

Научные фантомы славянского Олимпа

Живая старина. М., 1995. № 3 (7). С. 46-48.*

После работы Е.Н. Аничкова «Язычество и древняя Русь», изданной в Санкт-Петербурге в 1914 г., мало кто из исследователей возвращался к текстологическому разбору древнерусских памятников, свидетельствующих о пережитках язычества в народе и о божествах дохристианского периода. В результате этого сведения о славянских божествах сейчас используются рекурсивно, т. е. готовыми, устоявшимися, освященными авторитетами и традицией блоками, переходящими из статьи в статью, из монографии в монографию, из энциклопедии в энциклопедию.

Между тем возврат к анализу древнерусских первоисточников, их скрупулезное прочтение позволяют иногда совершенно по-новому взглянуть на уже, казалось бы, решенные вопросы. Некоторым из них в рамках общей проблемы достоверности существования того или иного языческого божества у славян и посвящена настоящая статья.

Проблема Рода и рожаниц. Научные трактовки Рода как языческого персонажа сводятся к двум основным точкам зрения: по одной из них. Род^[1] — это «мелкое» божество вроде домового, семейный (родовой) божок; по второй — это один из верховных богов языческих русичей, податель всякого жизненного начала. Что касается рожаниц, то они традиционно рассматриваются как персонификация судьбы новорожденного (тип древнегреческих мойр или южнославянских сужениц).

Надо сказать, что как наиболее древние письменные памятники (XII в.), так и более поздние, на первый взгляд, дают все основания для таких взглядов. Действительно, судя по всему, Род календарно был приурочен ко второму дню рождественских праздников — так называемому собору, или «пологу» Богородицы^[2]. К 9 сентября, следующему дню после празднования рождества Богородицы, была приурочена так называемая вторая рожаничная трапеза, с празднованием которой активно боролась церковь. Датированным началом этой борьбы является знаменитое «Вопрошание Кириково», в котором содержится вопрос к епископу Нифонту (1130—1156 гг.) «Аже се Роду и рожанице крають хлебы и сиры и мед?», на что следует ответ «Негде, рече, молвить: горе пьющим рожаници»^[3]. К XV—нач. XVI в. относится интересный рукописный комментарий к Евангелию (условно названный «О вдуновении духа в человека»), в котором Род противопоставлен христианскому Богу: «То ти не род

седя на воздухе мечет на землю груды и в том ражаются дети <...> Всем бо есть творец бог, а не род»[4].

Подобное цитирование древнерусских памятников легко можно увеличить. Но есть среди них один документ, который, несомненно, лег в основу всей «антирожаничной» серии; ему соответствует византийский протооригинал, принадлежащий св. Григорию Назианзину (Богослову). Это так называемое «Слово св. Григория, составленное в толковании о том, как раньше язычники поклонялись идолам». Прочтение этого памятника позволяет утверждать, что слова *род* и *рожанчца* обозначают не имена или названия каких-то особых персонажей, а являются нарицательными названиями: *рожаница* ‘роженица, родившая’, *род* ‘тот, кто родился; (ново)рожденный’.

В этой связи следует обратить внимание на то, что св. Григорий Богослов был тем церковным деятелем, который активно проповедовал необходимость введения праздника Рождества Христова и именно при котором церковный собор 381 года этот праздник установил, приурочив его к 25 декабря — времени наиболее распространенных античных культов возрождающейся природы.

Протооригинал «Слова св. Григория...» как раз и посвящен развенчиванию античных культов богини-матери и бога-сына. Древнерусские книжники в переводе «Слова св. Григория...» празднование этих культов называют термином *родопочитание*. Сам перевод начинается с привязки к античным образцам и далее разоблачает тех, «иже бесятся жроуще матери бесовьстеи афродите богыни. Короуне. короуна же боудеть и антихрисця мати. и артемиде. проклятеи. диомисее. стегноражанию и недоношении породъ. и бог мужежень <...> тем же богомъ требоу кладоуть и творять. и словеньскыи языкъ. виламъ. мокошьи. дивЕ. пероуноу. хърсоу. родоу. и рожаници...»[5].

Затем этот мотив развенчивания рожаницы и рода развивается и еще более усиливается: речь идет о тех, которые почитают «...проклятого же осирита. рожение. мати бо его ражаючи оказися. а того створиша богомъ... и от техъ извыкоша древле халдеи, и начаша требы творити своима богома родоу и рожаници. по того рожению. проклятого. и сквърнаго бога ихъ. осирита того же оирита скажетъ книга лъживая и сквърньная. срачинскаго жърца. моамеда. и бохмита проклятаго. яко нелепымъ проходомъ проиде, рожаяся. того ради и богомъ его нарекоша... оттоуда же начаша елини. ставити трапезоу. родоу и рожаницамъ. таже егюптяне. таже римляне. даже и до словень доиде. се же словене начали трапезоу ставити родоу и рожаницамъ...»[6].

Важно обратить внимание и на тот факт, что в перечне божеств памятник нарушает обычную традицию, когда сначала перечисляются мужские божества, а затем женские (ср. порядок Перун, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Симаргл, Мокошь в так называемом пантеоне князя Владимира)[7]: в данном случае женское начало оказывается выше мужского.

Таким образом, «антирожаничная» установка памятника совершенно очевидна: христианская Богородица и ее сын-Бог должны вытеснить прочих языческих «рожениц» и «родов» с их противоестественными и гадкими обстоятельствами появления на свет (в христианстве это обстоятельство облагорожено мотивом непорочного зачатия; сам мотив известен уже в «Илиаде» Гомера).

Важен еще один штрих: в другом месте памятника прямо сказано, что эллины поклоняются «Артемиде и Артемиду рекше роду и рожанице» (древнерусское словоречение в данном случае имеет значение ‘иначе говоря, другими словами, то есть’). В этом свете названия *род* и *рожаница* (которые последовательно относятся то к египетской «рожаничной» паре, то к халдейской, то к эллинской, римской и славянской) и предстают в том изначальном нарицательном смысле, который, очевидно, и вкладывали в них первые древнерусские составители документа: *род* — это ‘тот, кто родился’; *рожаница* — это ‘та, которая рождает’.

В более позднее время нарицательное название *род* на фоне других собственных имен языческих богов еще церковниками было переосмыслено как имя собственное. С названием *рожаница* этого не могло произойти, поскольку оно в памятниках изменяется по числам, чего не бывает в грамматике имени собственного. А еще позже это представление о Роде вошло и в научное обращение. Фактически же языческие славяне особого бога по имени Род (или даже низшего демона под таким названием), скорее всего, не знали и почитать его не могли.

Богиня Дива или Мокошь-дева? Название *Дива*, которое уже встречалось в предыдущем разделе, традиционно трактуется как обозначение женской ипостаси к мужской фигуре дива из цикла древнерусских воинских повестей. Это ведет к тому, что анализ сосредотачивается на названии *див*, а женская форма названия оказывается на периферии научного внимания, являясь как бы вторичной.

Однако содержание воинских повестей и содержание церковно-поучительных документов довольно далеки друг от друга, а названия *див* и *дива* однозначно разделены границей между обоими циклами документов и нигде не обнаруживают более или менее определенной семантической общности. С другой стороны, если обратиться к «Слову св. Григория...», где название *дива* фиксируется в форме дательного падежа (а это вообще единственная фиксация названия в известных древнерусских памятниках), то можно предположить, что под этой формой надо понимать эпитет *дева*, очень уместный в памятнике, направленном против культов эллинистических богинь-дев, среди которых называются Артемиде и Афродите. В другом месте документа об эллинах прямо сказано, что «лаконская тръбищная кровь, просашаемая ранами то их епитемья. и тою мажутъ екатию. богиню, сию же дЕвоу творять. и мокошь чтоуть»^[8].

Итак, определение *дева* в данном случае непосредственно предваряет имя *Мокошь*. А несколькими периодами перед этим местом как раз и говорится, что славяне, подобно эллинам, поклоняются тем же богам: «вилам, и мокошьи. дивЕ. пероуноу. хърсоу. родоу. и рожаници».

Что касается самой формы этого определения с корневым звуком [и] вместо закономерного для русского языка [е] на месте буквы ять (т.е. наблюдается форма дивЕ, а не дЕвЕ), то здесь надо учесть новгородское происхождение того списка «Слова св. Григория...», в котором форма зафиксирована. Дело в том, что, как известно, новгородские диалекты знают переход звука, обозначаемого буквой ять, в звук [и]. Раньше всего этот переход начался (он же и более распространен сейчас) в положении между мягкими согласными, что, собственно говоря, и соответствует анализируемой форме. Нельзя исключать и прямого киевского влияния на произношения слова *дева* как *дива* в русской церковной традиции.

Таким образом, видимо, первоначально в этом перечислении слово *дива* имело значение эпитета-определения по эллинскому образцу (т.е. совершенно независимо от того, была ли Мокошь девой в исходных языческих представлениях) к имени славянской богини. Следовательно, как можно довольно убедительно предполагать, славяне в действительности не знали богини с таким именем в кругу своих божеств. Это неплохо согласуется и с тем, что другие известные памятники, даже перечисляя тех же Перуна, Хорса, Мокошь и других, нигде больше не называют женского мифологического персонажа с таким названием (или именем).

Был ли Дажьбог сыном Сварога? В современной славистике принято считать, что, как сказано в Ипатьевской летописи, бог по имени Сварог имел сына по имени Дажьбог. Эта генеалогия усиливается существованием в церковно-поучительных памятниках древнерусского ритуального названия огня *сварожич*, форма которого трактуется как отчество. Объединяются эти сведения солярной атрибутикой: летописный Сварог отождествляется с эллинским Гефестом, то есть небесным огнем, а Дажбог — с Гелиосом, то есть солнцем. Кроме того, у западных славян известно одно из главных божеств по имени Сварожич, вторым именем которого принято считать имя Радогост, в свете чего первое имя также расценивается как отчество.

Критическая оценка этой генеалогии появилась еще в прошлом веке. Так, Д. Шеппинг писал в свое время, что шаткость новой, освященной именами Соловьева и Срезневского системы генеалогии славянских божеств очевидна, поскольку семейные связи возможны только при условии свободной индивидуальной жизни богов, до которого славянская мифология не успела развиваться^[9].

Энергично оспаривал идентификацию Дажьбога как Сварожича А. Брюкнер, настаивая на том, что название *Сварожич* — это уменьшительная форма самого имени *Сварог*, но ни в коем случае не патроним[10].

Эта критика базируется в целом на общих рассуждениях и потому выглядит недостаточной. Если же обратиться к более детальному анализу древнерусских сведений, то, пожалуй, эту аргументацию можно значительно усилить.

Проблема связана с тем, что Сварог-отец и Дажьбог как его сын называются единственный раз только в древнерусском летописании. Причем это место — не оригинальное, а перевод известной византийской хроники Иоанна Малалы, включенный в летопись. Таким образом, названные летописью славянские божества суть вставка славянских книжников, сделанная для того, чтобы и славянство представить в мировом историческом контексте: ведь хорошо известно, что идеей общности своей истории и мировой буквально пронизано все древнерусское летописание (ср. приведенное выше «тем же богам требу кладут и славянский язык»).

О ходе истории повествует и хроника Малалы; в соответствующем месте хроники говорится, в частности, о небесных царях-покровителях египтян — Гефесте и его сыне Гелиосе: *meta de teleyten Hefeistu ebasileysen Aigyption ho hyios ayto Helios hemeres*[11]ю В летописной вставке это место имеет такой вид: «по умъртвии же Феостове его ж и Сварога наричить и царствова Егюптяномъ сынъ его дневное Сонце его ж наричють Дажьбог[12].

Надо сказать, что еще в прошлом веке солярная атрибутика обоих персонажей и поиск ее отражения в этимологии их имен отвлекли внимание исследователей от главного для древнерусских книжников признака Сварога и Дажьбога: в первую очередь здесь выступает функция покровительства, царствования. Именно это важно в хронике Малалы для эллинских богов, и, очевидно, именно этим признаком должен был бы руководствоваться и тот древний книжник, который искал древнерусские соответствия античным персонажам.

Нам известен только один бог, который в древнерусском предании о языческой мифологии мог претендовать на эту роль — это Дажьбог, которого «Слово о полку Игореве» (источник в данном случае независимый) называет покровителем русичей (точнее говоря, русичи в нем названы внуками Дажьбога). Исходя из этих представлений, тот книжник, которому нужны были соответствия для вставок в хронику Малалы, получил бы первую фигуру из двух необходимых.

Повод для имени второго персонажа могло бы дать название ритуального огня *сварожич*, которое относительно часто встречается в древнерусских церковных поучениях против язычества. Заметим, что это название никогда не оказывается в ряду высших древнерусских славянских божеств, а занимает место после персонажей низшей демонологии и живых объектов среди

перечислений природных объектов поклонения (реки, источники, камни, деревья, огонь-сварожич): ср., например: «И веруютъ в Перуна, и в Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и ве Ръгла і въ вилы <...> и мнятъ богынями, и покладывахуть имъ теребы, и куры имъ режють, и огневе молятся, зовуще его сварожичемъ»[\[13\]](#).

Следовательно, составители известных сейчас поучений первоначально не мыслили эту стихию огня в антропоморфном виде. Однако есть случаи, когда видно, что название *сварожич* из-за его формы все же может восприниматься книжниками как имя собственное: «...но и ныне по оукраинамъ молятся ему проклятому богу Пероуну, Хорсу, Мокоши, виламъ < ...> вероують оупыремъ <...> и берегенямъ <...> а друзии вероують в Сварожитьца и Артемида и Артемидию <...> а инии къ кладеземъ приносяще молятся и в воду мечють велеахоу (т.е. Велеару. — *Авт.*) жертву прыносяще, а друзии под овином и поветехъ скотеехъ молятся...»[\[14\]](#)

Как видно из приведенных цитат, само название остается практически в том же семантическом ряду, но к нему для вящей убедительности добавляются античные собственные имена, поднимающие тем самым статус названия до того же уровня имени собственного. При этом, подчеркнем еще раз, важно, что сама форма названия *сварожич* со всей очевидностью совпадает с формой восточнославянских патронимов.

Таким образом, возвращаясь к проблеме вставок в перевод хроники Малалы, можно предполагать, что в названии *сварожич* книжник нашел бы важное для него указание на отцовские отношения. Дальнейшие выводы следуют почти автоматически: реконструируется имя отца — Сварог, а место сына достается Даждьбогу как известному уже покровителю.

С точки зрения предложенного подхода, становится понятным тот факт, что Сварог упоминается в памятниках единственный раз: в реальном язычестве такого высшего бога, очевидно, не было[\[15\]](#).

Остается, однако, еще проблема бога Сварожича (он же якобы Радогост) у прибалтийских славян. Включение Радогоста в славянский пантеон и двуименность этого персонажа принимается сейчас безоговорочно. Но еще не так давно высказывались серьезные сомнения относительно истинности существования Радогоста в славянском язычестве. Эти взгляды не были никем оспорены, не анализировались по их сути, а просто со временем подзабылись под влиянием более авторитетных мнений.

Дело в том, что в источниках Сварожич и Радогост никогда не отождествляются. Первое известие здесь относится к началу XI века и принадлежит немецкому хронисту Титмару, который сообщает, что в земле славянского племени редарей есть город Радогощ, в котором поклоняются главному богу Сварожичу. В конце того же века другой немецкий хронист, Адам Бременский, повествуя об этих же местах, называет в городе редарей

Ретре главного бога Радогоста (но ни о каком Сварожиче упоминания у него нет). Анализируя эти факты, А. Брюкнер считает, что Адам Бременский взял сведения из Титмара, но при этом грубо ошибся: «сдвинул названия земли редарей, города Радогощ, божества Сварожича и получил племя редарей, город Ретру (то же самое название в другом написании!); имя божества, которому поклонялись в городе Радогощ, выпало. А вслед за Адамом Бременским эту ошибку повторили Гельмольд и другие. Так на славянский Олимп было возведено мнимое божество Радогост...»[16].

На это несоответствие сведений двух хронистов обратил внимание еще И.-А. Вагнер — один из первых издателей хроники Титмара. Правда, он посчитал, что ошибся сам Титмар, якобы перепутав имя идола Радогост и сделав из него название города[17].

Важно напомнить и то обстоятельство, что западнославянское божество по имени Сварожич называется и другими независимыми источниками, например, в письме св. Бруно к императору Генриху II[18]. Подтверждают, конечно же, наличие такого названия в языческой номенклатуре и древнерусские данные.

А вот ономастические данные говорят как раз не в пользу существования божества по имени Радогост. Среди славянских антропонимов по «Славянскому именованию» М. Морошкина обнаруживается до 150 гнезд антропонимов с корнем *-рад*. В процентном отношении это едва ли не наибольший объем имен, объединенных по признаку общности корня.

С другой стороны, там же можно увидеть значительное множество антропонимов с корневым элементом *гост*- в начальной и конечной позициях композитных имен. При такой частотности продуктивных антропонимических корней закономерно обнаруживаются и антропонимы типа *Радогост* и *Гостирад*[19]. В то же время легко обратить внимание, что славяне не знали изначально славянских так называемых теофорных имен, т. е. личных имен, которые включали бы в себя теонимы, имена богов (в отличие, скажем, от древнегреческой и многих других традиций). Признавая существование бога по имени Радогост, следовало бы признать его уникальность по этому признаку (да еще с полным совпадением по форме с антропонимом!).

К тому же от славянских имен на *-гост* закономерно возникают притяжательные по первоначальному значению топонимы типа *Радогощь*, *Будогощь*, *Волигощь* (т.е. город Радогоста, Будогоста и т.д.). Такого рода топонимы как раз и отмечают средневековые источники на западнославянских территориях. Есть они и на Украине: Радогоща на Житомирщине и Радогоща на Черниговщине, Мала Радогоща и Велика Радогоща в Хмельницкой области. С этой точки зрения, признавая Радогоста в качестве божества, надо было бы указать на еще одну его уникальную характеристику: это единственное славянское божество, которому «принадлежал» большой славянский город, метрополия. Но как раз следов подобной теократии в язычестве славян не

наблюдается: славянские города принадлежали князьям, людям, но божествам — никогда.

Учитывая же весь комплекс соображений, связанных с данным вопросом, следует, скорее всего, согласиться, что в реальном язычестве славяне бога по имени Радогост не знали. Здесь, по всей видимости, действительно надо искать ошибку средневековых западных хронистов.

Таким образом, и наблюдения над фактами, относящимися к западнославянскому кругу мифологических сведений, не могут дать достаточно убедительных доказательств в пользу языческих представлений о родственных связях на славянском Олимпе. А это не позволяет утвердительно ответить на поставленный вопрос. Скорее всего, этот ответ в конечном счете будет отрицательным.

Подводя общие итоги приведенных наблюдений и рассуждений, должно, на наш взгляд, еще раз обратить внимание на то известное в целом обстоятельство, что сведения о язычестве древних славян пришли к нам в обработке и интерпретации христианских авторов. В этих условиях вопросы реального язычества не имели особой значимости и ценности, поскольку руководствовались авторы совершенно другими критериями и ориентировались на уже освященные столетиями христианства византийские образцы. В этом плане снятие византийско-древнерусского напластования в понимании славянского язычества по-прежнему остается важнейшей задачей для тех славистов, которые стремятся к более полному и более объективному объяснению дохристианских религиозных представлений наших предков. Если же при этом языческий Олимп славян окажется беднее, чем представлялось до сих пор, то все же останется удовлетворение от знания объективного положения на нем.

* Впервые опубликовано в: Живая старина. М., 1995. № 3 (7). С. 46-48. Некоторые положения статьи требуют уточнений и изменений акцентов, что во многом сделано автором в последующих публикациях. Здесь текст оставлен без изменений, за исключением того, что древнерусские цитаты по техническим соображениям передаются средствами современной русской графики; по тем же причинам древнегреческая цитата передается в латинской транслитерации. Прописная буква Е в необходимых по содержанию местах передает древнерусскую букву ять.

[1] Сведения об упоминаемых в статье языческих персонажах см.: Мифы народов мира. Т. 1-2. М.: Советская энциклопедия, 1987—1988.

[2] См. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М Наука, 1981. С. 444-445.

[3] Там же С. 446.

[4] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. II. Древние слова и поучения, направленные против язычества в народе // Записки Московского Императорского археологического института. Т. XVIII. М., 1913. С. 97—98 (Далее — *Гальковский Н.*).

[5] Там же. С. 22-23. Ср. наш перевод: «кто беснуется, принося жертвы матери беса богине Афродите, Коруне (Коруна же является матерью антихриста) и Артемиде, рождению проклятой Диомисии из ягодицы [первоначально речь, несомненно, шла о Дионисе, рожденном, как известно, из Зевсова бедра. — *Авт.*] И недоношенный плод [почитают. — *Авт.*] и Гермафродита <...> Тем же богам требу кладут и творят и славяне: вилам, Мокоши-деве, Перуну, Хорсу — роду и рожанице...».

[6] Гальковский Н., с. 24. Ср. наш перевод: «...проклятого же Осириса [т. е. Осириса. — *Авт.*] рождение. Мать же, рождая его, впала в безумие, и потому его стали почитать как бога... А от тех обычай издревле переняли халдеи и начали требу творить двум своим богам роду и рожанице после рождения проклятого и скверного бога их Осириса. О том же Осирисе повествует книга лживая и скверная сарацинского жреца их Мохамеда и Бохмита проклятого, что он родился через нелепый [=неподобающий, непотребный. — *Авт.*] проход, чего ради его и назвали богом... Оттуда же начали эллины ставить трапезу роду и рожаницам, также египтяне, также римляне, также и к славянам дошло: так славяне стали ставить трапезу роду и рожаницам».

[7] Об иерархической важности и каноничности порядка перечислений мифологических элементов в древнерусских памятниках см.: Якобсон Р. О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Август 1964 г. Москва. Т. 5. М.: Наука, 1970. С. 610.

[8] Гальковский Н., с. 23: «лаконская жертвенная кровь, исцеживаемая ранами, то их эпитимия, и ею умащивают богиню Гекату. Богиню же эту представляют девой. И Мокошь почитают».

[9] Шеппинг Д. О. Наши письменные памятники о языческих богах русской мифологии. Воронеж, 1889. С. 11—12.

[10] Brückner A. Osteuropäische Götternamen // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung begründet von A. Kuhn. Göttingen, 1922. Т. 52., S. 195; Brückner A. Mitologia polska. Warszawa, 1924. S. 24-29.

[11] Летописец Переяславля-Суздальского. М., 1851. С. XXII: «После смерти Гефеста над египтянами стал царствовать сын его Солнце дневное, его же называют Дажьбог».

[12] Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. М: Изд-во Акад. наук, 1962. Стлб. 278—279: «после смерти же Феоста, его называют и

Сварогом, царствовал над египтянами сын его Солнце дневное, его же называют Дажьбог».

[13] Тихонравов Н. С. Летописи русской литературы и древности. Т. 4. М., 1862. С. 89: «и веруют в Перуна, и в Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Ргла [испорч. из Симаргл. — *Авт.*], и в вилы <...> и считают их богинями, и приносят им жертвы, и кур им режут, и огню молятся, называя его сварожичем».

[14] Гальковский Н; с. 33—34: «но и ныне по окраинам молятся ему, проклятому богу Перуну, Хорсу, Мокоши, вилам <...> веруют в упырей <...> и берегинь <...> а иные, к колодцам принося [жертвования. — *Авт.*], молятся и в воду бросают, Велеару жертву принося, а другие под овином и в сараях для скота молятся...».

[15] Критический анализ теонимов Дажьбог и Сварог по другим основаниям см.: Moszyński L. Daz(ь)bogъ — rzekomy prasłowiański teonim // *Slavia orientalis*. XXXVIII. 1989, № 3—4. S. 285—291; ср. еще: Зубов М.И. Дажбог, Сварог і вогонь-сварожич // *Acta universitatis Szegeciensis de Attila Jozsef nominatae. Dissertaciones slavicae. Sectio linguistica*. XXIII. Szeged. С. 15-21.

[16] *Bruuml;ckner* A. *Mitologia polska*. Warszawa, 1924. S. 27.

[17] *Dithmari episkopi merseburgensis Chronicon*. Norimbergae, 1807. P. 150.

[18] *Monumenta Polomae Historica*. Т. I. Lwow, 1864. P. 226.

[19] *Морошкин М.Я.* Славянский именовослов, или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке СПб., 1867. С. 63 и 162.