

© ЭО, 2000 г., №5

М.А. Васильев. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999. 328 с.

Книга М.А. Васильева посвящена главным образом интерпретации двух восточнославянских божеств - Хорса и Семаргла, входивших в княжеский киевский пантеон накануне крещения Руси. Автор рассматривает аргументацию иранского происхождения этих божеств, дает обширную историографию вопроса, уделяет значительное внимание обстоятельствам и процедуре перехода от язычества к христианству в Киевской Руси. Книга состоит из трех глав: «Бог Хоре», «Божество Семаргл» и «Пролог крещения Руси (980-е годы)». Кроме того, имеются два приложения.

В первой главе рассмотрены практически все варианты интерпретаций различных сведений о Хорее (да и вообще о киевском пантеоне Владимира) в древнерусских исторических документах и все многообразие самих этих документов. Обрисовав историю утверждения в науке толкования Хорса как солнечного божества иранского происхождения, обобщив критику иных, порой весьма курьезных теорий, продолжавших появляться в научной печати вплоть до недавнего времени (например, возрожденная «лошадина» теория Н.К. Чадвик), подтвердив положение о тождестве или по меньшей мере параллелизме Хорса и Даждьбога как солярных божеств, обосновав правомерность аналогий между Хорсом и Аполлоном, автор переходит к анализу того источника, где Перун назван «эллинским старцем», а Хоре - «жидовином» (апокриф «Беседа трех святителей»). По мнению М.А. Васильева, ни на какие реальные связи эти эпитеты не указывают: просто для не мудрствующих лукаво православных славян-христиан средневековья и «эллины», и «жидовины», или «еврейчики», и даже «павликианчики» были синонимами язычников.

Конечно, было бы нелепо на основании этих эпитетов пытаться рассуждать о действительных древнегреческих истоках культа Перуна или об иудейско-хазарских истоках культа Хорса. Однако думается, что обозначение Перуна как «эллинского старца», а Хорса как «жидовина», а не наоборот, в древнерусском варианте апокрифической «Беседы трех святителей» неслучайно. Русские образованные церковники XII в. могли и даже должны были знать, что сохраняющиеся пережитки языческого культа Перуна и соответствующая этому лексика помимо Руси широко были распространены на запад и юго-запад от Руси, у балтов и балканских славян, а почитание Хорса имело еще вполне современные им параллели на юго-востоке, в аланской среде, все еще ассоциировавшейся с недавно разгромленной Хазарией. Поэтому представление о якобы греко-языческих связях Перуна и хазарско-иудейских связях Хорса могло быть для них достаточно естественным.

Довольно много места в рассуждениях М.А. Васильева занимают полемика с О. Прицаком и В.Н. Топоровым и попытка показать неправомочность предположений о происхождении топонима *Киев* от имени хазарского военачальника *Куй*, а и о занесении восточноиранских культов на эту территорию хазарской гвардией ал-арсиев, вербовавшихся из хорезмийских мусульман. По мнению М.А. Васильева, невозможность первого доказана О.Н. Трубачевым, показавшим, что сходно звучащие топонимы имеются по всему славянскому ареалу, далеко на север и запад от Киева, а невозможность второго вытекает из того, что ал-арсии были весьма правоверными и набожными мусульманами и языческим богам никак не могли поклоняться именно по этой причине.

Вовсе не пытаясь утверждать бесспорность или достоверность суждений О. Прицака и В.Н. Топорова, осмелюсь указать на два обстоятельства. Первое - это то, что не обязательно все одинаково звучащие топонимы всегда восходят к одному источнику. Хорошо известно, например, что компонент «-поль» в топонимах Каргополь, Борисполь и Ставрополь имеет разное происхождение. Это же может оказаться справедливым и по отношению к г. Киеву и оз. Киёво (с иным ударением!). Что же касается невозможности для правоверных мусульман чтить языческих богов, то такое утверждение довольно спорно. Древних богов то ли как богов, то ли как святых, демонов, духов чтили и чтят и абхазы, и карачаевцы, и адыги, и чеченцы, и татары, и дагестанцы, и те же хорезмийцы - не только древние, но и современные. И это ни-

сколько не мешает им считать себя самими что ни на есть истинными мусульманами и ревностно выступать в защиту ислама. Откажут им в праве на это разве что только ваххабиты - но и не более того.

Что касается схождения теонима «Хоре» с грузинским «хварсаки» (зной), ингушским «кур-харс» (женский головной убор), мансийским божеством «Корс-Торум» и т.д. (все с явными иранизмами и солнечными коннотациями), то все эти параллели вполне убедительны и их следует принять.

В заключительной части первой главы автор пишет, что для древних восточных славян Хоре был солярным божеством и что он не заимствован восточными славянами у сармато-алан, а естественным образом «врос» в славянское религиозное сознание в ходе ассимиляции последних славянами. Строго говоря, альтернатива сводится к проблеме различия адстрата и субстрата. Для всей эпохи славяно-сармато-аланского взаимодействия проблема эта носит малооперациональный, скорее схоластический характер, поэтому приемлемой представляется любая формулировка.

Глава вторая - «Божество Семаргл» - открывается фразой: «Анализ комплекса проблем, связанных с восточнославянским божеством Семарглом, принципиально труден в силу крайней скудости источниковой базы». Семаргл упоминается в «Повести временных лет», а будучи разделенным на два имени Сима и Регла - в «Слове некоего христолюбца». Более о нем ничего не известно, и вся обширная литература по нему - не более чем гадательные умозаключения.

М.А. Васильев вновь дает подробнейший обзор всей этой литературы, в которой этимология имени Семаргл и параллелей к нему восстанавливается множеством различных способов. В современной историографии более или менее всеобщим признанием пользуется мнение, впервые высказанное в 1876 г. А.С. Петрушевским, но детально разработанное К.В. Тревер, что Семаргл идентичен древнеиранскому Симургу, выступающему либо в образе гигантской птицы, либо (уже под именем Сэнмурв) в образе химерического птицевера.

Все аналогии Семаргл — Сатург оставляют совершенно необъясненным добавление «л» в конце имени, для которого нет никаких фонетических и семантических обоснований. Фонетически наиболее точно как Семарглу, так и Симу и Реглу отвечает гипотеза А.Л. Погодина о том, что Семаргл был вовсе не божеством, а памятником отцу Владимира, Святославу, названным так по греческому образцу: СНМА РНГЛОС, т.е. «знак правителя». Эта гипотеза М.А. Васильевым кратко упоминается, но никак не комментируется.

Дальнейшая часть второй главы посвящена, как определяет сам автор, совокупному исследованию иранских и индийских источников (что проделано очень добросовестно) и реконструкции облика «общеевропейского, общеиранского и восточноиранского прообраза... этого восточнославянского божества». Последнее имеет ценность опять-таки с точки зрения только индоиранистики. Сам вопрос о том, имелось ли в реальности восточнославянское божество, сходное с иранским Сатургом или Сэнмурвом, по-прежнему остается открытым. В иранской и общеарийской мифологии Сатург, как признает автор, был персонажем третьестепенным. Что касается восточноиранской (сакско-скифско-сармато-аланской) мифологии, то можно согласиться с автором, что Сатург в ней мог быть только в облике птицы, но никак не птицевера; однако остается недоказанным, что он был в ней вообще. Короче говоря, в анализе эволюции облика Сатурга-Сэнмурва, в обрисовке его прототипов и истоков, ранних и поздних мифологических отражений и параллелей заслуги автора несомненны. Однако облик Семаргла (или Сема-Регла), стоявшего на киевском капище, ни на йоту ясное не становится, и именно по причине уже отмеченной «крайней скудости источниковой базы».

Третья глава книги - «Пролог крещения Руси (980-е годы)». Отмечая сравнительно малое внимание, уделяемое в историографии этому действительно очень короткому периоду, когда центром общегосударственного культа стал на несколько лет довольно искусственно собранный пантеон из пяти (или шести, или даже семи, если считать отдельными богами Хорса и Дажьбога, Сема и Регла) богов во главе с Перуном, автор обобщает и систематизирует все имеющиеся в литературе различные взгляды по этому поводу. При этом он полагает, что «адекватность вычленения и интерпретации Е.В. Аничковым первого элемента религиозной реформы 980 г. сегодня едва ли может вызвать серьезные возражения» (с. 211). «Реформа, т.е. нововведение Владимира, заключалась в том, что родового княжеского бога и покровителя он провозгласил "богом богов" Руси, верховным божеством государства» (с. 213). Что же касается взгляда на некоторых богов пантеона как иноплеменных, то его автор отвергает. Культы Хорса и Семаргла «относятся к верованиям южной части восточных славян, сформировавшейся на иранском субстрате, и потому не выходят за рамки собственно восточнославянского язычества» (с. 215). Но пантеон 980 г. тем самым определяется не как общегосударственный и общевосточнославянский, а как сугубо южнорусский. Целью этого было завоевание симпатий именно южнорусского населения, поэтому в Новгороде был воздвигнут только кумир Перуна. Культ же Белеса как мифологического антагониста Перуна не мог быть искоренен и

хотя продолжал отправляться, но не мог быть введен в пантеон. Вводя культ верховного Перуна, Владимир неосознанно делал шаг к введению государственного монотеизма, где Перун был заменен богом христиан.

Много внимания в данной главе автор уделяет ритуалу «изгнания» Перуна. Действительно, в отличие от других божеств, коих ниспровергатель «повеле кумиры испроверщи, ови изсеши, а другая огневи предати», Перуна как в Киеве, так и в Новгороде не рубили и не жгли, а сволокли, следуя особому ритуалу, к реке, столкнули в воду и, отталкивая от берега, заставили уплыть за пределы государства. М.А.Васильев обоснованно ставит обряд проводов Перуна как ставшего ненужным, но все еще имеющего силу божества в единый ряд со многими пережиточными языческими обрядами народов Европы, в том числе и восточных славян, более всего отраженными в обычаях проводов Зимы (Масленицы, Морены) или первого полугодия (в летнее солнцестояние, на Ивана Купалу) в виде Костромы, Кострубы и т.д. Отмечу, что этот обряд, видимо, имеет даже доиндоевропейское происхождение, ибо в виде похорон в конце зимы драконоподобного существа Квидили отмечен у цезов в Дагестане: актера, играющего Квидили, после его прощальной речи волокут к реке и «убивают» на мосту².

Вообще прощание с кумиром или фетишем должно, видимо, рассматриваться как архетипический инвариант, лишь в разной мере реализуемый в разных случаях. Можно вспомнить, как проходили в ряде случаев проводы «языческих кумиров» наших дней - статуй В.И. Ленина и И.В. Сталина. В отличие от Перуна их собравшиеся толпы практически нигде не оплакивали, а восприняли снятие истуканов с постаментов одобрительно. Однако в Ереване грузовик, увозивший статую Ильича с площади Республики, был весь засыпан мелкими монетами, которые кидали из толпы, а в Улан-Баторе статуя Сталина, уложенная на трейлер, была окроплена молоком и молочной водкой - по чисто спонтанной инициативе демонстрационных и зрителей. В странах Балтии, напротив, такие же статуи в ряде случаев топтали и пинали. Однако и ублажение символической жертвой, и избивание, и поругание по существу преследуют одну и ту же цель - «кнутом или пряником», но убедить изгоняемого духа (бога, демона, кумира) не возвращаться, и в этом плане нет принципиальной разницы между проводами Перуна в Киеве в 988 г. и проводами Ленина в Ереване целым тысячелетием позже. Кстати сказать, если второстепенные кумиры киевского пантеона были порублены и сожжены, то идол Белеса, в сущности равновеликий Перуну по значению, аналогичным образом был спущен на воду, в р. Почайну (с. 261).

Кроме указанных трех глав, в книге имеются два приложения. Одно из них можно рассматривать как дополнение к главе третьей: в нем речь идет о новгородском урочище Перыни и о том, правомерно ли рассматривать его как место культа новгородского идола Перуна. Другое приложение (оно идет под № 1) обосновывает гипотезу существования в середине I тыс. н.э. двух восточнославянских метаэтносов: с одной стороны, словен (или склавинов), с другой - антов. В дальнейшем анты слились со словенями, но именно от них в силу преобладания в их генезисе восточноиранского субстрата древнерусское язычество и унаследовало культы Хорса и Семаргла.

Все это, конечно, весьма гипотетично, но гипотезы эти хорошо обоснованы и по меньшей мере имеют право на существование.

Подводя итоги, скажем, что труд М.А. Васильева представляет безусловную научную ценность в двух аспектах. Первый - это рассмотрение в одной книге всей обширной историографии, имеющей отношение к восточнославянскому языческому пантеону эпохи накануне крещения Руси, особенно же к образам Хорса и Семаргла и славянско-иранским связям. Второй - это собственные гипотезы автора, которые хотя и остаются спорными, тем не менее вносят новые ценные идеи в непрекращающийся диспут о сущности древнерусского язычества.

Примечания

¹ См.: *Chadwick N.K.* The beginnings of Russian history. Cambridge, 1946.

² См.: *Карпов Ю.Ю.* Общинный зимний праздник у цезов // Сов. этнография. 1983. № 3. С. 114.

С.А. Арутюнов