответствия в скептическом подходе к трактату Ласицкого, с одной стороны, и на несомненно важные и выигрышные аспекты трактата, с другой. Однако перед тем, как приступить к демонстрации этих несоответствий, подчеркнем еще раз, что трактат был опубликован по крайней мере через 10 (если не больше) лет после смерти автора, написан же он был, судя по всему, около 1580 г. Это обстоятельство может, с одной стороны, объяснить неточности в передаче отдельных литовских (жемайских) форм — автор уже не мог проверить и исправить набранный в типографии текст, а с другой, помещает анализируемый нами памятник практически еще в эпоху Мажвидаса с малым количеством письменных памятников. Если же принять гипотезу о том, что лингвистические записи принадлежат перу Лясковского, то нужно одновременно признать, что они были сделаны еще раньше — очевидно, уже в 60-е годы XVI века. Это позволяет считать некоторые литовские фразы из трактата Ласицкого одним из первых письменных свидетельств литовского языка³. Поэтому, отвлекаясь от мифологической стороны вопроса, нельзя забывать о чисто исторической и лингвистической ценности произведения Ласицкого [Mikhailov 1997].

Попытаемся по пунктам разобрать основные критические замечания, касающиеся всего трактата Ласицкого.

1) Упрек в неоригинальности, будучи вполне обоснованным, мало влияет на оценку значения труда Ласицкого. Прежде всего отметим корректность самого Ласицкого, который всегда указы-

² Кстати говоря, здесь возникает и другая хронологическая проблема: написав свой трактат в 1580 г., имел ли Ласицкий возможность еще раз возвратиться к нему уже в более поздний период? См. также рассуждения ниже.

³ Ср. анализ периода начала литовской письменности в [Zinkevičius III 1988]. Напомним литовские фразы из трактата Ласицкого, представляющие большой интерес как с лингвистической, так и с мифологической точки зрения. Это — вне всякого сомнения, архаичные ритуальные формы, их более подробный анализ будет проведен в другом месте: 1) *Percune deuaite niemuski und mana, dievuu melsu tavvi palti miessu*; 2) *Luibegeldae per mare porire sekles gillie skaute*; 3) *aizganthos deuaite auging mani linus teip ilgies, ik mani, nie duok unus nogus eithi*; 4) *Gabie deuaite pokielki, garanuleiski kirbixtu*; 5) *Smik Smik Perleuenu*; 6) *Vielona velos atteik musmup vnd stala*.

вает свой источник. Ср.⁴: *Tradunt veteres...; Michalo fragmine quinto de moribus Tartarorum, & suorum Lituatorum, paulò haec aliter refert; inter eos qui minoris dignitatis sunt, fuit Iacobus Lascoivius, Polonus nobilis, tractus Calisiansis, ex quo haec percepi; Eadem turba agrestis, vt est auctor Alexander Gvagninus, in Sarmatia; Lascoivius ait; Haec igitur Iohannes Meletius Archipresbyter Ecclesiae Liccensis in Prussia... litteris prodidit* и др. Автор не скрывает того, что его труд имеет компилятивный характер. И надо сказать, что как компиляция он составлен мастерски. Задача автора — дать краткое конспективное представление о предмете, и нельзя не признать, что его схематичный список богов с указанием их функций и с соблюдением определенной иерархии (перечисление начинается с *Auxtheias Vissagistis*, за которым следуют *Zemoracios, Percunos* и т. д., и завершается в основном локальными божествами) более чем удовлетворительно справляется с этой задачей. Возможно, что Ласицкий действительно был недостаточно хорошо знаком с жемайтскими реалиями (хотя в трактате описываются и некоторые жемайтские обычаи и обряды), нельзя, однако, забывать, что он был человеком космополитического склада, много путешествовавшим и жившим в различных местах, и, следовательно, способным быстрее натурализоваться и понять локальную специфику. Нас, однако, должна интересовать не столько «оригинальность» труда Ласицкого, сколько достоверность информации, в нем содержащейся. Вопрос о достоверности сведений остается, даже если мы признаем полную несостоятельность и некомпетентность самого Ласицкого. В таком случае мы все равно должны будем решать проблему достоверности его источников.

Именно здесь кроется основной логический сбой в рассуждениях большинства ученых, писавших о трактате Ласицкого. В основе таких рассуждений лежат две противоречащие друг другу предпосылки: а) Ласицкий все списал у (= записал от) Лясковского; б) Лясковский был компетентен и знал литовский, а Ласицкий был некомпетентен и литовского не знал. Достаточно ясно, что если Лясковский был компетентен, а Ласицкий нет и если Ласицкий позаимствовал всю свою информацию у Лясковского, то либо мы должны верить всему написанному Ласицким (так как

⁴ Цит. по латинскому фототипическому изданию: Iohan. Lasicii Poloni, De Diis Samagitarum Caeterorumqve Sarmatorum, E falforum Christianorum. Item. De Religione Armeniorum [Lasickis 1969].

это сведения не его, а достойного доверия Лясковского), либо мы должны предъявлять Лясковскому те же претензии, которые мы предъявляем Ласицкому («искажил, недопонял, выдумал»). Таким образом, если не с самого трактата, то по крайней мере с Ласицкого как «фиксатора информации» снимается часть выдвинутых ему обвинений.

2) Таким образом, и вопрос о знании Ласицким литовского языка приобретает несколько иное звучание. Если Ласицкий не владел литовским, то понятны искажения некоторых литовских форм, взятых или записанных со слуха у Лясковского. Однако тогда с Ласицкого должно быть снято обвинение в том, что он выдумал какие-то теонимы или неправильно понял какие-то слова — все эти претензии должны быть опять же переадресованы Лясковскому.

Параллельно нельзя не отметить, что речь об искаженности литовских форм стала одной из стереотипных фраз, произносимых, когда речь идет о трактате о жемайтских богах. При повторном анализе всех форм (исключая явные опечатки) надо признать, что на самом деле литовские формы, включенные помимо всего прочего в латинский текст, искажены весьма мало. А шесть литовских ритуальных фраз, цитируемых Ласицким, поражают точностью своей записи вплоть до того, что Маннхардт предположил, что фразы были записаны Лясковским и переписаны Ласицким (или продиктованы первым последнему), а мифологические имена воспринимались и записывались Ласицким со слуха [Mannhardt 1936: 381–382]. Впрочем, почти одновременно Маннхардт приходит к выводу, что Ласицкий не имел при работе над трактатом никаких записей или заметок Лясковского [Mannhardt 1936: 381].

Кажется, что «проблема Лясковского» становится ключевой для понимания и оценки всего трактата Ласицкого о жемайтских богах. На самом деле эта проблема важна только для источниковедческой стороны анализа. Для понимания мифологического содержания трактата она скорее вторична, ибо в этом случае существенна информация сама по себе и ее датировка, а не личность автора. Тем не менее нельзя, конечно, не признать, что фигура Лясковского продолжает оставаться во многом загадочной (вплоть до предположения, что здесь может идти речь о некоей литературной мистификации со стороны Ласицкого), а вопрос о каких-то линг-

вистических и фольклорных записях, возможно, сделанных им самим, продолжает оставаться неразрешенным.

3) При повторном рассмотрении списка всех жемайтских божеств, приводимых Ласицким, становится ясно, что довольно большая часть их упоминается и в других источниках. Если присоединить к ним и формы, которые могут являться локальными вариантами имен мифологических фигур, известных из других источников, то жемайтские боги Ласицкого вовсе не будут стоять особняком во всем корпусе балтийских мифологических текстов (см. таблицу). В то же время обилие теонимов — *haraх legomena* может довольно легко объясняться локальностью жемайтского язычества и эпитетно-дескриптивным характером имен божеств. То же касается и большого количества различных мифологических фигур — скорее всего, часто речь идет о нескольких ипостасях или именах-эпитетах одного и того же божества (ср. *Percunos* и *Warpulis* [ср. Топоров 1996б] и др.).

Попробуем распределить 76 приводимых Ласицким имен жемайтских божеств на три группы⁵. В первую включены теонимы, известные не только из трактата Ласицкого, или имена, которые с большей или меньшей степенью вероятности могут быть вариантами известных теонимов. Вторая группа представлена именами, встречающимися только у Ласицкого, но достаточно легко расшифровываемыми и, следовательно, могущими являться локальными вариантами или дескриптивными эпитетами уже известных божеств или же связанными с конкретными топонимическими обозначениями. К третьей группе относятся имена божеств, с трудом поддающиеся интерпретации, встречающиеся только у Ласицкого и действительно являющиеся сомнительными или же представляющими собой не имена, а иные формы, вероятно неправильно поняты. Из-за ограниченности места отсылаем для этимологической интерпретации имен к цитировавшимся выше работам Маннхардта и Яскевича и к обзору разных исследований, составленному Юргинисом [Mannhardt 1868; 1936: 341–401; Jaskiewicz 1952; Jurginis 1969: 59–87].

⁵ 76, а не 77, как в традиционных списках в различных исследованиях, так как *Kurvvaiczin Eraiczin* — одно божество, а не два, ср.: *Kurvvaiczin Eraiczin agnellorum est deus*, ошибочный перевод в [Lasickis 1969: 20]: ‘*Kurvaiczin Eraiczin yra ériukų dievai*’.

I	II	III
Aitvvaros	Algis	Alabathis
Babilos	Audros	Apidome
Gabie	Ausca	Aspelenie
Gardunithis	Auxtheias Vissagistis	Atlaibos
Kaukie	Birzulis	Austheia
Lavvkatimo	Breksta	Bentis
Matergabiae	Budintaia	Bezlea
Modeina	Derfintos	Datanus
Numeias	Deuoitis	Ezagulis
Percuna tete	Dugnai	Guboi
Percunos	Dvvargonth	Kirnis
Polengabia	Ezernim	Klamals
Ragaina	Giuitois	Kremata/Kremara
Rauguzemapati	Gondu	Luibegeldas
Tavvals	Kierpiczus	Miechutele
Vielona	Kriksthos	Orthus
Zemiennik	Krukis	Pesseias
Zemina	Kurvvaiczin Eraiczin	Rekicziouum
Zemopacios	Lasdona	Salaus
	Ligiczus	Sidzium
	Pizio	Simonaitem
	Prigirstitis	Siriczus
	Priparscis	Srutis
	Ratainicza	Tiklis
	Siliniczus	Vblanicza
	Szlotrazis	Vetustis
	Tratitas Kirbixtu	
	Tvverticos	
	Vvazganthos	
	Walgina	
	Warpulis	

Краткий комментарий к таблице. Не вдаваясь в этимологические и мифологические интерпретации, обоснуем некоторые из наших решений при отнесении той или иной формы к одной из трех групп.

В I группу кроме имен, встречающихся в других источниках или фольклоре, мы включили также:

Gardunithis, который проявляет легкое сходство с прусским *Gardoits/Bardoits* и под., ср. у самого Ласицкого в перечислении прусских богов *Gardoeten*. В противном случае это имя можно с полным основанием поместить во вторую группу, так как оно легко поддается этимологизированию [ср. Jaskiewicz 1952: 82].

Matergabiae, *Polengabia* являются, несомненно, вариантами *Gabie*, упоминающейся в разных источниках.

Lavukpatimo (**Laukpatis*) может быть фигурой, аналогичной *laukasargai* [sic!] у Мажвидаса, а также одной из ипостасей *Zemopacios* — **Zemepatis*'a, ср. здесь же.

Numeias, если принять интерпретацию Яскевича [Jaskiewicz 1952: 90–91], может быть сопоставлен с формой *Нънадъеви* из Волынской летописи, несколько иначе — [Топоров 1972: 310–314].

Rauguzemapati — конкретная ипостась *Zemopacios* — **Zemepatis*'a, ср. также *Ragupatis* у Преториуса.

Tavvals было бы заманчиво считать метатезой *Телявеля*, встречающегося в *Волынской летописи*. Такое сравнение было, правда, отвергнуто Брюкнером [ср. Grienberger 1896: 27]. Если же *Tavvals* действительно сводим к лит. *tévelis*, то в этом случае речь идет, несомненно, об одном из имен верховного божества.

В III группу, помимо ошибочно записанных (*Atlaibos*, *Bezlea*), чрезмерно латинизированных (*Datanus*), явно христианских (*Simonaitem*) и трудно интерпретируемых имен (*Alabathis*, *Ezagulis*, *Klamals*, *Luibegeldas*, *Miechutele*, *Orthus*, *Salaus*, *Tiklis* и др.), нами были включены и имена божеств и духов конкретных мест или семей (*Guboi*, *Rekicziouum*, *Sidzium*, *Vetustis*). В принципе по крайней мере часть из них может быть подлинной и связанной с топонимическими или антропонимическими формами, но осторожности ради и из-за трудностей, связанных с их лингвистической интерпретацией, мы оставляем их среди *dubia*.

Уже при беглом анализе таблицы нетрудно сделать следующие выводы:

1) Из 76 имен 19 встречаются в других источниках и так или иначе сводимы к уже известным мифологическим именам; 31 имя поддается довольно точной лингво-семантической интерпретации или связывается с конкретными топонимами, гидронимами или антропонимами; 26 имен с большей или меньшей степенью обоснованности могут считаться сомнительными, ошибочными или трудно идентифицируемыми. Таким образом, даже при самой строгой

критической оценке трактата Ласицкого можно сказать, что только одна треть предлагаемых им сведений не имеет под собой никакого основания. 19 «надежных» имен составляют тоже довольно большой процент. 31 имя из второй группы можно, конечно, трактовать по-разному, все они, однако, реальны (как эпитеты или как имена собственные), даже если не исключено, что не все они относятся к мифологической сфере.

2) Число имен (76) может быть довольно легко редуцировано, если учитывать, что некоторые имена являются эпитетами одного определенного божества, или ряд божеств может быть сгруппирован в одну «семью», ср. напр.: *Gabie – Polengabia – Matergabiae; Zemiennik – Zemoracios – Zemina* (как женский вариант) – *Rauguzemepati* (как конкретная ипостась) – *Lavvkpatimo* (?); *Percunos – Warpulis – Percuna tete* (женское божество, связанное с Перкунасом) – *Deuoitis* (возможно также собирательное, применимое и к другим богам, ср. у самого Ласицкого: *Percune deuaite, Waizganthos deuaite, Gabie deuaite*); *Derfintos – Ligiczus* (синонимичны по функциям и, возможно, сводимы к верховному божеству *Percunos* или *Auxtheias Vissagistis*, который в свою очередь тоже, несомненно, эпитетон) и под.

3) Многие из имен легко поддаются интерпретации или объясняются уже самим автором. Наличие имен типа «Буря», «Заря», «Будящая», «Озерный», «Лесной», «Коровий», «Ореховая», «Березовый» и под. (ср. русск. *домовой, лесовик, водяной* и пр.) вовсе не означает, что автор (будь то Лясковский или Ласицкий) принял обычные литовские слова за имена божеств. Скорее всего, речь идет об описании демонологического слоя жемайтской мифологии, который, кстати, и должен был наилучшим образом сохраниться во времена Лясковского – Ласицкого через примерно сто пятьдесят лет с момента христианизации жемайтцев.

Думается, что достаточно обоснованным может быть предположение о том, что трактат Ласицкого фиксирует состояние жемайтского языческого универсума в период его распада. Не обязательно считать *a priori*, что Лясковский или Ласицкий все напутали. Они (или один из них), как это часто случается в подобных случаях, могли записать уже деформированные и подвергшиеся «девальвации» сведения из уст своих информаторов, очевидно, уже недостаточно хорошо ориентировавшихся среди языческих реалий, довольно быстро заменяемых христианскими. Таким образом, в трактате о жемайтских богах мы имеем частичное и доволь-

но смутное упоминание о высшем уровне жемайтского (балтийского) пантеона и обильные сведения о локальных божествах, духах, демонах, элементах низшей мифологии и т. п., количество которых всегда весьма велико в любой фольклорной традиции. Разумеется, часть имен этих духов может и не соответствовать действительности, тем не менее нельзя не оценить и высокой степени точности в описании, присущей Ласицкому. Говоря о мелких локальных божествах, он практически всегда указывает место, к которому они относятся и в котором почитаются.

Думается, что трактат Ласицкого может быть, по крайней мере, «частично реабилитирован», если принять во внимание как все сделанные на основании таблицы «количественные» раскладки, гипотезы о эпитетности теонимов и о сводимости нескольких имен к одному, так и более общее хронологическое соображение о том, что материал трактата отражает совершенно определенный период дисгрегации языческого универсума, характеризуемый возобладанием низшей мифологии над высшей, уменьшением числа верховных божеств или их исчезновением, и, одновременно, быстрым увеличением числа мелких локальных мифологических фигур.

Эта концепция может получить свое подтверждение или, напротив, быть решительно опровергнута, вероятно, только в том случае, если будут найдены или оригинальные записи Лясковского (в существовании которых все же приходится сомневаться), или другие источники по жемайтской мифологии, современные труду Ласицкого.

Первая публикация в: ПОЛУТРОПОН. К 70-летию В.Н. Топорова. Москва, 1998, с. 428–438.

БИБЛИОГРАФИЯ*¹

- [Агапкина 1999 — Т.А. Агапкина. Костер // Славянские древности. Москва, 1999. Т. 2.]
- Агапкина, Топорков 1990 — Т.А. Агапкина, А.Л. Топорков. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Ленинград, 1990.
- Аничков 1914 — Е. Аничков. Язычество и древняя Русь. Петербург, 1914 [переиздание: Аничков 2009 — Е.В. Аничков. Язычество и Древняя Русь. Москва, 2009].
- Афанасьев 1865–1869 — А.Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Москва, 1865–1869. Т. 1–3.
- А. Ч. 1991 — Буян // Мифологический словарь. Москва, 1991.
- Безлай 1977 — Ф. Безлай. Словенско-балтийские лексические параллели // *Baltistica II priedas*. 1977.
- [Белова, Петрухин 2008 — О.В. Белова, В.Я. Петрухин. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. Москва, 2008.]
- Беовульф 1975 — Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. Москва, 1975.
- Бильц 1867
- Бунин 1973 — И. Бунин. Литературное наследство. Т. 84. Кн. I. Москва, 1973.
- ВЗ — Л.Н. Майков. Великорусские заклинания. Санкт-Петербург; Париж, 1992.
- [Видукинд 1975 — Видукинд Корвейский. Деяния саксов / Пер. Г.Э. Санчука. Москва, 1975.]
- Вилинбахов 1968 — В.В. Вилинбахов. Балтийско-славянский Руян в отражении русского фольклора // Русский фольклор. Москва; Ленинград, 1968. Т. 11. Исторические связи в славянском фольклоре.
- Виноградова, Толстая 1990 — Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая. Мотив «уничтожения—проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. Москва, 1990.

* Позиции, заключенные в квадратные скобки, добавлены редакторами. Некоторые ссылки, данные автором в тексте, редакторам не удалось расшифровать. В библиографии они указаны без расшифровки. [Прим. ред.]

- Войтович 2002 — В. Войтович. Українська міфологія. Київ, 2002.
- Волоцкая 1987 — З. М. Волоцкая. Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследования по структуре текста. Москва, 1987.
- Волоцкая, Головачева 1992 — З. М. Волоцкая, А. В. Головачева. Языковая картина мира и картина мира в текстах загадок // Малые формы фольклора. Исследования по фольклору и мифологии. Москва, 1992.
- Восточнославянская сказка — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Ленинград, 1979.
- Гальковский 1913 — Н. Гальковский. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. Москва, 1913.
- Гальковский 1913–1916 — Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1913–1916. Т. 1, 2.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 1, 2.
- [Гейштор 2014 — А. Гейштор. Мифология славян / Послесловие Л. П. Слупецкого. Пер. А. М. Шпирт. Москва, 2014.]
- [Гельмольд 1963 — Гельмольд. Славянская хроника. I. 83 / Пер. Л. В. Разумовской. Москва, 1963.]
- Геров 1978 — Речник на българския език, съставен от Найден Геров. София, 1978.
- Головацкий 1878 — Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким (три части в четырех томах). Москва, 1878.
- Головачева 1993 — А. В. Головачева. Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва, 1993.
- Голубиная книга 1991 — Голубиная книга. Русские народные духовные стихи 11–19 веков. Москва, 1991.
- Гонта 2005 — Л. Гонта. Советы настоящего мольфара — гуцульского волшебника // www.podrobnosti.ua/society/2005/01/20/174523.html
- Гура 1984 — А. В. Гура. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. 2 // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1984.
- Гура 1997 — А. В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. Москва, 1997.
- Даль 1903 — В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Санкт-Петербург, 1903.
- [Данилова 2007 — О. С. Данилова. Луи Леже — основоположник научного славяноведения во Франции // Славяноведение. 2007. № 1.]
- Данченкова 1993 — Н. Данченкова. Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний // Мифологические представления в народном творчестве. Москва, 1993.

Загадки — Загадки. Мінск, 1972.

Заговор — Исследования по славянской духовной культуре. Заговор. Москва, 1993.

[Зализняк 2008 — А. А. Зализняк. «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. Москва, 2008. 3-е изд.]

Иванов 1970 — *Й. Иванов*. Богомилски книги и легенди. София, 1970.

Иванов 1981 — *В. В. Иванов*. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (К названию Белоруссии) // Балто-славянские исследования 1980. Москва, 1981.

Иванов, Топоров 1965 — *Вяч. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва, 1965.

Иванов, Топоров 1973 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии. (Данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам. 6. Тарту, 1973.

Иванов, Топоров 1974 — *Вяч. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974.

Иванов, Топоров 1983 — *Вяч. В. Иванов, В. Н. Топоров*. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. Москва, 1983.

Иванов, Топоров 1988 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянская мифология // Мифы народов мира. Москва, 1988. Т. 2.

Иванов, Топоров 1991 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Свентовит // Мифологический словарь. Москва, 1991.

Иванов, Топоров 1992 — *Вяч. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянская мифология // Мифы народов мира. Москва, 1992. Т. 2.

[Кайсаров 1810 — Славянская и российская мифология / Соч. г. Кайсарова, Москва, 1810.]

Калужская 2001 — *И. А. Калужская*. Палеобалканские реликты в современных балканских языках. Москва, 2001.

Калужская, Цымбурский 1991 — *И. Калужская, В. Цымбурский*. Греч. Βέλλεροϋс, рум. *bălaur* и другие. (Из истории мифологических представлений Юго-Восточной Европы) // Acta Associationis Internationalis "Terra antiquae balcanica", VI. Serdicae, 1991.

Караџић 1867 — *В. Ст. Караџић*. Живот и обичаји народа српскога. У Бечу, 1867.

[Киевский синопсис 2006 — Мечта о русском единстве: Киевский синопсис (1674). Москва, 2006.]

Килимник 1994 — *С. Килимник*. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994.

- [Клейн 2004 — Л. С. Клейн. Воскрешение Перуна: К реконструкции славянского язычества. Санкт-Петербург, 2004.]
- [Ковалевский 1973 — А. П. Ковалевский. Аль-Масуди о славянских языческих храмах // Вопросы историографии и источниковедения славяно-германских отношений. Москва, 1973.]
- [Колчин 1971 — Б. А. Колчин. Новгородские древности. Резное дерево. Москва, 1971.]
- [Комар, Хамайко 2011 — А. Комар, Н. Хамайко. Збручский идол: памятник эпохи романтизма? // Ruthenica. Київ, 2011. Т. X.]
- Кулишић 1970 — Ш. Кулишић. Из старе српске религије. Београд, 1970.
- Кулишић, Петровић, Пантелић 1970 — Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Курсанова 2006 — М. Курсанова. Мольфар Нечай: «На правому плечі людини — ангел, на лівому — біс // Високий Замок — інтернет версія, www.wz.lviv.ua
- [Леже 1908 — Славянская мифология Людовика Леже / Пер. с фр. А. В. Пасенко // Филологические записки. Воронеж, 1908.]
- [Левкиевская, Толстая 2004 — Е. Е. Левкиевская, С. М. Толстая. Параскева Пятница // Славянские древности. Москва, 2004.]
- [Ловмянский 2003 — Г. Ловмянский. Религия славян и ее упадок / Пер. М. В. Ковальковой. Санкт-Петербург, 2003.]
- [Ломоносов 2003 — М. В. Ломоносов. Записки по русской истории. Москва, 2003.]
- [Мансикка 2016 — В. Й. Мансикка. Труды по религии восточных славян. Москва, 2016.]
- Мартынов 1993 — В. В. Мартынов. Святогор — былинная ипостась Перуна // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. Москва, 1993.
- Матичетов 1989 — М. Матичетов. О мифических существах у словенцев и специально о Куренте // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1989.
- Межиньски 1878 — А. Межиньски. Ян Ласицкий и его сочинение «De Diis Samagitarum» // Труды III археологического съезда в России. Киев, 1878.
- [Мельников 2003 — Г. П. Мельников. Культура Чехии X — начала XVII в. // История культур славянских народов. Москва, 2003. Т. 1.]
- Митрофанова 1968 — В. Митрофанова. Загадки. Ленинград, 1968.
- Михайлов 1996 — Н. А. Михайлов. Фрагмент словенской мифопоэтической традиции // Концепт движения в языке и культуре. Москва, 1996.
- МНМ — Мифы народов мира / Под ред. С. А. Токарева. Москва, 1980–1981. Т. 1–2 [второе издание — 1992 г.]
- МС — Мифологический словарь. М., 1991.

- [Назаренко 2009 — А. В. Назаренко. О язычестве славян // Древняя Русь и славяне. Москва, 2009.]
- [Назаренко, Турилов 2004 — А. В. Назаренко, А. А. Турилов. Вит, Модест и Крискентия // Православная энциклопедия. Москва, 2004. Т. VIII.]
- [Напольских 2008 — В. В. Напольских. Мотив о нырянии за землей в балкано-славянской апокрифической традиции и ранняя история славян // Етнология на пространството. София, 2008. Ч. 2.]
- Невская 1993 — Л. Г. Невская. Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. Москва, 1993.
- [Нидерле 1956 — Л. Нидерле. Славянские древности. Москва, 1956.]
- Пашина 1993 — О. Пашина. Похороны кукушки и проводы русалки // Мифологические представления в народном творчестве. Москва, 1993.
- [ПВЛ — Повесть Временных лет / Подготовка текста, перевод и комментарии Д. С. Лихачева (Серия «Литературные памятники») [2-е изд.]. Санкт-Петербург, 1999.]
- Петрухин 1990 — В. Я. Петрухин. Легендарная история Руси и космологическая традиция // Механизмы культуры. Москва, 1990.
- [Петрухин 1996 — В. Я. Петрухин. [Рец. на кн.:] Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft / Leszek Moszyński. — Köln: Böhlau, 1992 // Славяноведение. 1996. № 4.]
- [Петрухин 2014 — В. Я. Петрухин. Род и рожаницы // Древняя Русь в раннесредневековом мире. Энциклопедия. Москва, 2014].
- [Петрухин 2015 — В. Я. Петрухин. Любор Нидерле. К 150-летию со дня рождения // Славяноведение. 2015. № 2].
- Померанцева 1975 — Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва, 1975.
- Потебня 1865 — А. А. Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва, 1865.
- Потебня 1914 — А. А. Потебня. О некоторых символах славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
- ППЗ — Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков. Москва; Ленинград, 1961.
- [ПСРЛ 40 — Полное собрание русских летописей. Т. 40. Санкт-Петербург, 2003.]
- Раденковић 1986 — Љ. Раденковић. Место истеривања нечисте силе у народним бајањима словенско-балканског ареала // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1986. Књ. 50.
- Раденковић 1996 — Љ. Раденковић. Символика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, 1996.
- Рыбаков 1981 — Б. А. Рыбаков. Язычество древних славян. Москва, 1981.
- Рыбаков 1987 — Б. А. Рыбаков. Язычество древней Руси. Москва, 1987.

- Рязановский 1915 — Ф. Рязановский. Демонология в древнерусской литературе. Москва, 1915.
- Садовников 1959 — Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Составил Д. Н. Садовников. Москва, 1959.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва, 1995–2012. Т. 1–5.
- [Свод — Свод древнейших письменных известий о славянах. Москва, 1994. Т. I (I–VI вв.).]
- [Славянские хроники — Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники. Москва, 2011.]
- СЛРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. Москва, 1975–2008. Вып. 1–28.
- СМ 1995 — Славянская мифология: энциклопедический словарь / Науч. ред. В. Я. Петрухин, Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Москва, 1995.
- СМ 2001 — Словенска митологија: енцикл. речник / Ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић / Прев. с рус. Р. Мечанин, Љ. Раденковић, А. Лома. Beograd, 2001.
- Тахо-Годи 1991 — А. А. Тахо-Годи. Тартар // Мифологический словарь. Москва, 1991.
- [Творогов 1999 — Летописец Еллинский и Римский. В. 1. Текст / Изд. подг. О. В. Творогов. Санкт-Петербург, 1999.]
- [Титмар 2005 — Титмар Мерзебургский. Хроника / Изд. подг. И. В. Дьяконов. Москва, 2005.]
- [Тихомиров 1960 — Хрестоматия по истории СССР: с древнейших времен до конца XV века / Под ред. М. Н. Тихомирова. Москва, 1960.]
- Токарев 1987 — С. А. Токарев. Алатырь // Мифы народов мира. Москва, 1987. Т. 1.
- [Толочко 2005 — А. П. Толочко. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. Москва; Киев, 2005.]
- [Толстая 1995 — С. М. Толстая. Видов день // Славянские древности. Москва, 1995. Т. 1.]
- Толстая 2005 — С. М. Толстая. «Повесть чисел» в балканском фольклоре // Балканские чтения–8. В поисках «западного» на Балканах. Предварительные материалы. Москва, 2005.
- Толстой 1989 — Н. И. Толстой. Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1989.
- Толстой 1994 — Н. И. Толстой. Южнослав. црна земља, черна земя и бели бог, бел бог в символично-мифологической перспективе // Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. Москва, 1994.

- Толстой 1995а — *Н.И. Толстой*. Грозовая стрела // Славянские древности. Москва, 1995. Т. 1.
- Толстой 1995б — *Н.И. Толстой*. Суденицы // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва, 1995.
- Толстой 2003 — *Н.И. Толстой*. Очерки славянского язычества. Москва, 2003.
- [Топорков и др. 2002 — Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Издание подготовили А.Л. Топорков и др. Москва, 2002.]
- Топоров 1969 — *В.Н. Топоров*. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969.
- Топоров 1971 — *В.Н. Топоров*. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971.
- Топоров 1972 — *В.Н. Топоров*. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. Москва, 1972.
- Топоров 1973 — *В.Н. Топоров*. К фракийско-балтийским языковым параллелям: 1 // Балканское языкознание. Москва, 1973.
- Топоров I–V — *В.Н. Топоров*. Прусский язык: Словарь. Москва, 1975–1990. Т. I–V.
- Топоров 1983 — *В.Н. Топоров*. Русский Святогор, свое и чужое // Славянское и балканское языкознание. Москва, 1983.
- Топоров 1986 — *В.Н. Топоров*. К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «Latvju dainas» (к 150-летию со дня рождения Кр. Барона) // Балто-славянские исследования 1984. Москва, 1986.
- Топоров 1987 — *В.Н. Топоров*. Заговоры и мифы // Мифы народов мира. Москва, 1987. Т. 1.
- Топоров 1988 — *В.Н. Топоров*. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва, 1988.
- Топоров 1989 — *В.Н. Топоров*. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1989.
- Топоров 1993а — *В.Н. Топоров*. Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва, 1993.
- Топоров 1993б — *В.Н. Топоров*. Три заметки о малых фольклорных формах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. Москва, 1993.
- Топоров 1995 — *В.Н. Топоров*. Боги // Славянские древности. Москва, 1995. Т. 1.

- Топоров 1996а — *В. Н. Топоров*. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. Москва, 1996.
- Топоров 1996б — *В. Н. Топоров*. Варпулис как ипостась Перкунаса (из заметок по балтийской мифологии) // *Res Balticae*, 1996.
- Топоров 1998 — *В. Н. Топоров*. Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: (Введение к курсу истории славянских литератур). Москва, 1998.
- Топоров 2005 — *В. Н. Топоров*. Святость и святые в русской духовной культуре. Москва, 2005. Т. 1.
- Топорова 1985 — *Т. В. Топорова*. К вопросу о семантических мотивировках обозначения пространства и времени в древнегерманских языках // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1985. Т. 44.
- Топоров, Трубачев 1962 — *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев*. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. Москва, 1962.
- Трубачев 1990 — *О. Н. Трубачев*. «А кто там идет?» Взгляд на этногенез белорусов // Русская речь. 1990. № 1, 2, 5, 6; 1991. № 3, 4, 5.
- Трубачев 1991 — *О. Н. Трубачев*. Этногенез и культура древнейших славян. Москва, 1991.
- Трубачев 1994 — *О. Н. Трубачев*. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (По поводу новой книги: L. Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft) // Вопросы языкознания. 1994. № 6.
- [Трубачев 2013 — *О. Н. Трубачев*. К истокам Руси: народ и язык. Москва, 2013.]
- Успенский 1982 — *Б. А. Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. Москва, 1982.
- Фасмер 1973 — *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. Москва, 1973. Т. IV.
- Филиповић 1948 — *М. Филиповић*. Трагови Перунова култа код Јужних Словена // Гласник Земалског музеја у Сарајеву. 1948. Т. III.
- Филиповић 1954а — *М. Филиповић*. Још о траговима Перунова култа код Јужних словена // Гласник Земалског музеја у Сарајеву. 1954. Т. IX.
- Филиповић 1954б — *М. Филиповић*. Јарило код Срба у Банату // Зборник Матице Српске. Нови Сад, 1954. Т. 8.
- Харитоновна 1992 — *В. И. Харитоновна*. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Конспекты лекций. Львов, 1992.
- Цивьян 1988 — *Т. В. Цивьян*. К структуре славянского текста о небесной свадьбе (реконструкция фрагмента) // X международный съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. Москва, 1988.
- Чажкановић 1924 — *В. Чажкановић*. Студије из религије и фолклора. Београд, 1924.

- Чајкановић 1926 — В. *Чајкановић*. Доњи свет код старих // Српски књижевни гласник. 1926. Т. XVIII, XIX.
- Чајкановић 1932 — В. *Чајкановић*. Неколике опште појаве у старој српској религији // Годишњица Николе Чупића. Београд, 1932. Т. XLI.
- Чајкановић 1941 — В. *Чајкановић*. О српском врховном богу. Београд, 1941.
- Чајкановић 1973 — В. *Чајкановић*. Мит и религија у Срба. Београд, 1973.
- [Чешские глоссы 1978 — Чешские глоссы в *Mater Verborum*. Разбор А. О. Патеры и дополнительные замечания И. И. Срезневского. Санкт-Петербург, 1978.]
- [Шахматов 2014 — А. А. *Шахматов*. Жития князя Владимира: Текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв. / Подготовка текста Н. И. Милютенко. Санкт-Петербург, 2014].
- Шевчук 1989 — В. *Шевчук*. Мисленне дерево. Київ, 1989.
- Шиндин 1989 — С. Г. *Шиндин*. Миф о сотворении мира и русские заговоры // Известия АН Латвии. 1989. 10.
- Шиндин 1993 — С. Г. *Шиндин*. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва, 1993.
- ЭСН — Эпос сербского народа. Москва, 1963.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Москва, 1974–. Вып. 1–.
- Anton 1783/1987 — К. G. *Anton*. Erste Linien eines Versuchs über der alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse, 1.–2. Teil / Fotomechanischer Neudruck mit einem Vorwort von P. Nedo. Bautzen, 1783/1987.
- Arnkiel 1690 — Т. *Arnkiel*. Cimbrische Heyden-Religion, 4 vols. Hamburg, 1690.
- Balys 1940 — J. *Balys*. Lietuvių liaudies sakmės. Kaunas, 1940. Т. 1.
- Balys 1948 — J. *Balys*. Lietuvių tautosakos skaitymai. Antroji dalis. Tübingen, 1948.
- Balys 1956 — J. *Balys*. Lietuvių mitologiškos sakmės. London, 1956.
- Barons 1894–1915 — К. *Barons*, H. *Wissendorfs*. Latvju dainas. Jelgavā; Pēterburgā, 1894–1915. I–V.
- Belaj 1998 — V. *Belaj*. Hod kroz godina. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i verovanja. Zagreb, 1998.
- Bezljaj 1950–1951 — F. *Bezljaj*. Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih // Slovenski etnograf. 1950–1951. Т. III–IV.
- Bezljaj 1968 — F. *Bezljaj*. Einige slovenische und baltische lexikalische Parallelen // Linguistica. 1966–1968. VIII.
- Bezljaj 1974 — F. *Bezljaj*. Spuren der baltoslawischen Wortmischungen // Baltistica. 1974. X(1).
- Bezljaj 1980–1981 — F. *Bezljaj*. Sloveno-baltica // Jezik in slovstvo. 1980–1981. Т. 2.

- Bezljaj 1982 — *F. Bezljaj*. Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1982. T. 2.
- Bogatyrev 1929 — *P. Bogatyrev*. Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpatique. Paris, 1929.
- Boryś 1992a — *W. Boryś*. Z nawiązań leksykalnych południo-słowiańsko-bałtyckich: sch. i snń. ježa = lit. ežia, lot. eža // Colloquium Pruthenicum Primum. Warszawa, 1992.
- Boryś 1992b — *W. Boryś*. Zu den südslawisch-baltischen lexikalischen Verknüpfungen // *Linguistica Baltica*. 1992. 1.
- Bošković-Stulli 1959 — *M. Bošković-Stulli*. Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.
- Bošković-Stulli 1960 — *M. Bošković-Stulli*. Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slowenischen Volksüberlieferung // *Fabula*. 1960. 3.
- Boyer 1990 — *R. Boyer*. L'uomo e il sacro presso gli Slavi // *L'uomo indoeuropeo e il sacro*. Milano, 1990.
- Brückner 1904 — *A. Brückner*. Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Warszawa, 1904.
- Brückner 1918 — *A. Brückner*. Mitologia słowiańska. Kraków, 1918.
- Brückner 1923 — *A. Brückner*. Mitologia slava. Bologna, 1923.
- Brückner 1924 — *A. Brückner*. Mitologia polska. Warszawa, 1924.
- Brückner 1926 — *A. Brückner*. Die Slaven. Tübingen, 1926.
- Brückner 1980 — *A. Brückner*. Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1980.
- BW — *Latvju dainas / Kr. Barona un H. Vissendorffa izdotas*. Jelgava, Peterburga, 1894–1915. I–VI.
- CH 2006 — *Carpathian Healers: Legends and Facts* // www.wumag.kiev.ua-wumag.old-archiv-1_9-
- Chantraine 1968–1980 — *P. Chantraine*. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris, 1968–1980.
- Dambe 1987 — *V. Dambe*. Ieskats Latvijas PSR hidronīmu semantikā // *Onomastikas apcerējumi*. 1987.
- Dapit, Krojej 2004 — *R. Dapit, M. Krojej*. Zakladnica slovenskih pripovedi. Zlatorogovi čudežni vrtovi. Slovenske pripovedi o zmajih, belih gamsih, zlatih pticah in drugih bajnih živalih. Radovljica, 2004.
- Delius 1827 — *Ch. H. Delius*. Untersuchungen über die Geschichte der Harzburg und den vermeinten Götzen Krodo. [Mit Anhang:] Urkunden-Beilagen und Anhänge zu [den] Untersuchungen. — [ANGEBUNDEN:] Ueber den vermeinten Götzen Krodo zur Harzburg. Eine historische Untersuchung. Mit lithographierten Abbildungen. Erstaussg. Halberstadt, 1827.
- Dickenmann 1950 — *E. Dickenmann*. Serbokroatisch Dabog // *Zeitschrift für slawische Philologie*, 1950. B. 20.
- Dickenmann 1963 — *E. Dickenmann*. Altrussische Urkunden. Wiesbaden, 1963.

- [Dittrich 1961 – Z. R. *Dittrich*. Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slawen // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1961. 9.]
- Duridanov 1966 – I. *Duridanov*. Urslaw. Peryn' und seine Spuren in der Toponymie // Studia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1966. 12.
- Eliade 1956 – M. *Eliade*. Forgerons et Alchimistes. Paris, 1956.
- Eliade 1976 – M. *Eliade*. Trattato di Storia delle Religioni. Torino, 1976.
- Eliade 1992 – M. *Eliade*. Il sacro e il profano. Torino, 1992.
- Fabricius 1561 – De metallicis rebus ac nominibus observationes variae & eruditae / ex schedis Georgii Fabricii, quibus ea potissimum explicantur, quae Georgius Agricola praeteriit. Zürich, 1561.
- Filipović 1961 – M. *Filipović*. Zur Gottheit Mokoš bei den Südslaven // Die Welt der Slaven. 1961. 6.
- Filipović 1969 – M. *Filipović*. Die Navi bei den Balkanslaven // Das heidnische und christliche Slaventum. Acta II Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati, II/1. Wiesbaden, 1969.
- Fraenkel 1962 – E. *Fraenkel*. Litauisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1962. B. 2.
- Franz 1941 – L. *Franz*. Falsche Slawengötter. Leipzig, 1941.
- Frentzel 1693 – De originibus linguae sorabicae: in usum cum primis patriae Lusitiae et antiquitatis studiosorum conscriptus. 1,1. In quo vocabula sorabica ea, quae materialiter et formaliter Ebraea sunt, exponuntur. 1693.
- Frentzel 1719 – Abrahami Frencelii commentarius philologico-historicus de diis Soraborum aliorumque Slavorum, in quo Slavorum antiquitates, multaque hactenus obscura illustrantur, aut minus recte intellecta & scripta corriguntur. S.I., 1719.
- Fren(t)zel 1719 – Hoffmann 1719 Scriptores rerum Lusaticarum antiqui & seniores, Seu opus, In quo Lusaticae Gentis Origines, Res gestae, Temporum vices & alia ad Slavicarum Lusaticarum & vicinarum Gentium Antiquitate & Historiam pertinentia Monumenta recensentur, quidam inter quos Christophori Manlii Rerum Lusaticarum Commentarii diu desiderati deprehenduntur, nonnulli vero ex Libellis fugientibus, ob raritatem in Corpus coniecti ex Bibliotheca Senatus Zittaviensis editi. Praefationem & Scriptores Introductionem praemisit Christ. Godofred Hoffmannus, J. U.
- Gasparini 1973 – E. *Gasparini*. Matriarcato slavo. Firenze, 1973.
- Gavazzi 1939 – M. *Gavazzi*. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939.
- Georgieva 1991 – I. *Georgieva*. Mitologia popolare bulgara. Roma, 1991.
- Gieysztor 1982 – A. *Gieysztor*. Mitologia Słowian. Warszawa, 1982.
- Gimbutas 1958 – M. *Gimbutas*. Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art. Philadelphia, 1958.
- Gimbutas 1971 – M. *Gimbutas*. The Slavs. New York, 1971.

- Ginzburg 1989 — *C. Ginzburg*. Storia notturna. Una decifrazione del sabba. Torino, 1989.
- Goehrke 1992 — *C. Goehrke*. Frühzeit des Ostslaventums. Darmstadt, 1992.
- Goląb 1992 — *Z. Goląb*. The origins of the Slavs. Columbus Ohio, 1992.
- Grafenauer 1942 — *I. Grafenauer*. Prakulturne bajke pri Slovencih // Etnolog. 1942. 14.
- Grafenauer 1943 — *I. Grafenauer*. Lepa Vida: Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi // Dela SAZU. Classis II. 1943. 4.
- Grafenauer 1944a — *I. Grafenauer*. Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje v slovenskih kosmoloških bajkah // Bogoslovni vestnik. 1944. Kn. 24.
- Grafenauer 1944b — *I. Grafenauer*. Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah-Sojenicah // Etnolog. 1944. 17.
- Grafenauer 1951 — *I. Grafenauer*. Slovenske pripovedke o kralju Matjažu // Dela SAZU. Classis II. 1944. 4.
- Greimas 1985 — *A.J. Greimas*. Des dieux et des hommes. Études de mythologie lithuanienne. Paris, 1985.
- Grienberger 1896 — *Th.R. von Grienberger*. Die Baltica des Libellus Lasicki. Untersuchungen zur litauischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1896. XVIII.
- Grosser 1714 — *S. Grosser*. Lausitzische Merckwürdigkeiten [...]. Leipzig und Bautzen, 1714.
- Haase 1939 — *F. Haase*. Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. Breslau, 1939.
- Haupt 1862 — *K. Haupt*. Sagenbuch der Lausitz. Erster Theil: Das Geisterreich. Leipzig, 1862.
- Hoffmann 1719 — *Scriptores rerum Lusaticarum... Praefationem et in Scriptores Introductionem praemisit Christ. Godofred. Hoffmannus*. Lipsiae et Budissae, 1719.
- Ilarion 1965 — *Ilarion (Metropolitan)*. Pre-Christian Beliefs of Ukrainian People. Winnipeg, 1965.
- Ivanov 1992 — *V. V. Ivanov*. La situazione etnica e religiosa dell'Europa orientale del X sec. D.C. // Studi slavistici offerti a Alessandro Ivanov nel suo 70. Compleanno / A cura di M. Ferrazzi. Udine, 1992.
- Jagić 1920 — *V. Jagić*. Zur slawischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1920. XXXVII.
- Jakobson 1950 — *R. Jakobson*. Slavic mythology // Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. New York, 1950. V. II.
- Jakobson 1985a — *R. Jakobson*. Linguistic Evidence in Comparative Mythology // R. Jakobson. Selected writings. Berlin; New York; Amsterdam, 1985. V. VII.
- Jakobson 1985b — *R. Jakobson*. Slavic gods and demons // R. Jakobson. Selected writings. Berlin; New York; Amsterdam, 1985. V. VII.

- Jakobson 1985c — *R. Jakobson*. The Slavic God Velesъ and his Indo-European cognates // *R. Jakobson*. Selected writings. Berlin; New York; Amsterdam, 1985. V. VII.
- Jaskiewicz 1952 — *W. C. Jaskiewicz*. A Study in Lithuanian Mythology. J. Tassicki's Samogitian Gods // *Studi Baltici*. 1952. IX.
- Jurginis 1969 — *J. Jurginis*. Žinios apie rašinio leidinius, Žinios apie J. Lasickio asmenį; Tyrinėjimų apžvalga; Paaiškinimai // *Lasickis*. 1969.
- Katičić 1987 — *R. Katičić*. *Hoditi – roditi*. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 1987. Bd. 33.
- Katičić 1988 — *R. Katičić*. Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 1988. Bd. 34.
- Katičić 1989 — *R. Katičić*. Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 1989. Bd. 35.
- Katičić 1990 — *R. Katičić*. Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2) // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 1990. Bd. 36.
- Katičić 2008 — *R. Katičić*. Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine. Zagreb, 2008.
- Kayssarow 1804 — Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung von Andrey von Kayssarow. Göttingen, 1804.
- Kelemina 1930 — *J. Kelemina*. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje, 1930.
- Kluge 2002 — *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* by Friedrich Kluge. Berlin, 2002.
- Knauth 1767/1980 — *Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte, darinnen derselben Heidentum, Bezwungung zur christlichen Religion, derselben ersten Beschaffenheit, evangelische Reformation und folgender Zustand des Christentums, imgleichen die wendischen Kirchspiele, und dann der wendischen Sprache Geschichte und Bücher, so zum Theil einen großen Einfluß in die Kirchengeschichte der Oberlausitzer Deutschen hat, ordentlich und deutlich beschrieben* von Christian Knauthen, Pfarrer zu Friedersdorf bez der Landeskronen. Görlitz, 1767 = *Ch. Knauth*. *Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte*, herausgegeben von Reinhold Olesch. Köln; Wien, 1980.
- Knoop 1885 — *O. Knoop*. Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern. Posen, 1885.
- Knoop 1910 — *O. Knoop*. Zu Bêlbog und Černobog // *Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde*. 1910. Bd. I.
- [Korošec 1948 — *J. Korošec*. *Slovansko svetišče na Ptujskem gradu*. Ljubljana, 1948.]
- Kos 1902–1928 — *F. Kos*. *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, 5 zv. V Ljubljani, 1902–1928.

- Kotnik 1943 — *F. Kotnik*. Slovenske starosvetnosti. Nekaj zapiskov, orisov in razprav. Ljubljana, 1943.
- Krek 1887 — *G. Krek*. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. Graz, 1887.
- Kretzenbacher 1941 — *L. Kretzenbacher*. Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen. Graz, 1941.
- Kreussler 1823 — *H. G. Kreußler*. Sächsische Geschichte für die Jugend, ihre Lehrer, u. Freunde des Vaterlandes. Theil 1 (alles Erschien.). Leipzig Serig u Wurzen beim Verfasser, 1823.
- Kropej 2008 — *M. Kropej*. Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec, 2008.
- Kulikowski 1989 — *M. Kulikowski*. A Bibliography of Slavic Mythology. Columbus, Ohio, 1989.
- Kulišič 1966 — *Š. Kulišič*. Volksbräuche in Jugoslawien. Beograd, 1966.
- Kulišič 1979 — *Š. Kulišič*. Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških. Sarajevo, 1979.
- Kuret 1989 — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Ljubljana, 1989. T. 1–2.
- Lasickis 1969 — *J. Lasickis*. Apie Žemaičių, kitų Sarmatų bei netikrų krikščionių dievus / Paruošė J. Jurginis. Vilnius, 1969.
- Leger 1901 — *L. Leger*. La mythologie slave. Paris, 1901.
- Lettenbauer 1981 — *W. Lettenbauer*. Der Baumkult bei den Slaven. München, 1981.
- Linhart 1981 — *A. T. Linhart*. Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern südlichen Slaven. Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije. Ljubljana, 1981.
- LKPŽ — Lietuvių kalbos palyginimų žodynas / Sudarė K. B. Vosylytė. Vilnius, 1985.
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1941–2002. I–XX.
- Lodtmann 1778 — *Acta Osnabrugensia* oder Beyträge zur Rechts- und Geschichtskunde von Westfalen insonderheit vom Hochstifte Osnabrück / Hrsg.: J. F. Lodtmann. 1778.
- Lorentz 1910 — *F. Lorentz*. Bëlbog und Černobog // Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde. 1910. Bd. I.
- Łowmiański 1978 — *H. Łowmiański*. Geneza politeizma połabskiego // Przegład Historyczny. 1978. 69.
- Łowmiański 1986 — *H. Łowmiański*. Religia Słowian i jej upadek (w. VI–VIII). Warszawa, 1986.
- LUEV 1963 — Lietuvos TSR upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963.
- Machek 1947 — *V. Machek*. Essai comparatif sur la mythologie slave // Revue des études slaves. 1947. 23 (1–4).
- Machek 1966 — *V. Machek*. Die Stellung des Gottes Svantovit in der altslavischen Religion // Orbis scriptus. Dmitrij Tschizëvskij zum 70. Geburtstag. München, 1966.

- Mailly, Matičetov 1989 — A. *Von Mailly, M. Matičetov*. Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie. Gorizia, 1989.
- Mal 1940 — J. *Mal*. Slovenske mitološke starine. Donesek o sledovih poganstva med Slovenci // Glasnik Muzejskega društva Slovenije, 1940. 21.
- Mal 1952 — J. *Mal*. Pripombe k slovenskemu bajeslovju // Slovenski etnograf. 1952. Št. letn. 5.
- Manlius 1570 — *Anicius Manlius Severinus Boethius*. Opera omnia, praeterea iam acceserunt, Joannis Murmelii in V.lib. ... Basel, Heinrich Petri, 1570.
- Mannhardt 1868 — W. *Mannhardt*. Beiträge zur Mythologie der lettischen Völker // Magazin von der lettisch-literarischen Gesellschaft. Mitau, 1868.
- Mannhardt 1936 — W. *Mannhardt*. Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936.
- Mansikka 1922 — V.J. *Mansikka*. Die Religion der Ostslaven. 1. Quellen. Folklore Fellow Communications, 43. Helsinki, 1922.
- Matičetov 1961 — M. *Matičetov*. Sežgani in prerojeni človek // Dela SAZU. Classis II. 1961.
- Matičetov 1985 — M. *Matičetov*. O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu // Traditiones. 1985. 14.
- Matičetov 1989 — M. *Matičetov*. Nel reguo dello Zlatorog. V kraljestvu Zlatoroga. Im Reich von Zlatorog // Ipavec A. Zlatorog. Mito delle Alpi — Alpiski mit — Alpenmythos. Gorica : [1989], s. 9–10, 17–18, 25–26.
- Mažiulis 1993 — V. *Mažiulis*. Prūsų kalbos etimologijos žodynas. 2. I–K. Vilnius, 1993.
- ME — K. *Mülenbah*. Latviešu valodas vārdnīca (1–4, 1923–32) / J. Endzelina redakcijā ar papildinājumiem un turpinājumiem.
- Mencej 1997 — M. *Mencej*. Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, 1997.
- Mencej 2001 — M. *Mencej*. Gospodar volkov v slovanski mitologiji. Ljubljana, 2001.
- Meriggi 1952 — B. *Meriggi*. Il concetto del dio nelle religioni dei popoli slavi // Ricerche slavistiche. 1952. Vol. 1.
- Meriggi 1975 — B. *Meriggi*. «Unus deus» di Helmold // B. Meriggi. Scritti minori. Brescia, 1975.
- Merkù 1976 — Le tradizioni popolari degli Sloveni in Italia. Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji. Trieste / Trst, 1976.
- Meyer 1931 — Fontes historiae religionis slavicae / Collegit Carolus Henricus Meyer. (Fontes historiae religionis 4). Berolini, 1931.
- Mikhailov 1993 — N. *Mikhailov*. Prefazione. Mitologia slava: stato attuale e prospettive degli studi // Mitologia slava. Pisa, 1993. T. I. Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia.
- Mikhailov 1994 — N. *Mikhailov*. Appunti su *Belobog e *Černobog // Ricerche slavistiche. 1994. Vol. 41.

- Mikhailov 1995 — *N. Mikhailov*. Mitologia slava. Pisa, 1995.
- Mikhailov 1996 — *N. Mikhailov*. Baltico-Slovenica. Alcuni paralleli mitologici // Res Balticae. 1996.
- Mikhailov 1997 — *N. Mikhailov*. Lingvistinė baltų teonimų analizė J. Lasickio veikalė (De Diis Samagitarum, XVI a. pabaiga) // Baltų kalbos XVI ir XVII amžiuje (synchronija ir diachronija). VIII tarptautinis baltistų kongresas. Pranešimų tezės. Vilnius, 1997.
- Mikhailov 1998 — *N. Mikhailov*. Baltische und slawische Mythologie. Madrid, 1998.
- Mikhailov 2002 — *N. Mikhailov*. Mythologia slovenica. Trst, 2002.
- Mikhailov 2004 — *N. Mikhailov*. Lietuvių kosmogoninės sakmės ir slovėnų kosmologiniai pasakojimai iš Mengešo ir Šiškos // Kultūrų kryžkelės. Etnokonfesiniai procesai Baltijos regione. Tarptautinė konferencija. Sankt-Peterburg, 2004.
- Milewski 1947 — *T. Milewski*. Stosunki językowe polsko-pruskie // Slavia Occidentalis. 1947. XVIII.
- Möderndorfer 1941 — *V. Möderndorfer*. Koroške narodne pripovedke. Celje, 1941.
- Möderndorfer 1948 — *V. Möderndorfer*. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Celje, 1948.
- Möderndorfer 1964 — *V. Möderndorfer*. Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964.
- Moszyński 1939 — *K. Moszyński*. Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1939. T. II.
- Moszyński 1992 — *L. Moszyński*. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Wien; Böhlau, 1992.
- Moszyński 1995 — *L. Moszyński*. Thietmars slavische Etymologien // Analecta indoeuropaea cracoviensia Ioannis Safarewicz memoriae dicata / Edenda curavit W. Smoczyński. Cracoviae, 1995.
- Nahtigal 1956 — *R. Nahtigal*. Svętovitъ // Slavistična revija. 1956. IX.
- Navratil 1885–1896 — *I. Navratil*. Slovenske narodne vraže in prazne vere // Letopis Matice slovenske, 1885–1896.
- Nehring 1903 — *W. Nehring*. Der Name Bělbog in der slavischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1903. Bd. XXV.
- Nesselman 1873 — *G.H.F. Nesselman*. Thesaurus linguae prussicae. Die preussische Vokabelvorrath soweit derselbe bis jetzt ermittelt worden ist. Berlin, 1873.
- Niederle 1916 — *L. Niederle*. Slovanské starožitnosti / Oddíl kulturní. Praha, 1916. D. 2. Sv. 1.
- Niederle 1923–1926 — *L. Niederle*. Manuel de l'antiquité slave. Paris, 1923. V. I; 1926. V. II.
- Niederle 1924 — *L. Niederle*. Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanův. Praha, 1924.

- Nodilo 1878 — *N. Nodilo*. Stara vjera Srba i Hrvata. Zagreb, 1878.
- Novak 1973 — *V. Novak*. Anton Tomaž Linhart o kulturi starih Slovencev // Traditiones. 1973. № 2.
- Oštir 1923 — *K. Oštir*. Alarodica I // Znanstveno društvo za humanistične vede v Ljubljani. Razprave I, 1923.
- Ovsec 1991 — *D.J. Ovsec*. Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana, 1991.
- Pajek 1884 — *J. Pajek*. Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Palm 1937 — *Th. Palm*. Wendische Kultstätten. Lund, 1937.
- Pegan 1868 — *A. Pegan*. O malavarjih // Zvezek 8, 1868. Štrekljeva zapuščina 8/61, Arhiv ISN ZRC SAZU. Štanjel, Kras.
- Pettazzoni 1954 — *R. Pettazzoni*. Essays of the history of religions. Leiden, 1954.
- Pisani 1950 — *V. Pisani*. Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana. Milano, 1950.
- Pisani 1965 — *V. Pisani*. Il paganesimo balto-slavo // Storia delle religioni, II / A cura di P. Tacchi-Venturi. Torino, 1965.
- Pleterski 1994 — *A. Pleterski*. Ecclesia demonibus addicta (Povedka o poganskem svetišču v Millstattu) // Zgodovinski časopis, 1994. L. 48. № 3.
- Pleterski 1996 — *A. Pleterski*. Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih // Zgodovinski časopis. 1996. L. 50. № 2.
- Pokorny 1989 — *J. Pokorny*. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Bern; Stuttgart, 1989, Bd. I.
- Reiter 1973 — *N. Reiter*. Mythologie der Alten Slaven // Wörterbuch der Mythologie. Die alten Kulturvölker, II. Götter und Mythen im alten Europa. Stuttgart, 1973.
- Sagen aus Pommern 1991 — Sagen aus Pommern. Gesammelt und herausgegeben von Siegfried Neumann. München, 1991.
- Schmaus 1953 — *A. Schmaus*. Zur altslavischen Religionsgeschichte // Saeculum. 1953. 4.
- Schneeweiss 1935 — *E. Schneeweiss*. Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Celje, 1935.
- Schneeweiss 1961 — *E. Schneeweiss*. Serbokroatische Volkskunde. Berlin, 1961. Bd. 1.
- Skok 1972 — *P. Skok*. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1972. T. 2.
- [Šlupecki 1994 — *L.P. Šlupecki*. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994].
- Smoczyński 1992 — *W. Smoczyński*. O tzw. zapożyczeniach prapolskich w języku staropruskim // Słowiańskie pogranicza językowe. Warszawa, 1992.
- Soroczka 2006 — Molnar // www.soroczka.pl
- Stender-Petersen 1956 — *A. Stender-Petersen*. Russian Paganism // Russian Studies. Acta Jutlandica, XXVIII/2. Copenhagen, 1956.

- Šmitek 1998a — Z. Šmitek. Slovenske ljudske predstave o stvarjenju sveta // Traditiones. 1998. 21.
- Šmitek 1998b — Z. Šmitek. Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev. Ljubljana, 1998.
- Šmitek 1998c — Z. Šmitek. Kresnik. An attempt at a Mythological Reconstruction // Studia mythologica Slavica. 1998. № 1.
- Šmitek 2004 — Z. Šmitek. Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti. Ljubljana, 2004.
- Štrekelj 1895–1923 — K. Štrekelj. Slovenske narodne pesmi: iz tiskanih i pisanih virov. V Ljubljani, 1895–1923.
- Toporov 1985 — V. N. Toporov. Tradition mythologique lettonne et *vel- en balto-slave (un fragment du «mythe principal») // H. Parret, H. G. Ruprecht (eds.). Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'homages pour A. J. Greimas. Amsterdam; Philadelphia, 1985.
- Toporov 2002 — V. N. Toporov. Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije. Uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti. Ljubljana, 2002.
- Trautmann 1923 — R. Trautmann. Baltisch-Slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.
- Trstenjak 1870 — Raziskavanja na polji staroslovanske mythologie, Jeli obličaji na petujskem in svetomartinskem spomeniku res spadajo v Apollonov ali Orfejev kultus, spisal Davorin Trstenjak // Letopis Matice Slovenske 1870 / Uredil E. H. Costa, Natisnil Jožef Blaznik v Ljubljani, 1870.
- Unbegaun 1948 — B. O. Unbegaun. La religion des anciens slaves // Introduction à l'histoire des religions, 2, III. Paris, 1948.
- Urbańczyk 1947 — S. Urbańczyk. Religia pogańskich Słowian. Kraków, 1947.
- Valvasor 1689 — J. W. Valvasor. Die Ehre deß Hertzogthums Crain: das ist, Wahre, gründliche, und recht eigentliche Belegen- und Beschaffenheit dieses Römisch-Keyserlichen herrlichen Erblandes. Laybach (Ljubljana), 1689.
- Váňa 1992 — Z. Váňa. Mythologie und Götterwelt der slawischen Völker. Die geistigen Impulse Ost-Europas. Stuttgart, 1992.
- Vanagas 1981 — A. Vanagas. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981.
- Vėlius 1977 — N. Vėlius. Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius, 1977.
- Vėlius 1983 — N. Vėlius. Senovės baltų pasaulėžiūra. Vilnius, 1983.
- Vėlius 1987 — N. Vėlius. Chtoniškas lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius, 1987.
- Vėlius 1995 — Lietuvių mitologija. 1 tomas / Parengė N. Vėlius. Vilnius, 1995.
- Vyncke 1969 — F. Vyncke. De Godsdienst Der Slaven. Roermond, 1969.
- Wagener 1842 — S. Ch. Wagener. Handbuch der vorzüglichsten, in Deutschland entdeckten Alterthümer aus heidnischer Zeit. Beschrieben u. versinnlicht durch 1390 lithographirte Abb. Voigt, 1842.

-
- Wienecke 1939 – Untersuchungen zur Religion der Westslawen, von Erwin Wienecke. Leipzig, 1939.
- Wotschke 1908 – *Th. Wotschke*. Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen // Archiv für Reformationsgeschichte, Ergänzungsband III. Leipzig, 1908.
- Wotschke 1925 – *Th. Wotschke*. Johann Lasitius. Ein Beitrag zur Kirchen- und Gelehrten-geschichte des 16. Jahrhunderts. Teil 1 und 2 // Zeitschrift für slavische Philologie, 1925. II.
- Zinkevičius II 1987 – *Z. Zinkevičius*. Lietuvių kalbos istorija, II. Iki pirmųjų raštų. Vilnius, 1987.
- Zinkevičius III 1988 – *Z. Zinkevičius*. Lietuvių kalbos istorija, III. Senųjų raštų kalba. Vilnius, 1988.
- Znayenko 1980 – *M. T. Znayenko*. The Gods of the Ancient Slavs: Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology. Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1980.

МОНОГРАФИИ

1. Elementi fondamentali della grammatica russa / in collaborazione con M. Yevzlin, R. Antonioli, a cura di S. Pescatori. Trento, 1992. 96 p.
2. Mitologia slava: stato attuale e prospettive degli studi. Prefazione. Fonti. Bibliografia essenziale // Mitologia Slava. I. Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia. Prefazione e cura di N. Mikhailov. Pisa: CLU, 1993. 228 p.
3. Mitologia Slava. I. Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia. Prefazione e cura di N. Mikhailov. Seconda edizione corretta e ampliata. Pisa – Genova: ECIG, 1995. 228 p. [2-е изд.]
4. Mitologia baltica. Studi sulla mitologia dei popoli baltici. Antologia. Pisa: ECIG, 1995. 190 p. (совместно с П.-У. Дини).
5. Dizionario italiano-sloveno, sloveno-italiano. Milano: A. Vallardi, 1996. 590 p. [10 editions published between 1996 and 2007 in Italian and Slovenian and held by 24 WorldCat member libraries worldwide.]
Рец.: J. Moder. Italijansko-slovenski in slovensko-italijanski slovar iz Italije. Tudi sreča včasih ne pride sama // “Delo”, Književni listi, 12.02.1998, p. 16.
6. I monumenti linguistici sloveni dell'epoca dei manoscritti. Lingua e letteratura slovena dai Monumenti di Frisinga a P. Trubar. Con una nuova edizione del manoscritto di Cergneu. Pisa: ECIG, 1997. 178 p.
Рец.: Lj. Russi. Monografija o slovenskih rokopisih. Prispevek italijanske slavistike k slovenističnim raziskavam // “Delo”, Književni listi, 9.10.1997.
7. Baltische und slawische Mythologie. Ausgewählte Artikel. Madrid: Actas, 1998. 165 p.
8. Frühslovenische Sprachdenkmäler. Die handschriftliche Periode der slowenischen Sprache XIV. Jh. bis 1550, Amsterdam / Atalanta: Rodopi, 1998. 451 p.
9. Jezikovni spomeniki zgodnje slovenščine. Rokopisna doba slovenskega jezika (od XIV. stol. do leta 1550). Trieste / Trst: Mladika, 2001, 256 p.
Рец.: P. Herrity // The Slavonic and East European Review, vol. 77, N 4 (Oct., 1999), p. 732–733; L. Rossi // Slavica tergestina 7 (1999), p. 206–211.

* Над составлением библиографии работали: П.-У. Дини, М. В. Завьялова, Э. Усачёвайтэ, Т. В. Цивьян, А. Юджентис.

10. *Mythologia slovenica. Poskus rekonstrukcije slovenskega poganskega izročila*. Trieste / Trst: Mladika, 2002. 141 p.
11. Этимология и мифология / ред. М. Евзлин. Мадрид: Ediciones del Hebreo Errante, 2011. 138 с.
12. *Zgodovina slovanske mitologije v XX. stoletju* (незаконченная рукопись).

СТАТЬИ

1. *Χάος* в *Теогонии* Гесиода (из дипломной работы «Греческий космогонический миф в Теогонии Гесиода: структура текста, реконструкция, сравнительный комментарий. Москва, 1989») // Н. А. Михайлов. Этимология и мифология / ред. М. Евзлин. Мадрид: Ediciones del Hebreo Errante, 2011, с. 11–16.
2. *Νηρεΐδες* у Гесиода. К семантике имени (из дипломной работы «Греческий космогонический миф в Теогонии Гесиода: структура текста, реконструкция, сравнительный комментарий». Москва, 1989) // Н. А. Михайлов. Этимология и мифология / ред. М. Евзлин. Мадрид: Ediciones del Hebreo Errante, 2011, с. 17–19.
3. К возможности реконструкции фрагментов славянской космогонии / космологии на материале заговоров // Н. А. Михайлов. Этимология и мифология / ред. М. Евзлин. Мадрид: Ediciones del Hebreo Errante, 2011, с. 50–70.
4. Нерей в «Теогонии» Гесиода. К семантике имени // Балканские чтения–1. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1990, с. 45–47.
5. «Теогония» Гесиода как индоевропейский космогонический текст // Языки культуры в античности. Москва: МГУ, 1990, с. 16–17.
6. Время и пространство в одном стихотворении Сефериса // Балканские чтения–1. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1990, с. 144–146.
7. К одному литовскому названию бобра (В связи с балканскими параллелями) // Образ мира в слове и ритуале. (Балканские чтения–1). Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1992, с. 108–111.
8. *Ведьма* как архетипический персонаж // Балканские чтения–2. Симпозиум по структуре текста. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1992, с. 50–52.
9. A proposito di una interpretazione del teonimo slavo Perun // *Ricerche slavistiche*, 1992–1993, vol. 39–40, N 2, p. 89–94.

10. Еще раз о словенском Куренте. Некоторые параллели // Балканские чтения–3. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994, с. 119–122.
11. К реконструкции отдельных фрагментов славянской космологии на основе фольклорных источников (1. К проблеме «первичности и вторичности источников по славянской мифологии»; 2. Космологический мотив «страдания земли»; 3. «Тартарары» — первопространство и нижний мир в русской народной традиции; 4. Антропология русского заговорного универсума. Границы обитания человека) // Књижевна историја. Београд, 1994, XXVI/94, с. 325–337.
12. Локи и Прометей. К типологии протоперсонажа // Знаки Балкан. Часть I. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994, с. 116–134.
13. О некоторых аспектах «филантропической» культуртрегерской деятельности. Прометей // Знаки Балкан. Часть I. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994, с. 172–183.
14. Appunti su *Belobog e *Černobog // Ricerche slavistiche, 1994, vol. 41, p. 41–51.
15. Mitologia slava. Parte prima: la tradizione slava orientale — le divinità principali // Bolletino dell'associazione Iskra, 1994, N 2, p. 4–6.
16. Mitologia slava. Parte seconda: la tradizione degli slavi del Baltico — le divinità principali // Supplemento a “Il Cerchio e le linee”, 1994, VII, N 3, p. 4–6.
17. Das “gemischte” slawisch-baltische Pantheon von Christian Knauthе // Res Balticae, 1995, vol. 1, 115–139.
18. Еще о *Белобоге и *Чернобоге (К возможности прочтения некоторых косвенных источников) // Славяноведение, 1995, № 3, с. 89–96.
19. Lett. *nāve*, lit. *novis*, altslaw., altruss. **navī* u. a. Zum Problem der Realisierung eines balto-slawischen (Ur)stammes auf der mythologischen Ebene // Pontobaltica, 1996, vol. 6, p. 95–102.
20. Mitologia slava. Parte terza: demonologia slava // Supplemento a “Il cerchio e le linee”, 1996, N 5, p. 3–5.
21. Baltico-slovenica. Alcuni paralleli mitologici // Res Balticae, 1996, vol. 2, p. 151–178.
22. Фрагмент словенской мифопоэтической традиции // Концепт движения в языке и культуре. Москва: Индрик, 1996, с. 127–141.
23. Slovanska mitologija in slovensko bajeslovje // Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu 1997. Celovec, 1996, s. 111–114.

24. Некоторые итоги работы по описанию и реконструкции славянской духовной культуры (К выходу в России двух книг по славянской мифологии и этнографии) // *Russica Romana*, 1996, N 3, p. 363–371.
25. “Slovanski mit” v zahodnoevropskem “modelu sveta”. Nekaj “etnokulturoloških” opazk // *Celovski zvon*, December 1996, Letnik XIV/53, Klagenfurt, 1996, p. 27–32.
26. Vieno šaltinio lingvistišės-mitologinės reabilitacijos klausimu. Jono Lasickio “De Diis Samagitarum” // *Naujasis židinys–Aidai*, 1997, N 11–12, p. 449–454.
27. Črnjejski rokopis iz XV.–XVI. Stoletja. O vlogi slovenščine v Benečiji v poznem srednjem veku // *Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu–1998*. Klagenfurt, 1997, p. 56–59.
28. «Альпийская» модель мира: к организации пространства (южно-тирольский “Alpenraum”) // *Натура и культура. Славянский мир / Отв. ред. И. И. Свирида*. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1997, с. 41–47.
29. К реконструкции отдельных космогонических / космологических и «антропологических» фрагментов славянской модели мира на материале русских заговоров // *A. Arkhipov, I. Polinskaya (ed.). Studies in Slavic Folklore and Folk Culture. V. 2. Berkeley Slavic Specialities. Oakland, California, 1997, p. 57–76.*
30. Kr(e)snik, eine Figure der Slowenischen Version des urslawischen Hauptmythos // *Књижевна историја*. Београд, 1997, XXIX/101, с. 23–37.
31. Eines der ersten slowenischen Sprachdenkmäler: Klagenfurter Handschrift (Celovski / Rateški rokopis), XIV. Jh. // *Ponto-baltica*, 1997, vol. 7, p. 129–161.
32. Eine slowenisch-prußische lexikalisch-mythologische Parallele: *kres / kresze* // *Slovenski jezik – Slovene Linguistic Studies*, 1997, vol. 1, p. 153–169.
33. Baltoslovanska mitologija – baltška in slovanska mitologija – slovenska mitologija. Nekaj terminoloških opomb // *Traditiones*, 1997, 26, s. 77–99.
34. Славяне в рамках славянской и западноевропейской (итальянской) модели мира. «Этномифология» и реальная ситуация // *Славяноведение*, 1997, № 2, с. 46–48.
35. О роли словенского языка в Бенечии на рубеже XV–XVI вв. К 500-летию первой словенской записи Чернейской рукописи // *Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого*. Москва: Индрик, 1998, т. 1, с. 143–160.

36. Baltische Mythologie. Der aktuelle Zustand der Forschung. Probleme und Perspektiven // Baltistik: Aufgaben und Methoden, "Indogermanische Bibliothek", 19. Heidelberg: Universitätsverlag; Carl Winter Verlag, 1998, p. 409–416.
37. Еще один раз об одном трактате по литовской мифологии (Попытка реабилитации труда Яна Ласицкого о жемайтских богах) // ПОЛУТРОН. К 70-летию В. Н. Топорова. Москва: Индрик, 1998, с. 428–438.
38. Балтийские боги в «сербо-лужицком пантеоне» А. Френцеля // Балто-славянские исследования 1997. Москва: Индрик, 1998, с. 392–399.
39. Einige Anmerkungen zur slowenischen mythopoetischen Tradition im Rahmen der slawischen Mythologie // Studia mythologica Slavica, 1998, vol. 1, p. 55–60.
40. Словенские числительные в «Рукописи из Удине» (1458) // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. Москва: Индрик, 1999, с. 279–285.
41. Die sogenannte "slowenische Homilieskizze" ("Slovenski načrt za pridigo") aus der handschriftlichen Periode der slowenischen Sprache // Slovenski jezik – Slovene Linguistik Studies, 1999, vol. 2, s. 77–90.
42. Edition der Handschrift mit slowenischen Monatsnamen (1466) aus Škofja Loka // Поэтика. История литературы. Лингвистика: Сборник к 70-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова. Москва: ОГИ, 1999, с. 619–625.
43. Epitetni pomen slovanskih poganskih teonimov kot morebitna razlaga polikefalnosti nekaterih božanstev (še enkrat o rekonstrukciji slovanske mitologije) // Traditiones, 1999, 28/1, s. 179–183.
44. Einige Anmerkungen zum Begriff "baltisch-slawische" Mythologie // Aspekte baltischer Forschung. R. Eckert zum 65. Geburtstag, München – Greifswald, 2000, p. 206–225.
45. «Антропология» русского заговорного универсума // Миф в культуре: человек — не-человек. Москва: Индрик, 2000, с. 112–121.
46. К одной балто-южнославянской фольклорно-ритуальной формуле: лит. *laima lėmė*, лтш. *laima nolemj*, слвн. *sojenice sodijo* // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. Москва: Индрик, 2000, с. 193–197.
47. Una riflessione sugli ultimi sviluppi di studi mitologici // Studia mythologica Slavica, 2000, vol. 3, p. 219–221.
48. Materiali preliminari per la bibliografia della mitologia baltica (1900–2000). II. Ulteriori aggiornamenti // Res Balticae, 2001, vol. 7, p. 101–116 (совместно с П.-У. Дини).

49. Baltoslavų mitologija – baltų ir slavų mitologija – slovenų mitologija. Keletas terminologinių pastabų // Liaudies kultūra, 2001, N 1, p. 7–18.
50. Traktat o slovanskih bogovih iz XVII. stol.: M. Fren(t)zel, Dissertationes historicae tres de idolis Slavorum // Studia mythologica Slavica, 2001, vol. 4, p. 17–24.
51. Русские могилы на евангелическом кладбище в Меране // Studi e scritti in memoria di Marzio Marzaduri. Padova: CLEUP, 2002, p. 277–282.
52. Note su alcune interpretazioni dello stato attuale degli studi della mitologia slava // Studia mythologica Slavica, 2003, vol. VI, p. 289–292.
53. Slaviškoji baltų kalbų kilmė ir vienas baltų-slavų mitologijos fragmentas M. J. Thunmann'o veikale "Untersuchungen über die alte Geschichte einiger nordischen Völker" // Slavistica Vilnensis [Kalbotyra], 2003, N 52, sąs. 2, p. 77–83.
54. Una curiosa coincidenza nei trattati di Lasicki (1580?) e di Thunmann (1772) // Res Balticae, 2004, vol. 9, p. 195–201.
55. Baltų mitologijos tyrinėjimų esama padėtis // Liaudies kultūra, 2003, N 4, p. 67–69.
56. Словенская мифология: между Балканами и Центральной Европой // Балканские чтения–8. В поисках «западного» на Балканах. Москва: Институт славяноведения РАН, 2005, с. 121–123.
57. Das Problem der Existenz der "Urmythen" in den Traditionen ohne eigene epische Primärquellen // Балтийские перекрестки. Этнос, конфессия, миф, текст. Санкт-Петербург: Наука, 2005, с. 344–350.
58. Slovanski teonim *Henillo/Honidlo* in baltski *Goniglis Dziewos* // Studia mythologica Slavica, 2006, vol. IX, p. 323–326.
59. «Запад на Балканах» или «балканский запад» в лингвистическом аспекте: далматинский язык // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти В.Н. Топорова. Москва: Индрик, 2007, с. 280–286.
60. Укр. *мольфар*, слвн. *talavar* и др. Демонологическая параллель // Terra Balkanica. Terra Slavica. Балканские чтения–9. К юбилею Т.В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2007, с. 93–97.
61. К одной прусско-словенской этнолингвистической параллели: языческий праздник *kresze/krês* // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Београд: Српска академија наука и уметности, 2008, с. 245–248.
62. Ancora una volta sul Trattato di mitologia samogizia di Jan Łasicki // Res Balticae, 2008, vol. 11, p. 145–153.

63. Še enkrat o t.i. Načrtu za pridigo iz 16. stoletja ter o problemu avtorstva zgodneslovenskih rokopisov // Slovenski jezik v 16. stoletju — sbornik povzetkov. Ljubljana, 2008, s. 24.
64. Rauda boružeŕi — Плач по божьей коровке (статья В.Н. Топорова и стихотворение М. Мартинайтиса // Балто-славянские исследования XVIII. Москва: Языки славянских культур, 2009, с. 568–577 (совместно с Т.В. Цивьян).

РЕЦЕНЗИИ

1. G. Reale. Per una nuova interpretazione di Platone // Вестник древней истории, 1990, № 3, с. 190–195.
2. R. Marojević. Lingvistika i poetika prevodjenja: medjuslovenski prevod. Beograd, 1989 // Советское славяноведение, 1991, № 5, с. 96–99.
3. В.Н. Топоров. Пушкин и Голдсмит в контексте русской Голдсмитианы (к постановке вопроса), Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 29, Wien, 1992 // Ricerche slavistiche, 1992–1993, vol. 39–40, N 2, p. 317–319.
4. Л.Г. Невская. Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры // Ricerche slavistiche, 1994, vol. 41, p. 340–343.
5. Formalisti o Puškinu, Beograd, 1994, 142 cc. // Ricerche slavistiche, 1995, vol. 42, p. 565–566.
6. Ф.Д. Ашнин, В.М. Алпатов. «Дело славистов»: 30-е годы. Москва, 1994, 285 cc. // Ricerche slavistiche, 1995, vol. 42, p. 565.
7. D.J. Ovsec. Slovanska mitologija in verovanje, Ljubljana, 1991, 538 pp. // Ricerche slavistiche, 1995, vol. 42, p. 566–570.
8. L. Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft, Köln; Weimar; Wien, 1992, 144 S. // Ricerche slavistiche, 1995, vol. 42, p. 571–573.
9. Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов / Отв. ред. С.М. Толстая, Т.В. Цивьян. Москва, 1993; Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор / РАН. Ин-т славяноведения и балканистики. Отв. ред. В.В. Иванов, Т.Н. Свешникова. Москва: Наука, 1993; Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст / Отв. ред. Т.М. Николаева. Москва: Индрик, 1994, вып. I // Russica Romana, 1995, vol. 2, p. 409–413.
10. Cultura, mitologia, religione dei Balti. Segnalazioni di alcuni libri pubblicati in Lituania // Res Balticae, 1995, vol. 1, p. 95–197.

11. V. Vyčinas. Didžiosios deivės epocha. Vilnius: Mintis, 1994, 142 p. // *Res Balticae*, 1996, vol. 2, p. 229–230.
12. M. Bartninkas. Senovės lietuviai. Religija ir mitiniai vaizdiniai. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1993, 207 p. // *Res Balticae*, 1996, vol. 2, p. 230–231.
13. Senovės baltų kultūra. Danguaus ir žemės simboliai / sudarė E. Usačiovaitė. Vilnius: Academia, 1995, 235 p. // *Res Balticae*, 1996, vol. 2, p. 232–236.
14. Dieveniškės / sudarė Venantas Mačiekus. Vilnius: Mintis, 1995, 525 p. // *Res Balticae*, 1996, vol. 2, p. 236–238.
15. Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. Rodyklės ir bibliografija. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1995, 374 p.; Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. Vadovėlis aukštosioms mokykloms. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, 325 p.; Z. Zinkevičius. The History of the Lithuanian language, with a foreword by William R. Schmalstieg / English translation of Ramutė Plioplys. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, 374 p. // *Res Balticae*, 1996, vol. 2, p. 248–249 (совместно с П. У. Дини).
16. Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj. Zbornik prispevkov s kongresa, Ljubljana, Cankarjev dom, 24.–27. oktober 1995, uredila Rajko Muršič in Mojca Ramšak, Slovensko etnološko društvo. Ljubljana, 1995, 320 pp. // *Ricerche slavistiche*, 1996, vol. 43, p. 693–696.
17. South Slavic Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, German, and French on Bosnian-Herzegovian, Bulgarian, Macedonian and Serbian Folk Culture, compiled and edited by Klaus Roth and Gabriele Wolf with the cooperation of Tomislav Helebrant, Slavic Publishers Inc., Columbus, Ohio, 1994 // *Ricerche slavistiche*, 1996, vol. 43, p. 696–697.
18. Naujas stimulus baltų mitologijai tyrinėti // *Kultūros barai*, 1997, N 12, p. 101–103. [О кн.: Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. I. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / sudarė N. Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, 743 p.]
19. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. I. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / sudarė N. Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, 743 p. // *Res Balticae*, 1997, vol. 3, p. 248–250.
20. Балто-славянские исследования 1988–1996. Сборник научных трудов / Отв. редакторы Т. М. Судник, Е. А. Хелимский. Москва: Индрик, 407 pp. // *Res Balticae*, 1997, vol. 3, p. 241–244.

21. N. Laurinkienė. Senovės lietuvių dievas Perkūnas kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 1996, 238 pp. [Tautosakos darbai, t. IV (XI)]; N. Laurinkienė. God Perkūnas of Ancient Lithuanians. Abstract of the Thesis for Habilitated Doctor of Humanities Degree (Folcloristics). Vilnius, 1996, 39 pp. // *Res Balticae*, 1997, vol. 3, p. 250–252.
22. Aktuelle Probleme der Baltistik. Allgemeine Literatur- und Sprachwissenschaft. Eine Schriftenreihe der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald / Hrsg. von Jürgen Klein und Günter Weise. Essen: Die Blaue Eule, 1996, 170 pp. // *Res Balticae*, 1997, vol. 3, p. 252–253.
23. Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого, тт. I–II, М., 1998; Языки большие и малые. In memoriam Akad. Nikita I. Tolstoj [Slavica Tartuensia. IV]. Tartu, 1998 // *Slavica Tergestina*, 1999, vol. 7, p. 193–199.
24. Очерки истории культуры славян / Ред. коллегия: В. К. Волков, В. Я. Петрухин, А. И. Рогов, С. М. Толстая, Б. Н. Флоря, Москва: Индрик, 1996, 464 стр. // *Slavica Tergestina*, 1999, vol. 7, p. 199–202.
25. Lietuvių mitologija, 2, Vilnius, 1997 // *Res Balticae*, 1999, vol. 5, p. 269–271.
26. P. Merkuš. Slovenska krajevna imena v Italiji. Priročnik / Toponimi sloveni in Italia. Manuale, Trst, 1999 // *Ponto-baltica*, 1998–1999, vol. 8–9, p. 198–199.
27. Marc L. Greenberg. A Historical Phonology of the Slovene Language, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 2000, 200 p. // *Slavica Tergestina*, 2001, vol. 9, p. 321–325.
28. Балто-славянские исследования 1998–1999. Сборник научных трудов. Москва: Индрик, 2000, 400 pp. // *Baltistica*, 2001, t. 35, sąs. 2, p. 248–251.
29. I. Šimelionis. Vilnija šimtmečių verpetuose. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2002, 399 p. // *Res Balticae*, 2002, vol. 8, p. 265–266.
30. Rosanna Benacchio. I dialetti sloveni del Friuli tra periferia e contatto, Udine, [Biblioteca di studi linguistici e filologici, 4], Società Filologica Friulana, 2002, pp. 196 // *Ce fastu? Rivista della Società Filologica Friulana “Graziadio I. Ascoli”*, LXXIX (2003) 2, p. 309–311.
31. I. Šimelionis. Vilnija šimtmečių verpetuose. Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas. Vilnius, 2002, 399 p. — И. Шимелёнис. Вильния в водовороте столетия литовской литературы и фольклора. Вильнюс, 2002, 399 с. // Балто-славянские исследования XVI. Москва: Индрик, 2004, с. 441–442.

32. Nuo kulto iki simbolio. Senovės baltų kultūra, a cura di E. Usačiovaitė, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, Vilnius 2002, 376 pp. // *Studia mythologica Slavica*, 2004, vol. VII, p. 183–184.
33. Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Београд: Zepter Book World, 2001, 736 с. // *Studia mythologica Slavica*, 2004, vol. VII, p. 185–188.
34. Балтийские языки / Российская академия наук. Институт языкознания; Ред. колл.: В. Н. Топоров, М. В. Завьялова, А. А. Кибрик, Н. В. Рогова, А. В. Андронов, Ю. Б. Коряков. М.: Academia, 2006, 224 с. // Балто-славянские исследования XVII. Москва: Индрик, 2006, с. 488–492.
35. G. Beresnevičius. Lietuvių religija ir mitologija. Vilnius, 2004 // *Tautosakos darbai*, 2006, p. 264–265.

ТЕЗИСЫ, БИБЛИОГРАФИИ, НЕКРОЛОГИ И ДРУГОЕ

1. К организации пространства в южнотирольской модели мира: “Alpenraum” // *Натура и культура. Тезисы конференции. Москва, ноябрь 1993. Москва: Институт славяноведения и балканистики, 1993, с. 22–26.*
2. Человек — не-человек. (К антропологии русских заговоров) // *Миф и культура: человек — не-человек: Тезисы конференции. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994, с. 37–40.*
3. Примеры «двойного» табуирования в двуязычной среде // *Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конференции. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1995, с. 70–72.*
4. Славяне в восприятии славян и некоторых европейских неславянских народов (итальянцы) // *Славяне в зеркале неславянского окружения. Тезисы международной конференции, 20–22.02.1996. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1996, с. 46–47.*
5. *Materiali preliminari per una bibliografia della Mitologia baltica, a cura di P.U. Dini, N. Mikhailov // Res Balticae, 1997, vol. 3, p. 165–213.*
6. *Lingvistinė baltų teonimų analizė J. Lasickio veikale “De Diis Samagitarum” (XVI a. pab.) // VIII tarptautinio baltistų kongreso “Baltų kalbos XVI ir XVII amžiuje” pranešimų tezės, 1997 m. spalio 7–9 d. Vilnius: Vilniaus universitetas, Baltų filologijos katedra, 1997, p. 97–98.*
7. *Казимерас Эйгминас (1929–1996) // Балто-славянские исследования 1988–1996. Москва: Индрик, 1997, с. 395–396.*

8. “Salve, carissime...” // Homo sum. Žodžiai Kazimierui Eigminui. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 1998, p. 242–246.
9. Zu den slawischen “Etymologien” der baltischen Theonyme im Traktat A. Frenzels // Материалы XXVII межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Выпуск 1. Секция баллистики, 10–12 марта 1998 г. Тезисы докладов. Санкт-Петербург: СПбГУ, 1998, с. 26.
10. Die Briefe von A. Leskien an R. van der Meulen / N. Mikhailov, J. Schaecken // Res Balticae, 1998, Nr. 4, p. 213–231.
11. Nauji žingsniai baltų mitologijos rekonstrukcijoje // Baltistica IX, 2000, Starptautiskais baltistu kongress “Baltu valodas laikmetu griežos”, 03.10.2000–06.10.2000. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2000, p. 203–205.
12. Materiali preliminari per una bibliografia della Mitologia baltica II (1900–2000), compilata di P. U. Dini, N. Mikhailov // Res Balticae, 2001, vol. 7, p. 101–116.
13. Lietuvių kosmogoninės sakmės ir slovėnų kosmologiniai pasakojimai iš Mengešo ir Šiškos // Kultūrų kryžkelės. Etnokonfesiniai procesai Baltijos regione. Tarptautinė konferencija. Sankt-Peterburg, 2004, p. 38.
14. Vladimiras Toporovas (1928 07 05 – 2005 12 05) // Baltistica, 2006, XLI (I), p. 157–159.
15. Владимир Николаевич Топоров. Некролог // Калининградские архивы. Калининград, 2007, вып. 7, с. 280–286 (совместно с Т. В. Цивьян).
16. Vladimiras Nikolajevičius Toporovas – lietuvių kalbos ir lietuvybės mokytojas // Vladimiras Toporovas ir Lietuva. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2008, p. 155–161.

РЕДАКТИРОВАНИЕ

1. La cultura spirituale russa. A cura di Luigi Magarotto e Daniela Rizzi. Università di Trento, 1992 [подготовка текста].
2. Il russo universitario per principianti di M. Yevzlin. A cura di Nikolaj Mikhailov. Università degli Studi di Trento, 1992.
3. В. Н. Топоров. Эней – человек судьбы / Подготовка текста Н. Гринцера, М. Евзлина, Н. Михайлова. Москва: Радикс, 1993.
4. М. Евзлин. Космогония и ритуал. Москва: Радикс, 1993 [редактирование текста].
5. В. Н. Топоров. О мифопоэтическом пространстве (V. N. Toporov. Lo spazio mitopoetico) / A cura di N. Mikhailov e M. Yevzlin (“Studi slavici”, Università degli studi di Pisa, n. 2), Pisa; Genova: ECIG, 1994.

6. М.Л. Гаспаров. Античность в русской поэзии начала XX века / Prefazione di S. Garzonio ("Studi slavi", Università degli studi di Pisa, n. 4). Pisa; Genova: ECIG, 1995 [подготовка текста].
7. Т. Попович. Динамика традиции. Pisa: ECIG, 1996. ("Studi slavi", Università degli studi di Pisa, n. 5).
8. V. Toporov. Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai. Rinktinė / Sudarė Nikolaj Mikhailov. Vilnius: Aidai, 2000.
9. Res Balticae. Miscellanea italiana di studi baltistici. A cura di P. U. Dini, N. Mikhailov. Pisa, 1995–2003.
10. Studi slavi, Pisa (Genova), 1993–1998 (insieme a G. Dell'Agata, S. Garzonio, P.U. Dini, J. Marušková).
11. Studia mythologica Slavica, 1998–2010 (insieme a M. Kropiej), ZRC SAZU, Ljubljana, Slovenija – Dipartimento di Lingue e Civiltà Centro-orientali, Università degli Studi, di Udine, Udine, Italia.

ПУБЛИЦИСТИКА

1. Kaip Maskvoje reaguojama į įvykius Lietuvoje // *Laisvas žodis*, n. 4 (16), 15.02.1989.
2. "Nacionalinis klausimas" ir nacionalizmo kvapas // *Komjaunimo tiesa*, n. 175 (11330), 12.09.1989.
3. [La lettera sul Centro di Lituania a Mosca] // *Atgimimas*, n. 20 (82), 23–30.05.1990.
4. Repubbliche baltiche // *Europa-2, Mete e regioni*, "Touring Club Italiano". Milano, 1991, p. 20–31.
5. Repubbliche baltiche. Lituania, Lettonia, Estonia // *Grandi Città e Itinerari d'Europa*, vol. II, "Touring Club Italiano". Milano, 1996, p. 192–208.
6. Staroslovansko poganstvo in slovensko ljudsko izročilo. I. Triglav // *Družina in Dom*, 1, januar 1997, p. 9.
7. Staroslovansko poganstvo in slovensko ljudsko izročilo. II. Sventovit // *Družina in Dom*, 3, marec 1997, p. 10.
8. Staroslovansko poganstvo in slovensko ljudsko izročilo. III. Perun // *Družina in Dom*, 4, april 1997, p. 9.
9. Staroslovansko poganstvo in slovensko ljudsko izročilo. IV. Mokoš in Živa // *Družina in Dom*, 5, maj 1997, p. 10.
10. Laiškas redaktoriui. Apie Vladimirą Toporovą // *Naujasis židinys – Aidai*, 1998 m. lapkritis-gruodis, p. 453–454.

ПЕРЕВОДЫ

1. V. Čajkanović. Dabog // Mitologia Slava. I. Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia. Prefazione e cura di N. Mikhailov. Pisa: CLU, 1993, p. 60–62 [с сербского на итальянский].
2. n. 60 idem // Mitologia Slava. Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia / Prefazione e cura di N. Mikhailov. Seconda edizione corretta e ampliata. Genova-Pisa: ECIG, 1995, p. 60–62 [с сербского на итальянский].
3. П. У. Дини. О топониме Пиза в индоевропейской перспективе // Балканские чтения–3. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994, с. 18–21 [с итальянского на русский].
4. A. Sabaliauskas. Sull'edizione italiana di Antanas Salys // Res Balticae, 1995, vol. 1, p. 177–180 (совместно с П.-У. Дини) [с литовского на итальянский].
5. S. Karaliūnas. Lit. dial. *mója* e gr. *μητέρα* 'madre' // Res Balticae. 1995, vol. 1, p. 73–76 (совместно с П.-У. Дини) [с литовского на итальянский].
6. S. Gardzonio. M. Lopatto — rusų poetas iš Vilniaus Florencijoje // Res Balticae, Pisa, 1995, p. 181–185 [с итальянского на литовский].
7. М. Элиаде. Кузнецы и алхимики // Мирча Элиаде. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998, с. 140–269 (совместно с Т. В. Цивьян) [с французского на русский].

ИНТЕРВЬЮ

1. Люция Армонайте. Зачет по литовскому языку... в Москве // Вечерние новости. Вильнюс, 16.06.1989. С. 8.
2. Фердинандас Каузонас. Русские люди — наши люди // Республика. Вильнюс, № 15 (1315), 23 января 2001, с. 12. (= Ferdinandas Kauzonas. Rusų žmonės — mūsų žmonės // Respublika, 2001 m. sausio 23 d. P. 23)
3. Томаž Швагель. Slovenska mitološka tradicija je zelo arhaična // Delo, 30 mar. 2001.
4. Ivanka Hergold. Pogovor s prof. dr. Mikhailovom // Mladika. Trst, Št. 03/04, maj 2001, p. 13–16.
5. Cergol Bavčar. Jezikovni spomeniki zgodnje slovenščine ruskega slavista Nikolaia Mikhailova. "Slovanska duša je koketirajoča provokacija" // Sobota, 16 junija 2001, p. 24.
6. Zdravec. Razgledi evropskega svetovljana // Družina, 30, 22 julija 2002.

О НИКОЛАЕ МИХАЙЛОВЕ

1. Tatjana Rojc. Rokopisna doba slovenskega jezika še ni povsem raziskana // Primorski dnevnik, 6.06.2001, s. 8.
2. Nijolė Laurinkienė. Nikolajus Mikhaïlovas ir Lietuva // Naujasis židinys – Aidai. Vilnius, 2010, p. 202–204.
3. Marija Zavjalova. Nikolajui Michailovui – mokytojui ir draugui (1967.06.11 – 2010.05.25) // Liaudies kultūra, N 3. 2010, p. 76–77.
4. Algirdas Sabaliauskas. Nikolajų Michailovą išlydint (1967–2010) // Tautosakos darbai, XXXIX, 2010, p. 262–265.
5. Antanas Jonkus. Nikolajus Michailovas 1967 06 11 – 2010 05 25 (in memoriam) // http://moscovia1.narod.ru/maskvieciai/2010_06_Michailovas.htm
6. Nikolaj Mikhaïlov // Vilniaus universiteto kraštotyriminkų ramuva: <http://www.ramuva.lt/index.php/istorijos/metai-ir-zmones/193-nikolai-mikhaïlov>
7. Paulius Jurkevičius. Netikėta mirtis Italijoje pakirto Lietuvos bičiulį, garsų baltistą N. Michailovą // Lietuvos rytas, 2010.05.27 [http://www.lrytas.lt/-12749440641272_893475-netik%C4%97ta-mirtis-italijoje-pakirto-lietuvos-bi%C4%8Diul%C4%AF-gars%C5%B3-baltist%C4%85-n-michailov%C4%85.htm?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=rss]
8. *Silvo Torkar*. In memoriam – Nepričakovana smrt ruskega slavista in baltista. Umrl je Nikolaj Mihajlov // Primorski dnevnik (Trst), št. 126, 29. maja 2010, s. 12.
9. *Silvo Torkar*. Nikolaj Mihajlov (1967–2010) // Jezikoslovni zapiski, 2010, 2, s. 197–198 (сокращенный вариант опубликован в газете Delo, 10.06.2010).
10. *Monika Kropelj*. Nikolaj Mickailov (Moskva 11.6.1967 – Videm, 25.5.2010) // Studia mythologica Slavica, 13, 2010, p. 7–12.
11. Necrologio: professor Nikolaj Mikhaïlov // Messaggero di Udine, 26 maggio 2010, p. XVII.
12. *Стефано Гардзонио*. Дорогой Николай... // Salix sonora: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 11–12.
13. *Людас Гирайтис*. Когда мы сидели под деревом жизни // Salix sonora: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 13.
14. *Елена Коницкая*. Николай Михайлов: славист, словенист, балтист (11.06.1967–25.05.2010) // Slavistica Vilnensis 2010, Kalbotyra 55 (2), p. 170–177.

15. *Альгирдас Сабаляускас*. Провожая Николая Михайлова // *Salix sonoga*: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 14–17.
16. *Мария Завьялова*. Николаю Михайлову – учителю и другу // *Salix sonoga*: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 18–21.
17. *Ниёле Лауринкене*. Николай Михайлов и Литва // *Salix sonoga*: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 22–27.
18. *Бируте Валькюнене-Палуянскайте*. Conoscere causas – познать смысл // *Salix sonoga*: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 28–29.
19. *Ирена Френч*. Николай моими глазами // *Salix sonoga*: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 30–32.
20. *Сильво Торкар*. Николай Михайлов (1967–2010) // *Salix sonoga*: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 33–35.
21. *Моника Кроней*. In memoriam // *Salix sonoga*: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 36–39.
22. *С. М. Толстая*. Голос из почтового ящика // *Salix sonoga*: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 40–56.
23. *Александр Решин*. Вспоминая друга // *Salix sonoga*: памяти Николая Михайлова. Москва: Пробел, 2011, с. 57–61.
24. *Elvyra Usačiovaitė*. Pirmoji meilė – Lietuva // *Senovės baltų kultūra. Sakralieji baltų kultūros aspektai*. Vilnius: LKTI, 2013, p. 9–28.
25. *Tatjana Cijvan*. Nikolaj Michailov: iš nepublikuotų ir neužbaigtų darbų // *Senovės baltų kultūra. Sakralieji baltų kultūros aspektai*. Vilnius: LKTI, 2013, p. 29–46.
26. *Marija Zavjalova*. Nikolajaus Michalovo baltų ir slavų mitologijos tyrimėjimai // *Senovės baltų kultūra. Sakralieji baltų kultūros aspektai*. Vilnius: LKTI, 2013, p. 47–57.
27. *P.-U. Dini*. «Novità» Ricordo di Nikolai // *Res Balticae*, 12, 2013, p. 193–211.
28. *А. В. Топорова, М. Евзлин*. Николай Михайлов (11 июня 1967, Москва – 25 мая 2010, Удине) // *Балто-славянские исследования XIX*. Москва; Санкт-Петербург: Нестор-История, 2014, с. 543–558.

Научное издание

Николай Александрович Михайлов

ИСТОРИЯ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ
В XX ВЕКЕ

Институт славяноведения РАН

Оригинал-макет и обложка:

М. Н. Толстая

Подписано в печать 24.01.2017 г. Формат
60х90 1/16. Объем 21,5 печ. л. Тираж 500 экз.

Институт славяноведения РАН. 119991,
Москва, Ленинский просп., д. 32-А.