

туаре какие-то типы сюжетов, мотивы, персонажи, реалии, но только статистический материал позволит сделать достоверные научные выводы о характере общих закономерностей, раскрывающихся в совокупности источников.

Около 1500 сказок — волшебных, бытовых, сатирических, собранных в 11 томах «Армянских народных сказок», представляют богатейший материал для познания народного быта, народных обычаев, народного мировоззрения. Именно это имел в виду В. И. Ленин, когда подчеркивал то значение, которое имеет «подлинно народное творчество, такое важное и нужное для изучения народной психологии в наши дни»¹.

Издание произведений фольклора — «дело большого культурно-исторического значения», — писала «Правда» 13 сентября 1975 г. Дело это успешно начато небольшим коллективом сотрудников Института этнографии и археологии АН Армянской ССР (гл. редактор А. М. Назинян). Остается пожелать, чтобы задуманная программа была столь же успешно завершена и чтобы она не затянулась еще на 20 лет.

С. А. Гуллакян

¹ Бонч-Бруевич В. Д. В. И. Ленин об устном народном творчестве. — Сов. этнография, 1954, № 4, с. 118.

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Б. А. Рыбаков. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981, 606 с.

«Познание народной культуры, всех видов крестьянского творчества невозможно без выявления его архаичной подосновы. Изучение язычества — это не только углубление в первобытность, но и путь к пониманию культуры народа». Так заканчивает свою фундаментальную книгу Б. А. Рыбаков, и трудно подыскать слова лучше, чтобы начать разговор о ней.

Конечно, язычество — это религия, и к ней приложимо все то, что относится к религии вообще: это результат непонимания человеком подлинных законов мироздания, результат его бессилия перед некоторыми проявлениями этих законов. Однако, в отличие от того, что принято называть «опиумом народа» — религий развитых классовых обществ, первобытные формы религии наряду с немалой долей самообмана и униженности содержат и иную, религиозную лишь по форме, а не по сущности составляющую: это интуитивное осознание человеком своего места в мире, его основных структурных связей, соотношенности людей и вещей во времени и пространстве, выраженных в ярких опозитизированных ассоциативных образах. Вряд ли можно спорить с тем, что преодоление пошлости, кича, мещанской бездуховности, порождаемых раздутой односторонностью восприятия материального прогресса, невозможно без обращения к истокам народной, традиционной культуры. Но для того чтобы это обращение не выродилось в убогую бутафорию и вызывающую чувство неловкости нескладную искусственную канцелярскую обрядность, нужно глубоко и досконально знать структурные и системные принципы всей совокупности традиционной культуры, а значит, нужно знать язычество.

Однако что такое язычество? Сам автор пишет в первых же строках своей книги: «При всем несовершенстве и расплывчатости слова «язычество», лишённого научного терминологического значения, но крайне широкого и полисемантического, я считаю вполне законным обозначение им того необъятного круга вопросов, которые входят в понятие первобытной религии: магия, анимизм, пандемониизм, прамонотеизм, дуализм и т. п.» (с. 3). Но можно ли и нужно ли называть язычеством, скажем, верования австралийских аборигенов, или религию ацтеков, или синтоизм, где мы найдем все или почти все из перечисленных категорий, кроме, пожалуй, прамонотеизма, само существование которого весьма дискусионно? Думается, что такое употребление термина сделало бы его неоправданно расширительным и, главное, неоперациональным. Мне представляется, что слово «язычество» может быть приближено к терминологическому уровню, который стихийно вырисовывается из круга тех вопросов, где оно привычно и употребительно. Под язычеством следует понимать тот комплекс религиозных представлений, истоки которого сформировались вместе с развитием производящего хозяйства, т. е. земледелия и скотоводства, в одном из его первичных очагов, а именно переднеазиатском, и были в

дальнейшем теснейшим образом связаны с этнокультурной историей прежде всего индоевропейских, а также иберийско-кавказских, семито-хамитских, и, по-видимому, также финно-угорских народов. Здесь мы встречаемся с проявлениями ряда идей, частично восходящих к некоторым общим истокам, частично же обусловленных взаимными связями и контактами в ходе дальнейшего развития. В других земледельческих идеологиях, связанных с другими очагами доместикировки растений и животных, например с юго-восточноазиатским или мезоамериканским, мы встречаемся с другими представлениями и образами, хотя, разумеется, и в них можно найти ряд общих черт, обусловленных единством мыслительных категорий, свойственных на определенных этапах развития всему человечеству. Существенно также и то, что субстратом формирования языческой идеологии в вышеуказанном смысле слова была другая, более ранняя система религиозных представлений, связанная с хозяйством и культурой палеолитических охотников умеренной зоны Евразии — полуседлых охотников на крупного зверя, создавших такие формы самовыражения, а следовательно, и мироощущения, каких мы не находим нигде в палеолитических культурах остального мира. Позднее это язычество было разрушено и задавлено рядом других, стадияльно более поздних идеологий общей монотеистической направленности — зороастризмом, иудаизмом, брахманизмом, исламом, христианством, однако в крестьянской среде продолжало существовать практически повсюду, хотя бы и в виде гонимых и неузнаваемо замаскированных пережитков.

Язычество, которое исследует в своей книге Б. А. Рыбаков, по существу, вполне подходит именно под приведенное выше определение. И совершенно оправданно поэтому, что его исследование значительно шире по кругу рассматриваемых проблем и привлекаемых сопоставлений, чем мог бы быть труд по истории собственно славянских дохристианских верований.

Книгу Б. А. Рыбакова можно считать большим шагом на пути к созданию всеохватывающей концепции язычества в обширном, но целостном европейско-индосредиземноморском этнокультурном регионе.

Первая часть книги — «Глубокие корни» посвящена предьстории славянского язычества. На археологическом материале, интерпретируемом с помощью этнографических аналогий, автор стремится проследить эволюцию основных языческих образов от их предтеч — представлений эпохи палеолита — и до расцвета энеолитической трипольской культуры. Но начинающая эту часть глава «Периодизация славянского язычества» посвящена анализу памятника начала XII в., условно названного «Слово об идолах», вероятного автора которого путем ряда остроумных сопоставлений Б. А. Рыбаков находит в лице игумена Даниила.

Возникает вопрос: идет ли речь о периодизации язычества с точки зрения современной науки или с точки зрения церковников XII в.? Ответ несколько неожиданный: и о той и о другой, ибо обе они совпадают. Как считает Б. А. Рыбаков, данная в «Слове об идолах» периодизация вполне соответствует научным представлениям об этапах развития религии (с. 25). Это три этапа: первый, когда «клали требы упырям и берегьям», т. е. задабривали вредоносных духов и чтити благостных, — культ, свойственный еще охотникам и рыболовам эпохи мезолита; второй, когда «под влиянием средиземноморских культов»¹ (с. 16) «начали трапезу ставити Роду и рожаницам», т. е. чтить божества плодородия и урожая; третий, позднейший — выдвигание на первое место в пантеоне культа Перуна как дружинно-княжеского культа. Б. А. Рыбаков полностью принимает эту периодизацию, считая единственным ее недостатком «отсутствие самостоятельной матриархальной стадии земледельческого монотеизма» (с. 25). Нужно ли было бы выделять такую стадию, мы увидим ниже. Пока же следует лишь сказать, что любая периодизация не заложена в самой эволюции явления как таковой; схемы периодизации мы создаем сами, исходя из поставленных нами же познавательных задач. И так же, как, по английской пословице, проверка пудинга в том, что его съедают, чтобы проверить любую схему, нужно попытаться применить ее в практике исследования. В главе второй — «Глубина памяти» предприняты, как определяет их автор, три «историко-культурных зондажа». Б. А. Рыбаков выделил три мотива, широко распространенные в народном искусстве восточных славян, и показал параллельно с А. К. Амбросом, что один из них (квадраты с точками в середине) является идеограммой засеянного поля и восходит к энеолиту, другой (небесные олени) связан с мезолитическим наследием, а третий

¹ Это влияние следовало бы разграничить на два этапа: ранний, когда Восточная Европа восприняла импульсы производящего хозяйства, шедшие через Балканы из Восточного Средиземноморья, т. е. в неолите, и гораздо более поздний, к которому относятся данные главы шестой.

(ромбический меандровый узор) восходит к прослеженной В. И. Бибиковой связи геометрического орнамента палеолита с естественной фактурой резного мамонтового бивня и, следовательно, ко времени палеолита.

Обряды, образы и представления, имеющие палеолитический и мезолитический возраст, рассматриваются Б. А. Рыбаковым в третьей главе — «Каменный век. Отголоски охотничьих верований». В рамках рецензии невозможно передать все богатство мыслей автора, возникающих в связи с анализом памятников палеолитического искусства, захоронений, фольклорных материалов, в которых можно проследить пережитки палеолитических реалий. Три сказочных сюжета автор считает восходящими к палеолиту: связь с инициациями, образ женского охотничьего божества и трансформированное описание схваток с мамонтами. Но мы здесь остановимся на другом. Б. А. Рыбаков довольно резко разделяет явления палеолитического и мезолитического возраста. Он считает, что «мир палеолитического человека был замкнут в плоскости земли», что «времени для созерцания природы или неба, для осмысления движения звездного небосклона не оставалось» (с. 120). К мезолиту же относятся появление образа ящера, фиксация и зооморфизация важнейших созвездий и появление образа берегини, связанной как с «обереганием», так и с материальным берегом полного опасностей водного пространства. В то же время Б. А. Рыбаков допускает, что корни представлений о Велесе — «скотьем божге» — восходят еще к медвежьему культу мустьерских неандертальцев. Но и медведь и Велес тесно связаны с созвездием Плеяд. Как отмечает Б. А. Фролов, представление о Плеядах как о «семи сестрах», безусловно, имеет палеолитический возраст и предшествует времени заселения Америки и Австралии². Из двух характерных семизвездий северного неба, названия и функции которых часто смешиваются и переносятся с одного на другое³, Плеяды для палеолитического охотника могли быть даже важнее, нежели Большая Медведица, ибо движение их предвещало похолодание, начало зимнего охотничьего сезона со многими его преимуществами — концом распутицы, порошей, прочным настом, холодом, благоприятствующим хранению мяса, и т. д. Из ряда данных фольклора южносибирских народов вырисовывается зооморфный образ Плеяд; любопытно также, что по-мордовски они зовутся Веле, т. е. «рой»⁴. Это мог быть один из истоков имени Велеса, безусловно исконно волосатого; этот признак был только подчеркнут созвучием со славянским корнем «волос», ср. также германское «Wolle» — шерсть.

Оформление понятий упырей и берегинь Б. А. Рыбаков относит тоже к мезолиту. Но не относятся ли и они к периоду палеолита? Конечно, здесь возможны лишь догадки, но не являются ли палеолитические женские (подчеркнуто женские) статуэтки олицетворением берегинь? В матриархальном палеолитическом обществе, к тому же полуседлом, с постоянными жилищами, было бы вполне естественно связывать с женским началом представление о доме, благе, безопасности, противопоставляя ему «дикое поле» и лес, поле деятельности мужчин, полное опасностей и непостижимого зла. Да и упыри, «заложники покойники», навьи и прочие образы зла вполне могли пополняться за счет погибших на охоте, не захороненных должным образом, не обезвреженных покойников-мужчин. Во всяком случае, бинарная оппозиция женского и мужского, как связанного соответственно с домом и диким полем, сакрального и профанного, божественного и демонического, т. е., по существу, «мира берегинь» и «мира упырей», безусловно, очень древняя. По-видимому, она отражается и в центральной позиции женских символов на реконструированном А. Леруа-Гураном «палеолитическом иконостасе» (с. 117): тогда крайний правый его придаток мог бы отражать символику сил зла; однако это, конечно, уже такая догадка, которую обосновать пока практически невозможно. В мезолитическое время такая бинарная оппозиция, естественно, имела все предпосылки для дальнейшего усиления.

Итак, стадия упырей и берегинь должна скорее всего охватывать всю эпоху господства присваивающего хозяйства — как палеолит, так и мезолит. В это же время формируются и астрономические образы, связанные с хозяевами-покровителями, да и формирование образа женского высшего божества, некоей «Протокибелы» (грузинская Дали, пожалуй, самый яркий ее вариант), имело место, по-видимому, параллельно со всеми этими образами.

² Frolov B. A. On Astronomy in the Stone Age. — Current Anthropology, October, 1981, v. 22, N 5, p. 585; Фролов Б. А. К истокам первобытной астрономии. — Природа, 1977, № 8, с. 96—106.

³ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. В. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883, с. 779. См. также Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974, с. 49—52.

⁴ Потанин Г. Н. Указ. раб., с. 730, 779, 788, 203.

Одна только категория мифических существ, разбираемых в этом разделе, остается крайне непонятной — это ящеры и загадочные «сливни»⁵. То, что Ящер в детских песенках сидит в золотом кресле и лушит каленые орешки, в общем вполне понятно в связи с его функцией «закатного солнцеглотания» (автор этого не отметил, но аналогия напрашивается). Однако могли ли охотники мезолита приносить ему в жертву девушек? Бродячая охотничья орда (а именно такой была основная ячейка мезолитического общества) такой роскоши позволить себе не могла как по малочисленности, так и по малой рождаемости, и это ясно по всем этнографическим аналогам⁶; умиловляющие жертвоприношения девушек распространены очень широко, но исключительно в обществах с развитым производящим хозяйством.

Любой фантастический образ должен иметь свой реальный прототип. И если для Чуда-Юда, для огнедышащего «Змея», как предполагает Б. А. Рыбаков, таким прототипом вполне мог бы быть мамонт, то что в Европе или на Ближнем Востоке могло подсказать человеку образ прожорливого ящера, хозяина вод? Культ крокодилов? Он был в Египте, но это явление явно позднее и сугубо локальное. Истоки образа ящера-дракона скорее следует искать на Востоке, в дальневосточном центре возникновения производящего хозяйства. На Ближний Восток этот образ мог попасть через Индию, а на Север Европы — через Сибирь. Не случайно ярче всего он выражен именно в пермско-югорском искусстве, на самом пороге Сибири. И если для всей верхней части композиции пермско-югорских бляшек — сульде действительно можно найти убедительные мезолитические аналогии, то для ящера таких аналогий нет, и вполне возможно, что он отражает влияния, хронологически гораздо более поздние.

Последняя, четвертая глава первой части — «Золотой век энеолита». Здесь не место пересказывать взгляды автора о соотношении неолитических и энеолитических культур Центральной, Южной и Восточной Европы с разными этническими группами индоевропейцев, в том числе предковыми по отношению к славянам. И этнические сдвиги, и, главное, процессы культурного взаимовлияния в этом регионе с энеолита и до античности были настолько интенсивны, что исследователь вправе для любого археологического факта энеолита и ранней бронзы находить то или иное отражение в любом исторически или этнографически известном факте, касающемся восточных индоевропейцев, будь то балты, славяне, индоиранцы и т. д. Опять-таки не будем пересказывать всего богатства идей, содержащихся в этой главе. Пластика и орнамента неозеолитической, в основном трипольской, культуры прочтена в ней с помощью как славянских фольклорных, так и ведических параллелей. Автор находит в трипольской росписи и Варуну, и Пурушу, и другие иллюстрации к гимнам Ригведы. Все это не только чрезвычайно увлекательно, но и достаточно убедительно. Остановимся лишь на нескольких моментах, упущенных, на наш взгляд, или несколько противоречиво истолкованных.

Во-первых, на с. 201—202 говорится о формировании образа единого космического божества, четырехглазого, следовательно, всевидящего — Прародительницы мира. Однако на сосудах мы не видим единого лика, где левый глаз одной проекции личины служил бы правым глазом другой. По крайней мере то, что изображено на иллюстрации, — это два лица, четко разграниченных ручками-ушками или контурами щек. Значит, мы не выходим тут за пределы представлений о двух рожаницах, выраженных также (очевидно, на более раннем этапе) сосудом с четырьмя грудями. Автор говорит об идее фратриальности, выраженной в парности рожаниц, но не уделяет этой теме большого внимания. Между тем фратриальная дуальность, очевидно, была весьма важна в обществе энеолита. В частности, керамика яншао, столь близко напоминающая трипольскую своим космогоническим орнаментом, дает об этом явные свидетельства⁷.

Посвятив эту главу в основном культам урожая злаков, культам земледельческим, автор сравнительно мало говорит о скотоводстве и его отражении в культовой символике, хотя и упоминает о связи коз с земледельческим плодородием (с. 156), о переходе воззрений, связанных с оленем как жертвенной пищей, на крупный рогатый скот и т. д. Следует обратить внимание на то, что животворящий дождь в рассматриваемой образ-

⁵ Что сливень не овод и не слепень, а вид дракона, совершенно ясно из литовского *septyniagalvis slibinas*, т. е. «семиголовый дракон». См. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965, с. 29.

⁶ *Diamond D.* The Limitation of Human Population: a Natural History.— *Science*, 1975, v. 187, N 4178, p. 713—721; *Birasell J.* Some Predictions for the Pleistocene Based on Equilibrium Systems among Recent Hunter-Gatherers.— In: *Man the Hunter*. Chicago, 1968, p. 236—240.

⁷ *Крюков М. В.* Формы социальной организации древних китайцев. М.: Наука, 1967, с. 146.

ной системе изливается на землю как молоко из четырех сосцов небесного вымени. Очевидно, ритуальное отношение к молоку становится столь же важным, как и ритуальное отношение к зерну и хлебу. Сосуды с дырочками в поддоне (с. 172) автор трактует как предназначенные для сушки зерна; однако в действительности зерно сушат, а точнее, поджаривают перед помолом в плоских сосудах (сковородах, противнях) без дырок, а дырчатые сосуды скорее связаны с изготовлением сыра. Очень интересно прочтение некоторых женских фигурок на керамике как «додол», т. е. девушек в обрядовом убранстве из ливы. На сосуде из Концешт (с. 189) рядом с додолой танцует девушка в рогатом уборе, а рядом с колосьями видны 14 животных, которые названы в книге косулями. Но косули и другие дикие копытные вредят хлебам, их надо отгонять с помощью собак, о чем автор пишет очень подробно (с. 207). Поэтому здесь перед нами скорее домашний скот, и вся эта роспись является выражением парности не земледельческой и охотничьей, а земледельческой и скотоводческой магии. Напомним, что трапеза рожаницам помимо жертвы оленя, замененного быком, состояла постоянно из хлебов и сыров; очевидно, здесь уже отражается осознание парности хлебно-молочной европейской и переднеазиатской модели питания, комплексности земледельческо-скотоводческого хозяйственно-культурного типа, о которой мне доводилось писать в другой связи⁸.

Вторая часть книги «Древнейшие славяне» состоит из двух глав — «Истоки славянской культуры» и «Земледельческие культы праславян». Праславян Б. А. Рыбаков увязывает с тшинцево-комаровской культурой бронзового века, пшеварской и зарубинецкой культурой рубежа нашей эры и частично с культурой типа Прага — Корчак V—VII вв. Ареалы этих культур, действительно, поразительно совпадают. Наличие же интервалов, когда такого стройного совпадения не было, имеет свои объяснения. Ряд оснований находит автор и для того, чтобы славянами считать скифов-пахарей или по крайней мере какую-то часть из них.

Такое единство территории на протяжении двух тысячелетий должно иметь свои причины. Южная граница в основном ясна — это горные цепи Судет, Татр и Карпат. На юго-востоке это окраина лесостепи. На севере и северо-востоке, как отмечает Б. А. Рыбаков, граница размыта и недостаточно ясна; однако она все же есть, она отмечена на всех картах, и весьма любопытно отметить, что по крайней мере на территории СССР и северная граница, да и практически вся праславянская зона в целом совпадают с зоной дубового леса с примесью граба и прочих западных пород⁹, не заходя ни в степь, ни тем более в ельники, которые, очевидно, были заселены балтами и угро-финнами. Таким образом, мы видим здесь достаточно четко очерченную экологическую нишу некоего культурного единства. Язык его мог и меняться; но фундаментальные основы связей человека с природой и форм осознания этих связей оставались, очевидно, неизменными. Из всего разнообразного материала, содержащегося в пятой главе (связь прялок с «нитью жизни», их солярная орнаментика, жезлы-тояги, эволюция ритуала погребений в связи с эволюцией идеи о посмертной жизни и т. д.), остановимся только на термине «смерды» (сь-мерды), который Б. А. Рыбаков истолковывает как «соумирающие». Не вдаваясь в анализ лексических аналогий, отметим лишь, что проще было бы корень «мрд» объяснить как отражение иранского «мард» — муж, человек — слова, вошедшего даже в северофинские языки (коми и др.). «Сь-марды» в этом случае просто со-мужи, т. е. мужчины, составляющие свиту вождя и при жизни и по смерти.

В шестой главе среди других мотивов содержится интереснейшее сопоставление идей огненного колеса, грома, молнии (особенно шаровой), плода граната и культа Рода; почему-то автор не упомянул в этой связи, что и молния и гроза постоянно воспринимаются как акт оплодотворения небом земли и что гранат со множеством его семян повсеместно служит символом плодородия. Когда родился символ, вообразивший в себя все эти значения, а именно шестиспичное «колесо Юпитера», и когда он проник к славянам, как признает автор, определить трудно (с. 303). Очевидно, нужно искать исторический

⁸ Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И. Проблема классификации элементов культуры (на примере армянской системы питания). — Сов. этнография, 1981, № 4; Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М.: Наука, 1981, с. 232—233.

Уместно вспомнить здесь и символику козы в колядной обрядности:

Где каза ходиць,
Там жита родзиць,
Где каза нагой,
Там жита капой.

(Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895, с. 96—97); см. также с. 156 рецензируемой книги.

⁹ Карта растительности СССР. Вклейка. — В кн.: Алехин В. В., Кудряшов Л. В., Говорухин В. С. География растений. М.: Учпедгиз, 1961.

момент, когда особенно интенсивны были связи славянской прародины и Восточного Средиземноморья. Это могла быть именно «эра Сварога» (с. 287), начало железного века, то время, когда гипербореи «через скифов» посылали жертвенные дары на Делос; или время ближневосточных походов уже не легендарных, а вполне исторических скифов. Решение вопроса зависит от находок древнейших примеров таких знаков, которые следует еще ожидать. Пока же лишь укажу, что скатывание огненных колес, широко известное и в Восточной, и в Западной Европе, по-видимому, отразилось в нартовском эпосе в виде «колеса Батраза», разбрасывавшего искры (кстати, Батраз — герой, связанный с грозой). Отмечу еще ряд возможных кавказских параллелей и другим реалиям, описываемым в этой главе. «Поганские крыжи» (с. 288), т. е. Х-образные кресты, могут быть сравнены с грузинским «джвари» — крест и всякое культовое место, святилище. То, что крест был именно Х-образный (так называемый *сгux decussata*), явствует из написания именно таким образом буквы «джар», завершавшей древнегрузинский алфавит; крестом же заканчивались и все древнейшие южносемитские алфавиты: минейский, сарбейский, химьяритский, т. е. это был общепринятый знак завершенности¹⁰.

Другая параллель касается зольников XI—III вв. до н. э. Зольные узоры в рытых канавках были обнаружены на обширной площади при раскопках Мели-Геле, святилища эпохи поздней бронзы в Восточной Грузии. К сожалению, как и при раскопках Пожарной Балки, точные контуры зольных писаниц не стали достоянием науки; между тем привлечь внимание к их фиксации необходимо, так как они могут дать, наверное, не менее ценную информацию, чем скальные писаницы¹¹. Что касается самого обычая весеннего костра, в котором сжигаются не только остаточная солома и хлам, но и специальные прутьево-соломенные ритуальные символы, то он распространен повсеместно в Европе и далеко за пределами Европы, например в Японии¹².

В части третьей «Истоки славянской мифологии» главы седьмая — «Рождение богинь и богов» и восьмая — «Род и рожаницы» реконструируют древнеславянский пантеон непосредственно перед принятием христианства. Опираясь разрозненными, обрывочными и зачастую противоречивыми данными, путем их сопоставления автор строит достаточно четкую систему древнеславянского пантеона. Ее, разумеется, можно оспаривать в деталях, но как целое она должна быть принята по крайней мере до тех пор, пока не будет создана какая-либо иная, не менее убедительная система. Во всяком случае по одной из важнейших составляющих этой системы, именно по соотношению Перуна и Велеса, по-видимому, Б. А. Рыбаков прав, считая совершенно неубедительным взгляд В. В. Иванова и В. Н. Топорова на этих божеств как на непримиримых противников.

Что касается мифа о Громовержце и Противнике в целом, отвлекаясь от конкретного образа Велеса, то, на наш взгляд, Б. А. Рыбаков несколько недооценивает его значимость. Весь «сценарий» мифа и даже корень **ciel-* в имени Противника на общиндоевропейском уровне можно считать доказанной реальностью. Вопрос о том, что она отражает. Мне представляется, что у истоков мифа стоят явления палеолитического возраста — те самые схватки с мамонтами, а также пещерными медведями и другими опасными, но мясобеильными животными, о которых говорилось во второй главе рецензируемой книги. Кульминация мифа — это, очевидно, изгнание медведя из пещеры или берлоги и убиение его. На этом и только на этом уровне у Противника и Велеса действительно есть некоторые общие, т. е. медвежьи, истоки. Но дальнейшая эволюция этих персонажей была, по-видимому, независимой и сугубо разной. Велес стал «добрым и благожелательным божеством достатка и богатства» (с. 422), и даже связь его с миром мертвых, по-видимому, охранительная, как у Гермеса-Психопомпа. Противник же остался «лютым зверем», каким и был изначально, хотя реквизит мифа и менялся, обрастая рядом с каменными топорами сперва колесницами, а потом и мушкетами. Именно в охоте за этим зверем гонитель может становиться гонимым, охотник и дичь меняться местами¹³, а змей-медведь¹⁴ может быть одновременно и лютым, опасным врагом, и благодетелем-мясодателем¹⁵.

¹⁰ *Патаридзе Р. М.* Грузинское письмо асомтаври. Тбилиси: Накадули, 1980, с. 85—86 (на груз. яз.).

¹¹ Устные сообщения Ш. Ш. Дедабришвили и Б. К. Чолокашвили.

¹² Бункадзай Хогоинкай. Сегацу-но Гедзи (Новогодняя обрядность). Ч. 2. Токио, 1954, с. 78.

¹³ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования..., с. 125.

¹⁴ Синкретические образы змея-медведя известны, например, в искусстве айнов. См. *Лавров И. П.* Об изобразительном искусстве нивхов и айнов. — Кр. сообщ. Ин-та этнографии. В. V. М.: Изд-во АН СССР, 1949.

¹⁵ Сходные наблюдения о трансформации сказочных персонажей см. *Пропл В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946.

Сопоставление персонажей славянского пантеона с персонажами хронологически и территориально близких родственных мифологий весьма затруднено тем, что лишь для двух из них существует привязка по дням недели. Это Перун, связанный с четвергом («перундан»), что позволяет построить если не тождество в стиле Яна Длугоша, то хотя бы отдаленное соответствие Перун — Юпитер (Зевс) — Тор и, как показывает Б. А. Рыбаков, Макошь, которую можно считать пятничным божеством, позднее скрытым под обликом Параскевы-Пятницы; а если так, то соответствие будет Макошь — Венера (Афродита) — Фрея. Приводимый Б. А. Рыбаковым апокрифический пятничный календарь позволяет догадываться об огромной роли культа Макоши — богини судьбы и удачи — в жизни древних славян: ее праздник первоначально имелся, видимо, в каждом месяце.

Может быть, в будущем удастся найти недельные соответствия и другим славянским божествам, что, конечно, позволит существенно уточнить их место в системе и функциональную характеристику. Здесь выскажем по этому поводу лишь одно предположение. По ряду коннотаций (скотоводство, богатство, торговля, мир мертвых, посольство, искусство, длинная борода) Гермес и Велес могут совпадать. Если это действительно так, то днем Велеса будет среда и соответствие будет Велес — Меркурий (Гермес) — Один. Один (Вотан) связан с миром мертвых и предстает в фольклоре как лесной царь (Вуте). Тогда известное противостояние Перуна и Велеса обретает некоторый смысл, но не тот, который ему придают В. В. Иванов и В. Н. Топоров, а совсем иной — противостояние между Тором и Одним. Правда, у германцев Один связывался с аристократией, а Тор — с рядовыми общинниками, а у славян, очевидно, наоборот.

Может быть, у средневековых авторов были некоторые основания для отождествления Яровита с Ареем; по крайней мере фаллическая функция Арея как соблазнителя Афродиты и отца Эроса несомненна. Но имел ли Ярило-Яровит специфическую связь со вторником, мы не знаем.

Разбирая древнеславянский пантеон, Б. А. Рыбаков справедливо указывает, что «одно и то же божество могло иметь несколько имен» (с. 365). Более того, учитывая глубокие славяно-индоиранские соответствия, логично предположить, что под разными именами скрывались разные аватары (ипостаси) одного божества. Одно патриархальное божество могли означать слова Сварог, Стрибог и Род (с. 432—433). Сварог сопоставляется с санскр. svarga — небесный, возможно и сопоставление с svaraĵ — самодержец, эпитет многих индийских божеств. Стрибог — бог-отец, бог пространства. Род предельно полисемантичен. Проводится и сопоставление Рода со Светом и Святovitом, которого Гельмольд называл *deus deorum* (с. 459); поскольку же русский Перун соответствует западнославянскому Святovиту (с. 464), то получается, что во введенном в 980 г. в Киев пантеоне имеются две аватары Рода — Перун и Стрибог, которые вместе с Дажьбогом образуют трицу в виде бога-духа, бога-отца и бога-сына. Это наше рассуждение может быть дополнительным аргументом к предположению Б. А. Рыбакова, что на збручском идоле за Святovитом изображен именно Стрибог (с. 464). То, что на словене начала трапезу ставит Роду и рожаницам прежде Перуна бога их), на наш взгляд, не противоречит пониманию Перуна как аватары Рода, а то, что «Род сея на воздухе мечеть на землю груди», прямо подтверждает его.

К разбору Б. А. Рыбаковым збручского идола добавим, что если принять сопоставление Гермеса и Велеса, то это позволит рассматривать идол как параллель фаллической гермы, а в триглавом образе Велеса видеть отражение позднеантичного понятия о Гермесе-Трисмегисте.

Хотя в «Заключении» Б. А. Рыбаков пишет, что в его книге «систематическое изложение доведено только до последних веков перед нашей эрой» (с. 597), на самом деле и последнее тысячелетие славянского язычества нашло в ней достаточно полное отражение. Другое дело, что даже при привлечении, в дополнение к данным письменных источников, неисчерпаемых богатств фольклорного, археологического, языковедческого материала последняя точка в изучении язычества, как и любой другой сопоставимой по масштабу темы, никогда не может быть поставлена. Нам удалось в рамках этой рецензии изложить лишь несколько соображений, возникших при чтении этой книги. В принципе же почти каждая ее страница могла бы послужить — и, надо полагать, в дальнейшем не раз послужит — отправной точкой для особой статьи или целой диссертации. Положения автора: дуализм упырей и берегинь, эволюция образа Велеса от «бога мертвого зверя» палеолита до бога богатства классового общества, культ двух рожаниц с охотничьей и земледельческой стадией, принципы прочтения орнамента на керамике, геоцентрическая концепция движения солнца и ее графическое выражение, динамика смены погребальных обрядов и многие другие положения, обоснованные Б. А. Рыбаковым в его труде,

можно уподобить восстановлению основных грамматических парадигм мертвого, дошедшего до нас лишь в обрывках текстов, языка. Сами носители языка этих правил обычно не осознавали, но говорили (и верили, и требы клали) согласно им. Эти парадигмы не могут быть полными: но ведь это не нормативная грамматика, не руководство к тому, как создавать тексты, а руководство к тому, как их читать.

Разумеется, в большинстве гуманитарных наук, в особенности в такой сложной их отрасли, как этнографическое религиоведение, где исследователь должен изучить мелкие осколки явлений, рьяно громившихся мощным молотом церкви, да к тому же донесенных через эстафету сотен поколений, не может быть истины в конечной инстанции. Вполне возможно, что открытие новых археологических либо эпиграфических источников, переосмысление имеющихся письменных и этнографических данных потребует пересмотра или внесения корректив в какие-либо из сделанных Б. А. Рыбаковым выводов. Но его работа, столь импонирующая непредубежденному читателю масштабностью охвата фактов, широтой и смелостью их интерпретации, последовательной логикой сопоставлений и доказательств и, главное, активно стимулирующая дальнейшую работу исследовательской мысли, несомненно, явится одним из заметных верстовых столбов на том увлекательном ответвлении многодорожья исторического знания, какое представляет собой изучение древних форм идеологии.

С. А. Арутюнов

НАРОДЫ СССР

Л. М. Дробижева. Духовная общность народов СССР. Историко-социологический очерк межнациональных отношений. М.: Мысль, 1981, 263 с.

В многонациональном советском государстве исследование теории и практики национальных отношений имеет, несомненно, важное значение. В Постановлении ЦК КПСС «О 60-й годовщине образования СССР» отмечается: «Партия чутко следит за тем, чтобы новые процессы и проблемы в сфере национальных отношений, которые постоянно рождает развитие такого крупного многонационального государства, как наше, получали своевременное отражение в деятельности партийных, советских, профсоюзных и комсомольских организаций, хозяйственных органов»¹. Это указание ЦК КПСС в полной мере относится к обществоведам, занимающимся разработкой марксистско-ленинской теории и практики национальных отношений в СССР. В 70-е годы и в начале 80-х годов советские философы, социологи, историки, этнографы, экономисты, юристы опубликовали десятки коллективных и индивидуальных монографий по различным проблемам развития национальных отношений в нашей стране.

Особое значение для глубокого изучения национальных отношений имеют конкретно-социологические исследования. В течение последних 10—15 лет в нашей стране были проведены крупномасштабные конкретно-социологические исследования социально-экономической, культурной, бытовой и психологической сфер жизни народов.

Духовный, нравственный климат жизни народов, их отношение к соседствующим национальным общностям всегда интересовали советских этнографов. Однако исследования такого рода относились преимущественно к историческому прошлому.

В последние десятилетия в советской этнографии так же, как и в других общественных науках, обнаруживается стремление к широкому, всеохватывающему изучению развития и сближения советских наций и народностей и особенно таких проблем, как национальное самосознание, социально-психологические установки, национальные ориентации. Эти и другие духовные, психологические явления и процессы в жизни народов СССР в последние годы начали изучаться как в теоретическом плане, так и на конкретном материале.

Именно к таким работам с полным основанием можно отнести новую книгу Л. М. Дробижевой — одного из основных авторов ряда фундаментальных работ по конкретно-социологическим исследованиям национальных отношений в нашей стране². Рецензируемый труд посвящен наиболее сложным теоретическим и практическим проблемам наций и народностей. Это оригинальное, первое в нашей стране исследование

¹ «Правда», 21 февр. 1982 г.

² Социальное и национальное. Опыт этносоциологических исследований. М.: Наука, 1973; Опыт этносоциологического исследования образа жизни. М.: Наука, 1980.