Автор: admin
05.06.2011 03:39 -

О язычестве в Древней Руси

Тема славянского, (в частности восточнославянского) язычества в последнее время стала чрезвычайно популярной. Помимо собственно научного интереса ее актуальность обусловлена сегодня еще и иными факторами: многие политические течения (прежде всего “патриотические”, в том числе ультра-“патриотические”) пытаются эксплуатировать ее в своих целях. Это, естественно, не способствует повышению объективности получаемых результатов. Впрочем, подобная ситуация не уникальна. Изучение язычества в дореволюционной России находилось под довольно солидным прессом государственной религии. Причем духовная цензура в то время превосходила по жесткости своей цензуру светскую. Тем не менее нельзя не отметить, что повышенный интерес к языческой проблеме привел к появлению огромного количества работ, в которых она исследуется с привлечением самого разнообразного материала и на самых разных уровнях : от сугубо академических штудий до совершенно фантастических построений. Даже для специалиста ориентация в этом массиве изданий - дело далеко не простое. Не претендуя на исчерпывающие характеристики, попытаемся наметить здесь некоторые ориентиры.

Прежде всего обратим внимание на своеобразие источниковой базы, на которую вынуждены опираться исследователи. Вот как характеризует ее один из крупнейших специалистов в области изучения восточнославянского язычества В. Н. Топоров:

“Источники сведений о богах довольно разнообразны, но среди них нет ни одного прямого, достаточно полного и, главное, “внутреннего”, представляющего саму языческую традицию источника, который можно было бы признать вполне надежным и адекватным передаваемому содержанию. Информация о богах заведомо неполна, обычно дается в освещении “внешнего” наблюдателя с неизбежными ошибками, искажениями, вне соответствующего контекста. Среди источников, содержащих сведения о богах, существенное место занимают средневековые письменные тексты: сочинения Прокопия “О войне с готами” VI в. и отдельные свидетельства более поздних византийских авторов, описания арабскими авторами славянских земель, средневековые хроники, анналы, исторические сочинения: таковы русская начальная летопись “Повесть временных лет”, “Хроника” Титмара Мерзенбургского (около 1012-1018 г.), “Деяния гамбургских епископов” Алдама Бременского (около 1074-1075 гг.), “Славянская хроника” Гельмольда (около 1167-1168 гг.), три биографии Оттона, епископа Бамбергского (середина XII в.); скандинавские источники “Деяния датчан” Саксона Граматика (2-я половина XII в.) и др.; сочинения раннехристианской эпохи полемического характера (проповеди, обличения, “слова” против язычества) и т.п. Сюда

же нужно отнести некоторые старые тексты с упоминанием богов (“Слово о полку Игореве” и т.д.). В качестве вторичных источников следует рассматривать сочинения, появившиеся существенно позднее, когда язычество было уже практически преодолено, во всяком случае на уровне богов, и авторы опирались на старые источники или на свою фантазию, подкрепляемую иногда античными параллелями: характерный пример “История Польши” Яна Длугоша (середина XV в.), Густынская летопись, Герберштейн и т.п. - вплоть до первых “научных” опытов В.Н. Татицева и др.”.

Итак, исследователи вынуждены по большей части оперировать материалом, почерпнутым из источников, крайне неоднородных по своему происхождению. Следует, несомненно, различать тексты, современные язычеству и написанные позже - уже в период господства христианства. Определенные трудности могут возникнуть при сопоставлении данных, сохранившихся в описаниях, которые оставили, пусть не осознающие этого, сами носители языческих традиций (“Повесть временных лет”) и люди, чуждые ей (немецкие, датские хронисты, скандинавские саги, арабские географы и т.д.). Не меньшие сложности порождает компаративный анализ текстов, написанных на языке данной славянской традиции, и текстов на “чужих” языках (греческом, арабском, латинском, немецком) и т.п.

Но все-таки главным препятствием на пути всестороннего изучения славянских языческих традиций по письменным источникам является, как справедливо считает Е.Е. Левкиевская,

“отсутствие таких источников, которые были бы хронологически близки к интересующему нас периоду, а главное - отражали бы ситуацию с точки зрения данной культурной традиции. Факты, содержащиеся в книгах поздних античных и византийских авторов, крайне малочисленны и страдают одним существенным недостатком - они несут печать стороннего взгляда на славянскую мифологию. Свидетельства, сохранившиеся в древнерусских памятниках, отрывочны и немногочисленны, - древнерусские авторы не были заинтересованы в точном и объективном изучении чуждого им языческого сознания, а его рефлексы, проявляющиеся в течение долгого времени в народной практике, использовали отнюдь не для изучения, а как повод для страстного и непримиримого обличения. Для христианских книжников позиция, занятая ими по отношению к языческой мифологии, была также позицией “внешней”, что неминуемо приводило к неточностям и смещению акцентов в их свидетельствах. Позднейшие сочинения средневековых авторов иногда основывались не только на известных им фактах, но и на собственной фантазии и часто сопровождались желанием “подогнать” славянские мифологические представления под греческие или римские образы, признававшиеся ими эталонными. Многочисленные попытки увидеть в славянской мифологической системе подобие античной модели предпринимались со времен Яна

Длугоша с его знаменитой “Historia Polonica” (XV в.) вплоть до Ломоносова и Татищева. Иногда результатами подобного “домысления” фактов славянской мифологии становились искусственно созданные мифологические персонажи, в реальных традициях не существовавшие (образцами т.н. “кабинетной мифологии” являются Лель, Лада, Коляда, Курент и пр.)”.

В качестве характерного примера использования образов, по терминологии автора, “кабинетной мифологии” в русской художественной литературе можно привести строку А.С. Пушкина из “Евгения Онегина””

“Легла. Над нею вьется Лель...”

Ю.М. Лотман дает к этой строке следующий комментарий:

“Лель - искусственное божество, введенное в русский Олимп писателями XVIII в. на основании припевов-выкриков, в основном свадебной поэзии: “Люли, лель, лелё”. Припевы эти воспринимались как призывание, звательные формы собственного имени. Из этого делался вывод, что Лель - славянский Амур, божество любви”.

Тем не менее, историки вынуждены широко привлекать фольклорные, этнографически и археологические источники для изучения языческих традиций Древней Руси. Однако их использование порождает еще более сложные методологические и методические проблемы.

Как же отделить пласт информации, восходящей к собственно языческой традиции, сохранившейся в этих источниках, от более поздних напластований, способных не столько прояснить вопросы, интересующие исследователей, сколько ввести в заблуждение? К сожалению, до сих пор не разработана система процедур, применение которых гарантировало бы получение надежных верифицируемых результатов. Тем не менее, уже намечены некоторые общие подходы (хотя бы на уровне постановки вопросов), приближающие исследователей к решению этой проблемы. Подробнее они будут рассмотрены в разделе, посвященном анализу проблемы так называемого двоеверия жителей Древней Руси.

***

Высший уровень сакральных персонажей восточные славяне называли словом богъ. Основа этого слова (*bogъ) и его понимание испытали иранское влияние. В нем, в частности, присутствует представление о доле, наделении богатством (или, напротив, лишении его - убогости). В. Н. Топоров пишет:

“Многое в составе уровня богов (или в ином ракурсе - в “ранге” мифологического персонажа, претендующего на вхождение в круг богов) вызывает серьезные сомнения. В одних случаях присутствие мифологического персонажа в пантеоне может носить окказиональный, чисто ситуационный характер (таковы неславянские боги в пантеоне князя Владимира); в других обозначение deus в описаниях может принадлежать не языку описываемой традиции, а языку описания (так, немецкие и скандинавские авторы, знакомые с более развитым культом богов, могли невольно завышать “ранг” описываемых славянских персонажей). Среди славянских мифологических имен есть и такие, которые отсылают к несомненно божественным персонажам в других традициях, тогда как в славянской мифологической системе они божествами не являются”.

Кроме того, следует учитывать, что многие из упоминавшихся в источниках сверхъестественных существ божественным статусом не обладали либо были отнесены к божествам уже в поздних, вторичных или вообще ненадежных текстах. Иногда за божества принимались даже междометия, сопровождающие песни, а также некоторые элементы обряда. Примером такого рода могут быть сведения о польских языческих бога, приведенных Яном Длугошем в “Истории Польши” (ок. 1460 г.). Он, как отмечает В.Н. Топоров,

“упоминает ряд имен с указанием соответствий из римской мифологии: Jesza - Юпитер, Liada - Марс, Dzydzilelya - Венера, Nya - Плутон, Dzewana - Диана; Marzyana - Церера, Pogoda Temperis “Соразмерность”, Zywye - Vita “Жизнь”. Как персонажи божественного уровня эти фигуры сомнительны, но предполагать, что большинство их вымышлены Длугошем, нет достаточных оснований. В худшем случае речь идет об ошибках, неправильных попытках осмысления или попытках гипостазирования богов из междометий в песнях ритуального характера. (Jesza, Dzydzilelya, может быть, Liada - ср. Лель, Лада и т.п.). В других случаях как божества поняты материальные воплощения мифологических фигур, употребляемых в ритуалах (Dzewana, Marzyana - Марена) ...”.

Остановимся на некоторых наиболее авторитетных текстах, используемых историками для воссоздания языческих верований восточных славян. В их числе - сообщение о так называемой первой религиозной реформе князя Владимира Святославовича, помещенное в “Повести временных лет” по 6488 (980) годом:

“И нача княжити Володимер въ Киеве един, и постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симаргла, и Мокошь. И жряху им, наричюще я богы, и провожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмо-ть”.

Здесь мы находим упоминание, судя по всему, важнейших восточнославянских божеств, включенных Владимиром в древнерусский пантеон. Собственно, кроме имен богов, перечень ничего не дает. Но и этого вполне достаточно для того, чтобы сделать кое-какие выводы относительно происхождения и функций богов, которым поклонялись на Руси в дохристианскую эпоху. В анализе имен историку помогает лингвистика, в определении функций - компаративистика, т.е. сравнение с сакральными системами других народов, прежде всего соседних восточным славянам, а также с этнографическими данными, собранными в XIX-XX вв. на территориях, населенных потомками восточных славян.

Первым в ряду помянут Перун, имеющий очень близкие аналогии у балтских племен, например литовский Перкунас, и в позднем белорусском фольклоре. Судя по всему речь идет о боге-громовнике, отдельные черты которого без труда можно различить в народном образе христианского Ильи-пророка. Судя по месту, которое он занимает в перечне, и по тому, что в отличие от прочих божеств его идол украшен драгоценными металлами, Перуну отводилось господствующее положение в новом пантеоне, учрежденном Владимиром. Видимо, все это, наряду со скандинавскими функциональными аналогиями бога-громовника Тора, дало основание для предположения, что Перун был небесным патроном князя и дружины. Такое предположение тем более основательно, что в индоевропейской традиции бог гроз связывался с военными функциями и считался покровителем воинов.

Гораздо сложнее обстоит дело с Хосром и Симарглом. По признанию В.Н. Топорова,

“при взгляде на древнерусский пантеон, засвидетельствованный начальной летописью и

довольно точно локализованный в пространстве и времени (Киев, вторая половина X в., княжеский двор Владимира, холм, “вне двора теремного”), поражает, что из шести или семи божеств два являются бесспорно иранскими и, как можно полагать, слабо освоенными русским этническим элементом - Хорс и Симаргл. Внутренняя форма этих божеств, разумеется, была непонятна носителям древнерусского языка, и более поздние опыты книжников по осмыслению этих имен (ср. Гурсъ, Гуркъ, Гусъ или Симъ и Рьглъ, Раклий и др.) лишний раз подтверждают непонятность этих чужих элементов. Но говорить только о языковой непонятности имен Хорса и Симаргла явно недостаточно. На основании сохранившихся фактов (правда, они малочисленны и обычно имеют косвенный характер) можно думать, что и сами эти божества оставались в значительной степени чуждыми мифологическому сознанию населения Древней Руси. Конечно, это не означает, что сами образы Хорса и Симаргла и их функции были непонятны для русского язычника. Умение отождествить эти божества со “своими” элементами пантеона, сопоставить их друг с другом в функциональном плане скорее говорит об определенной степени “прагматического” освоения этих божеств”.

Хорс, видимо, был “сугубо природным”, солнечным божеством, притом явно неславянского происхождения. Его солярная сущность явствует из этимологии имени, которое возводится к иранской основе и означает “сияющее солнце”. Появление Хорса в числе языческих божеств, сведенным Владимиром в некоторую систему, весьма странно. В киевском пантеоне, “который в количественном отношении весьма ограничен, а по своей смысловой структуре и набору мифологических функций замкнут и не располагает “пустыми” местами” (В. Н. Топоров), неожиданно оказалось сразу два солнечных бога.

Еще более странно включение Владимиром в этот же ряд Симаргла. Известий о нем в древнерусских источниках практически не сохранилось. Зато ученый находит прямые аналоги в иранском Сэнмурве:

“Речь идет о перс[идском] simurg, обозначающем сказочную птицу вроде грифа, которая почиталась как божество..., или же о гибридном териоморфном образе полусобаки-полуптицы (с тем же именем), засвидетельствованном не только в иранском словесном творчестве, но и в изобразительном искусстве, в частности в символике (при династии Сефевидов он стал государственной эмблемой Ирана). Этот очень иранский мифопоэтический образ, весьма популярный и вместе с тем претендующий на особую интимность, строго говоря. Не имел никакой опоры ни в киевском пантеоне, не знавшем териоморфных и гибридных по своей природе божеств, ни в фольклорных и демонологических образах, известных восточным славянам”.

Объяснить присутствие столь странных сакральных образов среди восточнославянских богов не так-то просто. А этим необычным объединением должно стоять достаточно “сильное” основание. То, что имя, по крайней мере Хорса (Хороса), не случайно попало в перечень богов, составивших киевский языческий пантеон при Владимире, подтверждается, скажем, апокрифическими “Хождением Богородицы по мукам” (известно по пергаменному списку XII в.):

“И вопроси Благодатная архистратига: “Кто си суть?” И рече архистратиг: “Сии суть, иже не вероваша во Отца и Сына и Святого Духа, но забыша бога и вероваша юже ны бе тварь Бог на работу сотворил, того они все боги прозваша: солнце и месяць, землю и воду, и звери и гади, то святей человекы, камени ту устроя, Трояна, Хърса, Велеса, Перуна, но быша обратиша бесом злым и вероваша, и доселе мраком злым содержими суть, того ради зде тако мучатся...”

Аналогичные упоминания встречаются и в других апокрифических и учительных произведениях древней Руси, а также и в текстах более позднего времени:

“и вроують в Пероуна и въ Хърса...”;

“Тмь же богом требоу кладоуть... Пероуноу, Хърсу...”;

“мняще богы многы, Перуна и Хорса...”;

“два ангела громная есть: елленский старец Перун и Хорс жидовин”

Как видим, во всех этих фрагментах Хорс регулярно упоминается рядом с Перуном. Это, по-моему, в какой-то степени ставит под вопрос предположение В.Н. Топорова о том, что включение иранских богов в киевский пантеон было связано с попыткой Владимира привлечь на свою сторону хорезмийскую гвардию, приглашенную Хазарским каганатом в 70-х гг. X в. В частности, он пишет:

“Показательно, что объектом “заигрывания” князя Владимира был именно иранский этнический элемент. С одной стороны, он представлял собой вооруженную военную силу, с другой он был, видимо, экономически и отчасти социально пассивен. Ему-то князь Владимир и делает уступку в первую очередь, вводя иранских богов в киевский пантеон в их, так сказать, натуральном виде, без предварительного усвоения их и освоения русской традицией. Тем самым, как можно полагать, делается шаг, рассчитанный на отрыв среднеиранского хорезмийского гарнизона от тюркоязычных хазар и мощной в религиозном и экономическом отношении еврейской общины.

В этом контексте особенно показательно, что из иранских божеств в киевский пантеон были введены два пользовавшихся популярностью именно у среднеазиатских иранских народов (в частности, в Хорезме) и связывавшихся с идеей иранской державности, государственности, солнечной славы, фарна как символа царской власти. Роль хорезмийской прослойки киевского населения во введении этих божеств в киевский пантеон представляется теперь весьма правдоподобной. Почитание сияющего Солнца и Симурга воинами-хорезмийцами киевского гарнизона было, видимо, последней (ближайшей) причиной появления их в кругу “Владимировых” богов”.

В приведенных текстах характерна систематическая замена именем Хорсом имени собственно славянского Волоса/Велеса - бога, связанного, видимо, с земледельческими работами и известного по неоднократным упоминаниям в других источниках. Приведем в качестве примера фрагмент из статьи 6415 г. “Повести временных лет”, рассказывающей о заключении мира между Олегом и греками:

“Царь же Леон со Олександром мир сотвориста со олгом имшеся по дань и роте заходивше межы собою, целовавше сами крест, а Олга водивше на роту и мужи его по Русскому закону, кляшася оружьем своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотьем богом , и утвердиша мир”.

Эта замена, несомненно, требует объяснений. К сожалению, до настоящего времени она не привлекала должного внимания исследователей. Возможно, дело здесь в явном недостатке исходного материала. В целом, появление Хорса на месте первоначального Волоса может быть сведено к двум основным причинам. Как считает В.Н. Топоров,

“в подчеркивании соседства Перуна и Хорса можно видеть некое противопоставление (возможно с определенным оттенком полемичности) другому варианту слова “пары”,

один из членов которой Перун, а именно Перуну и Волосу (характерно, что в списке богов 980 г. Волоса вообще нет, и эта лакуна не только не может объясняться случайностью, но, напротив, весьма значима и диагностачна). Важно отметить, что Перун и Волос не только соседи в списке, но и самодовлеющая пара, члены которой объединены определенными отношениями и связаны с соответствующими функциями и социальными группами, воплощающими эти функции. Если учесть, что в X в. Перун и Волос соотносятся с некими социальными признаками и их носителями (дружина - народ, воинская функция - производительная функция, варяги - славяне и т.п., ср. эти теофорные имена в клятве при заключении договора с греками). То выдвижение в соседство с Перуном Хорса (вместо вытесненного Волоса) могло бы пониматься как оттеснение социальной проблематики более архаичной природно-космологической (гром-молния /Перун/ - солнце /Хорс/), если бы возобладание в этом микроконтексте Хорса не объяснялось проще на иных путях... (имеется в виду уже упоминавшийся предполагаемый славяно-иранский конфессиональный компромисс)". (Курсив мой. - И.Д.)

Если же говорить о самом Волосе/Велесе, то его характеристика, опирающаяся на данные источников, довольно лаконична:

"ВЕЛЕС, Волос - в славянской мифологии бог. В древнерусских источниках (начиная с договора русских с греками 907 г. в "Повести временных лет") выступает как "скотий бог" - покровитель домашних животных и бог богатства. В договорах с греками В. соотнесен с золотом, тогда как другой, постоянно упоминаемый наряду с ним, бог - Перун - с оружием. В Киеве идол Перуна стоял на горе, а идол В., по-видимому, на Подоле (в нижней части города). В христианскую эпоху В. был заменен христианским покровителем скота св. Власием... Следы культа В. (чаще всего под видом почитания св. Власия) сохранились по всему Русскому Северу, где были известны и каменные идолы В., и легенда о святилище В.".

Кроме того, удается проследить связь пары Перун - Волос со змееборческим мотивом, присутствующим в славянском фольклоре.

Центральное место в перечне 980 г. между иранскими Хорсом и Симарглом занимают Дажьбог и Стрибог. Их имена по своей структуре отличаются от имен всех прочих богов: оба они включают определитель "бог". Функции их определяются по косвенным основаниям.

Характер Дажьбога разъясняется вставкой из Хроники Иоанна Малалы, помещенной в Ипатьевской летописи под 1114 г.:

“И бысть... по немь Феоста, иже и Сварога нарекоша егуптяне. ... Прозваша и Сварогом... И по сем царствова сын его, именем Солнце, его же наричють Дажьбог... Солнце царь, сын Сварогов, еже есть Даждьбог...”

Здесь Дажьбог прямо отождествляется с Солнцем. Причем Солнце называется сыном Сварога - бога огня, не упоминающегося в приведенном перечне (Иоанн Малала связывал его с древнегреческим Гефестом). Связь Сварога с огнем надежно подтверждается и другими источниками, в частности огонь иногда называется “сварожичем”. Установлением “родственных связей” (Дажьбог именуется сыном Сварога) земной огонь, видимо, сопрягался у восточных славян с огнем небесным. Вместе с тем оказывается, что Дажьбог составляет “родственную пару” еще и с Хорсом, поскольку оба наделены совпадающими функциями. Обращается внимание, что в перечне “Повести временных лет” имена Хорса и Дажьбога не разделены, как все прочие:

“Имена Хорса и Дажьбога (соответственно второе и третье места в списке), - подчеркивал В.Н. Топоров, - единственные среди всех соединены (или разъединены) “нулевым” способом: между ними нет ни союза и, ни точки. На этом основании, в частности, делается заключение об их функциональной тождественности или, точнее, сближенности (“солнечные” боги)”.

Это дает определенные основания предполагать, что имена Дажьбога и Хорса в определенном смысле синонимичны. Как отмечает ученый,

“тесное соседство Дажьбога с Хорсом в списке и наличие общих мотивов, объединяющих оба божества в текстах, оправдывают попытку взглянуть на древнерусского Дажьбога сквозь призму арийских реалий и текстов. Оказывается, что индоиранские факты, имеющие отношение к анализу имени Дажьбога и вводящие его в более широкий контекст, достаточно многочисленны, хотя ранее исследователи не обращали на них внимания. Из соображений краткости и наглядности далее будут приведены лишь ключевые примеры-типы, в основном из ведийской традиции. Но сначала - и тоже кратко - о славянских фактах. Русский Дажьбог, как и его инаславянские соответствия - фольклорные и топономастические /нетеофорные/..., -

должны пониматься прежде всего как свернутая синтагма, первый член которой - императив от глагола дати-дажь (*dazь/*dazdь, ср. *dajь). В основе этой синтагмы, особенно принимая во внимание старое значение слав. *bogъ и его индоиранских соответствий - “доля”, “часть”, “имущество” и т.п., лежало сочетание глагола в форме 2 Sg.Impr. с Acc (или Gen) объекта - “дай долю (часть)”. Сложное имя Дажьбогъ может быть соотнесено и с этой структурой, и с другой, более оправданной с синхронной точки зрения - “дающий бог”, “бог-даятель”. Иначе говоря, элемент *bogъ мог выступать и в объектном, и в субъектном значениях, чему, в частности, отвечают две возможности в употреблении этого слова - выступать как пассивный объект, вещь и как активный субъект действия, одушевленное лицо, мифологический персонаж (ср. русск. бог при богатства, др.-инд. Bhaga-, др. -иран., ср.-иран. Baga, Bag a- и т.п., божества, персонифицирующие долю, часть богатство, ср. др.-инд. Bhaj- “делить”, из *bhag- и др.) ...Это сопоставление не только позволяет определить в качестве отдаленного источника Дажьбога мифологизированную фигуру д_а_я_т_е_л_я (распределителя) благ, к которому обращаются с соответствующей просьбой-мольбой в ритуале, в молитве, в благопожеланиях (ср. русск. дай, Боже!) и одновременно воплощенное и овеществленное д_а_я_н_и_е, д_а_р, но и сам языковой локус возникновения этого теофорного имени”.

Следует также отметить, что, как подчеркивают исследователи,

“данные мифологии балтийских славян позволяют с... уверенностью говорить о праславянском характере этого божества...”.

Теперь несколько слов о Стрибоге.

“Выведение имени и образа Дажьбога из ситуации “наделителя, наделяющего долей” тех, кто к нему обращается, - пишут В.В. Иванов и В.Н. Топоров, - в значительной степени бросает свет и на решение проблемы Стрибога. Сейчас, видимо, нужно отказаться (или во всяком случае серьезно пересмотреть от выведения первого элемента этого имени из слова, обозначающего отца (и.-е. *patri-> слав. stri-), как это делалось многими, и толковать стри- как Imper. от глагола *stъrti “простирать”, “распространять” ...Таким образом, и имя Стрибогъ в конечном счете предполагает как образ богатства, которое распространяется - распределяется среди тех, кто просит о нем, так и образ самого бога - распространителя этого богатства (элемент бог - как объект и субъект указанного действия). Возможно, и даже очень вероятно, что некогда существовали индоиранские сочетания типа ster-/str- & b(h)aga-, которые были бы в этом случае точным соответствием синтагм, реконструируемых на основании имени

Стрибогъ... Ряд соображений говорит в пользу намеченной выше возможности сочетания star- & b/h/aga (*strnihi & *bhagam “распространи долю, богатство” и *Bhaga- & strnati “Бхага/бог-распределитель/распространяет/долю, богатство/”)”.

Как видим, есть все основания противопоставлять или сближать функции и значение Стрибога и Дажьбога как даятелей - распространителей доли, блага. Более конкретных и развернутых выводов наличный материал источников сделать не позволяет.

Наконец, в числе богов, введенных Владимиром в 980 г. в общерусский языческий пантеон, мы встречаем единственное женское божество - Мокошь. Образ и функции Мокоши могут быть восстановлены лишь гипотетически. Ее имя обычно связывают с корнем слов “мокрый”, “мокнуть” либо с праславянским *mokos, “прядение”; предлагаются и иные этимологии. М. Фасмер дает такое пояснение:

“мокоша “домовой в образе женщины с большой головой и длинными руками”..., сюда же др. -русск. Мокошь - языческое божество... Вероятно, ее следует понимать как богиню плодородия. От мокрый. Сомнения Ягича... в существовании этого др.-русск. божества устарели... Гадательно сравнение с др.-инд. makhas “богатый, благородный”, также “демон”... или с герм.-батав. Hercules Magusanus..., а также с греч. macloz - “похотливый, буйный””.

Некоторые основания для реконструкции образа и функций Мокоши дает сопоставительный анализ индоевропейского мифологического материала. Как утверждают В.В. Иванов и В.Н. Топоров,

“типологически М[окошь] близка греческим мойрам, германским норнам, прядущим нити судьбы, хеттским богиням подземного мира - пряхам, иран. Ардвисуре Анахите (ср. мать - сыра земля) и т.п. и продолжает древний образ женского божества - жены (или женского соответствия) громовержца Перуна в славянской мифологии”.

Следует также отметить, что наряду с Волосом, Мокошь и Перун, согласно этим авторам,

“наиболее достоверно принадлежат к архаическому слою (балтославянскому) с достоверными индоевропейскими связями, и только они входят в реконструируемую сюжетную схему “основного” мифа как персонажи, находящиеся между собой в брачных отношениях (третий существенный персонаж схемы Волос-Велес в списке 980 г. отсутствует)”.

Общая характеристика восточнославянского пантеона может быть представлена следующим образом (В.Н. Топоров):

“На основании анализа сведений о богах в источниках и языковых данных с достаточной надежностью, хотя, разумеется, в самых общих чертах, восстанавливаются некоторые важные характеристики, относящиеся к составу праславянских богов, почитавшихся всеми славянами или существенной их частью. Среди этих богов два персонажа бесспорны - Перун и Велес-Волос. Сведения о них представлены во всех основных частях славянского мира; в единственном достоверном мифологическом сюжете, восстанавливаемом для славянской мифологии (высший уровень), оба этих персонажа оказывают самым непосредственным образом связанными друг с другом (поединок, победа Перуна над Велесом-Волосом, переход “богатств” от побежденного к победителю); несравненно более полные балтийские данные подтверждают балто-славянский характер этих богов (по меньшей мере), а данные других традиций (древнеиндийской, древнеанатолийской, древнегреческой, германской и др.) позволяют говорить о наличии этих персонажей и схемы сюжета, их объединяющего, еще в индоевропейскую эпоху. Восстанавливается для праславянской мифологии и женский образ, вовлеченный в тот же сюжет; правдоподобно, что он носил имя Мокошь, хотя нельзя исключать, что он мог выступать и под другими именами. Имя Сварог-Сварожич на Руси и у балтийских славян заставляет и этого бога (с этим именем) считать праславянским - независимо от того, было его имя заимствовано или принадлежало к исконному славянскому фонду. Вместе с тем, видимо, в праславянский период существовали и другие локальные обозначения солнечного божества. Праславянскими нужно считать и фигуры (и имена) Морены и мужского персонажа, чье имя обозначалось корнем *Jar (ср. Ярила, Яровит и т.п.), но нет уверенности в том, принадлежали ли они к уровню богов”.

Прочие реконструкции персонажей восточнославянского языческого пантеона, упоминаемые в исследованиях, являются, видимо, слабо обоснованными гипотезами, причем многие из них можно с полным основанием отнеси к так называемой “кабинетной” мифологии. По замечанию В. Н. Топорова,

“другие мифологические персонажи восточнославянской традиции, упоминаемые в поздних (вторичных) источниках как боги или же подозреваемые в “божественности” некоторыми исследователями (Ярила, Купала, Морена, Лада-Ладо, Дидо, Лель Полель, Позвизд-Погвизд-Похвист, Троян, Род и др.), не могут считаться богами в строгом смысле слова: в одних случаях для этого нет надежных аргументов и соответствующих доказательств, в других случаях такое предположение основано на ошибках или фантазиях”.

Скорее всего не составляет исключения в этом ряду Род и рожаницы, культ которых воссоздается Б.А. Рыбаковым. Исходным текстом для этой реконструкции послужило “Слово святого Георгия изобретено в толцех о том, како първое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали; то и ныне творят”. В нем, в частности упоминается:

“...проклятого же Осирида рожение. Мати бо его ражающи оказися и того створиша богом и требы ему силны творяху, окньнии... И от тех [?] избыкоша древне халдеи и начаша требы им творити великия - роду и рожаницам пороженью проклятого бога Осира... Извыкоша Елени класти требы Артемиду и Артемиде, рекше роду и рожанице... [Затем следует рассказ о том, как культ перешел к египтянам и римлянам] ...Тако и до словен доиде се же слова, и ти начали трапезу ставити Роду и рожаницам переже Перуна бога их. А преже того клали требы упиремь и берегыням. По святом крещении Перуна отринуша, а по Христа Господа Бога нашего яшася, нь и ныня по украинам их молятся проклятому богу их Перуну, Хърсу и Мокоши и вилам, нъ то творять акы отдай...”.

По мнению Б.А. Рыбакова этот текст представляет собой первый опыт периодизации славянского язычества. Сама же периодизация, согласно Б. А. Рыбакову, может выглядеть следующим образом (“если расставить этапы славянского язычества, как они обрисованы в “Слове об идолах”, в хронологическом порядке):

1. Славяне первоначально “клали требы упырям и берегыням”.

2. Под давлением средиземноморских культов славяне “начали трапезу ставити Роду и рожаницам”.

3. Выдвинулся культ Перуна (возглавившего список других богов).

4. По принятии христианства “Перуна отринуша”, но “отай” молились как комплексу богов, возглавляемому Перуном, так и более древним Роду и рожаницам”.

В предлагаемых построениях, однако, несколько моментов вызывают сомнения. Прежде всего, если следовать тексту источника, то автор “Слова об идолах” называет “родом и рожаницами” не каких-либо конкретных божеств, а различных богов и богинь - от Изиды и Осириса до Перуна и Мокоши. Такое впечатление, что для него это - мужские и женские ипостаси языческих божеств, независимо от того, какие личные имена они носят. Об этом, в частности, свидетельствуют прямые указания “Слова”:

“...Артемии, юже нарицаюь род...”;

“...Артемиду и Артемиде, рекше роду и рожанице...” и пр.

Аналогичные замены встречаются и в других источниках. Так, в “Паремийном сборнике” 1271 г. в фразе: “А вас, которые ... приготовляете трапезу для Гада...” (Исайя 65: 11; евр. Gad - бог счастья) читаем:

“Вы же, ... готовающеи рожаницам трапезоу...”.

В свою очередь род в ряде текстов обозначает судьбу:

“Фарисеи род и лучаи несъмыслнъ въроужть”.

Во всех случаях род и рожаницы связываются с представлениями о счастье и судьбе, но не с особыми собственно славянскими божествами.

Кроме того, предлагаемая Б.А. Рыбаковым “периодизация” есть скорее реконструкция, чем точное переложение текста источника; там такой четкой системы не прослеживается. Да и трудно было бы ожидать в XII в. от автора-христианина глубоких познаний в истории языческих религий, охватывающей несколько столетий. Скорее перед нами - принципиальное разделение множества языческих культов “рода и рожаниц” (“упирей и берегынь”; быть может, предков, которые в свою очередь делились на “чистых” и “нечистых” мертвецов?), под какими бы именами они не скрывались, и веру в “Христа Господа Бога нашего”.

Как видим, род и рожаницы могут быть отнесены скорее к представителям низшей мифологии славян, среди которых особое место отводится покойникам. Согласно Е.Е. Левкиевской,

“основу славянских мифологических верований составляют представления о существовании двух видов покойников - тех, чья душа после смерти нашла успокоение на “том” свете, и тех, кто продолжает свое посмертное существование на “границе” двух миров. К числу первых принадлежали умершие “правильной”, т.е. естественной, смертью и похороненные согласно правилам ритуала. Такие покойники становились покровителями своего рода, они обладали способностью продуцировать, увеличивать благосостояние живых сородичей... К числу покойников второго типа принадлежат те, кто умер преждевременной или неестественной смертью, был похоронен с нарушением правил ритуала или вообще не получил погребения. Из этой категории умерших и формировался многочисленный корпус персонажей, известных в поздних славянских традициях: вампиры, русалки, польские богинки, украинские потерчата, русские кикиморы и пр. Именно с этой категорией покойников в славянских верованиях связаны представления о возникновении многих атмосферных явлений, в том числе вихря, града, ливней”.

Впоследствии эта неразвитая система божеств различного уровня была вытеснена (но не полностью и не окончательно) или поглощена христианством.

“Христианизация славянских земель, происходившая с VII по XII в., привела, - пишет В.Н. Топоров, - к гибели всей системы богов как представителей высшего уровня религиозно-мифологической организации. Первый и самый сильный удар был направлен против веры в языческих богов. И на Руси (в Киеве и Новгороде), и у балтийских славян христианизация начиналась с уничтожения идолов богов, сопровождавшегося их поношением. И позже христианское духовенство зорко следило за искоренением веры в богов и обрядов, так или иначе связанных с ними. Дальнейшая судьба богов была

связана или с полным забвением их, или с резко изменившимся и “ограниченным” их существованием: в одних случаях происходила “деноминация”, переименование, при котором многое из относившегося к старым языческим богам сохранялось, но имена заменялись именами христианских персонажей (св. Илья-пророк, св. Параскева Пятница, св. Власий, св. Никола и т.д.); в других - оттеснением на периферию, понижение в ранге, резкое сужение участников культа (ср. старые русские божества, почитавшиеся “богомерзкими бабами”, тайно справлявшими свои требы; о них сообщают древнерусские “слова” против язычества); в третьих - “демонизация” богов, их “ухудшение”, приводившее к тому, что бывшие языческие боги становились бесами, нечистыми вредоносными существами; и, наконец, “аппелятивизация” теофорных имен (ср. Перун и перун - “гром”, Волос и волос - “род болезни”, Мокошь и мокосья - “женщина дурного поведения” и т.п.)”.

Несколько “легче” пришлось “низшим этажам” языческих персонажей, о чем Е.Е. Левкиевская пишет так:

“Система славянских мифологических персонажей (демонов и духов), основное ядро которое сложилось в праславянскую эпоху, находилось еще в состоянии становления и развития к тому моменту, когда принятие христианства поставило языческих демонов “вне закона”. Судьба низших мифологических существ оказалась более “счастливой”, чем судьба высших славянских богов. Известия о них в древних письменных источниках так же немногочисленны и расплывчаты, как и о высших божествах, но вера в духов и демонов, населяющих природу и непосредственно влияющих на жизнь человека, оставалась актом реального религиозного сознания до самого последнего времени, хотя и претерпела за столь длительное время значительные изменения”.