СТРатум: СТРуктуры и катаСТРофы

Сборник символической индоевропейской истории

- **Археология**
- **Источниковедение**
- **Лингвистика**
- **Философия истории**



«Нестор»

Санкт-Петербург

1997

Печатается по решению Ученого совета
Высшей антропологическойя школы (г. Кишинев)

Авторы выражают глубокую признательность
Сергею Васильевичу Марару,
без финансовой поддержки которого выход этого
сборника был бы невозможен.

Научная редакция:
М.Е.Ткачук, И.В.Манзура, Л.А.Мосионжник (секретарь)

ISBN 5-901007-03-4

© Общественно-гуманитарный
фонд “Нестор”

© Оригинал-макет — Л.А.Мосионжник

О Г Л А В Л Е Н И Е

Л.Б.Вишняцкий. **На подступах к искусству (палеолит) 4**

Вяч.Вс.Иванов. **Индоевропейские миграции 20**

И.В.Манзура. **Археология основного мифа 26**

Л.С.Клейн. **Происхождение нуля, или Древнейшая эволюция игры в кости между Дунаем и Индом 47**

К.Джонс-Блэй. **Женщины и война в индоевропейском мире 67**

Д.А.Мачинский. **Сакральные центры Скифии близ Кавказа и Алтая и их взаимосвязи в конце IV — середине I тыс. до н. э. 73**

О.В.Шаров. **Гибель Эрманариха: история и эпос 95**

А.С.Либерман. **Скандинавско-славянская семантическая параллель: шутка/промежность 107**

М.Б.Щукин. **Рождение славян 110**

С.Е.Эрлих. **Поклонение волхвам (Опыт динамического структурализма) 148**

Р.А.Рабинович. **“Волки” русской летописи (о тотемическом происхождении этнонима “уличи”) 178**

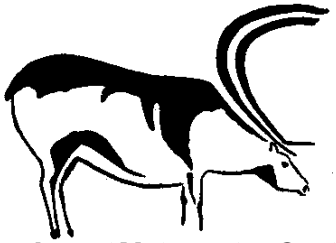
О.М.Козик. **Понятие “богатства” в контексте истории. “Витальный” аспект “богатства” 200**

С.В.Дмитриев. **Тема отрубленной головы и политическая культура народов Центральной Азии (общеазиатский контекст) 212**

Н.Д.Руссев. **“Безносая привратница эпох”: Черная смерть на Западе и Востоке Европы 220**

М.Е.Ткачук. **Nerusskaja идея. Опыт патриотической герменевтики 240**

Список сокращений 267



Л.Б.Вишняцкий
(С.-Петербург)

НА ПОДСТУПАХ К ИСКУССТВУ
(палеолит)

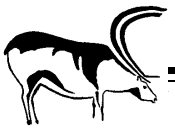
Leonid Vishnyatsky. On the approaches to art. — When did the hominids become biologically capable of art production? What could have been the factors which caused the realisation of this capability? In the author's view these two questions are of crucial importance for the problem of art origins. The analysis of the available data leads to the conclusion that the absence of indisputable works of art in pre-Upper Palaeolithic times does not mean that the Middle and Lower Palaeolithic people were incapable of artistic activity. Whether the biological prerequisites necessary for art creation and perception formed as late as the beginning of the Upper Palaeolithic, or much earlier, it did not entail automatically any changes in human behaviour. Such changes occurred under the influence of some other (non-biological) factors, and it is just the revelation of the latter which constitutes the essence of the problem of art origins. Various theories pertinent to the subject are reviewed to support the idea that functions of the Palaeolithic art were not the same at different times and in different regions.

1. Введение

Проблему происхождения искусства по ее сложности сравнивают иногда с проблемой происхождения жизни (Шер 1990: 6), и это не кажется преувеличением. Более того, в известном отношении она даже сложнее. Ведь, чтобы понять и объяснить происхождение чего-то, надо, как минимум, точно знать — чего именно, а в данном случае это не совсем ясно. И дело здесь не только в том, что, как не раз отмечалось, использование термина "искусство" применительно к культурным феноменам преистории небезусловно и "*вносит... момент известной неопределенности*" (Столяр 1985: 98), но также и в том, что само понятие, стоящее за этим термином, тоже довольно неопределенно. Вследствие этого проблему происхождения искусства (в отличие от проблем, скажем, возникновения земледелия или гончарства) трудно даже сколько-нибудь конкретно, предметно сформулировать, а если о такой формулировке все же удается договориться, то трудно экстраполировать ее в древность, тем более древность первобытную. Решение проблемы зависит и от того, что понимать под искусством, и от того, насколько однозначно наличие этого "что" может быть идентифицировано в археологических материалах, но от первого вопроса археологи обычно стремятся уйти, и поэтому при решении второго речь у разных авторов часто идет о разных вещах. В итоге, несмотря на то, что в силу специфики фактологической базы решение проблемы происхождения искусства почти неизменно базируется на анализе одного и того же вида данных — древнейших следов изобразительной деятельности, — одни исследователи ищут в этих данных свидетельства способности образно мыслить, другие — проявление эстетического отношения к действительности, третьи — отражение духовности и т. д.

Поскольку, таким образом, направление поиска и, соответственно, его результаты могут существенно различаться в зависимости от того, что будет пониматься под искусством, необходимо, прежде всего, провести разграничение возможных сфер исследования. Одно дело — говорить о времени и причинах появления "*палеолитического* искусства" (с ударением на первом слове), т. е. просто ряда конкретных видов деятельности, которые сегодня принято объединять понятием "искусство" и которые прослеживаются по археологическим материалам палеолитической эпохи, и другое дело — говорить о времени и причинах появления того, что сейчас для нас все эти (и некоторые другие — появившиеся позже) виды деятельности объединяет и позволяет выделять как нечто единое. В первом случае речь пойдет о возникновении формы, а во втором — о возникновении нынешнего ее содержания. Поскольку же это последнее может кардинально отличаться от содержания древнего и тем более первоначального, то, следовательно, и причины, вызвавшие к жизни то и другое, также, скорее всего, окажутся различными.

Ниже термин "искусство" используется преимущественно в первом значении, т. е. при этом подразумевается "форма искусства". Случаи употребления его в ином смысле особо оговариваются. Основное внимание в работе уделено двум главным аспектам проблемы происхождения искусства, каковыми, по мнению автора, являются, во-первых, вопрос о возникновении самой способности к изобразительной деятельности, и, во-вторых, вопрос о причинах претворения этой способности в жизнь. Для ссылок отбирались в основном публикации последних лет.



2. Эволюция человека и происхождение искусства

Понятно, что для возникновения любого из видов человеческой деятельности, относимых к искусству, требовались определенные биологические (прежде всего, нейропсихологические) предпосылки. Одни исследователи полагают, что такие предпосылки сформировались лишь к началу верхнего палеолита, и что генезис древнейшего искусства "*неотделим от ... процесса становления современного физического типа человека*" (Фролов 1991а: 50). В качестве определяющего фактора при этом может рассматриваться, например, развитие лобных долей (Фролов 1974а: 62), или функциональной асимметрии мозга (Шер 1993: 15), либо объединение относительно автономных, слабо связанных между собой областей мышления в единую высокоинтегрированную систему. В последнем случае предполагается, что все психические способности, необходимые для "визуального символизма", были в наличии уже в среднем палеолите, но существовали независимо одна от другой, в разных "когнитивных сферах", и лишь с переходом к верхнему палеолиту между ними установилась прочная связь (Mithen 1994: 35-36). Другие авторы считают, что прямая причинно-следственная связь между появлением людей современного физического типа и искусства отсутствует, что между двумя этими событиями вполне мог существовать значительный хронологический разрыв и что одного только обретения гоминидами необходимых биологических свойств было еще недостаточно для немедленной материализации их в культуре (Marshack 1989).

Сторонники первой точки зрения, отказывая предшественникам Homo sapiens sapiens в способности к созданию произведений искусства, в качестве главного аргумента указывают на полное или почти полное отсутствие достоверных следов таковых в доверхнепалеолитическое время. Следовательно, подразумевается, что если бы соответствующие способности имелись в наличии, то они непременно были бы реализованы на практике и нашли отражение в археологических материалах. Это, по-видимому, представляется приверженцам рассматриваемого подхода настолько само собой разумеющимся, что даже не оговаривается специально. Между тем теоретически вполне допустимы иные объяснения отсутствия убедительных свидетельств существования искусства в среднем и нижнем палеолите, а именно: 1) наиболее древние следы искусства просто по тем или иным причинам не сохранились; например, потому, что долгое время изображения делались не по камню и кости, а на (или из) недолговечных материалах и если и пережили своих создателей, то ненадолго; 2) потенциально предшественники людей верхнего палеолита были вполне способны к созданию искусства, но не имели в нем нужды, т. е. человек был уже готов к искусству, но из-за отсутствия соответствующих общественных и индивидуальных запросов имевшиеся потенции оставались невостребованными.

"Отсутствие свидетельств не является свидетельством отсутствия" (absence of evidence is not evidence of absence) — таков лейтмотив рассуждений тех, кто указывает на первую, в общем-то достаточно очевидную, возможность. С ней считаются, в частности, авторы одной из классических книг по палеолитическому искусству П.Ако и А.Розенфельд, замечая, что росписям на стенах пещер могли предшествовать многие тысячи лет, когда рисунки делались "*на шкурах, коре, дереве и т. д.*" (Ucko & Rosenfeld 1967: 76). Эта же мысль в той или иной форме проводится и во множестве других работ (Шерстобитов 1971: 104; Елинек 1982: 465; Conkey 1983: 214; Mori 1986: 149; Chase & Dibble 1987: 284; Bahn & Vertut 1988: 68,192; Hahn 1989: 32; Bednarik 1994а). Ни доказать, ни опровергнуть рассматриваемое предположение практически невозможно (разве что будут найдены сохранившиеся в идеальных условиях деревянная скульптура или рисунки на коре достаточно большой древности), хотя в принципе оно выглядит вполне правдоподобно, и его следует иметь в виду.

Вторая возможность далеко не столь очевидна, как первая. Уже одно только ее допущение требует пересмотра общепринятых в недавнем прошлом и поныне еще весьма распространенных представлений о жесткой связи между биологической эволюцией гоминид и развитием культуры в палеолите. Что же касается не просто допущения, а доказательства наличия у неандерталоидов, а тем более их предшественников, интеллектуальных способностей, достаточных для создания и восприятия произведений искусства, то оно упирается и в бедность археологических и антропологических материалов, имеющих отношение к данной проблеме, и в непреодолимые пока расхождения в интерпретации этих (причем часто одних и тех же) материалов. Тем не менее рассматриваемая гипотеза, в отличие от первой, зиждется сейчас далеко не на одних только голословных и непроверяемых предположениях и может стать предметом более подробного обсуждения.

На чем основана присущая многим авторам уверенность в том, что, обладая какой-либо способностью — например, рисовать животных, или вырезать из кости наконечники копий, или лепить горшки из глины — люди каменного века обязательно должны были ее использовать? Видимо, дело в том, что, традиционно оценивая чуть ли не всякое новшество в доисторических культурах как "шаг вперед" в их развитии, как "достижение", археологи считали полезность и желательность этих "достижений" для древних людей чем-то самоочевидным . Поэтому у теоретиков культурной эволюции не было сомнений, что коль скоро "*изобретение становится возможным, оно становится также и*

неизбежным" (L.White 1959: 16).

Особенно простой рисуется многим ситуация в отношении нижнего и среднего палеолита, когда, как часто думают, развитие культуры сдерживалось исключительно биологической неспособностью предшественников Homo sapiens sapiens к прогрессу, а все сколько-нибудь заметные культурные сдвиги становились возможны лишь благодаря сдвигам в биологии гоминид (White 1985: 107; Klein 1995), и обязательно следовали за таковыми. Подобная же причинно-следственная связь постулируется и для объяснения изменений, имевших место в процессе перехода от среднего палеолита к верхнему. В антропологической и археологической литературе по сию пору общим местом остается утверждение, что именно "*трансформация палеоантропов в неоантропов*" "*сделала возможным крупный прогресс в развитии техники*", отмечаемый для того времени (Семенов 1989: 284-285), а превращение этой возможности в действительность мыслится как нечто "*неизбежное*" (там же: 285). Несмотря на наличие довольно большого количества данных, противоречащих столь прямолинейному подходу к объяснению культурных изменений в палеолите вообще и при переходе от среднего к верхнему палеолиту в частности, он все еще весьма популярен.

Может показаться, что рассматриваемый подход прямо вытекает из фактов и прекрасно согласуется с ними. В самом деле, разве не логично думать, что раз люди современного физического типа и культура верхнего палеолита появились одновременно, то, стало быть, это не случайно, и хронологическое совпадение двух столь значительных явлений предполагает, что одно из них породило другое? Так стоит ли мудрить и искать какие-то иные объяснения, когда все лежит на поверхности? Дело, однако, в том, что, во-первых, никакого хронологического совпадения на самом деле, похоже, не было, а во-вторых, само утверждение, что оно было, выводилось и выводится не только из анализа фактов, но в значительной степени и из общих представлений о характере эволюции человека. Эти представления как бы заранее подсказывали, что можно и чего нельзя от фактов ждать. Те же данные, которые не отвечали ожиданиям, обычно либо отвергались, как недостаточно надежные (что иногда было оправданным), либо так или иначе "приводились в соответствие" с привычными схемами.

Антропогенез долгое время трактовался подавляющим большинством исследователей с финалистических позиций, как движение по единственно возможному пути к единственно возможному финалу, причем, что в данном случае особенно важно подчеркнуть, все предшествующие Homo sapiens sapiens состояния на этом пути воспринимались и оценивались как бы сквозь призму этого "неизбежного" финала. Правда, откровенно телеологические воззрения на этот счет в нашем столетии высказывались учеными не часто (Р.Брум, П.Тейяр де Шарден), но скрытый, неосознанный финализм все же определял общее понимание эволюции человека. Ее ход и результаты рассматривались не как вероятностный процесс, определяемый взаимодействием множества факторов и стечением множества случайных по отношению к нему обстоятельств, а именно как движение через ряд промежуточных — и потому заведомо бесперспективных, обреченных — форм к современному состоянию. На Западе, как утверждают историки антропологии, такой подход господствовал вплоть до начала 50-х годов (Bowler 1986: 236-240), в отечественной же науке его влияние на умы исследователей очень сильно и поныне. При этом едва ли не главной причиной более прочного укоренения у нас финалистических (их можно определить также как стихийно-виталистические) взглядов на антропогенез явилось, как ни странно, стремление сообразовывать любые теории, включающие философский элемент, с работами классиков марксизма. Именно это привело к некритичному заимствованию и широкому использованию финалистически ориентирующих терминов "*готовый человек*" и "*готовое общество*", оброненных несколько раз Ф.Энгельсом. На этих терминах, а точнее, на экзегезе канонических текстов, откуда они позаимствованы, зиждется, по сути, философская концепция антропогенеза, преобладающая в нашей науке. Для создателей этой концепции вся эволюция человека есть лишь подготовка к финальному "качественному скачку", лишь "прелюдия" к появлению "готовых людей". Последнее событие как бы предопределено изначально: ведь только "готовый человек" (как доподлинно известно употребляющим это понятие авторам) способен развивать культуру, не меняясь при этом биологически (см.напр.: Семенов 1966: 508, 1987: 130; Рогинский, Левин 1978: 329, 333; Харитонов !987: 13), а следовательно, именно данная форма гоминид должна была стать итогом процесса эволюционных преобразований.

Очевидно, что финалистическое понимание антропогенеза (как, впрочем, и любое другое) ориентирует на соответствующее восприятие фактов. Раз в теории принимается, что все гоминиды до Homo sapiens sapiens — это еще "неготовые", недоделанные люди (что-то вроде полуфабриката), жестко ограниченные в своих возможностях морфофизиологически, то естественно ожидать, что каждый их шаг вперед в культурном развитии может быть скоррелирован с какими-то объясняющими его изменениями в их биологии — отсюда стремление совместить археологическую периодизацию с антропологической (Семенов 1983: рис.1; он же, 1986: 92). Возникновение "готовых людей", по логике финализма, обязательно должно было повлечь за собой

появление новых важных элементов в культуре — отсюда убеждение в причинно-следственной связи между происхождением Homo sapiens sapiens и началом верхнего палеолита, и как следствие такого убеждения — синхронизация этих двух событий.

Между тем появляется все больше оснований думать, что возраст наиболее древних костных останков людей современного физического типа составляет не менее 100 тысяч лет и, по крайней мере, в два раза превосходит возраст первых верхнепалеолитических памятников (около 45 тысяч лет). С тех пор, как сводка данных такого рода была опубликована на русском языке (Вишняцкий 1990), их объем успел еще заметно увеличиться (Grun & Stringer 1991; Foley & Lahr 1992; Deacon 1992; Stringer 1992; Klein 1994). Кроме того, следует также иметь в виду, что, строго говоря, до сих пор точно не известно, ни с гоминидами какого типа следует связывать генезис древнейших индустрий верхнего палеолита на Ближнем Востоке, ни даже кому мы обязаны происхождением ориньяка (Frayer 1992: 12). Таким образом, эмпирическое обоснование постулируемого хронологического совпадения оказывается подорванным, а вместе с ним теряет былую убедительность и объяснение культурных изменений, знаменующих начало верхнего палеолита, изменениями биологическими.

Против такого объяснения говорит далеко не только тот факт, что в течение первых 50 тысяч лет (как минимум) со времени своего появления люди современного физического типа не меняли традиционных способов обработки камня, довольствуясь теми же орудиями, что и сосуществовавшие с ними неандерталоиды (Shea 1989). Если бы аргументация в пользу небиологической обусловленности культурных трансформаций рассматриваемого периода строилась лишь на этом, то она была бы легко уязвима, поскольку всегда остается возможность предположить, что некие функционально важные, но на антропологическом материале пока неуловимые, изменения в биологии (например, в структуре мозга) происходили и после того, как скелет приобрел современное строение. Так, например, Р.Клейн объясняет отсутствие археологических атрибутов "полностью современного" поведения у людей типа Кафзех/Схул и Бордер/Класиес (с этих памятников происходят древнейшие костные останки Homo sapiens sapiens) тем, что и биологически они тоже были еще не полностью современными. Существенные изменения в поведении, произошедшие 40 тысяч лет назад, явились, по его мнению, следствием последнего из длительной серии биологически обусловленных прогрессивных сдвигов в развитии умственных и познавательных способностей человека (Klein 1989: 359-360; 1992: 9,12; 1995). Аналогичную позицию занимает и А.А.Зубов. "*Остается загадкой,*— пишет он, — *почему в течение столь длительного времени Homo sapiens sapiens ничем не проявлял каких-либо интеллектуальных и социальных преимуществ, которые ставили бы его выше неандертальца. Вернее всего, мутации, поднявшие человека современного анатомического облика над уровнем других древних гоминид, произошли намного позже завершения формирования внешних анатомически значимых структур черепа и касались скорее всего в основном тонких перестроек мозга...*" (Зубов 1994: 29).

Однако, независимо от того, принимать или не принимать подобные допущения, они не "спасают" привычную концепцию. Дело в том, что, помимо факта длительного существования людей современного физического типа "в недрах" культуры среднего палеолита, имеются еще и данные иного рода, указывающие на то, что отсутствие признаков тех или иных культурных достижений в те или иные эпохи древнего каменного века далеко не всегда может быть объяснено биологическими ограничениями и что последние играли гораздо менее значительную роль, чем это принято было думать.

Во-первых, следует считаться с тем обстоятельством, что сами изменения в культуре, обозначающие для археологов переход к верхнему палеолиту, не были синхронны, а растянулись на многие тысячелетия. В частности, древнейшие образцы верхнепалеолитического искусства значительно моложе первых ориньякских индустрий. В последние годы некоторую популярность приобрела даже точка зрения, сторонникам которой граница между ранним и поздним верхним палеолитом около 20 тысяч лет назад начинает казаться "*более важным поведенческим 'Рубиконом', чем традиционная граница между средним и верхним палеолитом около 40 тысяч лет назад*" (Clark 1991: 107-108).

Во-вторых, выясняется, что в Европе классические неандертальцы были создателями не только мустьерских, но и некоторых ранних верхнепалеолитических индустрий. Для селета и улуццо такое предположение основывается только на косвенных данных, для шательперрона же, после находок неандертальских костных останков в Арси-сюр-Кюр и особенно в Сен-Сезаре, его можно считать почти доказанным (Vandermeersch 1984; Hublin et al. 1996).

Наконец, в-третьих, известны случаи, когда в недрах среднепалеолитических или даже нижнепалеолитических традиций на короткое время возникали комплексы новаций, предвосхищавших технические и типологические особенности верхнего палеолита. Это явление, названное "забеганием вперед" в развитии палеолитических индустрий (Вишняцкий 1993, Vishnyatsky 1994), прослеживалось первоначально, главным образом, по южноафриканским и ближневосточным данным, а теперь появились основания рассматривать в том же ключе и некоторые материалы, открытые и

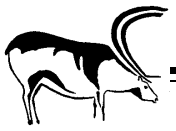
изученные в последние годы на севере Западной Европы (Revillion 1994). Все это хорошо согласуется с мнением, что "внутри мустье" уже имелся потенциал, необходимый для "создания" верхнего палеолита, но в течение долгого времени отсутствовали стимулы для осуществления соответствующих культурных изменений, и потому в данном случае, как и во многих других, имевшиеся эволюционные и адаптивные возможности не были использованы в полной мере (Otte 1990: 443; Chase & Dibble 1990: 58-5 9). Те культурные новшества, которые выделяют верхний палеолит на фоне предшествующих стадий развития, сколь бы полезными и прогрессивными ни представлялись они в нашем ретроспективном восприятии, с точки зрения носителей мустьерских и даже более древних традиций могли до поры до времени оставаться лишь непрактичным, обременительным усложнением, потенциально вполне возможным, но ненужным.

Таким образом, наивно было бы думать, что в палеолите изменения в культуре были прямым и немедленным следствием возникновения соответствующих биологических или каких-то иных возможностей. Напротив, приведенные примеры показывают, что имевшиеся возможности могли долгое время существовать в рецессивном, если использовать генетический термин, состоянии, не будучи реализуемыми вплоть до появления такой необходимости. То, что люди, пусть даже самые архаичные с биологической точки зрения гоминиды, не делали чего-то, еще не означает, что они не могли этого делать. Сказанное в полной мере относится и к так называемому неутилитарному, символическому поведению. Следовательно, при рассмотрении проблемы происхождения искусства теоретически вполне правомерно допущение, сделанное выше, а именно, что потенциально предшественники людей верхнего палеолита, и в том числе гоминиды иных, нежели Homo sapiens sapiens, форм, были способны к художественной деятельности, но не имели стимулов, которые побудили бы их эту способность реализовать.

Такое допущение не является чем-то из ряда вон выходящим. Напротив, сейчас оно встречается в специальной литературе довольно часто. Например, А.Бельфер-Коуэн, говоря о неандертальцах, готова признать за ними способность к созданию художественных объектов. "*Вполне возможно,* — пишет она, — *что отсутствовали лишь условия, которые потребовали бы начала интенсивного производства искусства*" (Belfer-Cohen 1988: 27). Того же мнения относительно неандертальцев придерживается А.Маршак, полагая, что они имели сравнимые, если не одинаковые с Homo sapiens sapiens, способности, которые, однако, использовались в иных исторических и демографических условиях и потому не проявились столь же ярко (Marshack 1976; 1988; 1990). Другие авторы, будучи более сдержанными в своих оценках интеллектуального потенциала нижне- и среднепалеолитических гоминид, констатируют в то же время очень длительное отсутствие изобразительных символов и у людей современного физического типа, и, как следствие этого, тоже признают, что "*появление украшений и изображений связано не с биологическими, а с культурными процессами*" (Уайт 1989: 54, см.также: White 1992: 560; 1993: 61). В этой связи часто обращают внимание еще на то обстоятельство, что во многих регионах, таких, например, как Восточная Азия или Северная Африка, никаких или почти никаких следов существования искусства не обнаружено и на памятниках верхнепалеолитического времени. Даже на Ближнем Востоке, обитатели которого в эту эпоху в иных отношениях ни в чем не уступали их европейским современникам, первые несомненные свидетельства фигуративной изобразительной деятельности появляются лишь в натуфийской культуре около 10 тысяч лет назад (Belfer-Cohen 1988: 27; Gilead 1991: 143). В Европе также, как уже говорилось, древнейшие образцы скульптуры и графики на несколько тысячелетий моложе индустрий, знаменующих начало верхнего палеолита.

Итак, приведенные выше факты достаточно недвусмысленно говорят о том, что наличие биологических предпосылок, будучи необходимым условием происхождения искусства, не являлось одновременно и условием достаточным. Это, однако, еще не означает, что предшественники и соседи Homo sapiens sapiens на "эволюционной лестнице" такими предпосылками действительно обладали. Чтобы доказать последнее, нужны гораздо более весомые аргументы — лучше всего в виде несомненных свидетельств фигуративной изобразительной деятельности доверхнепалеолитического возраста, — а их пока нет и, может быть, никогда не будет ("*несбыточность... этих надежд вполне очевидна*", — считает А.Д.Столяр (1985: 124)). В этой связи интересна относительно недавняя находка на ашельском памятнике Берехат Рам (возраст не менее 200 тысяч лет) в районе Голанских высот гальки, форма которой напоминает некоторые скульптурные женские изображения верхнего палеолита (Goren-Inbar 1986; см. также: Bahn 1991: fig.5). Если подтвердится, что антропоморфный вид этой вещи действительно, как утверждают Н.Горен-Инбар (Goren-Inbar, Peltz 1995) и А.Маршак (Marshack 1995: 495), является результатом искусственной ее модификации (что, если судить по рисунку, вполне вероятно), то это даст серьезные основания пересмотреть сложившиеся представления о времени начала фигуративной изобразительной деятельности.

Таким образом, единственное, что остается, — это пытаться оценивать степень "готовности" ископаемых гоминид к искусству через более прозаические следы



их деятельности (прежде всего — каменные орудия), а также по скелетным материалам. Кроме того, для решения этой задачи могут быть привлечены еще весьма скудные и, как правило, неоднозначные свидетельства того, что в западной литературе принято называть неутилитарным или символическим поведением.

Первый путь предполагает изучение палеолитических каменных индустрий с целью установления уровня умственного развития, необходимого для их создания. Наличие тех или иных методов добычи сырья и его обработки, тех или иных особенностей в морфологии изделий служит при таком подходе индикатором способности к совершению в уме множества различных операций, связанных с целеполаганием, расчетом, планированием действий, с чувством формы и симметрии и т. п. Одним из первых использовал рассматриваемую возможность для оценки сложности мышления гоминид В.В.Бунак (Бунак 1966: 546-550). Специальные исследования археологов в этой области стали появляться с конца 70-х годов (Wynn 1979, 1981), хотя соответствующие наблюдения делались и раньше. В частности, давно уже было замечено, что многие ашельские рубила более совершенны, чем это необходимо для выполнения их физических функций (напр.: Oakley 1957: 127; Замятнин 1961: 43), в связи с чем неоднократно высказывалось мнение, что "*симметрия и совершенство отделки некоторых из ранних ашельских рубил, выходящие, безусловно, за рамки основных утилитарных нужд, могут отражать первое проявление эстетического восприятия формы*" (Clark 1974: 190; см.также: Окладников 1967: 31; Филиппов 1969, 1993; Edwards 1978). Еще дальше идут в своих предположениях авторы последних работ на эту тему. Дж.Гоулетт на основе анализа рубил с ряда ашельских памятников Восточной Африки заключает, что хотя, насколько известно, их обитатели (Homo erectus) не занимались математикой или искусством, основные интеллектуальные предпосылки для этого уже выражены в их деятельности (Gowlett 1984: 183-187). К сходным выводам, говоря, правда, не специально об искусстве, а о когнитивных способностях Homo erectus вообще, приходят Н.Горен-Инбар (Goren-Inbar 1988), А.Бельфер-Коэн (Belfer-Cohen & Goren Inbar 1994) и Т.Уинн (Wynn 1993), широко использующий в своих работах критерии и понятия, заимствованные из психологии развития (Ж.Пиаже). Т.Уинн считает, что носители позднеашельских индустрий достигли уже стадии "*операционального мышления*", т. е. стадии, которая в онтогенезе современных людей характерна для взрослого состояния (Wynn 1985). Что же касается материальной культуры среднего палеолита, связанной в Европе и Западной Азии в основном с деятельностью неандертальцев, то за ней, по мнению некоторых авторов, просматриваются умственные способности, очень близкие таковым современного человека (Hayden 1993), причем следует еще учитывать, что археологические материалы позволяют судить лишь о минимальном потенциале их создателей (Wynn 1991: 54).

Среди антропологов, занимающихся изучением эволюции мозга и голосового аппарата, в последнее время также явно возобладала тенденция к пересмотру старых, уничижительных оценок когнитивных и коммуникативных возможностей предшественников Homo sapiens sapiens. Так, говоря о мозге неандертальцев, Р.Холлоуэй заявляет, что он был уже "*вполне человеческим, без каких-либо существенных отличий в своей организации от нашего собственного мозга*" (Holloway 1985: 323). Особенно интересны выводы, касающиеся речевых способностей гоминид разных видов, тем более, что эта тема в некоторых ее аспектах связана с проблемой возникновения знаковых систем и имеет отношение к проблеме происхождения искусства. В то время как многие археологи в своих суждениях на сей счет все еще опираются на выводы Ф.Либермана о крайней бедности фонетического репертуара неандертальцев (Lieberman & Crelin 1971), в антропологии эти взгляды имеют сейчас, пожалуй, больше оппонентов, чем сторонников. Реконструкции Либермана подвергаются критике с методической точки зрения (напр.: Wind 1981, 1988), а также в свете недавнего открытия в Кебаре морфологически современной, но принадлежавшей неандертальцу подъязычной кости, свидетельствующей, по мнению ряда исследователей, что ее обладатель "*был способен к членораздельной речи в той же мере, что и современный человек*" (Arensburg 1989: 169; см. также: Arensburg & Tillier 1990; Arensburg et al.1990; Schepartz 1993; иная точка зрения: Lieberman 1992). Кроме того, следует иметь в виду, что сам Либерман, скептически оценивая речевые возможности "классических" (т. е. поздних) неандертальцев, предполагает в то же время наличие "*аспектов современной человеческой речи*" для неандерталоидов или пренеандертальцев типа найденных в Броукен Хилл или Пеетралоне (Lieberman 1989: 391). Последнюю точку зрения разделяют и авторы новейших исследований по эволюции голосовых органов гоминид, утверждая, что эти органы приобрели свое нынешнее (или очень близкое к нему) строение уже по меньшей мере 300-400 тысяч лет назад (Laitman & Reidenberg 1988: 107), а то и раньше, между 1 000 000 и 500 000 лет назад (Crelin 1987: 253-254), что создало возможность членораздельного произнесения всех звуков. Примерно в это же время, как полагают некоторые нейроанатомы, завершается в основном и формирование связанных с речью участков мозга (Deacon 1989). Более того, наличие пусть и зачаточной, но все же членораздельной речи предполагается даже для Homo habilis, у которых, судя по отдельным эндокранам, появились уже структурные речевые центры —

поля Брока и Вернике (Tobias 1987: 756-757). Поскольку же речь предполагает использование конвенциональных символов, то гипотеза, согласно которой биологические предпосылки, обеспечивающие возможность создания таковых (причем не только в вербальной форме), сформировались у гоминид задолго до появления людей современного физического типа, обретает под собой дополнительные основания. Ее разделяют и те исследователи, которые полагают, что сначала язык существовал в жестовой форме и что синтаксис сформировался еще на этой доречевой стадии (Armstrong, Stokoe, Wilcox 1994).

Археологи по своим материалам также пытаются делать выводы о времени происхождения языка (последние обзоры на эту тему см.: Davidson 1991; Graves 1994). Некоторые из них считают, что первые достоверные признаки его существования появляются лишь в верхнем палеолите. Однако, как заметил П.Грэйвс, строго говоря, только изобретение письма может служить прямым свидетельством наличия языка (Graves 1994: 168), а из этого ведь никто не станет делать вывод, что люди бесписьменных эпох им не обладали.

Наконец, имеются данные, определенно говорящие о том, что по крайней мере уже в среднем палеолите, а скорее и раньше, в жизни людей, помимо чисто материальных интересов и забот, связанных с добыванием средств к существованию, было еще нечто, не сводимое напрямую к быту, к удовлетворению биологически мотивированных потребностей. Речь идет о действиях и предметах, не имеющих видимого утилитарного значения, не связанных непосредственно с жизнеобеспечением. Таковыми являются, во-первых, неандертальские погребения, во-вторых, немногочисленные украшения в виде подвесок и бусин, обнаруженные на ряде микокских и мустьерских памятников, и, в-третьих, вещи, несущие на себе непонятные, но явно искусственного происхождения следы в виде определенным образом упорядоченных насечек, царапин, выбоин, пятен охры и т. д. (Bar-Yosef 1988). Намеренный характер ряда погребений, содержащих костные останки неандертальцев, можно считать доказанным, как и то, что с ними были связаны какие-то достаточно сложные идеологические представления и обряды (Смирнов 1991). Более чем вероятен (хотя и не доказан) и знаковый характер изображений на некоторых предметах, происходящих из мустьерских и ашельских культурных слоев (Oakley 1981; Фролов 1983, 1991б: 88-89; Столяр 1985: 124-138; Mania & Mania 1988; Marshack 1988, 1990, 1996; Bednarik 1992, 1994b, 1995; Duff, Clark, Chadderdon 1992; Troeng 1993: 184-193; Ситник 1996). Даже авторы самого критичного обзора предположительных свидетельств "среднепалеолитического символизма" завершают его словами, что, хотя, по их мнению, в эту эпоху символотворчество не играло в жизни людей сколько-нибудь заметной роли, это ни в коем случае не означает отсутствия у них соответствующих способностей и объясняется, скорее, специфическим характером их "адаптаций" (Chase & Dibble 1987: 284-285).

Однако, какие бы выводы об интеллектуальном и духовном потенциале неандертальцев и других гоминид ни делались на основании изучения их орудий, черепов или погребений, по отношению к рассматриваемой здесь проблеме все это — косвенные данные. Что же касается непосредственных данных, то факт остается фактом: достоверные следы искусства археологически фиксируются лишь начиная с верхнего палеолита. Пока это так — сохраняется и почва для мнения, что "*существование фигуративной изобразительной деятельности в мустьерскую эпоху было физически невозможно*" (Шер, в печати), что, "*чтобы зажечь и поддержать факел теоретического познания и искусства, нужно было подняться на высшую ступеньку биологической эволюции — к виду Homo sapiens*" (Фролов 1981: 57), и что "*рождение живописи свидетельствует о резком скачке, происшедшем в верхнем плейстоцене в развитии человеческого мозга*" (Лалаянц 1989: 101). Хотя в свете приведенных выше данных высказывания такого рода выглядят не слишком убедительно, обратные им положения тоже нельзя считать доказанными. Поэтому, не делая категоричных выводов, можно все сказанное в этом разделе подытожить следующим образом:

1. Отсутствие достоверных свидетельств существования искусства в доверхнепалеолитическую эпоху само по себе не доказывает, что люди среднего и нижнего палеолита были неспособны к фигуративной изобразительной деятельности.

2. Сформировались ли биологические качества, необходимые для появления искусства, только к началу верхнего палеолита или намного раньше, это не влекло за собой автоматически претворение появившейся возможности в действительность. Последнее произошло под воздействием иных причин, и именно их выявление составляет суть проблемы происхождения искусства.

3. Причины возникновения формы искусства

Разумеется, о причинах, породивших искусство, и генезисе его ранних проявлений размышляют и пишут не только археологи. Начиная с античности, эта тема привлекала к себе самых разных авторов — философов, психологов, художников (обзор см.: Чеботарев 1930). Рассматривать здесь все высказывавшиеся точки зрения нет ни возможности, ни необходимости, поэтому ниже речь пойдет лишь о гипотезах, которые построены если не целиком на археологических данных, то с должным учетом таковых. Вопреки возможным

ожиданиям, подобных гипотез, в общем, не так уж много. В море публикаций, посвященных искусству палеолита, попытки объяснить его возникновение встречаются довольно редко. Гораздо более обычны исследования интерпретационного плана, в которых появление разного рода изображений и украшений в начале верхнего палеолита просто берется как данность. Впрочем, темы происхождения искусства, его смыслового значения и изначальных функций настолько тесно взаимосвязаны, что при рассмотрении одной из них почти всегда в той или иной степени оказываются затронутыми и другие (обзоры: Conkey 1983; Bahn & Vertut 1988: 149-190; Дмитриева 1994).

Объясняя причины, вызвавшие к жизни те или иные явления культуры, археологи отталкиваются обычно от их функций, которые часто очевидны. Для искусства, однако, это не так: первоначальные функции рисунка, танца, музыки и иных его видов нам неизвестны. Это крайне усложняет проблему, превращая ее в уравнение с двумя неизвестными: приходится выяснять не только — почему появилась необходимость в выполнении данной функции, но и, прежде всего, в чем эта функция состояла. Поэтому, как правило, решение проблемы происхождения искусства начинается с интерпретации смыслового значения его древнейших памятников, установления их функций, причем о том, что это лишь первая часть "уравнения", очень часто вообще забывают (либо не подозревают), и до второй части — установления причин и обстоятельств, обусловивших возникновение потребности в данных действиях в данном месте и данное время — дело доходит далеко не всегда.

Происхождение искусства в разных теориях может связываться либо с какой-то одной первоначальной его функцией, которой придается, таким образом, универсальное значение, либо с разными функциями, из которых одни могли играть решающую роль при одних обстоятельствах, а другие — при других. Первый подход более характерен для старых теорий, где палеолитическое искусство рассматривается как единый по своему содержанию феномен, порожденный единым образом жизни или единой системой смысловых значений, а его развитие мыслится как плавный эволюционный процесс, имеющий кумулятивный характер. При втором подходе, сформировавшемся позже (большое влияние на его становление оказала книга П.Ако и А.Розенфельда, вышедшая в 1967 году: Ucko & Rosenfeld 1967), напротив, подчеркиваются разнообразие и вариабельность палеолитического искусства, и, как следствие этого, "*вариабельность контекстов, функций и значений*", которые могли вызывать его к жизни (Conkey 1983: 208). Сторонники последней точки зрения подчеркивают, что "*искусство создавалось в течение очень продолжительного периода, и нет причины, почему бы его назначение и цели должны были оставаться постоянными*". Равным образом, полагают они, нет и оснований думать, что в каждый отдельно взятый момент времени "*искусство творилось с одной и той же целью*" (Russell 1989: 243). Действительно, как давно уже замечено, имеющиеся данные — и археологические, и этнографические — "*могут быть истолкованы в поддержку разных гипотез генезиса искусства, притом вовсе не обязательно исключающих одна другую*" (Арутюнов 1976: 98). Сейчас множественность причин возникновения палеолитического искусства кажется еще более вероятной, чем раньше, вследствие серьезных изменений в представлениях о его "географии", произошедших в последние десятилетия. В результате этих изменений палеолитическая ойкумена лишилась "центра". Так, выяснилось, что некоторые наскальные рисунки в Австралии и, возможно, Африке имеют примерно такой же возраст, как пещерная живопись Франко-Кантабрии (Dorn et al. 1988; Bahn 1991: 97-100; Layton 1991: 163-164; Anati 1993: 23-26; Bednarik 1994: 173), а скульптурные изображения животных в Восточной Сибири начали делать по крайней мере не позже, чем в Центральной и Западной Европе (Константинов и др. 1983). Эти и многие другие факты указывают на независимое, самостоятельное появление рисунка, мелкой скульптурной пластики, а также украшений, орнамента и т. д. в разных регионах (то же самое кажется наиболее естественным допустить и для археологически "трудноуловимых" танца, музыки, поэзии и т. п.), а коль скоро процессы становления названных видов деятельности протекали изолированно и к тому же неодновременно, то трудно предположить, что каждый раз их вызывали к жизни одни и те же обстоятельства, одни и те же причины, что повсеместно они выполняли одни и те же функции. Таким образом, уже сама полицентричность происхождения палеолитического искусства (т. е. формы искусства) свидетельствует против универсальных объяснений его возникновения. Скорее всего, и разные виды искусства в одном месте, и один и тот же вид в разных местах возникали часто независимо, как самостоятельные, возможно, даже несвязанные явления, под воздействием разных факторов и для удовлетворения разных потребностей.

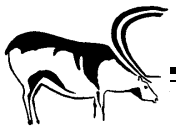
О том, что это были за потребности и каковы, соответственно, могли быть функции древнейшего искусства, высказано множество предположений. Все гипотезы такого рода, в том числе и претендующие на универсальное значение, построены на интерпретации памятников изобразительной деятельности палеолитического населения Европы (прежде всего Западной, в гораздо меньшей степени Центральной и Восточной). Естественно, что в силу специфики археологических материалов в центре внимания исследователей,

стремящихся понять причины возникновения искусства, почти неизменно оказывается фигуративная изобразительная деятельность, и вопрос именно о ее изначальных функциях приобретает, таким образом, первоочередное значение. Между тем многие другие виды поведения, в которых сегодня реализуется художественная активность человека, возникли, вероятно, не позже и даже раньше. Во всяком случае, существование в палеолите танца (пантомимы?) и музыки подтверждается некоторыми наскальными рисунками и находками музыкальных инструментов (Fages & Mourer-Chauvire 1983; Soproni 1985). Есть основания предполагать, что в качестве последних могли иногда использоваться даже так называемые литофоны — пещерные сталактиты и сталагмиты, отчетливо резонирующие при ударе твердым предметом (Dams 1985) . Интересен в этом отношении и установленный для ряда пещер факт приуроченности настенных изображений к участкам с оптимальным сочетанием акустических параметров (Reznikoff 1987).

Ниже дается краткая характеристика (изложение и оценка) наиболее заметных и интересных подходов к функциональной интерпретации палеолитического искусства. Несмотря на то, что далеко не все из рассматриваемых здесь гипотез являются именно гипотезами происхождения искусства, многие из содержащихся в них идей представляют значительный интерес для решения этой проблемы. Следует иметь в виду, что не все названия, используемые здесь для обозначения различных гипотез, являются общепринятыми.

1) "Искусство для искусства", или игровая гипотеза. В археологии она связывается с именами Лартэ и Пьетта и ведет свою историю примерно с середины прошлого века, т. е. от первых открытий палеолитического искусства "малых форм". По мнению ее приверженцев, древнейшие изображения делались людьми в часы досуга просто ради удовольствия, для украшения, и не имели иного, более глубокого смысла. "*Искусство по этой теории в своем начале есть незаинтересованная деятельность, развивающаяся из внутренне присущего человеку чувства прекрасного, чувства отвлеченного эстетического наслаждения, есть не что иное, как игра, замкнутая в самой себе и в самой себе содержащая цель и разрешение*" (Гущин 1937: 6). В конце прошлого и начале нынешнего столетия такие и близкие взгляды развивали К.Бюхер, Э.Гроссе и многие другие исследователи. Затем рассматриваемая гипотеза утратила популярность (во всяком случае, в научной литературе), но и поныне у нее есть сторонники (Halverson 1987). Она находится в очевидном противоречии с некоторыми фактами (критики обычно указывают на то, что изображения часто перекрываются, что многие из них находятся в труднодоступных местах и т. д.), хотя это не означает, конечно, что рисунки или резные зооморфные и антропоморфные фигурки вообще никогда не делались просто для украшения, или что создавая их для иных целей, люди не могли получать при этом эстетическое наслаждение. По мнению С.А.Токарева, "*художественная деятельность хотя и связывалась с самого начала и с чисто производственной практикой, и с потребностями социального общения, и с ложными представлениями о природе, и с магическими ритуалами, но в основе своей коренилась в общечеловеческой потребности творить красоту и наслаждаться ею*" (Токарев 1972: 279).

2) Магическая гипотеза. Ее истоки можно обнаружить в трудах Э.Тайлора и ряда других ученых XIX в. (Фролов 1992: 14,22,33-55), но подробно она была обоснована в самом начале нынешнего столетия С.Рейнаком, а затем развита А.Брейлем, А.Бегуэном и их последователями. Магическая гипотеза в ее классическом виде ориентирована, прежде всего, на интерпретацию пещерной живописи и появилась после серии выдающихся открытий в этой области. Кроме того, большое влияние на ее становление оказала вышедшая в 1899 г. книга Б.Спенсера и Ф.Гиллена с описаниями магических обрядов австралийского племени арунта (широкое использование этнографических аналогий вообще является отличительной чертой работ многих сторонников этой гипотезы). Суть ее заключается в том, что палеолитическое искусство (либо в целом, либо в значительной его части) выводится из магических обрядов, в ходе которых (или, по крайней мере, для которых) оно, как предполагается, и создавалось. Чаще всего его связывают с охотничьей магией или магией размножения, хотя возможны и иные варианты (охранительная магия, целительная и т. д.). Магическая гипотеза, постепенно вытеснив игровую, господствовала в науке до середины 60-х годов (о ее состоянии в этот период см.: Фролов 1966) и не утратила влияния по сей день. По ряду причин она традиционно пользовалась расположением отечественных исследователей. Ее безоговорочно принимал С.Н.Замятнин (Замятнин 1935, 1961: 53 и сл.) и разделял в целом А.С.-Гущин (Гущин 1937), во многом поддерживала З.А.Абрамова (Абрамова 1962: 66-70; 1971: 75-78), был уверен в магическом значении палеолитического искусства (не сводя его, однако, только к этому) Я.Я.Рогинский (Рогинский 1982: 32). Иногда магическая гипотеза прямо служит для объяснения происхождения искусства (напр.: Glory 1968; Koenigswald 1972), но ее создатели были в этом отношении не столь прямолинейны: и Рейнак, и Брейль писали о чисто эстетических истоках художественной активности и допускали, что, помимо магических, она могла иметь еще иные функции, например, служить "*общественной потребности выражать и сообщать свои мысли*" (С.Рейнак, цит.по: Гущин 1937: 9). Однако, в принципе, как будто, нет



серьезных оснований исключать возможность того, что те или иные формы искуства (идет ли речь об изобразительных, музыкальных или других его видах) действительно могли в каких-то случаях возникать как составная часть магических ритуалов, хотя при этом нужно еще объяснить, почему в Западной Европе, скажем, этот процесс фиксируется уже в первой половине верхнего палеолита, а на Ближнем Востоке или, например, в Северной Африке — лишь в преднеолитическое время.

3) Мифологическая гипотеза. Обязанная своим становлением работам А.Ламинь-Эмперер и А.Леруа-Гурана, она приобрела популярность в 60-е годы и оказала огромное — иногда говорят "революционизирующее" (Conkey 1989: 136) — влияние на изучение палеолитического и скусства. Новизна здесь заключалась в самом подходе к объекту исследования — пещерным рисункам,— которые стали рассматриваться не порознь, а как если бы они представляли собой некую систему знаков, где местонахождение, взаиморасположение и совстречаемость изображений подчинены определенным правилам, а сами изображения суть не простые слепки с натуры с очевидным значением (лошадь — лошадь, бизон — бизон и т. д.), а символы, смысл которых нуждается в расшифровке. Итогом расшифровки явилось предположение, что рисунки на стенах пещер имеют мифологическое содержание и отражают "метафизические" представления их создателей, в частности, о дуализме мужского и женского начал, жизни и смерти и т. д. По мнению сторонников мифологической гипотезы, "*все пещерное искусство франко-кантабрийского региона, Италии и Урала говорит о существовании палеомифологии*" (Филиппов 1991: 44). "*Миф и настенное искусство ... отвечают одной цели. <...> Возможно, что видимые изображения лучше годятся, чем слова, для необходимого эзотеризма и раскрытия священного, содержащегося в мифе*" (Sauvet G. & Sauvet S. 1979: 352, цит. по: Дмитриева 1994: 217). Несмотря на то, что данная гипотеза никак не объясняет происхождение палеолитической изобразительной деятельности, давая лишь интерпретацию содержания отдельных ее видов, сама идея о возможной связи настенных рисунков с мифами, выраженная в ней так ярко, указывает на один из вероятных факторов возникновения искусства.

4) Компенсаторная гипотеза (Collins & Onians 1978). Дает весьма оригинальное объяснение происхождения искусства. Предполагается, что специфическое содержание древнейших изображений — женские фигурки, "осязаемые" гравировки символов вульвы, силуэты животных — было порождено стремлением подростков-кроманьонцев, с их замедленным (по сравнению с ровесниками-неандертальцами) вследствие неотении физическим созреванием, к овладению тем, что в действительности было для них недоступно. Изображения объектов вожделения — а некоторые из них рассматривают иногда как палеолитическую порнографию, всерьез сравнивая с картинками в определенных журналах (Guthrie 1984) — и манипуляции, над ними производимые, как бы компенсировали выключенность из сфер сексуальной и охотничьей активности в реальной жизни.

5) Гипотеза демонстрации трофеев (Eaton 1978, по: Conkey 1983: 217). Согласно этой гипотезе, палеолитическое искусство возникло и развивалось как средство демонстрации мужчинами охотничьих и иных успехов. Предполагается, что естественный отбор благоприятствовал тем индивидам, которые выставляли на всеобщее обозрение свои трофеи, поскольку это демонстрировало их пригодность в качестве партнеров по спариванию и способствовало повышению статуса в мужских группах. "Выставки" медвежьих черепов в неандертальских пещерах при этом интерпретируются подобным же образом, и предполагается, что переход к изображениям, которые, в отличие от костей, не могли быть украдены или съедены (падальщиками, грызунами), давал их авторам — неоантропам — селективное преимущество. Таким образом, возникновение в палеолите фигуративной изобразительной деятельности ставится в связь с развитием одной из форм мужского социального поведения, которая обеспечила эволюционный успех современных людей и их превосходство над неандерталоидами.

6) Экологическая, или демографическая гипотеза. В рамках этой гипотезы даются разные — хотя и сходные — функциональные интерпретации настенного и мобильного искусства палеолита, а объединяет их то, что само распространение, расцвет последнего рассматриваются как одно из следствий социальных, а в конечном счете — демографических и экологических изменений. При этом речь никогда не идет непосредственно о происхождении искусства, что часто специально подчеркивается (хотя такая постановка проблемы не была бы несовместимой с сутью подхода), объяснению подлежит лишь резкая интенсификация отдельных видов изобразительной деятельности в тех или иных районах Европы (чаще всего это ее юго-запад, т. е. юг Франции и север Испании) в середине или на заключительных стадиях верхнего палеолита. Выстраиваемая для объяснения этого явления причинно-следственная цепочка в целом выглядит следующим образом: 1) ухудшение климата, наступление ледника ⇨ 2) сокращение количества жизненно важных ресурсов и площади пригодных для обитания человека территорий ⇨ 3) отток населения в "рефугиумы" с более благоприятными природными условиями, либо сначала, на первых стадиях ухудшения

природной обстановки, изменение хозяйственной стратегии, расширение эксплуатируемых каждой группой территорий и "дисперсизация" населения, и лишь затем, в период максимума похолодания, отток в рефугиумы; ⇨ 4) при "дисперсизации" населения пространственная разбросанность участников систем альянсов, большая открытость групп и "растягивание" сетей социальных связей, а при скоплении в рефугиумах рост плотности населения (как следствие миграций либо в результате эффективного использования местных ресурсов) и увеличение значения межгрупповых границ и внутригрупповой сплоченности ⇨ 5) в первом случае распространение стилистически единых женских изображений ("Венеры") в качестве визуального средства интеграции и стимуляции контактов (Gamble 1982, 1991), а во втором — использование орнаментов, украшений, скульптуры, настенных рисунков и других объектов для социальной идентификации и консолидации, обозначения территориальных границ, выражения прав пользования или групповой собственности, разрешения (или профилактики) конфликтных ситуаций в ходе специальных ритуалов и т. д. (Jochim 1983; Conkey 1978, 1980; Gamble 1991 ; Barton, Clark, Cohen 1994). Таким образом, несмотря на некоторые различия в трактовке конкретной роли тех или иных видов изобразительной деятельности, последняя в данном случае неизменно рассматривается как средство социальной коммуникации, имеющее адаптивное значение и ставшее необходимым вследствие экологически и демографически обусловленных изменений в способах жизнеобеспечения и структуре верхнепалеолитических сообществ. Хотя само существование "*традиции искусства*" при этом берется как уже наличествующее "*исходное условие*"(Mithen 1991: 104), потенциально логика демографической гипотезы применима и для объяснения причин возникновения ряда сложных форм символотворчества.

7) Гипотеза информационного взрыва. Наиболее, может быть, перспективная, она в то же время как гипотеза происхождения искусства наименее разработана. Суть ее заключается в предположении, что появление в разных регионах в разное время тех или иных форм изобразительной деятельности могло явиться следствием необходимости выработки специальных вспомогательных средств хранения и передачи культурной информации. Иными словами, "*символика, начиная с ее первобытных истоков, позволяла фиксировать растущий фонд знаний человека о природе и о себе самом, массив представлений о соседних этносах и т. д.*" (Фролов 1992: 145), позволяла преодолеть естественный "*барьер памяти*" путем создания средств памяти искусственной, "*внешней*" (Шер 1990: 10-11). Необходимость же в этом возникала там и тогда, где и когда культура (характер адаптаций, способы жизнеобеспечения, внутри- и межгрупповые отношения, обрядовая практика и т. д.) в ходе приспособления ко все усложняющейся (в результате, прежде всего, роста численности населения и конкуренции за ресурсы) среде обитания сама усложнялась настолько, что ее функционирование и, следовательно, существование человека и общества становились невозможными без усвоения, сохранения и использования огромного — на уровне индивидуальной психики неохватного — количества самых разных сведений об окружающем мире и о том, как его понимать и как в нем выжить. Примером такого подхода к объяснению происхождения искусства (точнее, "формы искусства") является, в частности, мнение, что появление настенных изображений отражает накопление в верхнепалеолитических сообществах Западной Европы таких объемов жизненно важной информации, которые было уже физически невозможно сохранить в памяти и передать устно (Pfeiffer 1982). Аналогичное предположение возможно для Австралии того же периода, эпипалеолитического Леванта, неолитической Сахары и т. д. В силу неодинаковости природных условий и исторических обстоятельств освоения разных частей ойкумены "пороговое" — в смысле информационной емкости культуры — состояние было достигнуто где-то раньше, а где-то позже, и поэтому пространственная и хронологическая "разорванность", "очаговость" искусства каменного века при таком понимании его генезиса выглядит вполне закономерно.

В определенном отношении гипотеза информационного взрыва близка эколого-демографической: ведь в обоих случаях в качестве конечной причины культурных изменений выступают одни и те же по своей природе факторы. Однако, если в эколого-демографической гипотезе упор делается на демаркационную, идентификационную, консолидирующую и тому подобные функции ранних форм изобразительной деятельности, то есть исключительно на их роль в регуляции общественных отношений, то в гипотезе информационного взрыва им придается гораздо более широкое значение "памяти" культуры. Это совсем не исключает регулятивную функцию, но к ней добавляются многие другие. Такова, прежде всего, мнемоническая функция. Известно, что в бесписьменных обществах "*запоминание... может в значительной степени опираться на особые вспомогательные средства и приемы*", например, эпос или миф (Коул, Скрибнер 1977: 56). Достаточно убедительно аргументировано, что близкую роль — визуальных подсказок, облегчающих извлечение из памяти необходимых сведений — могли выполнять и верхнепалеолитические (а также и более поздние) изображения разных видов (Mithen 1988, 1990, 1991). Показано также, как они могли использоваться для передачи информации от поколения к поколению, т. е.

при обучении (Pfeiffer 1982; Mithen 1988, 1990: 246). Кроме того, предполагается, что некоторые отдельные изображения или целые их комплексы могли служить в качестве топографических маркеров, а то и настоящих карт местности (Eastham & Eastham 1991), причем о первой возможности писал еще Брейль (Breuil 1952: 194-195). Наконец, для многих произведений палеолитической графики постулируются счетная или календарная функции, в них прямо видят "записи" каких-то важных событий, фиксацию смены сезонов, различных астрономических циклов и иных природных и общественных явлений (Marshack 1991(1972); Фролов 1974б, 1992). Таким образом, с одной стороны, на гипотезу информационного взрыва "работают" многие, на первый взгляд иногда даже не очень сходные, интерпретации палеолитических изображений, что говорит о ее потенциальных возможностях, тогда как, с другой стороны, в отличие от других перечисленных выше гипотез, она пока никем не сформулирована в сколько-нибудь целостном виде и пребывает, фактически, в зачаточном состоянии.

Так выглядят наиболее активно обсуждаемые или обсуждавшиеся в прошлом идеи, связанные с функциональной интерпретацией палеолитического искусства и объяснением его происхождения. К ним можно было бы добавить еще энтоптическую (Lewis-Williams & Dowson 988; Lewis-Williams 1991) и близкие ей нейропсихологические гипотезы (Bednarik 1986; Davis 1986; близко: Stahl 1986), но в них речь идет не о роли древнейших изображений в жизни людей и не о причинах их "внедрения" в культуру, а о том, откуда могла взяться сама идея изобразительного образа, благодаря чему была осознана возможность передавать трехмерные объекты двухмерными символами, и в какой мере сходные знаки и рисунки из разных районов выводимы из общих для всех людей и не зависящих от культурной принадлежности свойств нервной системы. Часто при этом палеолитические знаки и рисунки такого рода трактуются как результат действий вышедших из транса и фиксирующих свои зрительные галлюцинации шаманов, и взятые в этом аспекте нейропсихологические гипотезы могут рассматриваться как частный случай магической (несколько более подробное изложение содержания этих гипотез на русском языке см.: Дмитриева 1994: 221-223). К ней же, а также к игровой гипотезе восходят в большинстве своем и традиционные попытки представить происхождение искусства как случайное открытие, "*как случайно-созерцательную находку той физической формы, которая соответствовала бы издревле таящимся в индивидуальном мышлении 'готовым' идеям и выражала их эстетически*" (Столяр 1985: 88). В них, так же как и в нейропсихологических гипотезах, речь идет не о том, почему или для чего возникла изобразительная деятельность, а о том, из чего она выросла, т. е. из какого рода "неискусства" может быть выведена ее форма (подробный критический разбор таких концепций см.: Столяр 1985: 42-95).

Кроме того, разумеется, возможна также несколько иная классификация гипотез. Так, М.Конки выделяет четыре группы идей, связанных с объяснением возникновения искусства: 1) искусство выводится из охотничьей магии, 2) предполагается, что самые ранние следы искусства просто не дошли до нас, 3) искусство связывается с мужскими социосексуальными устремлениями, 4) искусству придается адаптивно-информационное значение. Сейчас, отмечает она, особенно популярны трактовки происхождения палеолитического искусства в понятиях меняющихся информационных систем, как нового средства решения социоэкологических проблем плейстоценовых охотников-собирателей (Conkey 1983: 216).

4. Смена функций (вместо заключения)

Почти все охарактеризованные гипотезы (за исключением, может быть, 4-й и 5-й) выглядят достаточно реалистично и могут быть применены к каким-то конкретным материалам. Однако, признавая наличие в большинстве из рассмотренных подходов полезных для объяснения возникновения искусства идей, речь правомерно вести именно и только о палеолитическом искусстве или о форме искусства, т. е. о различных видах символического поведения, которые, как уже говорилось выше, могли в разных случаях и при разных обстоятельствах выполнять разные функции и лишь на каком-то этапе своего исторического развития в специфическом культурном контексте были объединены неким общим содержанием и стали восприниматься как разные стороны одного явления, одной сферы деятельности. При этом не исключено, что первоначально, при своем возникновении, они играли только прагматическую роль (пусть не как орудия труда, но как средства хранения и передачи информации и т. д.) и никак не были связаны с проявлением эстетических чувств и духовности вообще . Иными словами, признавая, что "*палеолитическое искусство по тем целям, которым оно служило, было далеко не только искусством*", а имело также "*религиозно-магическое значение, ориентировало человека в природе..., позволяло ему познавать картину ночного неба, знакомило его с календарем и учило считать*" (Рогинский 1982: 21), логично пойти еще дальше и спросить, а было ли оно — по крайней мере, в его ранних, домадленских формах — вообще искусством, или, точнее, было ли оно, помимо всего этого, *е щ ё* и искусством? Получить в обозримом будущем достоверный ответ на этот вопрос — даже при

условии, если удастся договориться о том, что считать родовым признаком и главной целью искусства — трудно надеяться. Единственное, что можно сказать с уверенностью, это что в процессе исторического развития тех видов деятельности, которые сейчас объединяются понятием "искусство", происходило расширение и изменение их функций, и что старые их формы наполнялись постепенно новым содержанием.

Возможно, этот процесс начался очень рано. Согласно весьма распространенной точке зрения, уже "*в первой половине верхнего палеолита у человека возникает потребность запечатлеть в образной форме свое эстетическое отношение к окружающим явлениям, чтобы сделать своих сородичей участниками эстетических переживаний. Именно в это время на основе примитивной образности, возникшей раньше, появляются первые эстетические предметно-образные системы, то есть изобразительное искусство*" (Филиппов 1972: 222). Однако для решения вопроса о том, когда форма искусства приобрела ее нынешнее содержание, эстетический критерий дает немного, поскольку из того факта, что, созерцая те или иные палеолитические рисунки, современный человек получает или, наоборот, не получает эстетическое удовольствие, еще не следует, что так же относились к ним и их авторы или современники последних. Вообще, даже признавая, что "*искусство непременно зарождается на эстетической основе, и появление эстетического отношения и эстетического чувства стало необходимейшей предпосылкой формирования искусства*" (Еремеев 1970: 160), нельзя исключить, что эстетическое отношение, возникнув много раньше, чем фигуративная изобразительная деятельность (и проявляясь, например, при созерцании красот природы или совершенства отдельных орудий), "соединилось" с ней гораздо позже ее появления. Либо же, как предполагали многие исследователи, древнейшие изображения, потенциально уже являвшиеся художественными образами, но первоначально не воспринимавшиеся в качестве таковых, послужили как раз той основой, из которой развились со временем эстетические чувства и художественное творчество (см.: Гущин 1937: 79; Пиотровский 1976: 51; Столяр 1985: 259-263). Так или иначе, но для суждений о том, имели ли древнейшие формы искусства эстетическое содержание или нет, и если нет, то когда они его приобрели, недостаточно оценок, даваемых им с позиций культуры новейшего времени, тем более, что и эти оценки не всегда совпадают.

Иной подход к пониманию становления современного содержания искусства предполагает выделение его главной функции. На этот счет высказывалось множество разных точек зрения (см.напр.: Каган 1974: 111-139; 1987; Клейн 1987), но общепринятого определения не существует. Тем не менее, не вызывает сомнения, что искусство — часть культуры, а культура — в самом общем смысле — есть способ небиологической адаптации к среде. Поскольку же у человека, в отличие от животных, кроме внешней среды обитания, появляется еще и среда "внутренняя", то ему, начиная с определенного момента его существования (и в филогенетическом, и в онтогенетическом смысле), приходится приспосабливаться также и к ней, т. е. к своему внутреннему миру. В результате в культуре выделяются особые сферы, ориентированные на эту функцию. Искусство — одна из этих сфер, вторая — религия, а задача и в том, и в другом случае — достижение гармонии и мира в душе, обретение уверенности в не только биологической важности существования. "*Человек, вероятно, единственное существо на Земле с относительно ясным взглядом на неизбежность собственного конца*" (Саган 1986: 102). Искусство же, как писал Я.Я.Рогинский, "*отстраняет, говоря словами поэта (Иннокентия Анненского), весь 'ужас тела'. Оно изгоняет саму память об унизительной ущербности нашего физического бытия, ...заставляет забыть, что мы животные, искалеченные недугом или смертью*" (Рогинский 1982: 24; см. о том же: Эфроимсон 1995: 127). Можно думать, что именно эта чисто человеческая потребность, найдя в потенциальных формах искусства наиболее адекватное средство своей реализации, обусловила возникновение у нескольких разных видов символотворчества общего содержания и, в конечном счете, объединила их, сделав собственно искусством, способом воздействия на духовный мир через художественные образы (при этом, конечно, каждая из них всегда могла и может сейчас выполнять еще какие-то иные функции). Если это так, то, следовательно, современное содержание рассматриваемого явления — искусства — начало формироваться тогда, когда его форма стала служить для человека средством адаптации не только к окружающему миру, но и к самому себе, когда она стала способом заполнения внутренней пустоты, порождаемой осознанием физической конечности бытия. Такое расширение функций вполне могло произойти уже в палеолите, но любую хронологию в этой области легко поставить под сомнение.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамова З.А. 1962. Палеолитическое искусство на территории СССР. М.-Л.

Абрамова З.А. 1971. Ляско — памятник палеолитического наскального искусства // Первобытное искусство. Новосибирск. 53-80.

Арутюнов С.А. 1976. Многоплановость проблемы генезиса искусства // Советская этнография. №2. 95-99.

Бунак В.В. 1966. Речь и интеллект, стадии их развития в антропогенезе // Ископаемые гоминиды и происхождение человека. М. 497-555.

Вишняцкий Л.Б. 1990. Происхождение Homo sapiens. Новые факты и некоторые традиционные представления // Советская археология. №2. 99-114.

Вишняцкий Л.Б. 1993. "Забегание вперед" в развитии палеолитических индустрий: явление и его интерпретация // Петербургский археологический вестник. №4. 7-16.

Гущин А.С. 1937. Происхождение искусства. М.–Л.

Дмитриева Т.Н. 1994. Проблемы интерпретации палеолитического искусства в трудах зарубежных ученых // Российская археология. №2. 216-225.

Елинек Я. 1982. Большой иллюстрированный атлас первобытного человека. Прага.

Еремеев А.Ф. 1970. Происхождение искусства. М.

Замятнин С.Н. 1935. Раскопки у с. Гагарина (верховья Дона, ЦЧО) // Известия ГАИМК. Вып.118. 26-77.

Замятнин С.Н. 1961. Памятники изобразительного искусства эпохи палеолита и их значение для проблемы происхождения искусства // С.Н.Замятнин. Очерки по палеолиту. М.-Л. С. 43-62.

Зубов А.А. 1994. Дискуссионные вопросы теории антропогенеза // Этнографическое обозрение. №6. 20-34.

Каган М.С. 1974. Человеческая деятельность (опыт системного анализа). М. Каган М.С. 1987. Искусство как феномен культуры // Искусство в системе культуры. Л. 6-22.

Клейн Л.С. 1987. К вопросу о связи искусства и культуры // Искусство в системе культуры. Л. 22-29.

Константинов М.В., В.Б.Сумароков, А.К.Филиппов, Н.М.Ермолова. 1983. Древнейшая скульптура Сибири // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып.173. 78-81.

Коул М., С.Скрибнер. 1977. Культура и мышление. М.

Лалаянц И.Э. 1989. Шестой день творения. М.

Назаров В.И. 1984. Финализм в современном эволюционном учении.М.

Окладников А.П. 1967. Утро искусства. Л.

Пиотровский Б.Б. 1976. Все ли виды изобразительной деятельности палеолитического человека были искусством? // Советская этнография. №5. 51-54.

Рогинский Я.Я. 1982. Об истоках возникновения искусства. М.

Рогинский Я.Я., М.Г.Левин. 1978. Антропология. М.

Саган К. 1986. Драконы Эдема. М.

Семенов Ю.И. 1966. Как возникло человечество. М.

Семенов Ю.И. 1983. Становление человеческого общества // История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза.М. 293-397, 406-420.

Семенов Ю.И. 1986. Завершение становления человеческого общества и возникновение первобытной родовой общины // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М. 73-129.

Семенов Ю.И. 1987. Происхождение человека в свете современных данных науки // Вестник АН СССР. №7.

Семенов Ю.И. 1989. На заре человеческой истории. М.

Ситник О. 1996. Деякі аспекти походження первисного містецтва у свитлі нових фактів // Народознавчі зошити. №1. 17-29.

Смирнов Ю.А. 1991. Мустьерские погребения Евразии. М.

Столяр А.Д. 1985. Происхождение изобразительного искусства. М.

Токарев С.А. 1972. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи // Охотники, собиратели, рыболовы. Л. 236-279.

Уайт Р. 1989. Образное мышление в ледниковую эпоху // В мире науки. №9. 54-61.

Филиппов А.К. 1969. О возникновении эстетического отношения и первых условных средств изображения в палеолите // Вопросы антропологии. Вып.31.

Филиппов А.К. 1972. О двух типах изобразительной деятельности верхнепалеолитического человека в связи с критикой "магической" природы происхождения искусства // Материалы и исследования по археологии СССР. №185. 220-226.

Филиппов А.К. 1991. Истоки и природа искусства палеолита. Автореф. докт. дисс. Л.

Филиппов А.К. 1993. К вопросу об истоках эстетической деятельности человека в палеолите // Ad Polus. СПб. 63-65.

Фролов Б.А. 1966. Зарубежная литература о содержании палеолитического искусства // Советская археология. №297-305.

Фролов Б.А. 1974а. Неоантроп: искусство и психология творчества // Вопросы антропологии. Вып.46. 52-65.

Фролов Б.А. 1974б. Числа в графике палеолита. Новосибирск.

Фролов Б.А. 1981. О чем рассказала сибирская мадонна. М.

Фролов Б.А. 1983. Развитие рациональных знаний и возникновение искусства // История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М. 397-406.

Фролов Б.А. 1991а. Искусство первобытное // Свод этнографических понятий и терминов. Вып.4. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М. 49-52.

Фролов Б.А. 1991б. Предыстория символа // Этнознаковые функции культуры. М. 86-128.

Фролов Б.А. 1992. Первобытная графика Европы. М.

Харитонов В.М. 1987. Лекции по антропогенезу и археологии палеолита. М.

Чеботарев С.Н. 1930. Возникновение искусства. Л.

Шер Я.А. 1990. К вопросу об истоках первобытного искусства // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. М. 6-12.

Шер Я.А. 1993. Природные истоки происхождения изобразительной деятельности // Историческое познание: традиции и новации. Ч.1. Ижевск. 13-15.

Шер Я.А. В печати. Происхождение изобразительной деятельности //Петербургский археологический вестник.

Шерстобитов В.Ф. 1971. У истоков искусства. М.

Эфроимсон В.П. 1995. Генетика этики и эстетики. СПб.

Anati E. 1993. World Rock Art. The Primordial Language. Brescia.

Arensburg B. 1989. New skeletal evidence concerning the anatomy of Middle Palaeolithic populations in the Middle East: the Kebara skeleton // The Human Revolution. Behavioral and Biological Perspectives on the Origin of Modern Humans. Edinburgh. 165-171.

Arensburg B., A.-M.Tillier. 1990. Le langage des Neandertaliens // Recherche. Vol.21. №224. 1084-1086.

Arensburg B. et al. 1990. A reappraisal of the anatomical basis for speech in Middle Paleolithic hominids // American Journal of Phisical Anthropology. Vol.83. №2. 137-46.

Armstrong D.F., W.C.Stokoe, S.E.Wilcox. 1994. Signs of the origin of syntax // Current Anthropology. Vol.35. №4. 349-368.

Bahn P.G. 1991. Pleistocene images outside Europe // Proceedings of the Prehistoric Society. Vol.57. Pt.1. 91-102.

Bahn P.G., J.Vertut. 1988. Images of the Ice Age. New York.

Barton C. M., G.A.Clark, A.E.Cohen. 1994. Art as information: explaining Upper Palaeolithic art in Western Europe // World Archaeology. Vol.26. №2. 185-207.

Bar-Yosef O. 1988. Evidence for Middle Palaeolithic symbolic behavior: a cautionary note // L'homme de Neandertal. Vol.5. La Pensée. Liège. 11-16.

Bednarik R.G. 1986. Parietal finger markings in Europe and Australia // Rock Art Research. Vol.3. №1. 30-61.

Bednarik R.G. 1992. Palaeoart and archaeological myths

// Cambridge Archaeological Journal. Vol.2. №1. 27-57.

Bednarik R.G. 1994a. A taphonomy of palaeoart // Antiquity. Vol.68. №258. 68-74.

Bednarik R.G. 1994b. Art origins // Anthropos. Vol.89. №1-3. 169-180.

Bednarik R.G. 1995. Concept-mediated marking in the Lower Palaeolithic // Current Anthropology. Vol.36. №4. 605-634.

Belfer-Cohen A. 1988. The appearance of symbolic expression in the Upper Pleistocene of the Levant as compared to Western Europe // L'homme de Neandertal. Vol.5, La Pensée. Liège. 25-29.

Belfer-Cohen A., N.Goren-Inbar. 1994. Cognition and communication in the Levantine Lower Palaeolithic // World Archaeology. Vol.26. №2. 144-157.

Bowler P.J. 1986. Theories of Human Evolution. A Century of Debate. 1844-1944. Baltimore.

Breuil H. 1952. Four Hundred Centuries of Cave Art. Montignac.

Chase Ph.G., H.L.Dibble. 1987. Middle Paleolithic symbolism: a review of current evidence and interpretations // Journal of Anthropological Archaeology. Vol.6. №3. 263-296.

Chase Ph.G., Dibble H.L. 1990. On the emergence of modern humans // Current Anthropology. Vol.31. №1. 58-59.

Clark G.A. 1991. A paradigm is like an onion: reflections on my biases // Perspectives on the Past. Philadelphia. 79-108.

Clark J.D. 1974. Africa in prehistory: Peripheral or paramount? // Man. Vol.10. №2. 175-198.

Collins D., J.Onians. 1978. The origins of art // Art History. Vol.1. №1. 1-25.

Conkey M.W. 1978. Style and information in cultural evolution. Toward a predictive model for the Paleolithic // Social Archaeology, Beyond Subsistence and Dating. New York. 61-85.

Conkey M.W. 1980. The identification of prehistoric hunter-gatherer aggregation sites; the case of Altamira // Currrent Anthropology. Vol.21. №5. 609-630.

Conkey M.W. 1983. On the origins of Paleolithic art: a review and some critical thoughts // The Mousterian Legacy. (BAR Internaational Series 164). Oxford. 201-227.

Conkey M.W. 1989. The structural analysis of Paleolithic art // Archaeological Thought in America. Cambridge. 135-154.

Crelin E.S. 1987. The Human Vocal Tract. Anatomy, Function, Development and Evolution. New York.

Dams L. 1985. Palaeolithic lithophones: descriptions and comparisons // Oxford Journal of Archaeology. Vol.4. №1. 31-46.

Davidson I. 1991. The archaeology of language origins: a review // Antiquity. Vol.65. №246. 39-48.

Dawis W. 1986. The origins of image making // Current Anthropology. Vol.27. №3. 193-215.

Deacon H.J. 1992. Southern Africa and modern human origins // Philosophical Transactions of the Royal Society. Ser.B. Vol.337. 177-183.

Deacon T. 1989. The neural circuitry underlying primate calls and human language // Human Evolution. Vol.4. №4. 367-401.

Dorn R.I., M.Nobbs, T.A.Cahill. 1988. Cation-ratio dating of rock-engravings from the Olary Province of arid South Australia // Antiquity. Vol.62. 681-691.

Duff I.A., Clark G.A., Chadderdon T.J. 1992. Symbolism in the early Palaeolithic: a conceptual odyssey // Cambridge Archaeological Journal. Vol.2. №2. 211-219.

Eastham M., Eastham A. 1991. Palaeolithic parietal art and its topographical context // Proceedings of the Prehistoric Society. Vol.57. Pt.1. 115-128.

Eaton R. 1978. The evolution of trophy hunting // Carnivore. Vol.1. №1. 110-121.

Edwards S.W. 1978. Nonutilitarian activities in the Lower Palaeolithic: a look at the two kinds of evidence // Current Anthropology. Vol.19. №1. 135-137.

Fages C., C.Mourer-Chauvire. 1983. La flûte en os d'oiseau de la grotte sépulcrale de Veyreau (Aveyron) et inventaire des flûtes préhistoriquess d'Europe // La Faune et l'Homme Préhistorique. Mem. 16 de la Société Préhist. française. 95-103.

Foley R.A., Lahr M.M. 1992. Beyond "out of Africa": reassessing the origins of Homo sapiens // Journal of Human Evolution. Vol.22. №6. 523-529.

Frayer D.W. 1992. Evolution at the European edge: Neanderthal and Upper Paleolithic relationships // Préhistoire Européenne. Vol.2. 9-69.

Gamble C. 1982 Interaction and alliance in Palaeolithic Society // Man. Vol.17. №1. 92-107.

Gamble C. 1991. The social context for European Palaeolithic art // Proceedings of the Prehistoric Society. Vol.57. Pt.1. 3-15.

Gilead I. 1991. The Upper Paleolithic Period in the Levant // Journal of World Prehistory. Vol.5. №2. 105-154.

Glory A. 1968. L'énigme de l'art quaternaire peut-elle être resolue par la théorie du culte des ongones? // Simposio de Arte Rupestre. Barcelona. 25-60.

Goren-Inbar N. 1986. A figurine from the Acheulian site of Berekhat Ram // Mi'Tekufat Ha'Even. Vol.19. 7-12.

Goren-Inbar N. 1988. Notes on "decision making" by Lower and Middle Palaeolithic hominids // Paleorient. Vol.14. №2. 99-108.

Goren-Inbar N., S.Peltz. 1995. Additional remarks on the Berekhat Ram figurine // Rock Art Research. Vol.12. №2. 131-132.

Gowlett J.A.J. 1984. Mental abilities of early man: a look at some hard evidence // Hominid evolution and community ecology. London. 167-192.

Graves P. 1994. Flakes and ladders: what the archaeological record can tell us about the origins of language // World Archaeology. Vol.26. №2. 158-171.

Grun R., C.B.Stringer. 1991. Electron spin resonance dating and the evolution of modern humans // Archaemetry. Vol.33. №2. 153-199.

Guthrie R.D. 1984. Ecological obserrvations from Palaeolithic art // La Contribution de la Zoologie et de l'Éthologie a l'interprétation de l'art des peuples chasseurs préhistoriques. Fribourg. 35-74.

Hahn J. 1989. Las primeras figuras: las representaciones Aurignacienses // Los Comienzos del Arte en Europa Central. Madrid. 27-35.

Halverson J. 1987. Art for art's sake in the Paleolithic // Current Anthropology. Vol.28. №1. 63-89.

Hayden B. 1993. The cultural capasities of Neandertals: a review and re-evaluation // Journal of Human Evolution. Vol.24. №2. 113-46.

Holloway R.L. 1985. The poor brain of Homo sapiens neanderthalensis: see what you please... // Ancestors: The Hard Evidence. New York. 319-324.

Hublin J.-J., Spoor F., Braun M., Zonneveld F., Condemi S. 1996. A late Neanderthal associated with Upper Paleolithic artefacts // Nature. Vol.381. №6579. 224-226.

Jochim M. 1983. Palaeolithic cave art in ecological perspective // Hunter-Gatherer Economy in Prehistory. Cambridge. 212-219.

Klein R.G. 1989. The Human Career. Chicago.

Klein R.G. 1992. The archaeology of modern human origins // Evolutionary Anthropology. Vol.1. №1. 5-14.

Klein R.G. 1994. The problem of modern human origins // Origins of Anatomically Modern Humans. New York & London. 3-17.

Klein R.G. 1995. Anatomy, behavior, and modern human origins // Journal of World Prehistory. Vol.9. №2. 167-198.

Koenigswald G.H.R. 1972. Early Homo sapiens as an artist: the meaning of Palaeolithic art // The Origin of Homo Sapiens. Paris. 133-139.

Laitman J.T., J.S.Reidenberg. 1988. Advances in understanding the relationship between the skull base and larynx with comments on the origins of speech // Human Evolution. Vol.3.

№1-2. 99-109.

Layton R. 1991. Trends in the hunter-gatherer rock art of Western Europe ans Australia // Proceedings of the Prehistoric Society. Vol.57. Pt.1. 163-174.

Lieberman Ph. 1989. The origins of some aspects of human language and cognition // The Human Revolution. Behavioral and Biological Perspectives on the Origins of Modern Humans. Edinburgh. 391-414.

Lieberman Ph. 1992. On Neanderthal speech and Neanderthal extinction // Current Anthropology. Vol.33. №4. 409-410.

Lieberman Ph., E.Crelin. 1971. On the speech of neanderthal man // Linguistic Inquiry. Vol.2. 203-222.

Lewis-Williams J.D. 1991. Wrestling with analogy: a methodological dilemma in Upper Palaeolithic art research // Proceedings of the Prehistoric Society. Vol.57. Pt.1. 149-162.

Lewis-Williams J.D., Dowson T.A. 1988. The signs of all times: entoptic phenomena in Upper Palaeolithic art // Current Anthropology. Vol.29. №2. 201-245.

Mania D., Mania U. 1988. Deliberate engravings on bone artefacts of Homo erectus // Rock Art Research. Vol.5. №2. 91-107.

Marshack A. 1976. Some implications of the Paleolithic symbolic evidence for the origins of language // Current Anthropology. Vol.17. №2. 274-282.

Marshack A. 1988. The Neanderthals and the human capacity for symbolic thought: cognitive and problem-solving aspects of Mousterian symbol // L'homme de Neandertal. Vol.5. La Pensée. Liège. 57-91.

Marshack A. 1989. Evolution of the human capacity: The symbolic evidence // Yearbook of Physical Anthropology. Vol.32. 1-34.

Marshack A. 1990. Early hominid symbol and evolution of the human capacity // The Emergence of Modern Humans. Edinburgh. 457-498.

Marshack A. 1991 (1972). The Roots of Civilization. New York.

Marshack A. 1995. On the "geological" explanation of the Berekhat Ram figurine // Current Anthropology. Vol.36. №3.

Marshack A. 1996. A Middle Paleolithic symbolic composition from the Golan Heights: the earliest known depictive image // Current Anthropology. Vol.37. №2. 357-365.

Mithen S.J. 1988. Looking and learning: Upper Palaeolithic art and information gathering // World Archaeology. Vol.19. №3. 297-327.

Mithen S.J. 1990. Thoughtful foragers. A Study of Prehistoric Decision Making. Cambridge.

Mithen S.J. 1991. Ecological interpretations of Palaeolithic art // Proceedings of the Prehistoric Society. Vol.57. Pt.1. 103-114.

Mithen S.J. 1994. From domain specific to generalized intelligence: a cognitive interpretation of the Middle/Upper Palaeolithic transition // The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge. 29-39.

Mori F. 1986. Prehistoric rock art in the Lybian Sahara: the result of a long biocultural process // Libya Antiqua. Paris. 147-152.

Otte M. 1990. From the Middle to the Upper Palaeolithic: the nature of the transition // The emergence of modern humans. Edinburgh. 438-456.

Oakley K.P. 1957. Man the Toolmaker. Chicago.

Oakley K.P. 1981. Emergence of higher thought 3.0-0.2 Ma B.P. // The Emergence of Man. London. 205-211.

Pfeiffer J. 1982. The Creative Explosion: An Inquiry into the Origins of Arrt and Religion. New York.

Pigeot N. 1991. Réflexions sur l'histoire technique de l'homme: de l'évolution cognitive a l'évolution culturelle // Paleo. Vol.3. 167-200.

Reinach S. 1903. L'art et la magie // L'Anthropologie. Vol.14.

Revillion S. 1994. Les industries laminairres du Paléolithique moyen en Europe septentrionale. Lille.

Reznikoff I. 1987. Sur la dimension sonore des grottes a peintures du Paléolithique (suite) // C. r. Acad. sci. Ser.2. Vol.304. №3. 153-156; Vol.305. №4.307-310.

Russell P. 1989. Who and why in Palaeolithic art // Oxford Journal of Archaeology. Vol.8. №3. 237-249.

Sauvet G., Sauvet S. 1979. Fonction sémiologique de l'art pariétal animalier franco-cantabrique // Bull. Soc. prehist. français. T.76. F.10-12.

Schepartz L. 1993. Language and modern human origins // Yearbook of Physical Anthropology. Vol.36. 91-126.

Shea J.J. 1989. A functional study of the lithic industries associated with hominid fossils in the Kebara and Qafzeh caves, Israel // The Human Revolution. Behavioral and Biological Perspectives on the Origins of Modern Humans. Edinburgh. 611-625.

Soproni I. 1985. The reconstruction of the Istallosko flute // Folia Archaeologica. Vol.36. 33-36.

Stahl P. 1986. Hallucinatory imagery and the origin of early South American figurine art // World Archaeology. Vol.18. №1. 134-150.

Stringer Ch.B. 1992. Replacement, continuity and the origin of Homo sapiens // Continuity or Replacement: Controvercies in Homo sapiens Evolution. Rotterdam. 9-24.

Tobias Ph.V. 1987. The brain of Homo habilis: a new level of organization in cerebral evolution // Journal of Human Evolution. Vol.16. №6. 741-761.

Troeng J. 1993. Worldwide Chronology of Fifty-three Prehistoric Innovations. Stockholm.

Ucko P., A.Rosenfeld. 1967. Paleolithic Cave Art. New York.

Vandermeersch B. 1984. À propos de la decouverte du squelette neandertalien de Saint-Césaire // Bull. et №3. Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. Serie XIV. №1.

Vishnyatsky L.B. 1994. "Running ahead of time" in the development of Palaeolithic industries // Antiquity. Vol.68. №258. 134-140.

White L.A. 1959. The Evolution of Culture. New York.

White R. 1985. Thoughts on social relationships and language in hominid evolution // Journal of Social and Personal Relationships. Vol.2. 95-115.

White R. 1992. Beyond art: toward an understanding of the origins of material representation in Europe // Annual Reviev of Anthropology. Vol.21. 537-564.

White R. 1993. The dawn of adornment // Natural History. Vol.102. №5. 61-66.

Wind J. 1981. Langage articulé chez les neanderthaliens? // Les processus de l'hominisation. Paris. 153-157.

Wind J. 1988. Les neandertaliens ont-ils parlé? // L'Homme de Neandertal. Vol.5. Pensée. Liège. 117-124.

Wynn T. 1979. The intelligence of later Acheulean hominids // Man. Vol.14. 371-391.

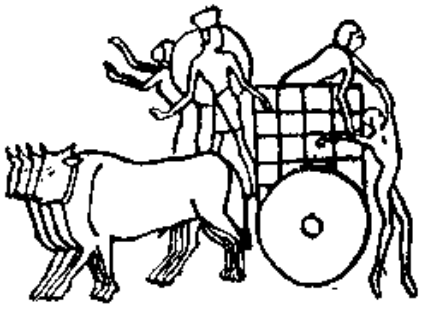
Wynn T. 1981. The intelligence of Oldowai hominids // Journal of Human Evolution. Vol.10. 529-541.

Wynn T. 1985. Piaget, stone tools and the evolution of human intelligence // World Archaeology. Vol.17. №1. 32-43.

Wynn T. 1991. Archaeological evidence for modern intelligence // The Origins of Human Behavior. London. 52-66.

Wynn T. 1993. Two developments in the mind of early Homo // Journal of Anthropological Archaeology. Vol.21. №3. 299-322.

Вяч.Вс.Иванов
(Москва)



ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ МИГРАЦИИ

Прим. редакции. Данная статья представляет собой лекцию, прочитанную Вячеславом Всеволодовичем Ивановым в апреле 1995 года на годичном заседании Университета Калифорнии в Лос-Анджелесе. Несмотря на то, что в тексте отсутствуют ссылки на литературу, а сама работа носит в значительной мере популяризационный характер, редакция "Стратума" с удовольствием публикует ее. Стиль лекции, тезисность целого ряда положений как бы резюмируют сложную для непосвященных аргументацию исследователя, упрощают (надеемся, без значительного искажения) восприятие его широко известной концепции происхождения индоевропейского языка и индоевропейцев.

Viach.Vsev.Ivanov. Indoeuropean Migrations.

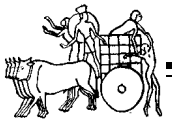
Editor's commentary. The present article is a lecture delivered by Viacheslav Vsevolodovich Ivanov in April 1995 at the yearly session of California University in Los Angeles. In spite of the fait that in the text there are not given any references to literary sources and the work itself bears a touch of popularisation, *Stratum* Editor publishes it with great pleasure. The lecture's style, the thesislike nature of a number of statements as if summarizes the researcher's argumentation which is often difficult to understand for a stanger, simplify (we hope without any considerable distortion) the perception of his widely known concept of Indoeuropean language origin as well Indoeuropeans themselves.

Я бы хотел начать с обзора самых значительных открытий двадцатого столетия. Наиболее ранние известные личные имена и имена божеств, а также заимствованные слова индоевропейского происхождения обнаружены в наибольшем числе в древнеассирийских клинописных текстах, происходящих из малоазийских торговых колоний (Каниш и др.). Такие тексты появляются на рубеже третьего и второго тысячелетия до н.э. и предоставляют явные свидетельства того, что уже по меньшей мере для этого времени в Анатолии были распространены два абсолютно различных индоевропейских диалекта — хеттский и лувийский. Именно из этих-то языков и происходят индоевропейские имена и слова-заимствования. Документы на этих двух языках находят в основном в архивах Хаттусы — столицы хеттского государства, а также в некоторых провинциальных центрах, подобных Машату. Там они накапливались с XVII по XIII вв. до н.э. Я все еще надеюсь на возможные открытия архивов в Вашшукканни — столице Митанни, способных дать ответы на многие вопросы. Но, к сожалению, жители этого региона Среднего Востока в настоящее время скорее пытаются разрушить будущее, нежели воссоздать прошлое.

В качестве примера древнехеттского клинописного текста могут быть продемонстрированы хозяйственные документы с царскими печатями. Лувийские иероглифические печати известны во времена Хеттской империи, но некоторые знаки этого типа появляются уже на печатях древнеассирийских колоний.

Посмотрим на индоевропейские языки второго тысячелетия до н.э., известные нам благодаря хеттским архивам. На западных границах хеттской империи расположилось морское царство Аххиява. Можно предположить, что большая часть его населения состояла из ахейцев, то есть греков, чье происхождение может быть связано с Малой Азии, откуда они во втором тысячелетии до н.э. переместились на острова Эгейского моря и в материковую Грецию. Древнегреческий как индоевропейский диалект тесно связан с армянским языком и посредством своего исконного имени может быть соотнесен со страной Хайаса в Восточной Анатолии. Индоиранский — другой индоевропейский диалект той же группы. Его древнейшие письменные проявления фиксируются в Митанни-Ханигальбате, в стране со смешанным неиндоевропейским (северокавказским) хурритским и индоиранским (арийским) населением. Похоже, что язык ариев Митанни был своеобразным языком знати, подобно французскому в средневековой Англии. В митаннийских договорах с хеттами в царских клятвах митаннийцев упомянуты индоиранские божества. Вот почему столь важно возможное открытие архивов в столице Митанни Вашшукканни.

Несмотря на то, что греческий так тесно связан с армянским и индоиранским языками, все же эти три индоевропейских диалекта были отделены друг от друга анатолийским лингвистическим союзом (Sprachbund) индоевропейских диалектов, на которых говорили в центральной и южной части Малой Азии: хеттского, найденного в архивах Хаттусы и Машата; палайского в Пале и лувийского в Арцаве, а позднее в



маленьких княжествах на границе Малой Азии и Сирии. Эти так называемые анатолийские индоевропейские языки действительно имеют много общего, но это обусловлено их длительным сосуществованием в одном ареале, по происхождению они достаточно отличны друг от друга. К примеру, лувийский как индоевропейский и армянский относятся к диалектам satem, изменяющих индоевропейские палатальные фонемы в спиранты: слово "сердце" в лувийском — *zir*, в хеттском — *kir, kardi-*, в греческом — κηρ, καρδι-; "лошадь" в лувийском — *ašuva* — подобно *ašva* санскрита, в микенском греческом — *(h)iqo(s)*, позднее — ἵππος.

В нашей книге "Индоевропейский язык и индоевропейцы", написанной в соавторстве с Гамкрелидзе, мы предполагали, что родина индоевропейцев приблизительно между пятым и четвертым тысячелетием до н.э. может быть локализована в восточной части Анатолии, к югу от Закавказья. Среди основных лингвистических аргументов, говорящих в пользу этой гипотезы, я перечислю следующие. Во-первых, все известные индоевропейские языки второго тысячелетия до н.э. известны либо в самой Анатолии, либо к востоку от нее, как индоиранский (арийский) язык Митанни, либо к западу, как микенский греческий. Таким образом, в это время индоевропейские диалекты распространились не слишком далеко от своей прародины. Во-вторых, протоиндоевропейский словарь и реконструированные фрагменты индоевропейских текстов демонстрируют достаточно определенную материальную и духовную культуру, экономическую и социальную структуры, тип географической среды, которые находят надежное соответствие всему тому, что мы знаем о Ближнем Востоке в тот период, когда началось дробление индоевропейского единства. В-третьих, фонемический и грамматический тип прото-индоевропейского языка имеет много общего с соседними лингвистическими семьями, такими, как картвельская, северокавказская и семитская. Наибольшее значение в этом смысле приобретает пересмотр индоевропейских звуковых стоп как глоттализированных в соответствии с "глоттальной теорией", выдвинутой князем Николаем Трубецким, оказавшимся первым, кто отметил поразительное фонемическое сходство северо-кавказских и семитских языков. Четвертый и, вероятно, важнейший аргумент, оставшийся напоследок — о сравнении слов, заимствованных из этих и некоторых других языков древнего Ближнего Востока (таких, как шумерский) в индоевропейский и наоборот. Мне бы хотелось особенно отметить связи между древним индоевропейским словарем и семитскими языками. Немало культурных понятий было заимствовано из семитского в индоевропейский. Так, индоевропейское слово, обозначающее "звезду", отраженное в хеттском как "*hašter-*", в английском — *star*, в латинском — *stella*, было заимствовано из семитских языковых источников, в которых мы находим имя богини Астарты. В качестве разговорных семитские языки употреблялись в Сирии, Месопотамии и к югу от них, то есть в ареалах, в которых преобладали низины, нежели холмистый рельеф, свойственный областям расселения индоевропейцев. В культурном отношении Сирия и Малая Азия кажутся достаточно близкими. Это становится особенно заметно позднее, после распространения в Сирии лувийского языка, в заимствовании хеттами сирийского варианта клинописи, в распространении некоторых элементов сирийской материальной культуры (хеттские модели домов), находящих аналогии и в Юго-Восточной Европе.

Какие же новые факты, поддерживающие этот взгляд на происхождение индоевропейцев, появились после выхода в свет нашей книги? Колин Ренфрю попытался связать индоевропеизацию Европы с приходом агрикультуры из древнего Ближнего Востока. В публикации профессора Гелба из Чикаго, изданной посмертно, выдвигается идея того, что индоевропейский язык нашел отражение (в определенных формах) в архивах Эблы (Северная Сирия, середина третьего тысячелетия до н.э.; индоевропейский характер некоторых имен, таких, к примеру, как города Хаттусы, засвидетельствованных в архивах Эблы, кажется несомненным). Другая, не менее важная посмертная публикация принадлежит перу выдающегося ираниста Хеннинга. Он допускает связь между тохарцами и гутийской династией в древней Месопотамии. Мы с Гамкрелидзе в совместной статье рассмотрели его гипотезу. Конечно же, в этом случае интерпретация древних текстов все еще остается не совсем убедительной, но наиболее надежные выводы поступают из сравнительного изучения современных языков. Новые данные, открытые недавно Старостиным и некоторыми другими московскими коллегами, определенно говорят в пользу ближневосточной локализации индоевропейской прародины. Они предполагают наличие связи между индоевропейскими и так называемыми северо-кавказскими языками. Северокавказские языки остаются разговорными на Западном, Центральном и Северном Кавказе, но они связаны с хаттийским — священным языком хеттской империи, который стал мертвым уже во II тыс. до н.э., с хурритским языком Митанни, а также с урартским. Это позволяет нам предположить, что начальные так называемые северо-кавказские языки были распространены также и к югу от Кавказа.

Все известные индоевропейские диалекты второго тысячелетия до н.э. имеют определенные связи с языками северокавказской семьи. Установлено, что



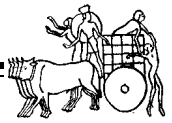
северокавказские слова-заимствования конституировали важнейшие неиндоевропейские части словарей греков (к их числу относятся такие слова, как ψυχη "душа") и хеттов. Вот почему было выдвинуто предположение о том, что индоевропейские и северо-кавказские языки находились в контакте начиная с пятого-четвертого тысячелетия до н.э. В специальном исследовании Старостин, рассматривая фонемические аспекты проблемы, предполагает, что наибольшее число таких прото-северокавказских культурных терминов было заимствовано в протоиндоевропейский, но не наоборот. В силу этого северо-кавказский язык, согласно Старостину, был субстратным языком для индоевропейского. Это пока еще достаточно спорный взгляд на проблему, поскольку в некоторых случаях (скажем, в названиях лошади (хурритское *išši-, ešši-*), серебра и других) северокавказские языки демонстрируют сатемные спиранты, а не начальные палатальные, которые мы видим в прото-индоевропейском (сатемные спиранты находят также в заимствованиях семитских обозначений лошади). Помимо того, в группе таких прото-северокавказских терминов, как **fara-* "лошадь, жеребенок" (возможно сходное происхождение греческого πολος, староанглийского *fola*, современного английского *foal*, немецкого *Fohlen*) начальная фонема **f* была очень редкой в северо-кавказских языках. Но несущественно, каким было направление заимствования. Языковые контакты этих двух протоязыков были определенно доказаны. Недавно, в совместном обсуждении проблемы с петербургским археологом Виктором Трифоновым, мы пришли к заключению, что эти контакты могли иметь место в V — начале IV тысячелетия до н.э., когда Кавказ и весь южный ареал Ближнего Востока практически выглядели как единый культурный регион. Лингвистически может быть доказано, что со своей прародины в Восточной Анатолии хетты и лувийцы после своего разделения на разные диалекты переместились к центру Малой Азии, разрывая связи между греками и армянами, с одной стороны, и индо-иранцами, с другой. Греки были вытеснены этим движением в Западную Анатолию. Это были первые важнейшие миграции носителей индоевропейских диалектов после их разделения.

Особенно интересным выглядит открытие Старостина, согласно которому не только название лошади (греческое 'ιππος), но также некоторые термины, служащие для обозначения колесного транспорта, относятся к древним заимствованиям периода индоевропейского и северо-кавказского единства. Слова этого семантического поля оказываются решающими в нашем понимании характера миграций после раздробления индоевропейского единства. Во всех древних и архаических индоевропейских культурных традициях лошади были культовыми животными. Божественные близнецы, подобные Ашвинам санскрита, и столь же легендарные англосаксонские вожди *Hengest* и *Horsa* были названы "лошадиными" именами. В селениях славян и балтов священные ритуальные символы лошадей размещались на крышах домов. Они почитаемы до сих пор ("конек на узорной избе" — А.Блок).

В древние времена дрессировка лошадей была особенно хорошо развита ариями Митанни, чья терминология была заимствована также в хеттские трактаты по коневодству. Сравнительная индоевропейская диалектология установила, что прото-славянский язык содержал множество общих с индо-иранским специфических терминов, относящихся к лошадям; последний, похоже, был особенно богат такой терминологией. Возможно, что среди всех индоевропейцев именно индо-арии впервые развили эту область.

Лошади и колесный транспорт, а именно легкие скоростные колесницы, становятся особенно важными для быстрых и динамических перемещений индоевропейцев на рубеже третьего и второго тысячелетия до н.э. Дрюс в своей недавней книге "Coming of Greeks", принимая нашу точку зрения об индоевропейской прародине, полагает, что распространение индоевропейцев было связано исключительно с использованием ими колесниц (переформулированная идея, высказанная еще в новаторских исследованиях Чайлда). В исключительной настойчивости Дрюса есть некоторое преувеличение. Ведь, как мы могли видеть, ранняя медленная, постепенная экспансия хеттов и лувийцев в Анатолию предшествовала вторжению легких колесниц и использованию лошадей. Но с внедрением последних действительно становятся возможными сверхдальние перемещение сквозь обширные пространства Евразии. Для изготовления колесного транспорта была необходима развитая металлургия. Необходимы были металлические орудия для работы с твердыми породами дерева из горных лесов. Именно из них изготовлялись повозки. И начиная с прото-индоевропейского времени бронза была уже знакома индоевропейцам.

Географическое и хронологическое распространение изображений колесного транспорта и его археологические следы на Ближнем Востоке и Кавказе выглядят достаточно впечатляюще. Начиная с рубежа III–II тыс. до н.э. во всем индоевропейском мире найдено множество изображений повозок и лошадей. Они просматриваются на староассирийских печатях в Малой Азии, в египетских изображениях хеттского царя Муваталлиса на его военной колеснице, на лувийском рельефе с воинами из Каркемиша, на лувийских сценах охоты из Малатьи, на картинах лошадей с о.Крит. Из хеттских текстов, касающихся Аххиявы,



мы узнаем, что правитель этой страны в юности ездил на колеснице с хеттским принцем, из чего следует, что техника перемещения на колесницах была, возможно, идентична для двух стран. Изображения колесного транспорта Западной Евразии могут быть сопоставлены с древнемесопотамскими погребальными обрядами, в которых используется колесница, и наскальными рисунками повозок из Центральной Азии.

В нашей книге с Гамкрелидзе мы рассмотрели чрезвычайную важность новых археологических открытий на Урале. Среди них, конечно же, особое место занимает могильник Синташта, содержащий погребения с колесницами. В этом регионе было открыто множество подобных захоронений II тыс. до н.э. Я бы хотел упомянуть вкратце о погребении с колесницей у Кривого Озера. Здесь обнаружены: 1) лошадиная челюсть с ритуальными сосудами возле нее и некоторыми другими объектами (фрагменты узды, наконечники дротиков или стрел); 2) останки возничего; 3) костяные предметы; 4) остатки древесного тлена, оконтуривающие форму колеса; мы можем измерить наружную сторону втулки и определить места крепления спиц. Другими словами, реконструкция погребений с колесницами оказывается достижимой. Картографирование основных недавних находок колесниц в Центральной Азии помогает нам более точно наметить пути проникновения индоевропейцев в бассейн Тарима, где значительно позже (во второй половине I тыс. н.э.) в китайском Туркестане (Синьцзяне), в Куче и Карашаре создавались индоевропейские тохарские тексты.

Несмотря на то, что тохарский язык впервые напрямую засвидетельствован только в I тыс. н.э., это чрезвычайно архаический индоевропейский диалект. Это видно уже исходя из тохарских соответствий таким выражениям, как “четвероногий” и “двуногий”, санскрита и греческого, позволяющих предполагать, что греческие сложносоставные слова в известной Эдиповой загадке продолжают раннее наследие так называемого индоевропейского поэтического языка (Indogermanishe Dichtersprache).

С точки зрения индоевропейских диалектных связей тохарский язык (как это следует из схемы различий индоевропейских диалектов) тесно сопряжен с хеттским, лувийским и другими индоевропейскими языками Анатолии.

Физический облик тохарцев VII в.н.э. известен по настенной живописи в Куче. Они относились к так называемому кавказоидному типу. Те же антропологические черты просматриваются в древних мумиях, большинство из которых (всего около сотни) обнаружены недавно в бассейне Тарима. Некоторые женские мумии относятся к первому тысячелетию до н.э., остальные ко второму тысячелетию до н.э. Первые, пока еще оспариваемые результаты генетического анализа этих мумий, полученные группой Лука Кавалли-Сфорца, кажется, указывают на возможную связь с населением Европы.

На лицах мумифицированных мужчин встречается символ солнца. Значительная роль архаического солнечного божества также отражена в поздних тохарских текстах (несмотря на их буддистский характер), а кроме того, подтверждена заимствованием тохарского слова “солнце” в местные языки (древнетюркский).

Скорченное положение мумий может быть сопоставлено со сходным положением скелетов в погребениях культур, определенно связываемых с индоевропейским населением Европы. Мумии одеты в окрашенные шерстяные одежды. Компьютерный образ лоскутка шерсти из бассейна Тарима показывает вытканную саржу, которая известна также среди тканей этого времени в Центральной Азии и в Северной Европе, а еще раньше на Южном Кавказе, куда она попадает, скорее всего, согласно исследованиям Элизабет Баркер, из Центральной Анатолии (Алишар, эпоха ранней бронзы). Комбинация различных цветов, составляющих триаду из голубого, белого и коричневого, точно соотносится с описанием символической роли этой цветовой триады в хеттских ритуальных текстах. Таким образом, изучение этой текстильной техники может быть увязано еще и с исследованием индоевропейского цветового символизма.

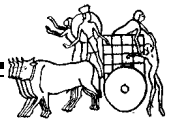
Пути передвижения языковых предков тохарцев через Центральную Азию могут быть частично реконструированы в значительной степени благодаря сохранению в лингвистической структуре тохарского языка явных следов контактов с финно-уграми. Эти контакты также оказались важными и для предков иранцев, чей язык повлиял на прото-финно-угорский. Возможные пути миграций этих диалектов через Центральную Азию становятся особенно правдоподобными, если учестьб что такие восточные иранцы, как скифы, переместились через Восточную Европу, в которой наиболее значительные реки, от Дона до Дуная, до сих пор сохраняют восточно-иранские названия. Названия рек и гидронимов особенно консервативны. Даже в тоталитарных странах они не переименовываются, в отличие от названий городов и улиц. Таким образом, начальные следы индо-иранцев на Кавказе могли бы прослеживаться в таких названиях рек, как Кубань. Миграция древних иранцев документирована очень архаичными заимствованиями из их языка, содержащимися одновременно в прото-картвельском и в прото-северо-восточно-кавказском языках. И иранцы, и индо-арии мигрировали в Предкавказский регион. Скорее всего, индо-арии переместились на Кубань из Митанни еще до того, как они захватили центры так называемой прото-индийской хараппской

культуры. Таким образом, индоевропейцы мигрировали со своей гипотетической прародины либо на Восток в Иран, затем Афганистан, Индию и Центральную Азию, либо на Запад — Балканы или Кавказ. В нашей книге с Гамкрелидзе мы предположили, что западные индоевропейские диалекты пришли в Европу с Востока. Эта гипотеза может быть частично согласована с поздними идеями Марии Гимбутас о роли ямной археологической культуры. Недавно Мэллори и Энтони высказали предположение о дисперсности индоевропейского языка от восточно-европейского ареала до выдающегося к востоку Центральной Евразии другого ареала. Несмотря на то, что последний регион особенно важен для понимания миграций тохарцев и связей между ними и иранцами, с одной стороны, и финно-уграми — с другой, эта схема все еще не может объяснить раннее распространение хеттов и лувийцев в Малой Азии, а также всю описанную выше картину. Если бы контакты с северо-кавказскими языками могли иметь место в регионах к северу от Кавказа, то становятся труднообъяснимыми все связи таких языков, как семитский и картвельский.

Энтони в чем-то прав, допуская существование нескольких прародин. Могло быть, что изначальная индоевропейская прародина, более древняя, чем V тыс. до н.э., могла быть размещена значительно ближе к иным языкам широкой ностратической макросемьи, существование которой было доказано В.М.Илличем-Свитичем. Так как все родственные индоевропейскому ностратические языки были разговорными либо к востоку от Каспийского моря (такие, как уральский и алтайский, а также раннедравидский до его перемещения к югу), либо к западу от него (как картвельский), то могло быть, что древнейшая индоевропейская прародина после дробления прото-ностратического языка (более чем 10 тыс. лет назад) была размещена где-то неподалеку от Каспийского моря, возможно, очень близко к картвельскому языку. Из этой каспийской прародины индоевропейцы позднее переместились на запад, в регион, близкий к озерам Урмия и Ван. Как отмечали Эрнст Леви и Николай Трубецкой, тип прото-индоевропейского языка изменился от сходства с уральским и алтайским в сторону большей близости семитскому (последний, как вся афро-азиатская семья, не являлся членом ностратической макросемьи, несмотря на то, что она была родственна ей на другом, более древнем хронологическом уровне).

Энтони несколько преувеличивает значение находок многочисленных лошадиных костей из Дереивки, в которых он увидел принадлежность памятника к области индоевропейской прародины. Скорее, обитатели этого памятника просто поедали в большом количестве лошадей, как, например, это делали значительно позже балтийские племена древних пруссов. То есть находки лошадиных костей — еще не свидетельство одомашнивания лошадей. Более интересны наблюдения Энтони, касающиеся лошадиных зубов, найденных в том же ареале. Вероятно, население только пыталось приручить дикую лошадь, но находилось лишь на начальной стадии этого опыта. В данном случае лучше следовать совету русской пословицы и не заглядывать в зубы коню, поскольку именно это непосредственно не решает проблему родины индоевропейцев. Несмотря на то, что лошади и колесницы наиболее важны как средства скоростного перемещения, все же их археологическая фиксация не указывает непосредственно направления поисков той области, из которой вышли индоевропейцы. Для установления такого места необходим целый пучок признаков, а не одно или два, пусть даже ярких свидетельства. Было бы тщетным решать проблему первооткрывателей Америки только на основании изучения их кораблей.

В опровержение доводов Энтони: только некоторая часть индоевропейцев, а именно иранцы, приняли участие в миграциях через всю Центральную Азию и Восточную Европу. Появление индоевропейцев в Европе может быть увязано с первой их миграцией с Востока: это был путь восточных иранцев, приход которых прослеживается в названиях рек. Вторая миграция могла идти балканским путем. Это выглядит правдоподобным не только для дорийцев, но также и для древних фригийцев (которые позднее вернулись в Малую Азию) и современных албанцев, чей сатемный язык лексикостатистически близок греко-армяно-индо-иранской подгруппе. Последнее подтверждается и некоторыми грамматическими изоглоссами. Третий возможный путь мог быть морским. В таком случае можно было бы связать средиземноморскую морскую миграцию индоевропейцев второй половины II тыс. до н.э. с Троянской войной, вероятно, упомянутой в лувийских текстах, а также с движением “народов моря” египетских источников; некоторые из этих народов предположительно могли быть индоевропейцами. Этот морской путь мною обсуждался с Виктором Трифоновым в нашей беседе. Когда индоевропейцы пришли в Европу, они обосновались в основном в ее южной и центральной частях (объединив прежде всего кельтов, италийские народы, германские и иллирийские племена, а также балтов и славян), где распространены древне-европейские гидронимы. Очень интересные параллели этим гидронимам существуют в Малой Азии. Относительно поздние движения на Восток могут быть реконструированы на основе гидронимов, особенно для славян, как это было сделано Юргеном Адольфом. Также и для балтов исходная область перемещения на северо-восток, скорее



всего, находилась в юго-западном регионе, граничащем где-то на юге с Балканами. Древнейшее балто-славянское единство было лексически и грамматически очень близким к германскому. Нет особой нужды рассматривать движение германских племен и народов, мигрировавших на север и северо-запад Европы, а затем в Америку и другие части света. Я упомяну вкратце постепенное распространение латинского языка. По происхождению это был один из италийских диалектов индоевропейского языка, который, находясь в границах древнеевропейской (или западноевропейской) диалектной субгруппы, был очень близок кельтскому, доминировавшему в Западной Европе. Продолжительный симбиоз латинского и этрусского в Риме сейчас может быть рассмотрен как один из многих примеров взаимодействия древнего индоевропейского и северо-кавказского языков, если следовать идее великого датского лингвиста Вильгельма Томсена, впервые высказавшегося еще в начале столетия в пользу северо-кавказского происхождения этрусского языка. Этот язык, достаточно близкий хурритскому, был занесен из Малой Азии на Апеннины морским путем. Сам же латинский язык из локального римского вырос до господствующего койне, став основным средством общения обширной Римской империи. После ее развала латинские диалекты становятся независимыми романскими языками, распространившимися позднее и на другие части света, что легко пронаблюдать на примерах испанского и португальского в Южной Америке.

Возвращаясь к исходной постановке проблемы, мы могли бы задаться вопросом о том, в какой мере первоначальное расселение индоевропейцев и первый разрыв, приведший к распространению лувийского и хеттского, могли быть вызваны исторической катастрофой, скажем, катастрофой, типологически сходной в известном смысле концу Римской империи. Мы не должны исключать в своем поиске исторических обстоятельств распространения индоевропейского языка и иные факторы, как, например, демографическое давление, наверняка проявившееся после внедрения новых технологий в сельском хозяйстве. В любом случае историки должны дать хоть какое-то приемлемое объяснение лингвистически установленному факту случившегося около рубежа V-IV тыс. до н.э. разрыва прежнего сосуществования северо-кавказского и прото-индоевропейского языков и последующего распространения индоевропейских диалектов в Евразии.

Согласно Шлегелю, историк — это пророк, обращенный вспять. Сравнительная лингвистика могла бы претендовать на то, что частично исполнила эту пророческую задачу.



И.В.Манзура
(Кишинев)

АРХЕОЛОГИЯ ОСНОВНОГО МИФА*

"Лингвистическая информация не предоставляет нам никаких оснований для того, чтобы определить тот момент во времени, когда индоевропейские народы начали заселять те ареалы, которые позднее станут областями их проживания. Данные по этому вопросу в большинстве своем происходят из археологии..."

Robert S.P.Beekes *"Comparative Indo-European Linguistics". Amsterdam/Philadelphia, 1995.*

"Результат этой второй проверки заключается в том, что археология не способна привнести что-нибудь новое в изучение прото-индоевропейской цивилизации".

Bruce Lincoln *"Priests, Warriors and Cattle". Berkeley — Los Angeles — London, 1981.*

Igor Manzura. The archaeology of basic myth. — The article is an attempt to consider archaeological data in the light of the basic Indo-European myth, after Vyach.Vs.Ivanov and V.N.Toporov (1974), or the myth of the second creation in the Vedic sources, after W.N.Brown (1942; 1965) and Ph.Kuiper (1975). The general research background of the analysis is based on the inference that the myth represents a definite well-structured model of the Indo-European universe in terms of its organisation and creation and as such it can be correlated with the structure of a funerary ritual reconstructed after archaeological record.

The archaeological evidence comes from the small Chalcolithic cemetery (c.4300 B.C.) in the vicinity of the village of Giurgiuleşti on the Lower Danube (the Republic of Moldova). The cemetery consisted of five graves and two sacrificial features. The layout of the burials and features, distribution of sacrificial animals and grave goods as well as other attributes show very close relation of the cemetery to the structure of the basic Indo-European myth evidenced first of all in the Vedic and Avestian mythological traditions.

It is like the myth that the ritual at Giurgiuleşti demonstrates the same pattern of basic binary oppositions including top–bottom, fire–water, south–north, sacral–secular, birth–death, etc. Moreover the ritual reveals the same concept a threefold organisation of the ordered cosmos with clear distinctions between two visible worlds/heavens and the highest or invisible world/heaven. Furthermore according to the Giurgiuleºti data the ordered cosmos is opposed to the zone of unordered cosmos or primordial chaos duplicating the basic structural dichotomy of the Indo-Iranian cosmogony.

It is besides the static aspect in the organisation of the cosmos that the ritual at Giurgiuleşti communicates the dynamics of the mythical plot in question. The latter narrates realising treasures hidden in a cave by a hero-demiurg and the creation of the ordered cosmos. It is shown that the motif of the destruction in this case is closely related to the idea of creative immolation.

It is the main conclusion that a ternary system indeed was a basic principle in cosmogonic, teologic, ritual, and social representations of the Indo-Europeans. In general the system included two members of binary opposition and the third element as a relationship between the first two.

Так звучат мнения лингвистов о познавательных возможностях археологии в области индоевропейских исследований. Эти мнения крайне противоположны, как все в этом мире, сотканном из противоречий. Впрочем, самих археологов мало занимают скептические оценки лингвистов, Они настроены более оптимистично относительно потенциальных возможностей своей дисциплины, в том числе и в изучении индоевропейской культуры. Свидетельством тому являются многочисленные работы, посвященные данной проблематике, которые благополучно продолжают появляться на свет и по сей день практически по всей территории, заселенной потомками древних индоевропейцев. Большинство из них сконцентрировано на вопросах происхождения различных культурных объединений, восходящих к некогда единой индоевропейской традиции, или же ориентировано на поиск некогда существовавших социальных структур, запечатленных в археологических реалиях.

Настоящая статья в той или иной мере затрагивает

* Данная статья была подготовлена автором при поддержке фондов Александра фон Гумбольдта и Фрица Тиссена.



каждый из указанных аспектов, но основным объектом изучения в ней будет один из наиболее популярных индоевропейских мифов, точнее, его индо-иранская версия, рассмотренная с позиций археолога и на основе археологических материалов. Ясно осознавая, насколько опасны прямые параллели между Балканами и Индостаном, с одной стороны, и ранним энеолитом Европы и ведийским периодом в истории Индии — с другой, я все же надеюсь, что мне удастся, по крайней мере, показать возможность подобных параллелей.

Я также надеюсь, что мне простят, возможно, несколько легковесный стиль изложения, который может показаться не совсем уместным на фоне серьезных понятийно-терминологических дискуссий, непрерывно сотрясающих археологические издания. Однако трудно внять этим аскетическим призывам к умерщвлению языковой плоти, трудно писать сухим лабораторным языком о захватывающих событиях реальной жизни, пусть давно минувшей и почти забытой, но постоянно напоминающей о себе преданиями и мифами, памятниками письменности и археологии, той жизни, которая, в сущности, всегда остается с нами.

Одним из таких блестящих фрагментов прошлого можно, безусловно, считать тот яркий культурный феномен, который Вяч.Вс.Иванов и В.Н.Топоров обозначили как "*основной индоевропейский миф*" (1974: 164; 1987: 530), а В.Н.Браун (1942: 96-98; 1965: 23-24) и Ф.Кейпер рассматривали в качестве "*мифа вторичного создания*" (1975: 109). Ядро мифологического сюжета составляет поединок бога-громовержца с противником демонической природы, обитателем нижнего мира. Победа громовержца, которая, как правило, сопровождается убийством и расчленением поверженного противника, приводит к освобождению удерживаемых вод в виде дождя/рек, скота, солнца и т. д. Она расценивается в широком смысле как космогонический акт огромного значения, знаменующий переход от косного хаоса к динамичному порядку, от стесняющих границ к безграничному пространству, от непредсказуемого произвола к контролируемым процессам.

Как убедительно показали Иванов и Топоров, данный сюжет носит универсальный характер и, восходя к единому архетипу, присутствует практически во всех индоевропейских мифологических традициях. Это доказывается не только возможностью выражения отдельных его мотивов в общеиндоевропейской языковой форме (Иванов, Топоров 1987: 530), но также общим набором структурных элементов, образующих миф. Авторы не зря рассматривают последний как свернутую модель индоевропейского мира с четким распределением ключевых противопоставлений в рамках двоичной символической классификации (Иванов, Топоров 1974: 164). Именно это понимание основного мифа как целостной символической структуры позволяет соотнести его с другими культурными явлениями прошлого, которые обнаруживают аналогичную структурную схему. Иными словами, в данном случае параллельный анализ может проводиться на уровне двух самостоятельных структур, а не посредством сопоставления каких-то изолированных и разобщенных признаков.

В различных индоевропейских традициях существуют самые разнообразные версии основного мифа. Только в ведийской литературе содержатся по крайней мере два главных и несколько второстепенных вариантов. Первый из них представлен так называемым "мифом Валы", второй же, наиболее популярный в Ригведе, рассказывает о ликвидации демона Вритры. Оба мифических сюжета весьма одинаковы. Они повествуют о столкновении божественных героев с демоническими созданиями и освобождении всевозможных сокровищ (напр. вода, коровы и т. д.), укрытых в пещере или за скалой. В обоих сценариях бог грозы Индра выводится в качестве основного персонажа, что в общем-то не удивительно, принимая во внимание его воинские наклонности.

Вместе с тем в указанных версиях обнаруживаются некоторые существенные различия, выраженные целым рядом отдельных деталей. В то время как Вала не обладает какими-либо специфическими чертами (это имя означает буквально "*укрытие*", "*пещера*") (Иванов, Топоров 1974: 44; Елизаренкова 1989: 494), Вритра наделен змееподобным обликом. Далее. В мифе Валы наряду с Индрой нередко присутствует еще одно действующее лицо: божественный первожрец Брихаспати (Брахманаспати). Иногда он появляется в этом сюжете самостоятельно, но никогда не упоминается в контексте с Вритрой. Интересно, что победа над Валой, одержанная Индрой или Брихаспати, всегда понимается как безусловное благо, тогда как оценка убийства Индрой Вритры далеко не однозначна, в ней, помимо обычных ликующих нот, может звучать какой-то неясный мотив осуждения. Оба ведийских героя используют разные средства для сокрушения противника. Если Индра как бог-воитель или бог грозы вооружен молниями и ваджрой/палицей, то оружием Брихаспати как жреца являются главным образом молитвы и мощные голосовые связки: он ревом рассекает скалу. Впрочем, такую же способность в мифе Валы демонстрирует сам Индра, что, как отмечают исследователи, больше соответствует жреческой функции (Venkatasubbiah 1965: 127-128; Kreyenbroek 1994: 179-180).

Время от времени в рассматриваемых сюжетах возникают и другие персонажи, которые принимают

участие в устранении препятствия на пути индоевропейского прогресса. Наиболее часто в повествовании фигурируют Ангирасы — полубожественные певцы и Маруты — божества бури, хотя само понятие "*вритрахан — устраняющий препятствия*" связано со многими другими божествами ведийского и зороастрийского пантеонов, например, с Агни, Ушас, Ашвинами, Вишну, Сомой/Хаомой, Сраошой и др. (Macdonnel 1893: 470-472; Keith 1925: 127; Tieme 1960: 312-313; Venkatasubbiah 1965: 128-130). Тем не менее они выглядят достаточно бледно на фоне двух упомянутых героев и, как правило, лишь сопровождают их в момент совершения подвига.

Предполагают, что рассказ об убийстве Вритры был создан позднее мифа Валы и представлял собой своего рода трансформированный дубликат последнего (Иванов, Топоров 1974: 44), хотя этой точки зрения придерживаются не все исследователи (Lincoln 1981: 161-162). Разумеется, сам факт хронологического развития изначальной мифической фабулы крайне важен, и было бы довольно интересно выяснить, что за ним скрывается. Однако эта проблема весьма специфична и требует самостоятельного исследования, которое невозможно в рамках настоящей работы. Поэтому мы переходим к изложению тех археологических материалов, которые, на наш взгляд, должны соответствовать структуре основного индоевропейского мифа.

Свидетельства археологии

Бывают открытия разного рода: интересные, неожиданные, уникальные. Небольшой энеолитический могильник у с. Джурджулешть на юге Молдавии, пожалуй, отвечает всем перечисленным определениям (Haheu, Kurciatov 1993). На этом памятнике удачно совместились неординарность погребальных конструкций, четкость пространственной организации комплексов, богатство и разнообразие могильных приношений. В структурном отношении различные признаки реконструируемого ритуала образуют на редкость целостный ансамбль, который, как таковой, можно соотнести с не менее выдержанной структурой основного мифа.

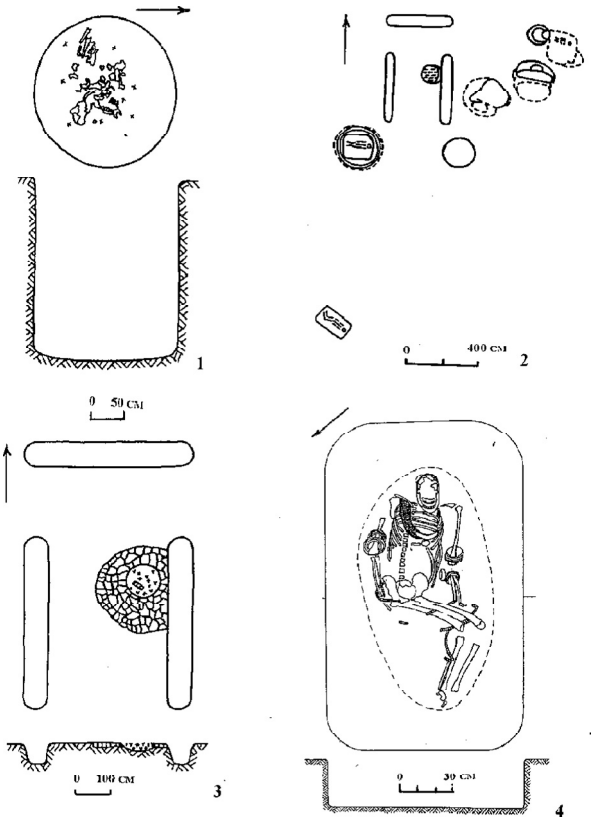


Рис.1. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

Могильник располагался на левом берегу Нижнего Дуная, у места впадения в него р.Прут. Он состоял из двух жертвенных сооружений и пяти погребений (рис.1/2). Четыре могилы были сконцентрированы вокруг жертвенников, а пятая находилась на некотором расстоянии от этой группы.

Первое жертвенное сооружение представляло собой прямоугольную площадку, с трех сторон ограниченную ровиками и открытую к югу (рис.1/3). Вблизи одного из ровиков были выявлены остатки мощного, округлого в плане кострища, содержавшие пепел, золу и мелкие кальцинированные кости животных. Второй жертвенник в виде глубокой округлой ямы был устроен у южной оконечности восточного ровика (рис.1/1). В верхней части заполнения ямы залегали черепа быков и козлов[1].

Центральное по значимости место на могильнике занимало погребение мужчины 20-25 лет (№4)[2], расположенное у южной оконечности западного ровика. Могила была оформлена в виде глубокого (до 5 *м*) колодца, округленного в верхней половине и прямоугольного у дна (рис.2/1). В верхней части заполнения колодца были размещены черепа коней и быков. Центральная часть заполнения представляла собой купольную конструкцию, сооруженную из чистой материковой глины и первоначально располагавшуюся на деревянном перекрытии могильной камеры.

Погребенный был уложен скорченно на спине, головой к юго-востоку. Дно могилы было разделено

[1] Палеозоологические определения выполнены доктором биологии Г.Чемыртан.

[2] Палеоантропологическое определения выполнены к.и.н. И.Д.Потехиной.

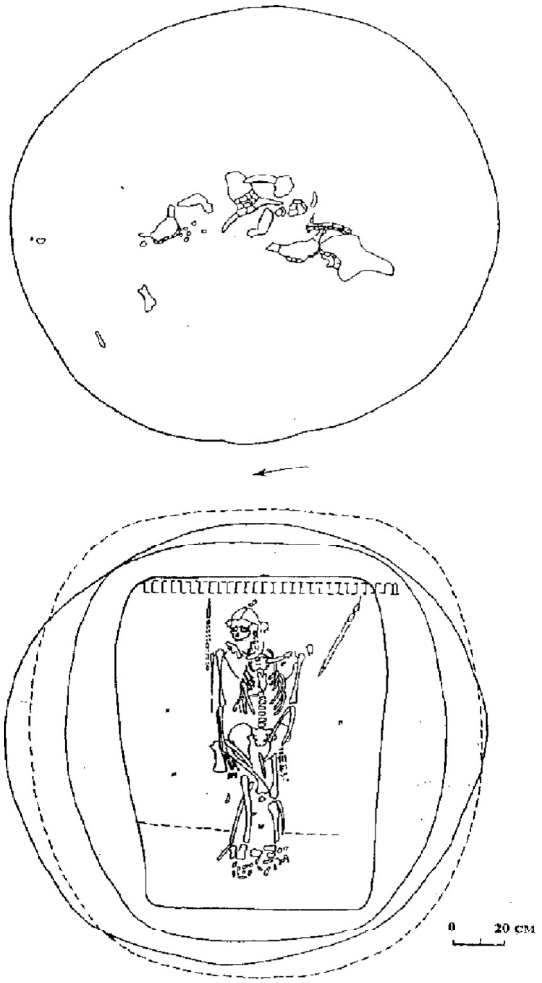


Рис.2. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

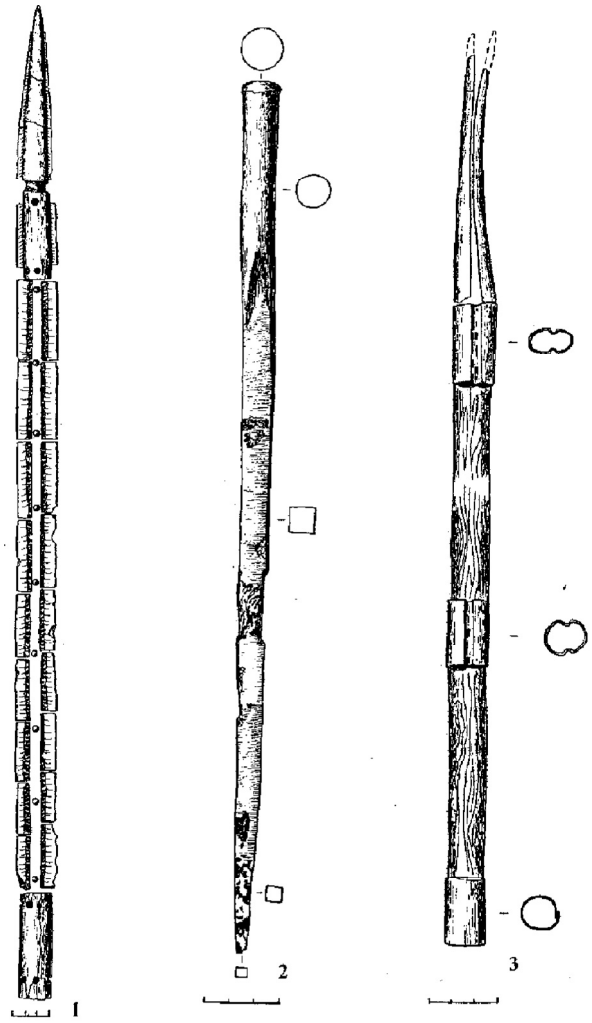


Рис.3. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

на две части линией, выложенной мелкими угольками. Восточная часть была покрыта слоем речного ила, в котором залегали останки усопшего. Придонное пространство в западной части могилы, где находились ноги погребенного, было заполнено древесными угольками. Непосредственно дно могильного сооружения покрывал толстый слой охры, но сам скелет окрашен не был. Вокруг усопшего были расставлены копытца овцы или молодого барашка, а у черепа лежали кости рыбы.

Погребальный инвентарь состоял из великолепного по своему оформлению и составу вооружения, символов высокого социального ранга и сакральных предметов. В оружейный набор входили четырехгранный медный стилет (рис.3/2), кремневый нож, наконечник копья из оленьего рога и составной меч (рис.3/1). Из могилы происходит еще одно составное изделие, копье или жезл, выполненное из золота, рога оленя и, по-видимому, дерева (рис.3/3). К числу особых социальных символов можно отнести золотые спиральные кольца, лежавшие на груди погребенного, и сложные височные украшения в виде концентрических колец из мелкого известнякового бисера, нанизанного на шнурок или нить. С областью сакрально-магических функций, должно быть, связана баранья лопатка, помещенная рядом с правой рукой погребенного.

Среди прочих вещей, обнаруженных в могиле, выделяется предмет, который трудно обозначить как один из элементов погребального инвентаря, но который, в то же время, может рассматриваться то ли в качестве оружия, то ли как символ плодородия или могущества. Речь идет о модели фаллоса более 20 *см* длиной, изготовленной из оленьего рога и установленной между ног усопшего в состоянии эрекции (рис.4/19). Данное изделие весьма гармонично дополняет образ погребенного индивидуума, к чему мы вернемся немного позднее.

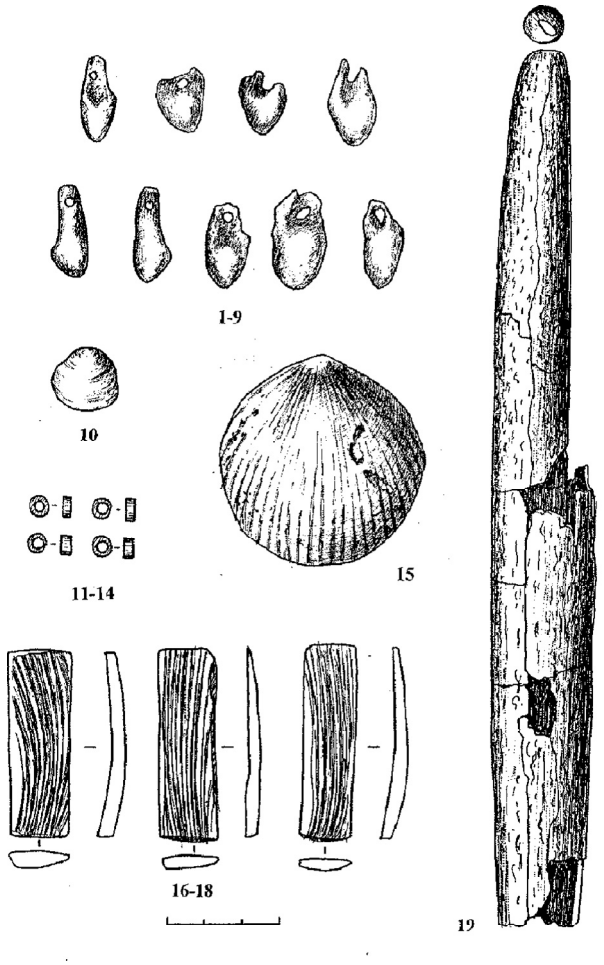


Рис.4. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

Помимо мужского захоронения, в центральную группу входили три детских погребения, расположенных к востоку от жертвенной площадки (рис.1/2). Они довольно близки между собой вследствие одинаковой конструкции могильных сооружений в форме катакомб и обилия разнообразных символов высокого социального статуса.

В первом погребении находились останки ребенка возрастом ок. 3 месяцев, уложенного в скорченном положении на спине, головой к юго-востоку. В качестве инвентаря в могиле находились восемь браслетов (рис.8/1), две подвески из клыков дикого кабана и раковин (рис.5/3) и ожерелье из медных бус (рис.5/4). Нить таких же медных бус обматывала нижнюю часть тела и ноги погребенного. Вокруг погребенного были уложены несколько кремневых пластин и одна пластина, самая длинная, была зажата в правой руке острием вверх.

Второе погребение было полностью разрушено в древности. Кости маленького ребенка (точный возраст не установлен) и предметы инвентаря были рассеяны по дну погребальной камеры. Из погребения происходят каменное тесло (рис.6/4), медное шило (рис.8/3), многочисленные подвески из раковин и бусы из камня, меди и раковин (рис.4/11-14), прямоугольные пластинки, выточенные из створок раковин (рис.4/16-18), и плоскодонный горшковидный сосуд с высоко поднятыми покатыми плечиками и низкой прямой горловиной (рис.6/6).

В третьей катакомбе был погребен ребенок возрастом 2-3 лет в аналогичной позе и с такой же ориентировкой, как и младенец в первой могиле (рис.7/1). В погребении были обнаружены кремневые пластины и конический нуклеус (рис.6/1), каменное тесло, медная игла (рис.8/4), шесть медных браслетов, два медных височных кольца (рис.5/1,2), ожерелье из медных бус, две пекторали из клыков кабана, подвески из раковин и зубов оленя (рис.4/1-10) и каменные бусы. Ноги погребенного были обмотаны нитью медных бус (рис.5/5).

Последнее, пятое погребение, находившееся в стороне от основной группы, принадлежало взрослому индивидууму (пол и точный возраст не определены). Умерший был уложен в скорченном положении на спине, головой к юго-востоку (рис.1/4). На груди погребенного лежало богатое ожерелье, состоявшее из нескольких нитей медных бус, подвески из кабаньего клыка и просверленной створки раковины (рис.4/15). На обе руки были надеты по два медных браслета (рис.8/5) и еще один браслет размещался между телом и левой рукой (рис.8/2). На ноги погребенного были

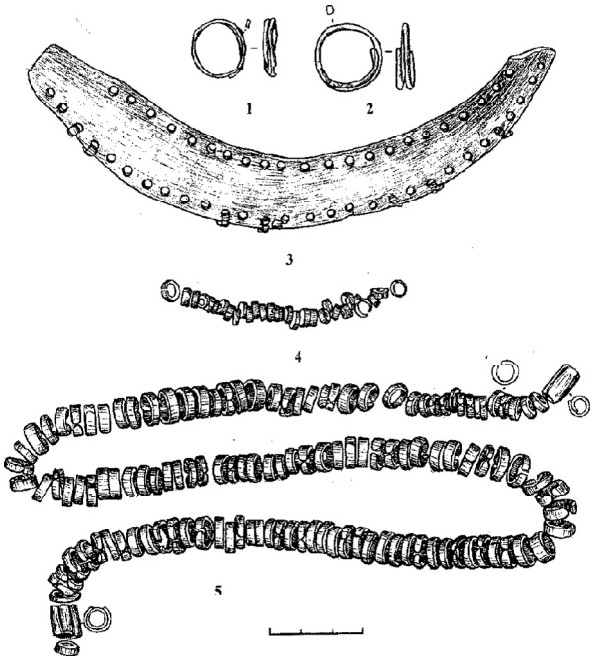


Рис.5. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

намотаны нити медных бус.

Относительная хронология памятника, несмотря на его несомненную оригинальность, устанавливается сравнительно легко. Большинство выявленных здесь признаков погребального обряда и инвентаря находит многочисленные параллели в материалах различных европейских культур периода раннего – начала среднего энеолита. Особенно важен для датировки сосуд из третьего детского погребения, который полностью соответствует одному из морфологических типов керамики культуры Гумельница периода А2 (Berciu 1956, p.518, fig.19.2 и 47; p.548, fig.80.1 и 81). Принимая во внимание хронологическое соотношение этого периода с другими европейскими энеолитическими объединениями, Джурджулештский могильник в целом можно синхронизировать, помимо культуры Гумельница А2, с культурами Кукутень А 2-3-Триполье В1, Тисаполгар, хвалынской и скелянской (по терминологии Ю.Я.Рассамакина). В этом случае абсолютный возраст памятника должен ограничиваться приблизительно третьей четвертью V тыс. до н.э. (по калиброванным датам).

Те же многочисленные параллели, достаточно однозначно определяющие хронологическую позицию могильника, порождают не менее многочисленные трудности при попытке соотнести его с какими-то

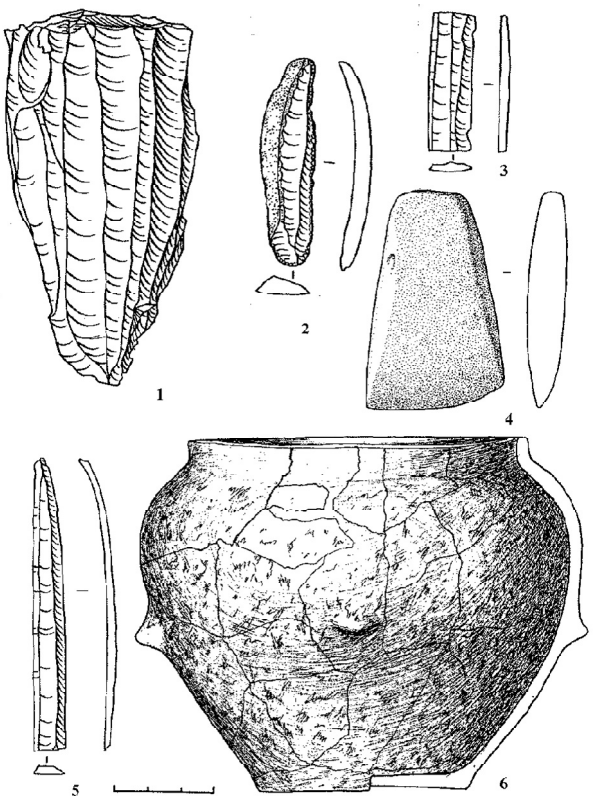


Рис.6. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

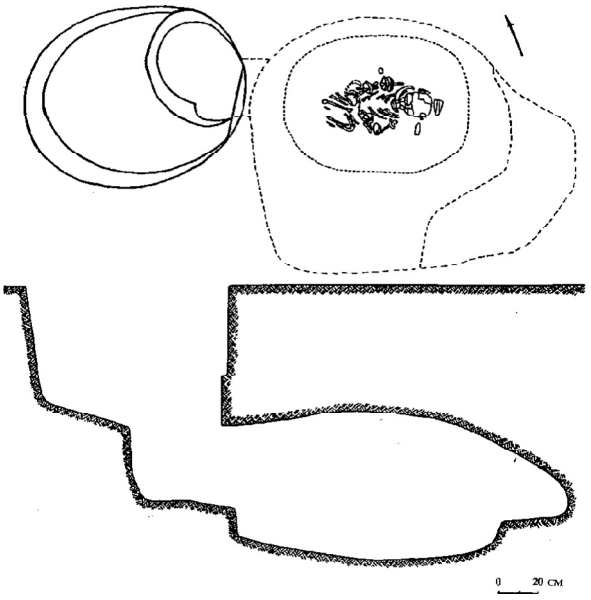


Рис.7. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

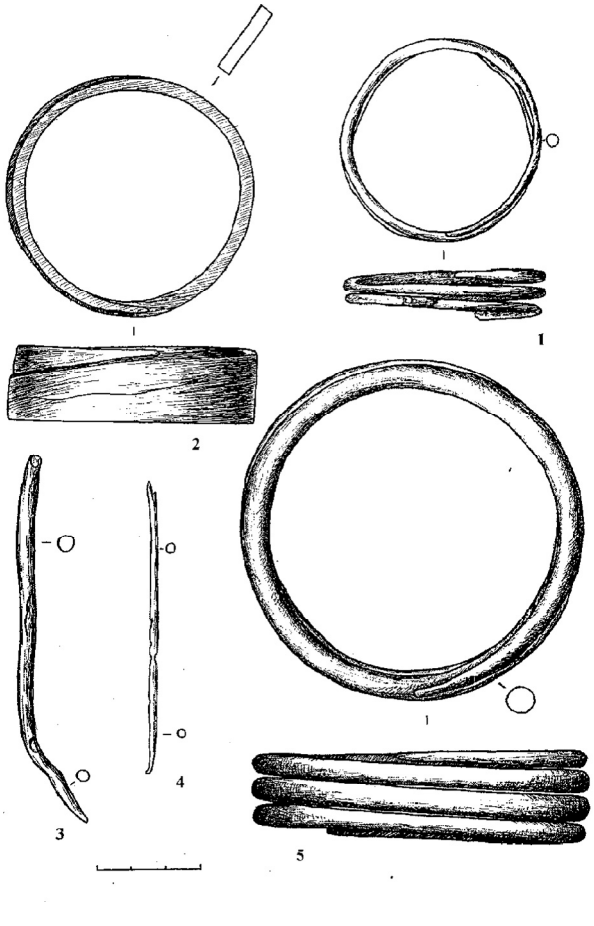


Рис.8. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

конкретными культурными образованиями эпохи энеолита. Действительно, отдельные признаки, характеризующие Джурджулештский некрополь, встречаются в самых различных культурах Юго-Восточной, Восточной и Центральной Европы, но при этом остаются сугубо индивидуальными с точки зрения их компоновки в пределах единого погребального ансамбля. По всей вероятности, структурная конфигурация, отраженная в материалах могильника, представляла собой какое-то качественно новое явление в культурно-историческом контексте европейского энеолита, истоки которого еще предстоит открыть.

В свою очередь, именно отчетливо улавливаемый единый замысел в структурной организации разнообразных обрядовых элементов позволяет детально сопоставить данный похоронный ритуал с четко выдержанной структурой основного индоевропейского мифа, причем не только в плане статичности базовых символических противопоставлений, но и в аспекте динамичности сюжетной линии мифа и реконструируемой погребальной церемонии. Иными словами, мы попробуем представить, как выглядит

Миф сквозь призму ритуала

Похоронный ритуал Джурджулештского могильника должен был включать в себя, наряду с собственно моментом погребения усопших, какие-то целенаправленные действия, связанные с обеспечением соответствующих условий для благополучного перехода душ умерших (или умершего) в иной мир. Следы такой процедуры обнаруживаются прежде всего в пределах первого жертвенного сооружения, сама конструкция которого может содержать набор характерных признаков, передающих символическую классификационную систему задействованного в ритуале человеческого коллектива.

Напомним, что сооружение было оформлено в виде прямоугольной площадки с остатками кострища, с трех сторон оконтуренной ровиками и открытой к югу (рис.1/3). Показательно, что, согласно ведийским представлениям, именно южное направление ассоциировалось со смертью или с царством Ямы — владыки мертвых (Тайтт.-самх. 1,8,7; Мбх. 3,42,16). К тому же прямоугольная форма жертвенной площадки с круглым кострищем-алтарем внутри поразительно напоминает прямоугольную горизонтальную структуру схемы мирового дерева (Топоров 1987: 401-404). По крайней мере, она недвусмысленно тяготеет к четырехчастной организации горизонтального пространства, будучи строго ориентированной по странам света.

Данное место отчасти совпадает со священным прямоугольником для возжигания жертвенного огня у индоариев, известным из ведийских и брахманических текстов (напр., Шат.-бр. 7,2,2). Основное отличие состоит в том, что последний очерчивался бороздами от повозок, в то время как площадка в Джурджулешть была ограничена ровиками. Тем не менее этим отличиям можно найти объяснение, учитывая, что могильник функционировал задолго до появления колесного транспорта. Священная площадка ведийских ариев вполне могла быть дальнейшим развитием древнего образца, но в новых условиях и при помощи новых средств. Однако прежнее значение и форма сооружения, по-видимому, были сохранены.

Следует также отметить, что прямоугольной формой отличались дворец царя потустороннего мира Ямы (Мбх. 2,8) и его авестийский аналог Вара, выстроенный царем Йимой по указанию Ахуры Мазды (Вд. 2,25). Это совпадение кажется особенно примечательным, поскольку и в том, и в другом случае речь идет о реальных или мифических сооружениях, связанных со смертью.

Своего рода сгустком двоичных символических классификаторов является центральное мужское захоронение, которое может быть рассмотрено с точки зрения традиционной индоевропейской дихотомии. Так, экстраординарный оружейный набор, помещенный в могилу, весьма ясно обозначает главную социальную ориентацию усопшего, связанную прежде всего с военной функцией.

Отчасти такой вывод подтверждается фаллическим изображением, которое довольно органично вписывается в общую символическую структуру признаков. Хорошо известна тесная связь этого символа прежде всего с индоевропейскими божествами войны и грозы, особенно в ведийском пантеоне. Он мог служить в качестве оружия, например, палицы Индры, или выражать идею плодородия. И не случайно эротические образы Ригведы буквально заполнены поэтическими сравнениями Индры с быком, извергающим семя, а описание любовных приключений этого бога-воителя занимает в ведийских текстах, пожалуй, не меньше места, чем упоминание его воинских побед. Разумеется, довольно часто Индре приходилось отвлекаться от этого приятного занятия для свершения очередных героических деяний. Ничего не поделаешь. À la guerre comme à la guerre! Однако после ратных трудов он неизменно возвращался на этот порочный путь, пока не был лишен мужских признаков, неосторожно соблазнив жену одного из легендарных ведийских поэтов, впрочем, весьма ненадолго. Все-таки поразительно, насколько жизнь божественных персонажей нередко напоминает перипетии человеческой жизни, с той лишь разницей, что в последней далеко не все так легко исправимо.



Аналогичное соединение выдающихся воинских и сексуальных качеств наглядно демонстрирует погребенный индивидуум в могиле №1, по крайней мере такая символическая комбинация отнюдь не выглядит противоестественной в данном контексте. В то же время в номенклатуре погребального инвентаря присутствует еще один символ, который, казалось бы, полностью противоречит упомянутым выше. Речь идет о бараньей лопатке, размещенной у правой руки погребенного (рис.2/1). Такие предметы с древнейших времен являлись специфической принадлежностью шамана или колдуна и использовались в качестве особого приспособления для предсказания будущего (Тайлор 1989: 99). Присутствие шаманского атрибута в рассматриваемом погребении свидетельствует о способности умершего к медитации, возможно, о выполнении им какой-то посреднической функции между обителью живых и миром ушедших или легендарных предков.

Таким образом, в образе усопшего оказались символически слиты в одно целое две абсолютно противоположных функции: воинская, или светская, и жреческая, или сакральная. Вместе с тем грандиозность могильного сооружения, уникальный характер сопровождающего инвентаря, наличие знаков высокого ранга недвусмысленно выражают идею социального лидерства, ясно указывают на особое место их обладателя в соответствующей социальной иерархии. Следовательно, в лице усопшего отчетливо совмещаются три жизненно важные общественные сферы деятельности: верховное главенство, воинская и религиозная функции, причем две последние, по-видимому, должны были всячески подчеркивать значение первой.

Социальная оппозиция “светское-сакральное” дополняется в погребении другими, не менее важными признаками двоичной символической классификации. Как указывалось выше, могильная камера в придонном пространстве была разделена на две половины, при этом в восточной части, где находилось тело, дно было покрыто слоем речного ила, тогда как западная, где располагались ноги, содержала большое количество древесного угля. Такое интересное распределение различных материалов в границах одного комплекса, по-видимому, должно было символизировать две основные субстанции индоевропейского космоса: воду и огонь, которые, условно разделяясь, все же воспринимались как некое единство противоположностей, тем самым выражая целостную сущность мирозданья.

Этот универсальный принцип бинарности был четко соблюден и в определенной группировке жертвенных животных как в горизонтальной, так и в вертикальной проекции. Все животные были разделены на несколько отдельных пар, но, взятые вместе, безусловно представляли собой самостоятельный структурированный вариант единого символического кода.

Первое структурное противопоставление выражалось животными двух разных уровней. Верхний уровень был занят лошадьми, быками и козлами, помещенными в верхней части заполнения центральной гробницы и соседней жертвенной ямы. На нижнем уровне, то есть на дне гробницы, находились баран/овца и рыба. Согласно индоевропейской символической классификации, рыба и нередко овца/баран, особенно в виде шерсти, ассоциируются с нижним, или потусторонним, миром, тогда как конь, бык и козел, как правило, являются обитателями верхнего, то есть земного, мира (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 535-536, 549, 581-582, 587). Следовательно, данное распределение животных, вероятно, передает вертикальную структуру индоевропейского космоса, отображая одну из главных оппозиций “верх-низ”.

Следующие ряды противопоставлений образованы отдельными парами животных как верхнего, так и нижнего уровня. На нижнем уровне такая пара была составлена из овцы/барана и рыбы, которую здесь, вероятно, можно считать именно в качестве животного-классификатора. В данной паре рыба однозначно сопряжена с нижним миром. В свою очередь, овца/баран в рамках символической классификационной структуры занимает двойственное положение. С одной стороны, это животное, как указывалось, часто выступает как хтоническое существо (например, овцы Полифема), с другой — оно в равной мере приурочено и к этому миру, занимая место у ствола мирового дерева. Более того, несмотря на свой хтонический характер, баран связан с огнем или светом, будучи, например, одной из аватар ведийского бога огня Агни, или представляя собой сверкающее золотое руно в мифе об аргонавтах. Такое сочетание темного/хтонического и светлого/земного, по-видимому, указывает на особую символику барана/овцы как скрытого, невидимого огня, который удален и отделен от людей. В этом случае поход аргонавтов во главе с Ясоном за золотым руном может быть приравнен к архаичной индоевропейской мифологеме, связанной с темой змееборчества и освобождения запертых вод, скота, солнца и т. д. Аналогичным образом можно найти объяснение присутствию останков овцы/барана на дне колодца-могилы в Джурджулештах в совокупности с костями рыбы. По всей вероятности, этой парой животных-классификаторов была обозначена двоичная оппозиция огня и воды, света и темноты и т. д. Однако эти элементы были заключены в особом скрытом месте или в отдельном мире, отличном от мира обычного, земного. Этот вывод, по-видимому, будет вполне уместным, если мы обратимся к особенностям распределения жертвенных животных верхнего уровня.



В горизонтальной плоскости животные верхнего уровня были разделены на две самостоятельные пары, по одной в пределах каждого сооружения. В то же время они составляли двоичную оппозицию более высокого порядка, где животные из жертвенника противопоставлялись животным из погребения 4. В погребении бинарный принцип был выражен совмещением в одной паре коней и быков. Эта комбинация является весьма традиционной для индоевропейской классификационной системы и, в частности, рассматривается как жертвоприношение ведийским Ашвинам или Насатьям — божествам третьей, или хозяйственной, функции по Дюмезилю (Wikander 1947 — по: Littleton 1982; Иванов, Топоров 1974: 79). Присутствие приношений третьефункциональным богам, или Ашвинам, в комплексе с явными воинскими чертами выглядит вполне естественным, учитывая тесную взаимосвязь этих божественных персонажей прежде всего с богом грозы или войны, в данном случае с Индрой (Bergaigne 1963-II: 434, 494-495, 509; Dumézil 1985: 43-46).

Однако за чисто внешней связью между рассматриваемой парой животных и Ашвинами, возможно, скрывается более глубокая структурная дихотомия как в космогоническом, так и в социальном аспекте. Дело в том, что образ коня в индоевропейской, в частности, индо-иранской традиции, в значительной степени сопряжен с солярными классификационными признаками. К примеру, в различных ведийском гимнах постоянно подчеркивается солнечная природа коня или его тождественность солнцу (РВ 1,152,5; 1,163,2; 4,38,4; 7,77,3). В то же время символическое значение коня трактуется значительно шире с точки зрения его ассоциации с огнем (Агни) в его всевозможных проявлениях, в том числе с жертвенным огнем в обрядовой церемонии (Macdonell 1893: 471-472; ср.также мотив огненного коня в славянском фольклоре: Иванов, Топоров 1974: 48). Следовательно, жертвенные кони в погребении 4 в Джурджулештах могли символизировать стихию огня как одного из наиболее традиционных делений двоичной оппозиции.

Такой вывод кажется вполне правомерным, поскольку бык может трактоваться как зооморфный символ луны, темноты и, что важно, божественного напитка сомы/хаомы, то есть жидкой субстанции (York 1993: 204-205), тем самым образуя противоположное дихотомическое деление по отношению к коню. Тогда соединение указанных символических классификаторов в пределах одного сооружения на Джурджулештском могильнике в космогоническом отношении должно было представлять идею слияния, или единства, двух изначальных природных стихий: света и мрака, огня и воды, а в ритуальном плане выражать взаимосвязь жертвенного огня и жертвенных возлияний.

Однако этим не исчерпывается возможность иных интерпретаций данной пары жертвенных животных, например, в ракурсе социального дуализма как основного принципа организации общества. Весьма характерно, что в обряде жертвоприношения конь и бык, как правило, соотносятся с двумя противоположными социальными группами: конь с воинской категорией, а бык — с фигурой жреца. Этот принцип довольно строго соблюдается в самых различных культурах от Индии до Рима, что предполагает его глубокие корни, уходящие к единой индоевропейской общности (Dumézil 1954). Здесь уместно отметить, что, по мнению А.Бергеня (1963-II: 494-499), пара Ашвинов/Насатьев, упомянутая выше, должна идентифицироваться с Индрой и Агни, которые, в свою очередь, чаще всего соответствуют: первый — воинской, а второй — жреческой функции, с одной стороны, и ассоциируются с быком и конем — с другой. Как полагал Бергень (1963-II: 500-510), внешне неразличимая в Ригведе пара Ашвинов является лишь поздним развитием, ведущим к слиянию прежде противоположных понятий. На присутствие в Ригведе пары Индра-Насатья специально указывал П.Тиме (1960: 315), допуская изначальное существование лишь одного из Ашвинов. В силу этого вполне вероятно, что параллели между рассматриваемой парой животных и Ашвинами применительно к Джурджулештскому могильнику, в общем-то, не лишены основания и действительно могут предполагать наличие бинарной структуры “воины-жрецы” как основного концепта в определенной социальной иерархии.

Таким образом, двоичная классификационная система, по-видимому, выступает и в данном случае как универсальный организующий принцип, охватывающий природный, ритуальный и социальный параметры. Вместе с тем, опять и опять совмещение в одном комплексе двух различных частей оппозиции, скорее всего, подчинялось идее их взаимообусловленности, единства как непременного условия нормального функционирования вселенной. Следует подчеркнуть, что такое понимание ритуального значения пары конь-бык на верхнем уровне хорошо согласуется с компоновкой признаков нижнего уровня, на дне могильного сооружения, демонстрирующей аналогичную схему.

Третья пара животных, располагавшаяся в верхней части заполнения жертвенной ямы и представленная быками и козлами, как будто внешне отличается от двух рассмотренных выше. Тем не менее эти внешние различия не обязательно предполагают различия структурно-семантические. Действительно, даже чисто формально данная пара фактически дублирует двоичную оппозицию верхнего уровня в погребении 4, учитывая тесную культовую, вплоть до взаимозаме-



няемости, связь козла с конем. Как и конь, козел в некоторых индоевропейских мифологических традициях обозначает божеств солярного или огненного круга (например, Пушан и Агни в Ригведе) или соотносится с богами грозы или воинской функции (козлы как упряжные животные Тора и Перкунаса) (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 586-587; Keith 1925: 192). Поэтому, как заменитель коня, он вполне мог выступать в роли последнего в структурной оппозиции по отношению к быку. В силу этого можно заключить, что животные в жертвенном комплексе демонстрируют, в сущности, ту же идею слияния противолежащих начал, которая отражена в соответствующей комбинации животных в четвертом погребении.

Таким образом, в распределении жертвенных животных можно раскрыть несколько типов двоичных противопоставлений. Первый тип оппозиции заложен в специфическом подборе животных в границах каждой из трех самостоятельных пар. При видимом различии в подборе животных внутри отдельной пары по отношению к двум другим, здесь все же трудно заподозрить какой-то произвольный подход, поскольку любая двухчленная структура в данном случае в собственной манере выражает одну и ту же генеральную идею взаимосвязи между двумя рядами противопоставлений. Исходя из этого, можно допустить, что все три пары входят в единую тернарную систему со строго фиксированным местоположением каждой ее части.

В пределах самой системы действуют особые типы бинарной оппозиции, предопределяющие специфику внутрисистемного строения. Одна из таких оппозиций представлена животными двух различных уровней: верхнего и нижнего, при этом одно из дихотомических делений образовано двумя парами верхнего уровня, другое — изолированной парой на дне погребения 4. В каком-то смысле две верхние пары могут пониматься как одно целое, но только лишь в оппозиции к животным нижнего уровня, то есть к барану/овце и рыбе. Следующее противопоставление состоит из двух пар животных верхнего уровня в заполнении жертвенной ямы и могильного сооружения. Оппозиция между ними выражена не так ярко, как в предыдущем случае, что подтверждается сравнительно одинаковым видовым набором животных. Это только лишний раз указывает на то, что две последние пары изначально мыслились именно в терминах крайнего, или достаточно резкого, противопоставления третьей паре. По-видимому, именно это противопоставление является ключевым для понимания глубинной сущности рассматриваемой трехчастной системы.

Но что же все-таки скрыто за этой своеобразной комбинацией символических классификаторов? Можно ли найти ей какие-то близкие параллели в образах и понятиях древних индоевропейских мифологических и религиозных концепций? Для этого нам необходимо обратиться к одному к одному из основных концептов ведийской космогонии, известном как

Мотив трех миров

Мотив трех миров или небес в космогонических представлениях индоариев действительно является базовым для описания структуры ведийского, и, вероятно, не только ведийского, универсума, который заключает в себе два близких, или видимых, пространства и одну отдаленную, скрытую, невидимую сферу, так называемое "третье" или "высшее небо" (Bergaigne 1963-I: 1-3; Kuiper 1975: 117-118, fig.2). По Бергеню (рис.9/1), в пределах видимых миров развивается земная жизнь людей, животных, растений. Они насыщены солярными и атмосферными явлениями, которые находятся в постоянном движении, подчиняясь четко установленным законам организованного космоса. Оба этих мира обозначены в Ригведе термином *sat* (сущее; то, что существует), подразумевающим упорядоченную, дифференцированную часть мирозданья.

Согласно Кейперу (рис.9/2), эти же два пространства фактически представляют собой только первую, организованную часть космоса, разделенную на два самостоятельных мира, причем последний, временная обитель Варуны и царство Ямы, содержит в себе элементы предшествующего состояния стагнации, хаоса, или *asat* (не-сущего; того, что не существует). Помимо этой части, существует вторая, противоположная область неупорядоченного космоса, или собственно *asat*, которая, по Кейперу, тем не менее остается в границах видимого пространства (второе небо). Но именно эту область Бергень (1963-I: 2; II: 74-80, 414-416) считал высшим или третьим, то есть невидимым небом, в котором скрыты космические воды, огонь и где находится высшая обитель Агни, Сомы, Вишну и других богов. Иными словами, то, что Кейпер рассматривал как второе небо, связанное с неупорядоченным космосом, для Бергеня было третьим или высшим небом. А.Бергень специально не оговаривает природу этого третьего неба, что, по-видимому, означает принадлежность последнего к организованному пространству (*sat*). Примерно такой же точки зрения придерживался В.Н.Браун (1941: 79; 1942: 85; 1965: 23), соотнося все три мира с понятием *sat* или *rita* (универсальный порядок), хотя проблема третьего неба им специально не оговаривалась.

Ф.Кейпер, основываясь на одном из философских гимнов РВ 10,5,7, где упоминается "***sat и asat в высшем небе***", интерпретировал третий или высший мир/небо как мир трансцендентальный, включающий в

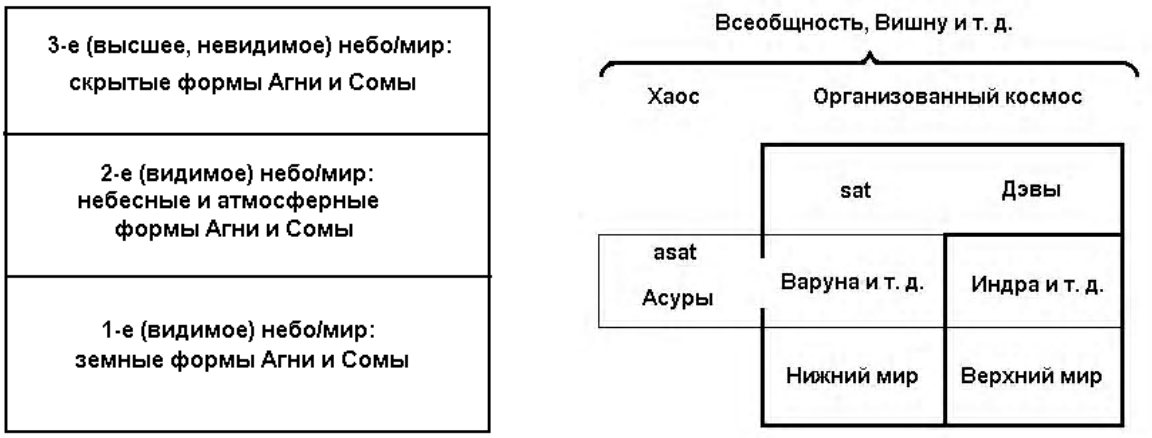


Рис.9. 1 — схема организации ведийского космоса по А.Бергеню; 2 — схема организации ведийского космоса по Ф.Кейперу.

себя как организованную часть космоса с ее подразделением на верхний и нижний уровни, так и неорганизованный, или хаотичный, космос. Фактически этот трансцендентальный, или невидимый, мир был приравнен Кейпером (1975: 117) к такому абстрактному понятию, как "*взаимосвязь*" ("*relationship*"), соединяющей два дихотомических деления, то есть организованный и неорганизованный миры. С точки зрения оригинальности эта идея выглядит просто замечательной и, как мне кажется, является самой важной в данной работе.

Вместе с тем, помещая царство Ямы в нижний отдел организованного космоса, то есть в первое небо, Ф.Кейпер почему-то не обратил внимание на то, что обитель этого царя мертвых также связана с третьим или высшим, то есть невидимым, отдаленным небом (РВ 1,35,6; 9,113,8; 10,14,8; 10,58,1; 10,123,6), на что специально обратил внимание Бергень (1963-I: 85-86). А это означает, что проблема третьего неба решается не так просто. Дело в том, что царство Ямы в Ригведе и более поздней литературе преподносится как место, вполне соответствующее понятию рая, где умерший становится бессмертным, где нет холода и жары, болезней и изнурительного труда и т. д. РВ 10,135,7 свидетельствует: "***Это место обитания Ямы, которое называется жилищем богов***". Как справедливо отмечает Б.Линкольн (1991: 41), потусторонний мир в индоевропейской космогонической картине мироздания был создан как неотъемлемая часть организованного космоса, хотя и противопоставлялся миру земному. Но это была, тем не менее, оппозиция в рамках одной целостной структуры. В силу этого в древнеиндийской и иранской традициях иной мир, где обитают души предков, не носит столь ужасающий характер, а скорее является залогом грядущего бессмертия. И именно поэтому так близки по своим признакам дворец ведийского Ямы (Мбх. 2,8) и Вара — убежище-ограда, выстроенная авестийским Йимой, или Арйана Вэджа — место встречи богов и избранных смертных (Вд. 2,21-43), на что неоднократно обращали внимание различные исследователи (Darmsteter 1965: LXXV; Dumézil 1965: 162-164; Lincoln 1991: 26-29, 41-42).

Таким образом, у нас есть все основания предположить, что все три неба или мира, включая высшее или невидимое, составляют единую трехчастную систему, соответствующую организованному космосу. Но как тогда быть с выражением "***сущее и не-сущее в высшем небе***" (РВ 10,57,7), которое недвусмысленно указывает на то, что третий невидимый мир состоит из двух противоположных частей: упорядоченной и неупорядоченной, *sat* и *asat*? Возможное решение этой проблемы можно найти в представлениях древних индоариев о посмертной участи усопших, которая всегда подразумевала некую альтернативу. Первый путь, уготованный достойным, вел к вечным пастбищам Ямы, где находились души предков и где "***под деревом с прекрасными листьями Яма пьет вместе с богами***" (РВ 10,135,1). Этот путь вел к спасению и вечной жизни.

Но существовал и другой путь, по которому предстояло пройти грешникам и который вселял леденящий ужас в сердца смертных. М.Фаулэр (1947: 60) очень хорошо почувствовал то безмерное ликование, которое испытал создатель гимна РВ 8,47,18, очистившийся от грехов и, вероятно, миновавший той неприятной перспективы, о которой говорилось выше: "***Теперь мы — победители, теперь мы достигли своего конца: мы стали безгрешными***". Но что же так ужасало ведийских ариев? Как должно было выглядеть то место, которого так благополучно избежал поэт в



РВ 8,47,18? Как считает Б.Линкольн (1991: 41): "*То, что индоевропейцы знали также область мертвых как страшное, тоскливое место, темное и печальное, или наполненное змеями и другими ужасающими созданиями, становится ясным из других источников, ...но был ли это отдельный загробный мир или та же самая область, рассматриваемая с совершенно противоположных перспектив, в настоящее время нельзя утверждать определенно*". Тем не менее, известная определенность в локализации и характеристике по крайней мере ведийского "ада" все же имеется.

В своем путешествии по пути предков души умерших, как праведников, так и грешников, следуют за божественным психопомпом Пушаном — олицетворением солнца или солнечной энергии. Пушан, как солнечное божество, ведет их по нисходящей траектории дневного светила, по "злому пути", то есть на запад, в направлении смерти. Он приводит души в глубокую яму, где рождается невидимым сам, то есть в невидимый, скрытый мир. Этот мотив ямы как невидимого мира крайне важен, поскольку дорога для умерших-праведников в потусторонний мир — это не только путь предков, но одновременно и "*путь богов*" в третье, или высшее, а значит и скрытое, невидимое небо (Kramrish 1961: 107-109, 120-121). Фактически здесь уравниваются такие понятия как "яма" и "высшее небо", то есть глубокая яма осознается как третье невидимое небо, светлая обитель владыки царства мертвых Ямы. Также весьма существенно, что высшее небо в данном случае рассматривается только в положительном аспекте.

Однако ниже дна этой ямы находится другая область или бездонная пропасть (РВ 7,104,3), ведийский ад, по В.Н.Брауну (1941: 79-80), куда исчезают души грешников и откуда уже нет возврата. Там залегает ужасный змей и царствует ее величество Смерть, или Ниррити — персонифицированное Разрушение (РВ 7,104,9). Эта бездонная пропасть и есть *asat*, не-сущее, то, что не существует и что также находится в третьем или невидимом небе-яме. Это царство хаоса и стагнации, стеснения и ограничения, связанности и бездвижности, вечного мрака. Примечательно, что мотив связывания, то есть ограничения движения, очень хорошо согласуется с образом Ниррити, которая вооружена петлей и путами (АВ 6,63,2; Шат.-бр. 7,2,1,15).

В области, где обитает Ниррити, некогда присутствовали все элементы организованного космоса, потому что *sat* происходит из *asat*, сущее из не-сущего (РВ 10,72,3), но они пребывали в неупорядоченном, нерасчлененном состоянии, и "***тьма была скрыта тьмою***" (РВ 10,129,3). В этой области душа умершего разрушается, дезинтегрируется без всякой надежды на восстановление, без всякой перспективы когда-либо увидеть вожделенные луга Ямы. Душа сама становится частью *asat* — тем, что не существует. Ну как тут не понять ликование ведийского риши, ставшего безгрешным!

Итак, действительно, именно в невидимом третьем мире мы находим искомую оппозицию "*sat* и *asat* в высшем небе". Это оппозиция между царством Ямы, или третьей частью организованного космоса (раем), и царством Ниррити, или неорганизованным космосом (адом). Отсюда вытекает другая дихотомия, между самими Ямой и Ниррити, которые, будучи приуроченными к противоположным областям загробного мира, по сути являются в этом качестве двумя сторонами одной медали. Подобное разделение обязанностей вполне может означать, что истоки наблюдаемой дихотомии, возможно, скрываются в истории рождения Ямы, который появляется на свет от пары Вивасват-Саранью не один, а вместе с сестрой-близнецом Ями. В РВ 10,10 и АВ 18,1,1-16 пересказывается диалог между братом и сестрой, в котором последняя пытается склонить Яму к кровосмесительному браку, или инцесту. Прямых указаний на то, что это все-таки произошло, в ведийских источниках не имеется. Тем не менее полностью исключить развитие ситуации именно в этом русле все же нельзя, так как мотив инцеста между двумя близнецами является чуть ли не универсальным для различных мифологических традиций (Ward 1968).

Дальнейшая карьера Ямы, первого, открывшего дорогу смерти, завершилась в воцарении его как владыки потустороннего мира, вернее, благоустроенной половины последнего. "***Яма был первым, кто нашел этот путь для нас, это пастбище, которое никто не отнимет***" — утверждается в РВ 10,14,2. Вместе с тем смерть Ямы может расцениваться не столько как таковая, сколько как своего рода переход в иное состояние, так как вечная жизнь на том свете, в сущности, является лишь одной из форм бессмертия. Следовательно, куда вел путь Ямы, как будто ясно, но проблема состоит в том, чтобы определить, откуда он начинался. Другая сторона проблемы — это участь Ями, его сестры, о которой практически ничего не сообщается.

Решение названной проблемы опять уводит нас к понятию третьего неба. Дело в том, что новая обитель Ямы в высшем небе, как одно из подразделений организованного пространства, не могла существовать до возникновения самого этого пространства. Фактически смерть Ямы и создание упорядоченной вселенной, включавшей и невидимый третий мир, представляют собой одномоментные события. Но в этом случае прежнее местонахождение будущего царя мертвых должно было локализоваться в области, предшествующей созданию, то есть в поле не-сущего, в *asat*. Именно оттуда он вместе с другими богами

переместился под сень универсального закона вселенной — *rita*. Но именно там, в *asat*, должно быть, осталась его сестра-близнец Ями-Ниррити, превратившаяся в хранителя недифференцированного мира.

В свете этих рассуждений привлекает внимание одна любопытная деталь. В Майтт.-самх. 1,52,12 описывается плач Ями по ушедшему брату, в котором она повторяет: "***Только сегодня он умер***", поскольку тогда еще не существовало ночи. Но боги, сжалившись над Ями, даровали ей ночь, и похоже, что навсегда. Этот эпизод как будто свидетельствует об одном весьма значительном событии в организации вселенной, а точнее, об отделении света от тьмы. И если немеркнущий свет стал одним из главных атрибутов царства Ямы, то вечная беспросветная тьма осталась в пределах *asat*.

Отчасти это предположение согласуется с выводами А.Матаса (1991: 107-115), также идентифицировавшего Ями с Ниррити, но в несколько ином контексте. В интерпретации Матаса сюжет о Яме и Ями, как и его угаритская параллель в мифе о Баале и Моте, представляет собой идею креативного саможертвоприношения верховного божества, в данном случае Ямы, путем слияния его с хтонической богиней смерти Ниррити-Ями, которую исследователь, вслед за А.Бергенем (1963-I: 97), отождествляет с образом Земли. Вместе с тем такая трактовка в известном смысле противоречит самой концепции вторичного создания в индоевропейской мифологии, поскольку сказание об этом событии, в чем в общем-то и заключается его безусловная оригинальность, по сути является мифом-катастрофой, повествованием о разъединении, разведении двух противоположных начал, пребывавших до этого в слитном состоянии. Яма и Ями, которые и в самом деле могли персонифицировать небо и землю, но не только их, действительно представляли собой одно целое в чреве матери. Попытки Ями склонить брата к кровосмесительному браку — это желание сохранить статус-кво, это своеобразный протест против неминуемого разрыва. Трагедия Ями состоит в том, что этот разрыв все-таки произошел, и ее плач по ушедшему брату — лучшее тому доказательство.

Но связь между Ямой и Ями, скорее всего, не прервалась окончательно, насколько может сохраниться связь между членами одного двоичного противопоставления. Близость между Ямой и Ниррити с точки зрения совпадения функциональных обязанностей, их совместная локализация в невидимом третьем небе, вернее, в противоположных областях этого пространства, сопряженность одного с югом и мужским началом, а другой с севером и женским началом — все это как будто подтверждает тезис о тождестве Ниррити и Ями, поскольку обе одинаково входят в бинарную оппозицию с царем мертвых Ямой.

Миф Ямы, несмотря на его явно редуцированный характер в ведах, по-видимому, должен занимать одно из центральных мест в представлениях индоариев о структуре вселенной. В современных попытках реконструировать эту структуру в ее оригинальном виде особенно важным является, если можно так выразиться, выбор наиболее адекватной точки наблюдения. Интерпретация Ф.Кейпера (рис.9/2), заключающая видимый (*sat*) и невидимый (*asat*) для человека миры в трансцендентальное третье небо (второй аспект невидимости?), предполагает высшую степень абстрагированности. Структура здесь рассматривается с позиции самого третьего неба, с позиции божества, например, Вишну, поскольку трудно вообразить, что простой смертный мог осознавать извне тот видимый мир, в котором он пребывал. Скорее всего, создатели ведийских гимнов мыслили более конкретно и, находясь в пределах видимого пространства, понимаемого как оппозиция земля-небо, экстраполировали свое видение в область, недоступную для обозрения, в область невидимого. Точкой наблюдения здесь оставалась земля.

Основным принципом в устройстве вселенной, вероятно, было противопоставление видимого и невидимого пространств (рис.10/1). В границах видимого, или внутреннего, пространства дихотомическими делениями являлись поверхность земли, занятая животными, растениями, земными водами и огнем и, конечно же, человеком, с одной стороны, и купол неба с воздушной средой — арена солярных и атмосферных феноменов — с другой. За куполом видимого (второго) неба, но также и под землей, на-

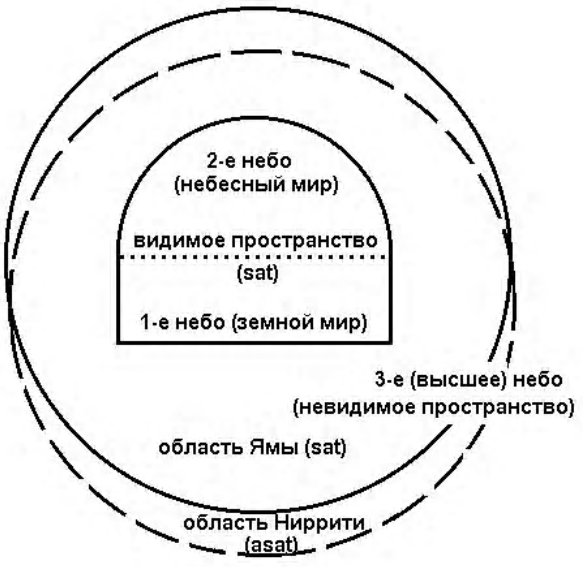


Рис.10. Схема организации ведийского космоса, предложенная в настоящей работе.



ходилось скрытое от глаз человека третье небо, которое со всех сторон окружало внутреннее пространство. Этот нюанс окружения представляется особенно важным, так как умерший, помещаясь под видимую поверхность плоской земли, мог очутиться на другой стороне этого "блина", под куполом другого неба, на вечных пастбищах Ямы. Отсюда вытекает другая важная деталь, сближающая царство Ямы с образом матери-земли, которая служит убежищем для покинувшего земной мир человека.

Третье небо также было устроенно по принципу оппозиции, членами которой выступали царство Ямы (ведийский рай) и царство Ниррити (ведийский ад). Сложность структуры состояла в том, что область Ямы, противопоставляясь внутреннему пространству, в то же время образовывало с ним трехчленный организованный космос (*sat*) и, следовательно, понималась как прямая противоположность по отношению к неупорядоченному космосу (*asat*), владениям Ниррити. Это двойственное положение обители Ямы, должно быть, предопределило ее сравнительно легкую проницаемость как с одной, так и с другой стороны. Не исключено также, что с понятием *asat* ассоциировались изначальные космическое воды, откуда был некогда экстрагирован огонь и где залегал мистический Ахи Будхнья — Змей Глубин. В этом случае к оппозиции "свет-тьма" добавляется другое близкое противопоставление "огонь-вода".

В силу такого сравнительно жесткого разграничения противоположностей в паре Яма-Ниррити потусторонний мир предков в каком-то смысле несет в себе элементы, свойственные зоне не-сущего: он также вечен, постоянно иллюминирован, лишен явного развития и потому на редкость статичен, то есть это мир аномальный, но также и идеальный, с точки зрения земной жизни. Если его и можно рассматривать как некое отображение области не-сущего, то это несущее со знаком плюс, или, точнее, своего рода концентрат всего положительного, что когда-то содержалось в первозданном хаосе. Более того, именно в этом мире, в отличие от земного, парные противопоставления не доведены до крайности, они гармонично взаимосвязаны в такую вечную целостную структуру, которая сама может выступать в роли идеального универсума. Эта структура, скорее всего, понималась как высшее воплощение единства противоположностей, высшее и буквально, и метафорически по отношению к двум подразделениям видимого пространства, вмещая в себя всю гамму противоречий последнего. Вполне естественно, что подобный жизненно важный комплекс представлений каким-то образом должен был транслироваться и в сферу ритуала.

Структура ритуала в контексте мотива трех миров

Столь пространный экскурс в проблему третьего неба и миф Ямы был совершенно необходим, поскольку без четких представлений о строении ведийского и, шире, индо-иранского космоса практически невозможно в полной мере расшифровать символический код той структуры, которая заложена в аранжировке признаков Джурджулештского могильника. То, что мы имеем дело именно с индо-иранской моделью вселенной, весьма красноречиво демонстрирует принцип распределения жертвенных животных и некоторые другие детали похоронного ритуала. Как указывалось выше, животные образуют единую тернарную структуру, в которой различаются несколько типов двоичных противопоставлений. Первый тип оппозиции образован различными видами животных в рамках каждой отдельной пары, которая может пониматься как самостоятельная единица организованного космоса. Другой тип дихотомии, в отличие от первой, несколько смягченный по характеру, выражен двумя парами верхнего уровня, что, по-видимому, свидетельствует об их тесной взаимосвязи. Согласно третьему типу, две пары верхнего уровня резко противопоставляются паре нижнего уровня, и это противопоставление, действительно, оказывается решающим. Подобная расстановка животных безусловно не случайна, она отчетливо репродуцирует устройство упорядоченной части вселенной, где пары верхнего уровня отображают два видимых неба/мира, а нижняя пара — одно из подразделений третьего невидимого неба/мира, или царство Ямы/Йимы.

Но почему все-таки животные нижнего уровня должны воплощать именно мир мертвых предков? Ответ на этот вопрос могут дать сами Ригведа и Авеста. Эти детали мне кажутся настолько важными, что я привожу оригинальные переводы А.Бергеня с санскрита (1963-I: 77) и Дж.Дармстетера с древнеиранского (1965: 16), сопровождая эти пассажи русским переводом. В РВ 10,18,13 мы находим: "***J'élève la terre en voûte au-dessus de toi; puissé-je, en déposant cette motte d'argile, ne pas te blesser!...***" (***Я воздвигаю эту землю над тобой как купол; пусть я не пораню тебя, когда кладу этот ком глины...***). В Вд 2,24 мы читаем: "***Before that winter, those fields would bear plenty of grass for cattle: now with floods that streem, with snows that melt, it will seem a happy land in the world, the land wherein footprints even of sheep may still be seen***" (***Перед этой зимой те поля родят обильную траву для скота: теперь с потоками, которые текут, со снегами, которые тают, она*** [Вара — И.М.] ***покажется счастливейшей землей во всем мире, землей, на которой даже отпечаток овечьего копыта будет долго заметен***).

Первый из приведенных пассажей является



фрагментом погребального гимна, в котором нас интересуют прежде всего купол, второе — мотив ранения, повреждения, третье — ком глины. Именно эти детали полностью соответствуют конструктивным элементам центрального мужского погребения в Джурджулешть. Напомним, что нижняя часть заполнения колодца была оформлена в виде глиняного купола, покоящегося на деревянном перекрытии собственно погребальной камеры. Но отсюда возникает следующий вопрос: почему купол и глина? Каково их значение? Все дело в том, что очертания полусферы тесно сопряжены с формой небосвода, наблюдаемого с земли, поэтому купольная конструкция в Джурджулешть передает именно полукруглое небо, но небо не этого, а иного, невидимого мира. На это указывает материал, из которого сооружен купол, поскольку желтая глина символизирует немеркнущий свет в царстве Ямы. Перекрытие, на котором находился глиняный купол, может интерпретироваться двояко: с одной стороны, оно действительно предохраняло тело покойного от разрушения, повреждения, с другой — вместе с прямоугольной могильной камерой, должно быть, представляло собой жилище, которым Яма обеспечивает новоселов в своем царстве (РВ 10,18,13).

Интересно отметить, что благодаря свой форме глиняный купол в Джурджулешть может трактоваться как своеобразный курган, "утопленный" в землю. В известном смысле он мог служить предтечей тех наземных глиняных насыпей, которые сооружались в Северо-Западном Причерноморье на более позднем этапе энеолита. Следует подчеркнуть, что в гимне РВ 10,18 вообще содержится почти что "археологическое" описание монументального надмогильного сооружения, состоящего из различных конструктивных элементов. Помимо упоминания глиняного кургана, мы находим здесь: "***Я возвожу эту стену для живых...***" (18,4) (процесс сооружения кромлеха-ограды) и: "***Пусть земля, открывшись, останется твердой, так как должна быть установлена тысяча столбов***" (18,12) (подкурганные столбовые конструкции). Именно это сочетание глиняной насыпи, кромлеха-ограды и столбовых сооружений характеризует тот набор признаков, которые прежде всего присущи погребальным памятникам культуры Чернавода I-Хаджидер (Manzura 1994: 96; Levițki, Manzura, Demcenko 1996: 72-75). Если вывод о связи глиняного купола в Джурджулешть с более поздними энеолитическими курганами приемлем, тогда можно говорить о непрерывном развитии на данной территории одной и той же культурной традиции, причем традиции, смею заметить, местной, карпато-балканской, а не привнесенной откуда-то извне.

Не менее показателен пассаж из Видевдата, который является частью строительного плана Ахуры Мазды, изложенного последним Йиме при сооружении Вары, этого авестийского аналога царства Ямы. Здесь наше внимание привлекает упоминание отпечатков овечьих копыт, поскольку именно копытца овцы или барашка были аккуратно расставлены вокруг погребенного в центральной могиле. Все, как обещал Ахура Мазда.

Таким образом, мы видим, что пара животных нижнего уровня, овца/баран и рыба, составляет лишь один из признаков потустороннего мира, или ведийско-авестийского рая, устроенного в центральной могиле или, что равнозначно, в третьем невидимом небе. То, что дно могилы действительно понималось как обитель Ямы/Йимы, и то, что эта обитель входила в трехчленную структуру организованного космоса, параллельно подтверждается общим набором животных, принесенных в жертву в ходе похоронной церемонии. Взятые вместе, эти животные образуют единый символический ряд, который в иерархическом порядке включает лошадь, быка, овцу/барана, козла и рыбу и представляет собой целостную классификационную структуру, характерную для подавляющего большинства индоевропейских ритуальных, мифологических и социальных систем (Иванов, Топоров 1974: 79-81,300). К примеру, рыба входит в список жертвенных существ, включающий многих животных, птиц и рептилий, а также человека (Kümmel 1967: 159). Но особенно близок данный ряд древнеиндийской последовательности с ее четкими соответствиями космическим, ритуальным и социальным признакам организованного космоса (Oldenberg 1917: 361).

Итак, мы можем заключить, что жертвенные животные использовались в погребальном обряде Джурджулештского могильника в качестве особого ритуального кода, содержавшего информацию об устройстве упорядоченной части ведийской вселенной. Но за этим выводом возникают очередные вопросы. Во-первых, где же тогда находилась область хаотического космоса, или *asat*? Во-вторых, в иерархической линии жертвенных животных есть еще одно существо, которое обычно возглавляет эту скорбную колонну. Этим существом является человек. Каким же образом мог фигурировать человек в качестве жертвенного существа в контексте общего ритуала на Джурджулештском могильнике? В поисках ответа на эти вопросы мы должны перейти к другим материалам могильника. Теперь пришло время рассмотреть три детских погребения с точки зрения устанавливаемой символической парадигмы.

Прежде всего необходимо акцентировать внимание на признаках, присущих всем трем погребениям, поскольку в них заложены основные параметры исследуемой модели. Во-первых, все три захоронения являются не просто детскими, а принадлежат



индивидуумам младенческого или очень раннего возраста. Во-вторых, все три погребения совершены в катакомбах. В-третьих, в подборе погребального инвентаря был четко соблюден бинарный принцип, который не был прослежен только во втором, разрушенном погребении. В остальных же могилах мы находим по две пекторали из кабаньих клыков, по две раковинные подвески, по-видимому, первоначально прикрепленных к пекторалям, и четное количество медных браслетов. Следует подчеркнуть, что это правило распространяется только на категорию украшений, которые должны, безусловно, интерпретироваться как символы высокого социального статуса. В-четвертых, весьма интересной и необычной выглядит такая обрядовая черта, как связывание ног погребенных нитями медных бус. Все перечисленные признаки достаточно выразительно отделяют детские могилы от остальных захоронений могильника. В то же время каждое детское погребение обнаруживает определенные отличительные элементы, подчеркивающие индивидуальный характер того или иного комплекса.

Так, в погребении 1, помимо многочисленных украшений, содержались исключительно кремневые ножевидные пластины. Следует отметить, что расположение пластин вокруг тела весьма напоминает размещение предметов вооружения в мужском погребении. Это впечатление особенно усиливается вследствие того, что самый длинный нож был зажат в правой руке младенца наподобие реального кинжала. Похоже, что в данном случае кремневые изделия выступают как имитация реального оружия, и, следовательно, само погребение в социальном плане, по-видимому, должно было символизировать сугубо воинскую функцию.

Во втором, разрушенном, погребении кремневые пластины отсутствовали, но вместо них, наряду с многочисленными украшениями, обнаружены шило, тесло и глиняный сосуд. Символика шила и тесла является крайне интересной проблемой, но здесь мы не будем касаться этой темы в силу ее довольно обширного характера. Необходимо лишь подчеркнуть, что эти изделия хорошо согласуются с сосудом, согласно которому данное погребение может быть соотнесено с фигурой жреца. Дело в том, что сосуд или чаша традиционно ассоциируется с жертвоприношениями в виде разнообразных ритуальных напитков типа амброзии, сомы/хаомы, амриты и поэтому восходит к первой, или жреческой, социальной функции (Dumézil 1924).

Было бы крайне заманчиво соотнести третье детское погребение с функцией работника и тем самым получить полную индоевропейскую социальную триаду, по Ж.Дюмезилю (1986). Действительно, здесь были обнаружены орудия труда в виде тесла и медной иглы, а также кремневый нуклеус, который также может как-то увязываться с хозяйственной деятельностью. И первоначальная интерпретация предлагала именно такое символическое содержание данного комплекса (Manzura 1996). Тем не менее, некоторые детали не позволяют принять эту трактовку безоговорочно. Прежде всего, тесло и иглу можно сравнить с аналогичными изделиями из второй детской могилы, которая, вероятно, классифицировала жреческую функцию. К тому же конический нуклеус мог воплощать не производственную сферу, а являться мужским символом плодородия, что, правда, также может пониматься в аспекте производства (Govedarica, Kaiser 1996: 78-79). Во-вторых, рассматриваемое погребение выглядит самым богатым среди других детских захоронений с точки зрения разнообразия и количественных показателей инвентаря. Оно наиболее близко по своим характеристикам центральному мужскому погребению и, как последнее, демонстрирует сходную тенденцию к максимальному охвату различных символических признаков. Наконец, по составу инвентаря данное погребение обнаруживает самые тесные параллели с хорошо структурированными кладами культуры Кукутень-Триполье, происхождение которых связывается с особыми формами социально-престижной деятельности (Шнирельман 1988: 120). Вполне очевидно, что в обоих случаях использовался если не идентичный, то, по крайней мере, во многом общий семиотический код.

Таким образом, по набору признаков третье захоронение, с одной стороны, как бы противопоставляется каждому из двух других детских погребений, с другой — образует с ними самостоятельные парные комбинации. Более того, в силу отчетливо выраженной тенденции к совмещению разнородных классификационных символов оно может пониматься как некая структурная оппозиция по отношению к двум детским комплексам одновременно. Действительно, если первое и второе погребения как будто обозначают поотдельности воинское и сакральное начала, то третья могила, по всей видимости, должна была олицетворять идею верховного лидерства, объединяющего все социально значимые формы светского и духовного авторитета. Получаемая вследствие этого трехчленная символическая структура, вероятно, моделировала некогда существовавшую в рамках данного общества иерархическую схему организации власти, явно эволюционирующей в сторону единоличного первенства. Она могла возникнуть или вследствие слияния в одном образе прежде разделенных оппозиций, либо как результат последующей дихотомии одного из членов изначальной двоичной классификационной системы, что было прослежено на многочисленных исторических и этнографических материалах в различных культурах Старого и Нового Света (Иванов, Топоров



1974: 279-305).

Однако социальный аспект рассматриваемой трехчленной структуры является далеко не единственным. Ее можно поместить и в более широкий, космогонический контекст. Наверное, не будет преувеличением сказать, что три катакомбы с погребениями детей в значительной степени копируют три пары жертвенных животных в центральной могиле и культовой яме. Действительно, по крайней мере два из них, сохранившиеся в непотревоженном состоянии, содержат парные символы, причем погребенный в третьей могиле демонстрирует поразительное сходство с мужским захоронением, вплоть до того, что он более всего удален от жертвенной площадки, то есть расположен в самом отдаленном, высшем третьем небе. Следовательно, мы вправе предположить что три детских комплекса отражают ту же самую идею трех миров организованного космоса с той лишь разницей, что в данном случае все три мира остаются пока еще скрытыми, невидимыми. Здесь очень важны именно эти два момента: невидимость миров и временный характер этой невидимости. Для того, чтобы объяснить эти моменты, мы должны обратиться к таким признакам, как форма могильных сооружений, обычай связывания и возраст погребенных.

Один из основных мотивов в основном индоевропейском мифе соотносится с темой препятствия или преграды, сокрушаемой божественным героем. Как правило, это пещера или скала, за которой скрыты разнообразные сокровища (воды, коровы, солнце и т. д.), освобождаемые в результате героического деяния положительного мифического персонажа (Иванов, Топоров 1974: 40-44). На могильнике этот же мотив должна была отражать конструкция детских могил в виде катакомб, которые своим строением достаточно точно имитируют мифическую пещеру. Разумеется, ни крупного рогатого скота, ни тем более космических вод или солнца в катакомбах-пещерах не обнаружено. Тем не менее в различных мифологических повествованиях существует единый ассоциативный ряд, состоящий из воды, скота и душ людей (Иванов, Топоров 1974: 71). По меткому замечанию Я.Пувела, "*...в лирической манере* (Ригведы — И.М.) *иногда трудно разобраться, когда раскаты грома отступают и верх берут ревущие стада*" (Puhvel 1988: 51). К раскатам грома и ревущим стадам, вероятно, можно вполне уверено добавить шумящие толпы. По крайней мере, в Ригведе такой мотив выражен вроде бы недвусмысленно:

Ты, Индра, открыл камень неба, расколов его гимнами.
Сияющие лучи подступающей зари вышли наружу.
Он открыл загон с коровами; солнце вышло наружу
И бог открыл ворота для людей.

(РВ 5,45,1)

Так сказать, человеческий фактор действительно должен занимать значительное место в мифологическом сюжете, потому что создание универсального мирового порядка подразумевает установление не только космических законов, но и соответствующих социальных, моральных и ритуальных норм, которые регулировали бы жизнь общества.

Таким образом, три катакомбы должны интерпретироваться как зона хаоса, стагнации, или asat, противопоставленная упорядоченному космосу в центральном погребении и культовой яме. Обмотанные нитями ноги погребенных дополнительно свидетельствуют о правомерности этого заключения, так как область не-сущего ассоциируется с неподвижностью, связанностью, застывшими формами. Но как же тогда совместить черты не-сущего в катакомбах-пещерах с явными признаками бинарной оппозиции, присутствующими здесь же и выражающими совершенно противоположную идею разумного, организованного строения вселенной? По-видимому, ответ на этот вопрос содержится в утверждениях типа: "***В первом поколении богов сущее было рождено из не-сущего***" (РВ 10,72,3) — или: "***Поэты, с мудростью ищущие в своем сердце, нашли связь сущего в не-сущем***" (РВ 10,129,4). Это означает, что в зародышевой форме элементы организованной вселенной уже существовали в первозданном хаосе, и это зародышевое состояние сущего в не-сущем как раз и передают погребения младенцев. Детские захоронения — это не просто царство хаоса, это также земной мир накануне своего рождения. Не хватает только одного толчка, порыва героя-демиурга, чтобы привести в движение этот мир, освободить его от скованности, связанности, стагнации.

По сути, дихотомия между центральным погребением и детскими могилами скорее всего представляет собой самое значительное и самое драматичное противоречие в пределах вселенной, противоречие между рождением и смертью. В этих комплексах четко обозначены начальная и конечная точки земного существования, где последняя локализовалась на вечных пастбищах Ямы. Этот путь от рождения к смерти в общем-то был достаточно очевиден, поскольку он пролегал в земном, видимом мире. Гораздо сложнее было постигнуть обратное направление, тот путь от смерти к рождению, который, вероятно, был намного важнее с точки зрения залога бессмертия. И здесь возникает образ матери, в чреве которой человек защищен от всех невзгод земного мира с его безжалостной, доведенной до предела оппозицией между холодом и жарой, беззаботной жизнью и каторжным трудом, добром и злом. Только в лоне матери эти оппозиции гармонично слиты и способны даровать состояние абсолютного комфорта и покоя. Поистине ностальгические нотки по материнскому чреву звучат в словах



одного из погребальных гимнов Ригведы, где после обращения к умершему следует удивительно трогательный призыв к матери-земле:

10

Ступай глубоко под землю, нашу мать,
Под необъятную землю, которая добра и приветлива;
Мягкая, как шерсть, для тех, кто делает приношения,
Пусть эта юная мать защитит тебя и сохранит от оков Ниррити.

11

Останься поднятой, о, земля; не сокруши его;
Будь доступной и легкой для него.
Укрой его, о земля,
Как мать оборачивает сына концом своих одеяний.

(РВ 10,18)

Фактически образ земли как матери, принимающей в свои ласковые объятия дорогого сына, сравним здесь с понятием рая, или светлым царством Ямы, в котором можно пребывать вечно и с которым так трудно расстаться. А расставаться приходится все равно, поскольку мать-земля не только укрывает в своем чреве, но и вновь рождает, выпускает свое чадо в этот земной мир. Возможно, именно поэтому столь двойственным является отношение древних не только к феномену смерти, но и к такому событию, как рождение. Действительно, нельзя не заметить, как разумно, гармонично устроен невидимый мир в катакомбах на Джурджулештском могильнике, тот мир, который вот-вот должен родиться. Он еще заключен в лоне матери-земли, где так уютно и спокойно, но уже очень скоро будет извлечен оттуда в результате катастрофического по своей природе подвига героя-демиурга.

Отражая такую вечную оппозицию, как рождение и смерть, ритуал могильника иллюстрирует не только статический аспект мирозданья в его различных проявлениях. Здесь не менее ярко представлена динамика сюжета, раскрываемого в основном мифе. И одним из главных динамических элементов мифической фабулы является противостояние между богом-освободителем и силами, препятствующими рождению нового мира. Дальнейшее развитие сюжета влечет за собой разрушение препятствия и освобождение скрытых сокровищ. Итак,

Мотив разрушения

Согласно почти что каждой версии, так или иначе восходящей к единой мифологической схеме, разрушение, расчленение или обезглавливание поверженного врага, как правило, является непременным условием любого столкновения (Dumézil 1985: 43-55; Иванов, Топоров 1974: 157). К примеру, ведийские Вишварупа и Намучи и греческий Герион лишились своих голов, Вритра был раздроблен на несколько частей, Меттий Фуфетий, вероломный союзник легендарного римского царя Тулла Гостилия, был просто разорван на две части, будучи привязанным к двум колесницам, неисчислимое количество отрубленных голов фигурирует в русских сказках и былинах и т. д. Иными словами, победа божественного героя рассматривалась не окончательной без полного, или по крайней мере частичного, разрушения жертвы. Истоки этого до некоторой степени неприятного обычая, скорее всего, следует искать не просто в диких нравах тех отдаленных времен, а в особой культовой практике человеческого жертвоприношения, зафиксированной во многих древних индоевропейских ритуальных традициях. Все-таки не стоит забывать, что в подавляющем большинстве символических классификационных систем именно человек возглавляет печальную вереницу жертвенных животных и наравне с ними служит важным строительным материалом в деле творения вселенной.

Другая характерная деталь в образе противника положительного героя заключается в его безусловно божественной природе. Более того, в некоторых случаях речь может идти о фигуре, наделенной жреческими функциями (напр., Вишварупа, жрец богов), или о родственных узах, связывающих двух противостоящих мифических персонажей. Недаром боги и демоны в ведийской мифологии традиционно рассматриваются не в ракурсе непримиримого антагонизма, а в плане сбалансированной оппозиции, придающей системе необходимую устойчивость (Kuiper 1975: 111-113; Puhvel 1988: 53; Matas 1991: 69).

Расчленение жертвы, как один из наиболее устойчивых мотивов основного мифа, может быть прослежено и в ритуальной практике Джурджулештского могильника. Роль жертвы в данном случае, очевидно, была отведена индивидууму во второй детской могиле. Здесь, как указывалось выше, кости скелета и предметы инвентаря были рассеяны по дну камеры. В данном случае речь вряд ли может идти о заурядном ограблении, поскольку остальные захоронения, содержавшие, безусловно, не менее ценные вещи, сохранились в непотревоженном состоянии. То, что это событие произошло в глубокой древности, подтверждается стратиграфией памятника, перекрытого более поздним курганом ямной культуры. Следовательно, мы имеем дело именно с преднамеренным разрушением как одним из важных элементов обрядовой процедуры. Такое обхождение с усопшим вполне могло означать, что в процессе обрядовой церемонии тело символического "жреца" было разрушено в соответствии с требованиями мифической фабулы. Но тогда мы получаем ту самую человеческую персону, кото-



рая наряду с животными включена в список жертвенных существ, и этой персоной является жрец.

Разумеется, здесь достаточно трудно совместить в одном образе в общем-то разные мотивы освобождения и разрушения. Логически рассуждая, нельзя разрушить то, что освобождаешь. Но эти мотивы не менее сложно различимы и в самом мифе, по крайней мере в индо-иранской традиции, в которой, по-видимому, переплетены два сюжетных толкования: жреческое и воинское. Как удачно показал Ф.Г.Крайенброэк (1994), противоречивость заложена уже в различной оценке ведийскими и авестийскими источниками первичного состояния мира, которое по ведам понимается как зло, а по Авесте — как благо. Кроме того, мотив освобождения в значительной степени перекликается с темой создания, а последняя, в свою очередь, тесно связана с идеей креативного жертвоприношения, когда новый мир возникает лишь при условии расчленения, разрушения существа, олицетворяющего макро- и микрокосм.

Характер погребального ритуала в Джурджулешть как будто указывает на то, что здесь была разыграна воинская версия, хотя центральная фигура как мифа, так и ритуала, представленная мужским погребением, выглядит достаточно противоречиво, поскольку в равной мере обладает как воинскими, так и жреческими признаками. К сожалению, проблема идентификации этой интересной личности, связанной с идеей демиурга, будучи крайне сложной и обширной темой, на данном этапе изложения рассматриваться не будет. Тем более, что у нас остался еще один персонаж, которому также необходимо уделить какое-то внимание.

Речь идет о последнем, пятом погребении, расположенном на значительном расстоянии от основной группы, и, вероятно, противопоставленном этой группе по замыслу устроителей обряда. Антропологические определения скелета отсутствуют, лишь достоверно известно, что он принадлежал взрослому человеку. С одной стороны, его можно интерпретировать в качестве третьефункционального персонажа, то есть работника, и тем самым все же получить тернарную мифологическую и социальную структуру Дюмезиля. То, что оппозиция между двумя элитарными группами и рядовыми общинниками могла существовать, не отрицал и сам Дюмезиль, как, впрочем, и другие исследователи (Дюмезиль 1986: 195; Lincoln 1981: 136-138; Littleton 1982: 218-219).

С другой стороны, как-то мало походит этот индивидуум на представителя трудящихся масс. Во всяком случае, в погребении нет ни одного достоверного признака, который хотя бы намекал на какой-нибудь вид трудовой деятельности. Наоборот, в погребении содержатся исключительно украшения, или символы далеко не низкого социального статуса. В то же время, привлекает внимание некая, что ли, ущербность, или скорее индивидуальность, этого погребенного по сравнению с другими умершими. Действительно, в отличие от них, он выглядит абсолютно “непарным”. Достаточно, например, вспомнить, что в 1-м и 3-м детских захоронениях находились по две пекторали из кабаньих клыков, по две раковинные подвески, составлявшие один орнаментальный набор с пекторалями, и четное количество браслетов, то есть принцип парности, разделенности здесь был выдержан довольно четко.

В пятом погребении мы обнаруживаем одну пекторaль, одну раковинную подвеску и нечетное количество браслетов. И все это накладывается на изолированный характер погребения, расположенного в стороне от основной группы. Оно как бы умышленно вынесено за пределы охарактеризованной структуры, но все же незримо присутствует в ней, сообщаясь прежде всего с детскими захоронениями посредством практически идентичного символического кода. Казалось бы, персона погребенного безлика и абстрагирована, отдалена и уединена, но тем не менее глубоко уникальна в своем одиночестве. На ногах погребенного путы — знак “связанности” и бездонного пространства. Но это не младенец-зародыш, который готов перейти из царства хаоса, аморфности, какофонии цвета и звука к строго очерченным силуэтам упорядоченной вселенной. Этот образ присутствует уже в развитом состоянии в недифференцированном мире, что предполагает его постоянную связь с этим миром.

С этой фигурой сопряжены нечетные числа, которые резко диссонируют с четной символикой остальных комплексов и, по-видимому, выражают идею слитности, нерасчлененности, отсутствия уравновешенных дихотомических делений. Но особенность нечета, кроме того, заключается в том, что в двоичных рядах символических противопоставлений он сопряжен с женским началом (Иванов, Топоров 1974: 262, табл.2). Следовательно, этот образ объединяет в себе такие признаки, как отдаленность и противостояние по отношению к организованному миру, путы и непарность как символ неупорядоченного космоса, или *asat*, нечет в аспекте женского начала. В ведийской мифологии есть, пожалуй, лишь один персонаж, который полностью соответствует этой комбинации признаков. Этим персонажем является Ниррити-Ями, хозяйка темного и бездонного не-сущего. Именно она выступает как олицетворение деструктивных сил, которые так же нескончаемы, как вечен мир. И именно поэтому данный комплекс был столь категорически вынесен за пределы центральной группы, связанной с идеей мирового порядка. Эта дихотомия фактически представляет собой последнее звено в общей картине мирозданья, изложенной в основном индоевропейском



мифе и средствами погребального ритуала на могильнике в Джурджулешть.

Джурджулештский некрополь отделен от Ригведы тысячелетиями. Тысячи километров отделяют Дунай от Инда. Казалось бы, даже сама мысль о какомлибо сравнении этих двух памятников должна выглядеть преступной. Те параллели между ними, которые были прослежены в настоящей статье, можно объяснить случайными совпадениями, не скрывающими за собой какой-то глубинной взаимосвязи. Однако совпадения бывают случайными лишь на уровне отдельных признаков, элементов. Совпадение на уровне структур — это уже нечто большее, чем простая случайность.

Возвращаясь к монографии Вяч.Вс.Иванова и В.Н.Топорова (1974), ссылка на которую предваряла настоящее исследование, необходимо еще раз отметить, что одним из самых ценных достижений этой работы, пожалуй, следует считать понимание основного мифа как целостной структуры, передающей статический и динамический аспекты индоевропейской космогонии, теологии, ритуалистики и т. д. Значение этого основополагающего вывода заключается в том, что он может экстраполироваться на самые различные виды источников, связанных с индоевропейской тематикой, в том числе и на археологические данные.

Примером тому, несомненно, может служить Джурджулештский могильник, который должен рассматриваться не просто в качестве обычного места погребения умерших, а как свернутая модель индоевропейской, точнее индоиранской, вселенной, с одной стороны, и как повествование о создании этой вселенной — с другой. Эта вселенная была устроена на основе системы двоичных противопоставлений, которые охватывали абсолютно все области универсума. И поэтому не удивительно, что мы находим здесь такие базовые оппозиции, как огонь — вода, свет — тьма, верх — низ, чет — нечет, светское — сакральное, мужское — женское, созидание — разрушение, и, наконец, рождение — смерть.

Конечно же, можно возразить, что эти ряды дихотомических делений универсальны и присущи любой культурной традиции, не обязательно индоевропейской. Но дело в том, что здесь также присутствуют такие признаки, как троичность организованного космоса, катастрофический характер вторичного создания, не говоря уже о всевозможных мелких деталях, которые, скорее всего, восходят именно к индоевропейской системе культурных ценностей.

Этот принцип троичности является весьма существенным для понимания специфики индоевропейской картины мира в целом и общества в частности. В целом, он мало соответствует трехчленной мифологической и социальной структуре Ж.Дюмезиля. Последняя предполагает скорее линейную, последовательную иерархию трех компонентов структуры, тогда как на самом деле она, скорее всего, была организована в форме пирамиды, в основе которой находились два противоположных начала, а на вершине располагался третий элемент, выражающий связь между этими противоположностями. Без этого третьего элемента, соединяющего дихотомические деления, система не способна функционировать, поскольку будет выражать дискретный хаос разобщенных единиц. В силу этого, по-видимому, не совсем оправдан излишний скепсис Я.Пувела (1996: 152) относительно значения числа “три” в идеологии и космогонии древних индоевропейцев. Скорее всего, это число действительно обладало каким-то сакральным значением. И здесь опять нельзя не вспомнить имя Ф.Кейпера, который, наверное, первый сформулировал понятие “*третьего элемента*” как “*взаимосвязи*”, хотя применительно к ведийской космогонии эту идею в различных контекстах можно встретить, начиная с прошлого века, в трудах Бергеня, Макдонэлла, Фаулэра и др.

Приведенная выше интерпретация погребального ритуала на основе мифологических данных, разумеется, не претендует на полноту или завершенность и поэтому предполагает дальнейшие уточнения и дополнения. К тому же далеко не все элементы погребального обряда, так или иначе сопряженные со структурой мифа, были охарактеризованы в данной статье. К примеру, остались нераскрытыми мотивы браслетов, ожерелий, охры, колец, шильев, нуклеуса и т. п. Осталось неясным, почему же все-таки жрец должен выступать в роли жертвенного существа, на что когда-то попытался обратить внимание Ж.Дюмезиль (1935)? И можем ли мы назвать имя божественного героя или его заместителя, помещенного в рукотворный рай на дне основного погребения? Мне кажется, да, мы можем назвать это имя. Когда-нибудь в следующий раз.



ЛИТЕРАТУРА

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. 1984. Индо-европейский язык и индоевропейцы. Т.2. Тбилиси: изд-во Тбилисского университета.

Дюмезиль Ж. 1986. Верховные боги индоевропейцев. Москва: Наука.

Елизаренкова Т.Я. 1989. Ригведа. Мандалы I-IV. Составление, перевод, статья, примечания. Серия "Литературные памятники". Москва: Наука, 1989.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1974. Исследования в области славянских древностей. Москва: Наука.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1987. Индоевропейская мифология. Мифы народов мира. Т.1. Москва: Советская энциклопедия, 527-533.

Тайлор Е.Б. 1989. Первобытная культура. Москва: Политиздат.

Топоров В.Н. 1987. Древо мировое. Мифы народов мира. Т.1. Москва: Советская энциклопедия, 398-406.

Шнирельман В.А. 1988. Производственные предпосылки разложения первобытного общества // История первобытного общества. М.

Berciu, D. 1956. Cercetări şi descoperiri arheologice în regiunea Bucureşti. MCA 2. 491-562.

Bergaigne, A. 1963. La religion védique. I-IV vols. Paris: Librairie Honoré Champion.

Bloomfield M. 1964. Hymns of the Atharva-Veda. 2d ed. SBE XLII ed. F.Max Muller. Delhi: Motilal Banarsidass.

Brown, W.N. 1941. The Rigvedic Equivalent for Hell. JAOS 61, 76-80.

Brown, W.N. 1942. The Creation Myth in the Rig Veda. JAOS 62, 85-98.

Brown, W.N. 1965. Theories of Creation in the Rig Veda. JAOS 85, 23-34.

Darmsteter, J. 1965. The Zend-Avesta. Part 1. Vendidad. 2d ed. SBE IV ed. F.Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.

Chand, D. 1990. The Atharvaveda. With English translation, Glossary and Index. 2d ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd.

Dumézil, G. 1924. Le festin d'immortalité: étude de mythologie comparée indo-européenne. AMG 34. Paris: Geuthner.

Dumézil, G. 1935. Flamen-Brahman. AMG, Bibliothèque de Vulgarisation 51. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Dumézil, G. 1954. Rituels indo-européens à Rome. Collection "Etudes et Comentaires" 19. Paris: Klincksieck.

Dumézil G. 1965. La sabhâ de Yama. Journal asiatique 253. Paris, 161-165.

Dumézil, G. 1985. Heur et malheur du guerrier. Paris: Flammarion.

Eggeling, J. 1963a. Satapatha-Brahmana. Part I. 2d ed. SBE XII ed.F.Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.

Eggeling, J. 1963b. Satapatha-Brahmana. Part II. 2d ed. SBE XLIV ed.F.Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.

Fowler, V.: 1947. Trita Soter. JAOS 67:1, 59-60.

Govedarica, B., Kaiser, E. 1996. Die äneolithischen abstrakten und zoomorphen Steinzepter Südost- und Osteuropas. Eurasia Antiqua 2. Mainz am Rhein, 59-103.

Haheu, V., Kurciatov, S. 1993. Cimitirul plan eneolitic de lîngă satul Giurgiuleşti. Revista arheologică 1. Chişinău, 101-114.

Keith, A.B. 1925. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge, Massachusets: Harvard University Press.

Kramrisch, S. 1961. Puşan. JAOS 81:2, 104-122.

Kreyenbroek, Ph.G. 1994. Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies. Studies in Mithraism. Ed. by John R.Hinnels. Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 173-182.

Kuiper, F.B.J. 1975. The Basic Concept of Vedic Religion. HR 15:2, 107-119.

Kümmel H.M. 1967. Ersatzrituale für den hethitischen König. Studien zu den Bogazköy-Texten 3. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Leviţki O., Manzura I., Demcenko N. 1996. Necropola tumulară de la Sărăteni. Bibliotheca thracologica XVII. Bucureşti: Institutul român de tracologie.

Lincoln, B. 1981. Priests, Warriors, and Cattle. Berkeley - Los Angeles — London: University of California Press.

Lincoln, B. 1991. Death, War, and Sacrifice. Chicago: The University of Chicago Pres.

Littleton, C.S. 1982. The New Comparative Mythology. 3d ed. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.

Macdonnel, A.A. 1893. Mythological Studies in the Rigveda. JRAS, 419-496.

Manzura I. 1994. Culturi eneolitice în zona de stepă. Thracodacica 15:1-2, 93-101.

Manzura, I. 1996. Long before Rig Veda. The Thracian World at the Crossroads of the Civilisations. The 7th International Congress of Thracology. May 20-26 1996. Constanţa-Mangalia-Tulcea, România. Reports and summaries. Bucharest, 208-209.

Matas, E.A. 1991. Rgvedic society. Leiden: E.J.Brill.

Müller, F.M. 1964. Vedic Hymns. Part I. 2d ed. SBE XXXII ed. F.Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.

Oldenberg H. 1917. Die Religion des Veda. 2. Auflage. Stuttgart und Berlin: J.G.Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.

Oldenberg, H. 1964. Vedic Hymns. Part II. 2d ed. SBE XLVI ed.F.Max Müller. Delhi: Motiral Banarsiddas.

Puhvel, J. 1988. Comparative mythology. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Puhvel, J. 1996. After Dumezil, What? Indo-European Religion after Dumezil. Ed. Edgar Polome. JIES Monograph 16. Washington D.C.: Institute of the Study of Man Inc., 147-155.

Thieme, P. 1960. The "Arian" Gods of the Mitanni Treaties. JAOS 80:1, 301-317.

Venkatasubbiah, A. 1965. On Indra's Winning of Cows and Waters. ZDMG 115, 120-133.

Ward, D.J. 1968. The divine twins: an Indo-European myth in Germanic tradition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Wikander, S. 1947. Pandava-sagan och Mahabharatas mytiska förutsättningar. Religion och Bibel 6, 27-39.

York, M. 1993. The Mithraic Tauroctony as a Derivative of an IE Soma/Haoma Sacramental Cult. JIES 21:3-4, 193-206.



Л.С.Клейн
(С.-Петербург)

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НУЛЯ, ИЛИ ДРЕВНЕЙШАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ИГРЫ В КОСТИ МЕЖДУ ДУНАЕМ И ИНДОМ

Из всех состояний человека именно игра и только игра делает его совершенным...

(Ф.Шиллер. Письма об эстетическом воспитании человека. Письмо 15)

Leo Klejn. The origin of zero: the evolution of dice game between Indus and Danube. — A detailed study of one category of Bronze Age finds in Northern and north-eastern Black Sea area, namely dice, is the basis of this paper. These finds began occurring since early this century, and at present 49 dice from at least 19 sets are known to the author. The finds belong to two kinds: one (two sets) appeared in royal interment of Novosvobodnaya culture, the other in the graves of Catacomb cultural community. Both are similar to each other and are distinguished by their form from the rest of dice known in the world. Everywhere dice are usually cubes, i. e. they have six sides, while these dice are bipyramidal with a smoothed middle rib, i. e. they have four bent sides. In this, they are similar only to Indian dice. Since the author considers the Catacomb cultural community of the Bronze Age as the original area of Aryan migration to India, he supposes the similarity of the dice is not a chance one. Having isolated the most ancient from the Indian descriptions of the game, he reconstructed the Bronze Age game which had existed in the Pontic steppes. However as the sites are not simultaneous, he could reconstruct different stages of the game evolution since the time of Novosvobodnaya (the first half of the 3d mill. B. C.) until the medieval times. The most ancient dice, the Oriental ones, were cubical, i. e. they had six sides each and correspondingly designations of the six first numerals of the natural sequence ("one" to "six"). This had influenced the whole culture: in the Ancient Orient, in Sumer, the hexadic-sexagesimal scale of notation was established. Yet in the Ancient Orient, still before the Novosvobodnaya stage, the evolution went through the stage of Semitic influence, and the Semites used the astragali for the game. At an astragalus the both butt ends have no possibilities of being cast by the throw, thus only four designations are usual on them, most often not digits. Dice began imitating astragali, so four-sided dice appeared, but the tradition of digit designations was retained on them. In order to save the traditional gain meaning of the "six" some middle digits had to be dropped and the natural sequence of numerals was destroyed. In the Caucasian milieu "three" was saved, in the Indo- European milieu "four", depending on the general cultural traditions with different sacred numerals. In the run of this evolution the notion of zero emerged among Aryans. Brought from the North-Pontic area by the Aryans, zero went from the Indian mathematics into Arabian and from the last one into European. Originally zero resulted from the necessity to grant the number one in the sum of three dice cast: the digit "one" on one die while the rest two should have the possibility to show zero designation — the sign "nothing", "empty". In addition to this sign other digits of the Bronze Age are revealed: made by incisions (in Novosvobodnaya), by dots and figures (the Catacomb-grave cultural community).

1. Ситуация и материал

Эта работа была написана мною в начале 80-х. К тому времени я опубликовал тезисы и краткую статью о происхождении индоариев, выводя их из катакомбной культурной общности степного бронзового века (Клейн 1979б: 18-20; 1980: 35-39), и занимался развитием этой идеи (Клейн 1984а: 32-35; 1987а: 63-82, 92-96; 1987б: 66-76). Обилие игральных костей в катакомбных погребениях я расценил как один из аргументов преемственной связи между катакомбной культурной общностью и ариями Ригведы, известными своей страстью к игре в кости (Клейн 1984б: 17-20). Отсылая в 1982 г. в Индию развернутый вариант работы о происхождении индоариев (опубликован в 1984: Klejn 1984: 57 — 72), я смог сообщить в нем о том, что мною учтено 8 катакомбных наборов игральных костей. Разумеется, я знал и два набора из Новосвободной, к тому времени уже открытых. Итого 10. Опираясь на индийские данные, я попытался в новом исследовании реконструировать игру нашего бронзового века.

Работа была доложена на заседании моего семинара, и с нею ознакомились все интересующиеся темой

специалисты Ленинграда. Кроме того, я отослал рукопись на Украину (в Донецк), где с нею ознакомились некоторые украинские археологи, специализирующиеся по катакомбной культуре.

Однако публикация работы надолго задержалась. Дело в том, что изложению моих идей должно было предшествовать описание археологических материалов, каталог находок. Но к тому времени было опубликовано лишь два из восьми наборов, а с обнаружения артефактов в раскопках прошло еще очень мало времени, и авторы сами готовили свои материалы к публикации. Правда, большинство предоставило мне возможность ознакомиться с материалами и по крайней мере право сослаться на них, некоторые — даже привести иллюстрации. Но было еще одно обстоятельство. Сбором этих материалов занимался и другой археолог, мой коллега, и я не хотел, что называется, перебегать ему дорогу. Мы договорились с ним о публикации наших работ в одном томе: он брал на себя сводку материалов и обобщение, я — интерпретацию. К сожалению, его работа шла очень медленно, потом он тяжело заболел и уволился из научного учреждения. Теперь деловые контакты с ним невозможны; сохранились ли у него какие-либо результаты его работы, неизвестно. Так что мне остается опубликовать свою работу отдельно.

Конечно, материал с тех пор разросся. К настоящему времени мне доступны уже сведения о 19 наборах (включая 2 новосвободненских), охватывающих 49 костей. Однако к настоящему времени основная часть материала уже опубликована — частью в виде обстоятельной сводки С.Н.Санжарова (Санжаров 1988: 140-158), частью — в отдельных публикациях памятников (Максименко и др. 1983; Федорова-Давыдова 1983: 50-51; Ковалева и др. 1989: 8, рис. 2, 5—4; Тощев, Самар 1990: 52, рис. 12; Бочкарев В.С. и др. 1991: 38-39, рис. 42; Резепкин 1991: 172-174; Смирнов 1996: 91, 108, рис.22, 24, 25, 41, 47). Таким образом, в описательной части я могу ограничиться элементарным каталогом (табл. I).

Текст работы публикую почти без изменений, заново написаны лишь первый (этот) и второй разделы.

2. Постановка вопроса

Первооткрыватель этой категории предметов в курганах бронзового века В. А. Городцов сопроводил свою публикацию соображениями, чисто умозрительными, относительно реконструкции самой игры. Ему, как позже стало ясно, достался в Шпаковке не самый типичный набор: две кости и три палочки, из которых две скругленных с одного конца, а третья — размеченная шестью нарезками. По его высказыванию, "*самая игра в эти кости, как можно догадываться, производилась следующим образом: рубленая палочка полагалась, пред игроками, на ровную и твердую поверхность, например, на деревянную доску, изображая род барьера; затем каждый игрок брал по одной палочке и кубику, клал последний с одной стороны барьера и нажатием на сглаженную грань кубика округленным концом палочки заставлял кубик перескочить через барьер. То же делал и другой игрок. Положение знаков на гранях легко могло обозначать выигрыш или проигрыш*" (Городцов 1905: 195).

Достоинство этой реконструкции в том, что в ней задействованы все наличные компоненты набора. Но вряд ли игра производилась так. Ранние аналогии не приведены. Палочка с нарезками неустойчива в качестве барьера, и непонятно, зачем тогда на ней поперечные нарезки. Сами кости, которые Городцов именовал кубиками, на деле не кубики, а, как и все в этих наборах, бипирамидальные тела (октаэдры) со сглаженной поясной гранью вкруговую, так что у кости оказывается не шесть плоскостей (как у кубика) и не восемь (как у октаэдра), а четыре изогнутых стороны — места для четырех знаков. Нажатием заставить такую кость направленно перескочить через барьер трудно, еще труднее обеспечить равенство шансов для выпадения всех четырех знаков. При таком манипулировании игрок получал бы возможность нацеливаться на определенное положение кости при выпаде. Ни игра, ни жеребьевка этого не терпят. Скорее всего, кости подбрасывались вверх рукой, как это делается везде, а палочкам надо подыскивать другое применение.

С.Н.Санжаров, который был в числе ознакомившихся с рукописью этой моей статьи, не принял ее трактовок и придерживается собственного объяснения, избранного еще до ознакомления с ней. По аналогии с древневосточными обозначениями он считает, что "кружки" на сторонах кости обозначают десятки (один кружок — десять, четыре — сорок и т. п.), а фигурные знаки — их соответствия в другой системе, на другой группе костей: крест — десятка, два треугольника — сорок (Санжаров 1988: 140 — 158)

Но это совершенно немотивированная символика. К тому же на игральных костях обычно более простые и небольшие числа (вспомним игральные кубики разных культур или наши костяшки домино). И главное: на катакомбных костях вообще нет кружков — там маленькие ямки, то есть точки. К преобразованию точек в кружки исследователя толкнуло принятие риски за единицу: если единица уже есть, то на той же кости одна точка единицей быть уже не может, значит, точка — не точка... Но коль скоро ямка — не кружок (и не десятка), то и скопления ямок — не десятки. Выходит, что риска здесь не единица, а

Табл. I. Каталог находок игральных костей бронзового века из степей ПриЧерноморья

№ мн-я	№ кости	Местонахождени	Год открытия	Кург.	Погр	Открыватель	Стороны кости			
							1	2	3	4
1	1	Новосвободная, Клады	1979; 1980	31	5	А.Д.Резепкин				
	2									
	3									
2	4	Новосвободная, Клады	1979; 1980	31	5	А.Д.Резепкин				
	5									
	6									
3	7	Шахаевская II	1972	4	3	Э.Л.Федорова-Давыдова				
4	8	Койсуг	1968	5	25	В.Е.Максименко				
	9									
5	10	Говоруха	1976	7	17	А.А.Кротова				
	11									
	12									
6	13	Шпаковка	1901	9	5	В.А.Городцов				
	14									
7а	15	Лимаревка	1981	1	5	И.А.Писларий				
	16									
	17									
7б	18	Лимаревка	1981	1	5	И.А.Писларий				
	19									
8	20	Лимаревка	1981	1	19	И.А.Писларий				
	21									
9	22	Александровск	1972	2	6	С.Н.Братченко				
10	23	Сладковский	1983	29	2б	В.Е.Максименков				
	24									
11	25	Александровск	1972	10	12	С.Н.Братченко				
	26									
	27							.		?
12	28	Николаевка	1983	1	4	С.Н.Санжаров		.	::	
	29							.	::	
	30							.	∴	
13	31	Николаевка	1983	2	2	С.Н.Санжаров		.	::	
	32							.	::	
	33							.	::	
14	34	Сватово	1974	12	2	С.Н.Братченко		.	::	
	35							.	::	
	36							.	::	
15	37	Брюховецкая	1978	3	17	В.С.Бочкарев		.	::	
	38							.	::	
	39							.	::	
16а	40	Малозахарьино	1986...88	1	5	И.Ф.Ковалева		.	×	
	41							.	×	
16б	42	Малозахарьино	1986...88	1	5	И.Ф.Ковалева			×	
	43							.	×	.
17	44	Новокаиры	1988	2	32	Г.Н.Тощев		.		
	45							.		
	46							.		
18	47	Никополь	1940	1	9	О.А.Кривцова-Гракова		.	:	⊥
	48							.	:	⊥
19	49	Александровск	1972	2	9	С.Н.Братченко	утеряна			

обозначение особого числа, отличного от прочих, обозначенных точками. Вероятно, самого крупного, выигрышного. А в расшифровке фигурных знаков надо исходить из их наглядной символики.

Другой современный исследователь, А.Г.Акулов, в расшифровке катакомбных знаков опирается на аналогии с древнекитайской системой гадания "И Цзин". Основой для сближения послужила структура китайского гадания — четыре основных варианта ответа при каждом из трех заходов. Этому соответствуют три кости о четырех сторонах каждая. Китайскую систему, уже существовавшую в эпоху Чжоу, автор возводит к контактам со степным миром, которые действовали в предшествовавшую эпоху — во II тыс. до н. э. (Акулов 1996: 118 -127).

Четырехсторонность костей исследователь, как мне кажется, удачно, сопоставляет со структурой альчика (астрагала) — я также делал и делаю это в своей работе, хотя и несколько иначе. Происхождение китайской системы гадания, возможно, действительно связано со степными, северо-западными воздействиями. Но когда исследователь, исходя из китайской системы, объясняет катакомбные и новосвободненские наборы исключительно как инструменты гадания, а в расшифровке знаков исходит из китайских значений женского и мужского начал, света и тьмы и т. п., я отказываюсь за ним следовать. Он считает функцию гадания первичной, а игру — результатом бытового снижения изначально сакральных действий. Поэтому для него наши курганные наборы — не игровые. Между тем, насколько мы можем судить по Ригведе и другим древнейшим источникам, первобытные игры типа "азартных" (нацеленные на удачу), во-первых, носили безусловно сакральный характер (связывались с божественным промыслом, присутствовали во многих ритуалах), а во-вторых, в бронзовом веке они безусловно существовали именно как игры. Часто даже — детские игры (наборы альчиков чаще именно в детских погребениях). Если бы знаки существовали только и изначально для толкований при гадании, зачем бы им придавать явно числовой характер? А ведь придается — регулярно повторяются: одна точка, четыре точки. Гипотеза Акулова не в силах объяснить разрывы в натуральном ряде чисел: скажем, отсутствие трех точек в системе знаков (за одним исключением, по-видимому, случайным).

Итак, в погребениях бронзового века Причерноморья обнаружены стандартные наборы размеченных метательных костей для получения случайных чисел. Такая идентификация этих предметов не вызывает никаких сомнений. Более конкретное определение их функций в культуре требует каждый раз особого исследования: из этнографии и истории культуры известно, что подобные предметы использовались и как средства игры (развлекательной или азартной, т. е. с извлечением корысти), и в жеребьевке, а также для гадания, в операциях магии и в ритуале (Kaibel 1876: 533; Culin 1896).

Игровая функция постепенно становилась ведущей и определяла облик этих предметов, их разработку и развитие. Прочие функции сами по себе не требовали большой сложности набора и не давали сильных стимулов к изменению. Они использовали то, что сложилось в игре. Именно в игре формировались представления о равновероятности случайных событий, при невмешательстве человека, и возникала тяга к лучшему обеспечению формального равенства возможностей (Майстров 1961). Поэтому вернее всего, рассматривая развитие этого компонента культуры, класть в основу именно и прежде всего приспособленность метательных костей к выполнению игровой функции. Условно будем именовать их игральными.

Поскольку наши наборы игральных костей происходят из нескольких разновременных, но смежных по времени культур, расположенных на разных, но сопредельных территориях, мы вправе попытаться проследить развитие идеи в связи с ростом математических знаний.

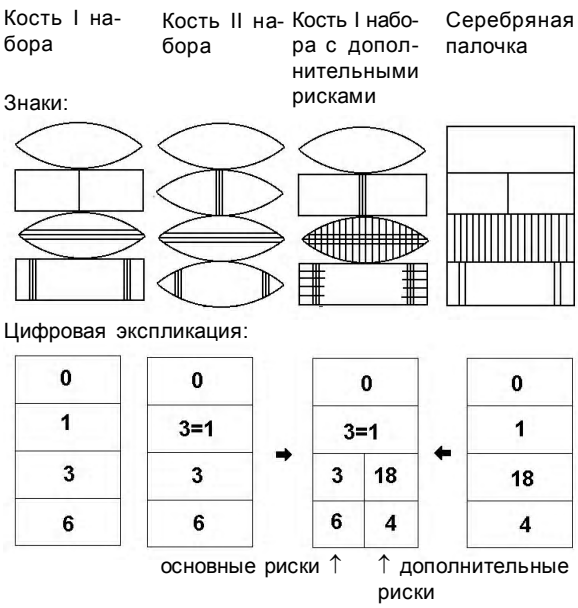
3. Новосвободненские кости

Начнем с двух самых ранних наборов — новосвободненских, найденных в одном и том же царском погребении (по традиционной датировке ок. XXIII в. до н. э., по современным представлениям — на тысячу лет древнее: Трифонов 1996). По разметке они во всем существенном одинаковы, так что ими явно представлена одна игра. Что эти 6 костей составляют не один набор, а два, с очевидностью вытекает из их группировки по форме и выделке: три кости представляют собой отрезки двояковыпуклой призмы, три другие — сигарообразные тела, слегка приближенные по форме к брусочку. Все они четырехсторонние, и это означает, что каждая может выпасть одной из четырех сторон, но кости первого набора не обладают равными по устойчивости сторонами и не обеспечивают равных шансов выпадения, а кости второго набора вполне равносторонни.

В обоих наборах на сторонах костей нанесены риски, явно преднаэначенные для обозначения очков и подсчета. Это способ обозначения, широко распространенный в ранних цифровых системах. В иероглифической письменности Египта и в финикийской вертикальные палочки обозначали числа от 1 до 9, в древнекитайской "научной" — от 1 до 5, в пальмирской и греческой Геродиановой — от 1 до 4, в египетской иератической, ассиро-вавилонской, индийской



Табл. II. Новосвободненские игральные кости и палочка (схема соотношений)



кхарошти и старокитайской — от 1 до 3. Точно так же выглядят римские цифры I, II, III (История математики... 1970: табл. на стр. 22 и 159).

В первом новосвободненском наборе обозначения таковы: пусто (“ноль”), одна поперечная, т. е. вертикальная риска (разумеется, “единица”), три продольные риски (“тройка”), шесть поперечных рисок, сгруппированных по трое на обоих концах (“шестерка”) — в египетском “иероглифическом” знаке “шесть” группировка такая же, только там риски расположены в два яруса. Итак, 0, 1, 3, 6. В другом новосвободненском наборе все то же самое, только “единица” обозначена не одной поперечной риской, а тремя — вероятно, для лучшей видимости (“тройка” же отличается тут длиной и положением рисок — они продольные).

Вместе с костями в погребении находились еще три деревянные палочки и две серебряные четырехгранные палочки. На последних тоже нанесены риски: 0, 1, 4 (риски сгруппированы по две на обоих концах) и 18.

Собственно говоря, на обеих палочках число 18 только предусматривалось, но на деле превышено, хотя запланированное число нетрудно восстановить: на одной палочке есть лишняя риска в середине всей шеренги; она тоньше других и отстоит на половинных расстояниях от соседних — возможно, это была метка, от которой вели счет наносившихся рисок в обе стороны. На второй палочке намечены 19 одинаковых рисок, и лишнюю (с края) попытались перечеркнуть наискось — получилось 20, из них две соприкасаются.

Есть ли это третий набор или палочки входят в рассмотренные выше наборы — по одной на каждый? За второе решение говорит тот факт, что в первом наборе костей на одной кости нанесены дополнительные риски, позволявшие использовать ее вместо серебрянной палочки: “единица” усилена двумя дополнительными рисками (подобно “единицам” во втором наборе), на оба конца стороны с “шестеркой” нанесены перпендикулярно основным продольные риски так, что они как бы продолжают друг друга, из конца в конец, но с одной стороны 4, с другой — 6, они как бы перечеркивают шестерку, показуя: шестерка не считается! А поперек “тройки” нанесено 16 рисок, причем крайние едва уместились в уголках — видимо, планировалось 18 (табл. II). Вообще, крупные числа затрудняли мастеров. Почему иерархическая последовательность дополнительных цифр не совпадает с последовательностью основных, объясняется именно уподоблением серебрянной палочке: требовалось разнести, как там, на противоположные стороны 0 и 18, 1 и 4. Если в развертке на костях следуют друг эа другом 0, 1, 3, 6, то цифры на палочке (и дополнительные на кости) размещены в иной последовательности: 0, 1, 16 (18), 4.

По-видимому, перед тем, как эти наборы костей попали в погребение, они использовались для игры в бытовой обстановке, без применения драгоценных палочек, и палочку замещала одна из костей, а серебрянные палочки были добавлены к наборам позже — когда кости поступили к “царю” (тому, кто погребен в Новосвободной) или когда его преемники подготавливали наборы к погребению.

В игре ход состоял в метании трех костей сразу и подсчете суммы выпавших очков. Это явствует из того, что наибольшая возможная (и, видимо, желанная) сумма одного хода ($6 \times 3 = 18$) отмечена максимальным числом рисок на каждой из серебрянных палочек и на кости, замещавшей палочку. Можно полагать, что в какие-то моменты игры игроку предоставлялась привилегия метнуть особую кость с замечательным шансом — получить максимально возможную сумму очков одной костью и с резко повышенной вероятностью (1 из 4 шансов вместо 1 из 64).

4. Исходная стадия: кубики

Странным представляется то, что цифровые обозначения сторон на новосвободненских костях не образуют сплошного, натурального ряда чисел, а следуют друг за другом с интервалами. В новосвободненских костях бросается в глаза также очевидное несоответствие между четырехсторонностью костей и наибольшим цифровым значением (количеством очков) одной стороны — “шестеркой”.



Четырехсторонность костей вообще-то встречается в подобных играх (Culin 1896: figs. 65, 66, 147; Maier 1961: Abb.1,1), но является редкой особенностью. Обычно кости оказываются кубиками (Culin 1896: 831-835; figs. 138, 139, 152; Déchelette 1927: 902-904, fig. 623, 1-6), то есть имеют по 6 сторон, и вот на этих-то костях "шестерка" — естественный максимум.

Все это побуждает предположить, что в новосвободненских комплексах игра представлена уже весьма модифицированной, а в более ранней стадии она оперировала кубиками, имевшими на своих сторонах обозначения от "1" до "6".

Такие кубики изредка встречаются в памятниках Передней Азии. Самые ранние найдены в Уре, Тель Асмаре и Тепе-Гавра. В Уре найдено два кубика: один датируется временем 1-й династии Ура (т.е. сер. III тыс. до н.э.), второй не столь четко фиксирован во времени и относится к отрезку между этой датой и периодом Ур III (т.е. ко второй половине III тыс.). Кубик из Тель Асмара найден в сосуде под домом Аккадского периода, стало быть, относится ко времени не позже XXIII в., а кубик из Тепе-Гавра VI датируется аккадским периодом (XXIII в.). К касситскому времени (XV — XIII вв.) относится кубик из Ниппура.

Кроме первого из этих кубиков (Ур), костяного, все остальные сделаны из глины и обожжены. Точками на них обозначены цифры от 1 до 6, причем расположены они на сторонах кубика по-разному, но во всяком случае кости не подобны современным европейским, у которых каждая пара противоположно размещенных цифр дает в сумме 7. У названных восточных кубиков оказываются в оппозиции 2-3, 4-5, 1-6, или 1-2, 3-4, 4-5.

Редкость кубических костей в Передней Азии и некоторые другие соображения побуждают исследователей видеть в этих предметах результат влияния хараппской цивилизации Индостана, где таких костей обнаружено очень много (Dales 1968: 14 — 23; здесь же приведены и другие высказывания в пользу этой идеи и ссылки на публикации). Но и хараппская цивилизация, по современным данным, не древнее сер. III тыс. до н.э. Во всяком случае, оба эти региона в совокупности образуют ареал, в котором обнаружены древнейшие в мире кубические кости с шестеркой в максимуме. И в этом же ареале, у шумеров, сложилась шестиречно-десятеричная, а затем шестидесятеричная система счисления, перенятая позже семитами-вавилонянами и в конечном счете отложившаяся в нашей современной системе измерения времени и углов. Шестидесятеричная система обнаружена и у носителей хараппской цивилизации (Proto-Indica, VII). Напрашивается мысль, что эти два явления — кубики с шестеркой в максимуме и шестирично-десятеричная система счисления — как-то взаимосвязаны.

В чем могла бы состоять эта взаимосвязь? Если исходить из того, что самые ранние из обнаруженных кубиков относятся к сер. III тыс., а шестерично-десятеричная система счисления уже в нач. III тыс. применялась шумерами (Вайман 1961: 9), то надо было бы заключить, что именно эта система счисления содействовала популярности игры с кубиками. Но кубиков в Месопотамии вообще найдено слишком мало, чтобы данные о хронологическом диапазоне их бытования можно было считать окончательными (невозможны статистические выводы). Похоже, что этими несколькими находками археология пока вышла лишь на пик в нормальном распределении растянутого во времени массива кубиков Месопотамии. В Индостане очень слабо известны предхараппские памятники. Кроме того, вполне реалистично предположить, что кубикам каменным, глиняным и костяным предшествовали и сопутствовали кубики деревянные, нарезанные из четырехгранного брусочка и размеченные краской. Возможно также первоначальное применение кирпичей и прямоугольных табличек, пусть неравносторонних, в качестве прототипов кубиков для целей дивинации и игры.

Если принять во внимание все эти соображения, то станет возможной и противоположная трактовка взаимосвязи между кубиками и шестидесятеричной системой счисления, т.е. выведение этой системы из применения кубиков с числовой разметкой сторон. Необходимость в таком предположении есть. Она вытекает из слабости всех существующих гипотез о причинах возникновения шестидесятеричной системы счета.

Дело в том, что некоторые древние системы счисления обусловлены естественными причинами, и поэтому их возникновение легко объяснимо. Двоичная система основывается на парности многих органов тела (руки, ноги, глаза, уши и т.д.). Пятеричная, десятеричная и двадцатеричная системы вытекают из счета по пальцам. В простом жизненном обиходе есть основа и для четверичного счета — четыре конечности, четыре конца в узле, четыре точки на орбите Солнца (четыре сезона года), четыре фазы Луны (четыре недели) — в скрещении с десятеричностью это дает множество в "сорок сороков". Но для выделения шести и шестидесяти не было в первобытном обиходе достаточной естественной основы. Правда, в природе шестеричная симметрия занимает важное место, так как из всех возможных ячеек сплошной сети это полигон, ближайший к кругу, а только круг обеспечивает равенство радиусов. У многих цветов по шести лепестков, у пчелиных сот по шести углов, и т.д. Но эти объекты не играли тогда заметной роли в жизни человека. Конечно, уже существовала шестеричность в пространственной ориентировке, отлагавшаяся в



языке (предлоги и наречия с семемами: перед — зад, право — лево, верх — низ), но она долго не имела никакого отношения к счету.

Введение принципа шестеричности объясняли поразному. Ф.Тюро-Данжен объяснял это тем, что шумеры рано оценили удобную разложимость числа 6 на множители 2 и 3 (Thureau-Dangin 1932). Его критики считают невероятным для той эпохи столь тонкий логический подход к построению счетной системы — разумнее предполагать стихийность ее возникновения. О.Нейгебауэр выводил шестеричность из торговых контактов шумеров с вавилонянами: их весовые единицы соотносились как 2:1 и 3:2, так что требовалось в качестве общего эквивалента число, кратное 2 и 3, т. е. 6 (Нейгебауэр 1937: 120-125). Но контакты шумеров с вавилонянами начались с III династии Ура, а принцип шестеричности у шумеров засвидетельствован для времени I династии Ура. И.Н.Веселовский высказал догадку, что шумеры пользовались известным позже у римлян счетом по суставам пальцев, при котором 5 суставов указательного и большого пальца обозначают десятки, а 9 суставов остальных трех пальцев обозначают единицы; наибольшее число на одной руке — 59, для 60 требуется сустав на другой руке. Но шестеричность возникла у шумеров, которым этот способ приписывается сугубо гадательно, и не возникла у римлян, которые им действительно пользовались (Веселовский 1955: 241-288; 1958: 437-438). К тому же, как показал А.А.Вайман (Вайман 1961: 7-12), шестеричность вошла в обиход раньше шестидесятеричности. М.Кантор связывал шестеричность и шестидесятеричность с астрономическими наблюдениями: круг удобнее всего делить на 6 "секстантов", а движение Солнца по орбите приводило к делению круга на 360 частей в соответствии с тогдашним представлением о числе дней в году; деление 360 : 6 давало по 60 долей (градусов) в секстанте (Cantor 1880: 83). Но это предполагает очень высокую геометрическую технику в начале III тыс. и оставляет неясным вопрос о том, почему год был "округлен" до 360 дней, а не скажем, до 354 (12 лунных месяцев). Числа являются "круглыми" только относительно определенной системы счисления, и сведение года к 360 дням предполагает шестидесятеричный принцип уже существовавшим (Kewitsch 1904: 73-95; Выгодский 1967: 99-104).

В полном отчаянии Б.Л.Ван дер Варден приходит к выводу: "*Ступень, соответствущая числу 60, является наверняка исторической случайностью...*", и всю дискуссию о причинах введения принципа шесте-ричности он резюмирует в нескольких словах: "*мы, в сущности этого не знаем*" (Ван дер Варден 1958: 55-56).

Гипотеза о роли кубиков в формировании принципа шестеричности обладает следущими преимуществами: а) появление кубиков не зависит от какой-либо системы счисления, б) кубики связаны с обиходным счетом, в) формирование системы счисления оказывается стихийным, г) регион самого раннего употребления кубиков с шестеркой в максимуме совпадает с регионом возникновения шестеричного принципа. Слабой стороной гипотезы пока является некоторое расхождение во времени появления того и другого.

Если, однако, кубические кости были так тесно связаны с местной системой счисления, то как и почему произошла замена кубиков четырехгранными костями с утратой некоторых числовых значений? Очевидно, нужно предположить отрыв от этой системы счисления, от этой культурной среды, воздействие чуждых норм.

5. Вторая стадия: альчики

Действительно, с наплывом семитов в Месопотамию и с интенсификацией месопотамско-средиземноморских контактов восточная, индийско-месопотамская традиция игры в кости, культивировавшая кубики, столкнулась со средиземноморско-европейской традицией, в которой главным средством игры были астрагалы, альчики, т.е. таранные кости овцы.

В Египте альчики применялись в игре уже в IV тыс. до н. э. (Майстров 1961: 3) В Европе астрагалы служили для культовых целей с энеолита (Maier 1961: 171-306), позже они широко вошли в употребление для игры — у греков, римлян (Pioard 1929; Hampe 1951; Pauly — Wissowa — Kroll RE Bd. I, s.v. Astragalomanteia), кельтов, но отсутствуют в железном веке у этрусков и германцев (Maier 1961: 357).

У альчика реально могут участвовать в игре только 4 стороны. Зато если у кубика все стороны равны, безлики, и их требуется обозначать для опознания цифрами (обычно неким числом точек), обладатель альчика свободен от этой необходимости. Стороны различны, приметны каждая по-своему для опытного глаза и вообще не обозначаются. У многих степных народов они имеют опознавательные названия, которыми вводится иерархия. Но это средство упорядочения — не числа, а словесно выраженные условные ценности или социальные ранги, например: "лошадь", "корова", "коза'', "овца", или: "шах", "визирь", "крестьянин", "вор" (Culin 1896: 862; Самбу 1974: 19). И система игры не требовала счета очков; победа определялась старшинством сторон альчика или заданной комбинацией выпавших сторон нескольких альчиков (одинаково выпали или по-разному) и т.п.



Попав с востока в среду семитских кочевников-скотоводов, кубики с точками были освоены как рафинированный заменитель альчиков, и — по функциональной преемственности — в арабском языке на новое средство игры перешло название старого средства — "*каб*" ("лодыжка"), откуда в западноевропейских языках cube, Kubus и т.п. и наше "куб"(Culin 1896: 828). Древнейшие на Западе кубики с точками зафиксированы в египетских Фивах и в Амарне лишь с комплексами Нового Царства (не ранее сер. XVI в. до н.э.) (Hayes 1959: 405), но, вероятно, они существовали раньше в связанных с Египтом семитских областях; у семитов Месопотамии они, как мы видели, бытовали по крайней мере уже в сер. III тыс.

Специально изготовленные кубики были предметом роскоши, в широком же обиходе оставались употребительны альчики. Только, как это обычно бывает, в среду нижних социальных слоев охотно заимствовались доступные особенности быта верхних слоев. Альчиками начинали играть так, как положено было играть кубиками. Ради этого на стороны альчика нужно было условно перенести с кубиков цифровые значения, расположенные по определенной системе, хоть альчик и не очень удобен для этого.

Система эта не была одинаковой у разных народов. Скажем, у корейцев и в ряде случаев у этрусков пары смежных цифр (1 и 2, 3 и 4, 5 и 6) разносились на противоположные стороны кубика. А вот в Древнем Египте и у большинства индоевропейских народов (от древних греков и римлян или средневековых англичан до современных индийцев), а также у китайцев, заимствовавших игру из Индии, числа обычно размещаются на сторонах кубика так, чтобы сумма очков противоположных сторон составляла 7. Это значит, что на кубиках противоположные стороны заняты цифрами 1 и 6, 2 и 5, 3 и 4. Такое расположение иногда именуется "правильным" (Culin 1896: 834).

Возможно, что такое размещение чисел объясняется сакральным значением числа "семь" в средиземноморской мифологии, но ведь число это получило такое значение, скорее всего, по числу дней, приходящихся на одну фазу Луны, и закрепилось ассоциацией с числом видных планет, а это началось еще в Вавилонии. Возможно иное — что на разметке сторон сказалась психология игры: выигрышное число ("шесть") воспринимается как противоположное проигрышному ("единице"). Но не исключено третье — что такое расположение чисел обусловлено именно сохранившейся взаимосвязью (и взаимозаменяемостью) кубиков с альчиками.

Дело в том, что у кубика шансы на выпадение сторон равны, у альчика — нет. Те шесть цифр, которые на кубике можно было размещать как угодно, на альчике было необходимо разместить в соответствии с различием шансов на выпадение у разных его сторон. По подсчетам Л. Е. Майстрова, вероятность выпадения астрагала кверху "спинкой" (вогнутой стороной) или "брюшком" (выпуклой стороной) равна соответственно 0,39 и 0,37, тогда как любою из боковых сторон (гладкой или зазубренной) — всего 0,12 (Майстров 1961: 3). Вероятность выпадения концами и вовсе ничтожна.

Если нет равенства шансов для всех участвующих чисел, то психологически естественным представляется стремление обеспечить хотя бы нормальное статистическое распределение очков. А это значит: разместить крайние значения (1 и 6) на реже выпадающих сторонах, срединные же значения (3 и 4) — на более удачливых. Для промежуточных (2 и 5) остались малозначительные концы кости. Эти две цифры в реальности выпадали настолько редко, что очень скоро попросту выбыли из обихода. Когда же выбирали, которую из двух боковых сторон отвести под единицу, которую — под шестерку, сказался рельеф поверхности: плоскую (оставляющую впечатление бедности, простоты) отвели под единицу, зазубренную (производящую впечатление сложности, богатства деталей) — под шестерку.

Такое цифровое восприятие сторон астрагала сохранилось у древних греков и римлян. У них сторонам приписывались следующие значения: плоской боковой стороне — 1, зубчатой — 6, "спинке" и "брюшку" — 3 и 4, двойка и пятерка отсутствовали (Бек де Фукьер 1977: 65; Culin 1896: 827).

6. С четырехгранными костями от третьей стадии к четвертой

Популярность альчиков с воображаемой цифровой разметкой четырех сторон, видимо, привела к появлению четырехгранных костей, более близко, чем кубики, имитирукщих (идеализирующих альчик. Первые такие кости должны были повторять размещением очков на сторонах разметку альчиков. В реальности такие экземпляры пока не найдены — это реконструируемое звено цепи.

У таких костей был существенный недостаток: они годились лишь для примитивной игры; сложную игру было трудно на них построить, так как метание подобной кости не обеспечивало натурального ряда цифр. Из этой ситуации было два выхода. Первый — сменить систему значений на сплошной ряд от 1 до 4. Но тогда замедлился бы темп накопления очков и исчезла бы возможность выпадения шестерки, привычно ассоциировавшейся с удачей. Второй выход заключался в увеличении количества костей, метаемых в один прием.

Однако такой выход мог принести успех лишь при



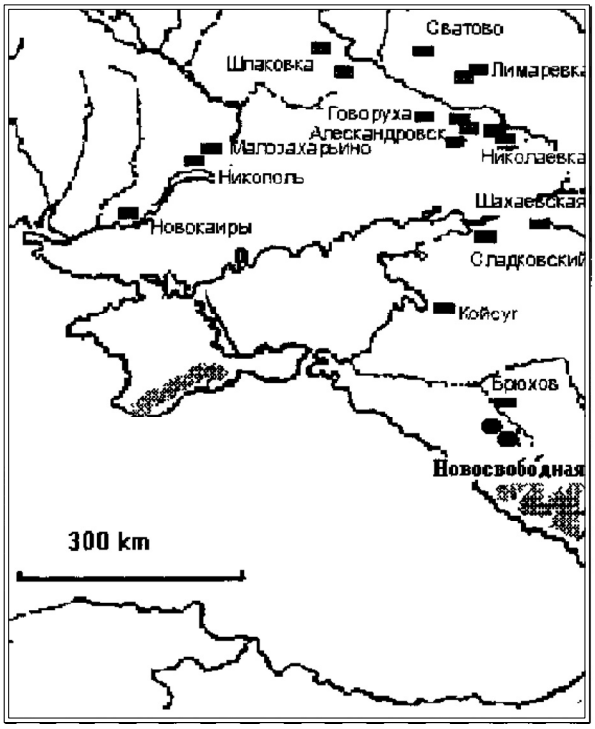
одном условии: для того, чтобы сохранилась возможность получить единицу в суммарном счете (по всем костям за один ход), нужно было, чтобы она выпала только на одной кости, а на других костях не было ничего, то есть требовалось ввести в значения сторон нуль. Какую-то из срединных цифр ("3" или "4") нужно было заменить нулем.

Нуль — это математическое изобретение, и очень крупное. "*Самая важная цифра есть нуль,* — пишет Б.Л. ван дер Варден. — *Это была гениальная идея — сделать нечто из ничего, дать этому нечто имя и изобрести для него символ*". И он приводит афоризм Холстеда: "*Это вроде перечеканки Нирваны в динамомашину*"(Ван дер Варден 1958: 77).

Наличие специального символа требовалось для установления позиционной системы письменного (цифрового) обозначения крупных чисел. При всякой системе счисления некоторое целое число (скажем, двойка, шестерка или десятка) принимается за базовое, его степени — за рубежи разрядов (в десятичной системе это единицы, десятки, сотни и т.д.), а первичными словами обозначаются только числа первого разряда и ступени базового числа; остальные названия чисел образуются из этих компонентов как составные слова. Позиционная система письменного обозначения заключается в том, что специальными знаками обозначаются только числа внутри одного разряда, а в числах, превышающих один разряд, конкретное значение каждого знака (каждой простой цифры) определяется ее позицией в ряду знаков, обозначающих число.

При таком обозначении все числа внутри разряда (например, от 1 до 9) различаются начертанием, а числа разных разрядов (напр., десятки от единиц или сотен) — только позицией в ряду. Для разрядов второго и выше эта позиция, однако, ясна лишь в том случае, если меньшие разряды заполнены цифрами (от 1 до 9). Если же в совокупном числе низшие или промежуточные разряды (или разряд) пусты (скажем, есть только сотни и десятки, а сверх того единиц нет, или есть только сотни и несколько единиц), то значения чисел выступят лишь при написании нескольких составных чисел в столбец, а при написании в строку или при написании одного числа интервалы между удаленными разрядами пропадут, высокие разряды займут места низких и в результате различные составные числа совпадут по написанию.

Чтобы этого не произошло, и нужен символ, занимающий позицию в ряду цифр и обозначающий отсутствие числа, — нужна "никакая цифра" (лат, *nulla figura* — отсюда наше: "нуль", "ноль"). Такой знак появился в ассиро-вавилонской математике в VIII в. до н. э., и он отмечал в ней уже десятичные разряды. Десятичная позиционная система в современном



Карта 1. Места находок игральных костей, упоминаемых в тексте статьи.

виде сложилась в раннем средневековье у индусов, от них ее получили арабы, от арабов — европейцы. Это и есть наши современные так наз. *арабские цифры* (арабы их называют *индийскими*) . Но похоже, что сам символ для нуля (точку) индийцы заимствовали у древних греков, где он имел вид кружка и возник как сокращение слова ουδεν (пусто, пустота, нуль) (Neugebauer 1941: 213-215; Ван дер Варден 1958: 74-83; Выгодский 1959: 393-421). Впрочем, такой же круглый знак использовался для нуля в древнем Китае и в Индонезии (История математики... 1970: 157-159, 183). Это изображение нуля, возможно, есть смысл связывать с одним из индийских названий нуля — "дыра" ("*кха*") .

Одним из первых арабоязычных математиков, освоивших индийскую позиционную систему с нулем и правила индийского счета, был Мухаммед бен Муса из Средней Азии, известный под именем ал-Хорезми (в европейском искажении — Algorithmus, отсюда слово "*алгоритм*"). Он писал о вычитании: "*Если не остается ничего, то пишут маленький кружок, чтобы место не оставалось пустым. Этот кружок должен занять место, потому что в противном случае у нас будет меньше разрядов, и второй, например, мы можем счесть за первый*" (Ван дер Варден 1958: 79).

Когда последние разряды заполнялись круглыми нулями, то такие числа и стали называться "круглыми".

Излагая свою версию этих перипетий, М. Я. Выгодский посвященный этому раздел своей книги

назвал “Предыстория нуля” (Выгодский 1967: 95). Между тем, это уже, собственно, история. Но предыстория у нуля действительно была. Ведь для того, чтобы ввести символ для обозначения нуля в позиционную систему, должно било сложиться перед тем само представление о нуле — о том, что отсутствие числа вправе занять место в ряду чисел наравне с числами, что оно в каких-то отношениях равнозначно числу. Обычно историки математической науки оставляют этот этап без внимания, а ведь это тоже открытие, и тоже важное. Без него были невозможны операции с положительными и отрицательными числами (“имуществами” и “долгами”). Как мы видели, без него было невозможио и получение чистых единиц при суммировании очков, показанных несколькими костями. Отрицательные числа применялись в китайской математике со II в. до н. э., в индийской по крайней мере в VII в. н. э. были уже известны (История математики... 1970: 167- 169, 190). Игра в кости потребовала нуля гораздо раньше.

В VI в. н. э. в индийской письменности брахми все числа уже записывались только девятью цифрами (в десятичной системе), а особого знака для нуля еще не было. На счетной доске вместо него оставляли пустой столбец. Но в словесном выражении чисел позиционный нуль уже в V в. обозначался особым словом. Одно из главных словесных обозначений нуля в тогдашней Индии — “пусто” (“*шунья*”). Когда в VIII в. н. э. арабы переводили на свой язык индийские математические трактаты, они перевели этот термин арабским словом “ал-сыфр” (*al-sifr*), имеющим тот же смысл, и отсюда средневековое латинское ciffra (сначала означавшее “нуль”, потом “цифра” вообще), немецкое Ziffer, английское и французское zero и русские “цифра” и “шифр” (История математики... 1970: 182).

Понимание числовой значимости пустоты в позиционной системе цифр могло, конечно, формироваться в практике пользования счетной доской, но как сложилось такое представление о пустом числе вне позиционной системы, до ее введения? Вот здесь-то и приходится оценить важность открытия, сделанного игроками в кости где-то в кавказском регионе в III тыс. до н.э. в результате уподобления кубиков альчикам.

Любопытно, как именно обозначался такой нуль на костях: соответствующая сторона кости оставлялась свободной от каких-либо начертаний — “пусто”.

Когда эволюция игры привела к осознанию необходимости в таком числе, встал вопрос: которую же цифру из четырех наличных заменить нулем, а которые оставить? Поскольку 1 и 6 представлялись незаменимыми (ради единицы и происходило введение нуля, шестерка же ассоциировалась с выигрышем), то жертвовать надо было какой-то из срединных цифр — выбирать предстояло между “3” и “4”.

Изобретатели новосвободненской игры (неизвестно, были ли то сами новосвободненцы) оставили в игре цифру “3”. Почему? Либо надо предположить, что первоначально в наборе были не три кости, а две (тогда “тройка” необходима для заполнения натурального ряда), либо в культуре этих изобретателей доминировала троичность и предпочитались цифры “три” и кратные трем (вспомним, что и шестерка на костях изображена в виде двух троек). Что ж, в исходной среде — в шумеро-семитской Месопотамии — господствовала в то время шестерично-десятеричная система счисления, реализовавшаяся в мерах времени, веса, углов и т.д. и формировавшая представления о структуре мира. Следы подобной коллективной психологии мы находим и в Закавказье. В керамике куро-аракской культуры III тыс. до н.э. часто у сосудов по две ручки — это естественно, ибо сугубо функционально. Но если число ручек больше двух, то это обычно три ручки, расположенные на равных расстояниях друг от друга (Кушнарева, Чубинашвили 1970: 142, 153-154, 159-160; рис. 28, 19; 39,2; 44, 74, 95, 107, 110, 128, 130, 48). Таково же число и расположение фаллических фигур на глиняных культовых очагах (Кушнарева, Чубинашвили 1970). А в тех культурах, где господствуют четверичные системы, даже три ручки размещаются на концах мысленного перекрестья, оставляя четвертый конец свободным. В закавказской ментальности этого не было — тут господствовала троичность.

В итоге такого развития, видимо, и сложилась та система которая представлена в новосвободненских комплексах.

7. Четвертая стадия — новосвободненская игра

Наличие трех костей и добавление четвертой, сулящей максимальный выигрыш, создает богатую палитру комбинаций. Эта система обеспечивает следующие возможности суммарных чисел очков (см. табл. III).

Нетрудно, однако, заметить, что новосвободненский набор обладает существенными недостатками в обеспечении равенства шансов и сплошного натурального ряда суммарных чисел. Во-первых, четыре крупных числа натурального ряда все-таки не могут выпасть в виде сумм вообще — это 11, 14, 16 и 17. Во-вторых, шансы выпадения остальных сумм неравны, и игроки могли это заметить на опыте: скажем 7 и 9 выпадают в 9 раз чаще, чем 0 или 18. Конечно, вычислить подлинные различия в вероятности выпадения люди того времени были не в состоянии: чтобы оценить значение перестановок для таких вычислений,



Табл. III. Новосвободненская игра

Полная матрица возможных сочетаний и сумм чисел очков при совместном метании трех новосвободненских костей (со знаками сторон: 0, 1, 3, 6).

Суммы	Слагаемые (очки на костях)						Шансы выпадения
0	0	0	0				1
1	1	0	0				3
2	1	1	0				3
3	1	1	1	3	0	0	1 + 3 = 4
4	3	1	0				3
5	3	1	1				3
6	3	3	0	6	0	0	3 + 3 = 6
7	3	3	1	6	1	0	3 + 6 = 9
8	6	1	1				3
	3	3	3	6	3	0	1 + 6 = 7
10	6	3	1				6
11							0
12	6	3	3	6	6	0	3 + 3 = 6
13	6	6	1				3
14							0
15	6	6	3				3
16							0
17							0
18	6	6	6				1

Всего сочетаний 20, с перестановками — 64.

Табл. IV. Игра с большим катакомбным набором

Полная матрица возможных сочетаний и сумм чисел очков при совместном метании трех катакомбных костей (со значениями сторон: 0, 1, 4, 6).

Суммы	Слагаемые (очки на костях)						Шансы выпадения
0	0	0	0				1
1	1	0	0				3
2	1	1	0				3
3	1	1	1				1
4	4	0	0				3
5	4	1	0				6
6	4	1	1	6	0	0	3 + 3 = 6
7	6	1	0				6
8	6	1	1	4	4	0	3 + 3 = 6
9	4	4	1				3
10	6	4	0				6
11	6	4	1				6
12	6	6	0	4	4	4	3 + 1 = 4
13	6	6	1				3
14	6	4	4				3
15							0
16	6	6	4				3
17							0
18	6	6	6				1

Всего сочетаний 20, с перестановками — 64.

потребовались уровень мышления XVII в. н. э. и гений Паскаля, а у новосвободненских игроков не было даже нумерации (индивидуализации) костей. Но подметить неравенство в распределении комбинаций по суммам они были в состоянии. Они видели, что пять суммарных чисел (3, 6, 7, 9 и 12) имеют по две возможности образования, т. е. по два состава реальных слагаемых, тогда как остальные 9 чисел (с нулем 10) могут быть образованы только одним способом каждое. Такая раскладка создавала у смышленых игроков впечатление неравенства шансов в получении тех или иных сумм очков.

Это должно было толкать их на поиски путей усовершенствования игры.



8. Пятая стадия: большие катакомбные наборы

Больших (т. е. трехкостных) катакомбных наборов костей открыто семь (Говоруха, Александровск, Николаевка 1/4 и 2/2, Сватово, Брюховецкая, Новокаиры). Учитывая этот стандарт, еще один набор из пяти костей (Лимаревка, к. 1, п. 5) позволительно рассматривать как состоящий из двух наборов — из трех и двух костей или трехкостных, но в одном третья кость утрачена или подменена несохранившейся деревянной (все они лежали рядком вплотную друг к другу, но одно место было свободным). Все эти наборы во многом повторяют, с некоторым огрублением, новосвободненское оформление игры. Учитывая новосвободненские вклады в катакомбном культурном материале (бронзовые тесла и втульчатые крюки, выпуклые стенки и галечную подстилку могил) (Попова 1955: 99-100; Фисенко 1966: 68-71), позволительно рассматривать катакомбную игру в кости как продолжение новосвободненской традиции (возможно, через посредников).

Однако в технике игры налицо отнюдь не огрубление. Наоборот, в больших катакомбных наборах представлено дальнейшее уовершенствование игры: ноль здесь заменяет не четверку, а тройку, четверка же оставлена в ряду обозначений сторон. Это совершенно ясно видно на наборах из Предкавказья и Донеччины. Обозначения иные, чем на костях из Новосвободной, но соответствия устанавливаются без труда. Я пока не могу объяснить, почему этих обозначений две системы (причем это двоение продолжается и в малых наборах).

Первая система обозначений — в основном точками на плоскостях. В наборах из Брюховецкой, Николаевки (обоих) и Сватова пустая сторона, конечно, означает ноль, единица и четверка недвусмысленно обозначены точками (как на передне- и южноазиатских кубиках). Оставшаяся продольная черта означает число выдающееся, коль скоро для него избран особый, незаурядный, выделяюийся знак. Поскольку минимальные значения в ряду чисел (0 и 1) уже заняты, остается максимальное. Это могут быть пятерка или шестерка. Изоморфность брюховецкого ряда с рядами донецних катакомбных наборов и частичная изоморфность с новосвободненскими рядами (см. табл. IV) побуждают видеть в этом максимальном числе шестерку. Итак, здесь ряд 0, 1, 4, 6.

Вторая система — фигурные нарезные знаки на гранях. В трех-четырех других больших катакомбных наборах (Александровск, Говоруха и Лимаревка) знаки фигурные, сделаны нарезками. Они расположены не на плоскостях, а на скругленных ребрах, глядящих кверху при стабилизации кости на месте выпадения. Пустое место соответствует нулю, единица обозначается тройной линией (как на некоторых новосвободненских костях), и этот смысл ее подчеркнут тем, что концы трех линий вверху и веизу собраны в пучки: нет трех свободных линий — ими очерчена одна фигура, похожая на прорисовку щели. Несомненно шестерку изображают два клиновидных треугольника основаниями друг к другу (как бы составной ромб). Примечательно, что и здесь, как в Новосвободной, шестерка явно показана составной — из двух троек.

Оставшийся знак — крестовидный квадрат, квадрат с вогнутыми сторонами (как в карточном обозначении бубен), с выступающими из углов рисками, продолжающими диагонали, — не может означать ничего иного, кроме четверки. Крестом обозначается четверка в индийской письменности кхарошти и в китайском коммерческом письме, квадратом — в старых китайских иероглифах (История математики... 1970: табл. на с. 159).

На некоторых костях Александровска (не только в больших наборах) можно видеть, как знаки схематизируются: крестовидный квадрат превращается просто в косой крест, сближенные основаниями треугольники превращаются просто в две параллельные линии с перпендикулярами наружу (вверх и вниз) или в две параллельные линии, пересеченные одной перпендикулярной (как бы лежащее Н).

Итак, в фигурных знаках представлен тот же ряд, что и на костях с точками: 0, 1, 4, 6. В двух случаях третья кость — нестандартная: в Александровске (кург. 10, погр. 12) вместо фигурных знаков — точка и неупорядоченные черты, в Николаевке (кург. 1, погр. 4) среди точечных знаков вместо четырех точек — три. Вероятно, это результат самодеятельной подмены утерянной кости.На Донце по классификации А.М.Смирнова комплексы с игральными костями распределяются так: один из наборов с фигурными знаками (Говоруха) попадает в позднекатакомбную группу с елочно орнаментированной керамикой, остальные — как фигурные, так и точечные — в позднедонецкие.

Замена тройки четверкой произошла еще на новосвободненском этапе: на костях еще тройка, а на дополнительных серебрянных палочках — уже четверка. В катакомбных — только четверка. Почему в этих наборах четверка заместила тройку, трудно сказать. Возможно, что культуре, в которой произошел этот переход (будь то новосвободненская, или северокавказская, или одна из катакомбных), было свойственно особое пристрастие к чету, к четверичности, к четвертному делению, к квадратным структурам (Buckland 1988).

Еще А. Гётце подметил, что в центрально-европеском неолите противостояли друг другу два куль-



турных мира с различными структурно-числовыми (делительными) предпочтениями, выражавшимися в архитектонике глиняной посуды. В мире линейно-ленточной керамики мастер всегда предпочитал располагать ручки в трех местах сосуда на равном расстоянии друг от друга, т. е. делить сосуд в плане натрое, как бы вписывая в круг равносторонний треугольник. В мире же шнуровой керамики (а ей родственны воронковидные кубки и шаровидные амфоры) сосуд делили в плане на четыре части, ручки располагали крестообразно, и если даже требовалось разместить только три ручки, их все равно располагали в тех же местах — по концам воображаемого креста, а четвертый конец креста оставляли свободным (Götze 1891: 45).

В основе новосвободненской культуры есть вклады воронковидных кубков и шаровидных амфор (Чайлд 1952: 214, 265; Николаева, Сафронов 1974: 174-198; Резепкин 1991: 189-197), боевые топоры северокавказской явно происходят от многогранных топоров "с набалдашником" и изломом оси, характерных для культуры воронковидных кубков, донецкая катакомбная культура может в некотором аспекте быть рассмотрена как культура шнуровой керамики (Klejn 1969: 143-149), а в предкавказской катакомбной культуре четвертичная структура наглядно и обильно представлена основаниями курильниц (Иерусалимская 1958: 39, рис. 4; Клейн 1966: 5 -17; Егоров 1970: 156-164).

Возможно и иное, рационально-прагматическое объяснение причины появления четверки на катакомбных игральных костях. И если даже оно не правдоподобнее первого, итог все же имел рационально-прагматический смысл: система стала совершеннее. Ведь при наличии трех костей с единицами нет надобности в тройке. Ближайшее следующее число, которое желательно выразить одним знаком, — именно четверка. Система оказывается логичнее, полнее и строже, чем новосвободненская (см. табл. IV). Здесь всего два места в натуральном ряду сумм не заполнено (там было 4) и всего три суммы имеют по два способа образования, по две комбинации (там таких сумм было 6), а максимальное превышение вероятности выпадения любой из самых счастливых сумм над любой из самых несчастливых здесь шестикратное (там было девятикратное).

9. Шестая стадия эволюции: малые катакомбные наборы

Двухкостных наборов в катакомбных погребениях пять, это Шпаковка, Койсуг, Сладковский, Лимаревка 1/19 и Никополь. Три первых — с фигурными знаками, последний — с точечными. Еще один набор — четырехкостный из Малозахарьина, комбинирующий точки с нарезками, — можно рассматривать как соединение двух двухкостных наборов: в нем две кости со стандартными обозначениями, а у двух костяшек один знак повторяется на двух сторонах. Есть и погребения с одной игральной костью — два александровских, одно шахаевское. Кость из одного александровского утеряна, остальные — с фигурными знаками. Поскольку знаки на костях те же, что и в больших наборах, по-видимому, двухкостные наборы и наличие одной кости в погребении надо рассматривать как неполные наборы, а их появление — как некоторую "порчу", нарушение строгости традиции.

Табл. V. Игра с малым катакомбным набором
Полная матрица возможных сочетаний и сумм чисел очков при совместном метании двух катакомбных костей (со значениями сторон: 0, 1, 2, 3).

Суммы	Слагаемые (очки на костях)		Шансы выпадения
0	0	0	1
1	0	1	2
2	0	2	2 + 1 = 3
3	0	3	2 + 2 = 4
4	3	1	2 + 1 = 3
5	3	2	2
6	3	3	1

1	1
2	1
2	2

Всего сочетаний 10, с перестановками — 16.

Трудно сказать, было ли оно глубоким или внешним, то есть уже играли с неполными наборами или только клали неполный набор в могилу (по каким-то частным причинам). По крайней мере, в Шпаковке представлен двухкостный набор, которым, видимо, играли. Дополнительная палочка несет на себе шесть нарезок, то есть число, обозначающее максимальный выброс при броске одной кости, при нулевом значении на двух других палочках. Возможно, это должно компенсировать отсутствие третьей кости. Вообще же наличие этих трех палочек подчеркивает преемственность от новосвободненской игры — там ведь тоже есть не только две серебряные палочки с нарезкой, но и три гладких деревянных палочки.

Но вот некоторые из этих наборов отличаются от остальных географическим положением и знаками.



Они дальше, чем все остальные, от новосвободненского очага по территории и, вероятно, по времени, т.е. они позже остальных. На никопольских костях знаки следующие: пусто, одна точка, две точки и продольная черта. То же на трехкостном новокаирском наборе, только вместо двух точек — две риски. Три первых знака понятны сразу, а последний должен, подобно черте на на многих костях с точками, означать максимальную цифру.

В рассмотренных до сих пор наборах такая черта означала *шестерку*. В новокаирском наборе, трехкостном, максимальная цифра могла бы означать шестерку (2+2+2), но это не безусловно. В общем же и целом черта не обязательно означает шестерку. *Количественное* значение этой цифры выражалось бы в точечной системе графически более наглядно (6 точек, 6 рисок, 2 треугольника). Отстраненность же от наглядного изображения явно означает, что вообще в этих наборах (брюховецком, николаевских или сватовском) шестерка представлена не своим количественным значением, а значением *позиционным, функциональным*. Черта, стало быть, обозначала не определенное количество очков, а позицию в структуре игры. Эта позиция (*максимальность*) должна была иметь в ином наборе (и, в частности, в никопольском) иное количественное соответствие.

По логике простой прогрессии (натуральный ряд чисел) эта цифра могла бы быть тройкой, по логике следования необходимых компонентов (слагаемых) могла бы оказаться пятеркой (вакансия следует за 2 + 2, перед этим все удается составить из единиц и двоек), а в рассмотренных до сих пор наборах такая черта означала шестерку. Нужно выбирать между этими тремя числами.

Шестерку, по-видимому, можно сразу отбросить, потому что ее количественное значение выражалось бы в точечной системе графически более наглядно (6 точек, 6 рисок, 2 треугольника), отстраненность же от наглядного изображения явно означает, что на брюховецкой кости шестерка представлена не своим количественным значением, а значением позиционным, функциональным. Черта, стало быть, обозначала не определенное количество очков, а позицию в структуре игры. Эта позиция (максимальность) должна была иметь в ином наборе иное количественное соответствие.

Остаются на выбор два значения: “три” или “пять”. “Пять” менее вероятно. Ведь логика рационализации компонентов все равно не соблюдена, она нарушена уже на низших ступенях счета: зачем “2”, если есть 1 + 1? За единицей должно идти сразу “3”, тогда логически строгой следующей ступенью было бы “5”. Но за единицей идет “два”. Значит, здесь натуральный ряд.

Это позволяет реконструировать следующую систему знаков: 0, 1, 2, 3. Две кости с такой разметкой могут дать при совместном выбросе следущие комбинации (см. табл. V). Здесь игра несколько упрощена и заметно улучшена: совершенно исчезли пустые места в натуральном ряду суммарных чисел, срединные суммы уравнены между собой по количеству способов их образования, крайние — тоже уравнены между собой, а вероятности выпадения сумм образовали нормальное распределение с пиком в середине таблицы и с небольшим размахом различий между вероятностями (максимальная всего в 4 раза больше минимальной).

Та же система обнаружена в памятниках примерно той же эпохи на пути в Индию (в Средней Азии) и в самой Индии. При раскопках Алтын-тепе в одном из кладов в стенах дома, в комплексе конца III — начала II тыс. до н. э., обнаружены четырехгранные палочки из слоновой кости с кружками на трех сторонах. Кружков соответственно 1, 2 и 3. Четвертая сторона, без кружков, видимо, обозначает “пусто”, хоть она и не совсем пуста: с орнаментом. Палочек этих здесь, однако, 3 (Массон 1967: 166-167, 175-176, 188). Аналогичные палочки с кружками, с той же разметкой (0, 1, 2, 3), как отмечает В. М. Массон, найдены в Индии в верхних слоях Мохенджо-Даро (Mackay 1938, I: 560-561; 1938, II: tab. CXLIII, 47,49,51).

10. Логическая перспектива развития катакомбной игры (путь к седьмой стадии)

Чтобы добиться дальнейшего совершенствования игры, представляется возможным только один путь: перейти от операций с суммами очков (по двум или трем костям) к операциям с самими сочетаниями выпадов этих костей (без суммирования очков и, стало быть, без уравнивания разных сочетаний, у которых одинаковые суммы). Ведь все такие сочетания (комбинации) выглядят равновозможными. Что на самом деле это не так, можно было догадаться, только оценив значение перестановок (тогда выяснилось бы, что комбинации из одинаковых цифр выпадают редко, со включением иной цифры — чаще, а из разных цифр — особенно часто). Но это было делом далекого будущего. Да и как было заметить самый эффект перестановок, когда кости не имели индивидуальных помет и однозначые цифры разных костей шли как равноправные? Оставалось уповать на равновозможность комбинаций.

Комбинаций этих при трех костях всегда 20 (или, если не считать комбинации из одних нулей, 19), а при двух костях — 11 (или, без нулей, 10).

Но при таком изменении подхода отпадают многие ограничения и напрашиваются изменения ряда особенностей игры.



Во-первых, тогда не нужен нуль (незачем регулировать соотношения между единицей и суммой очков двух или трех выпадов); он даже оказывается помехой, так как психологически затрудняет восприятие комбинаций как значимых и — особенно — как равноправных.

Во-вторых, не требуются определенные интервалы между значениями сторон, ибо не нужно регулировать подсчет очков. Интервалы могут сохраняться по традиции, могут произвольно изменяться ради обновления и разнообраэия, а могут быть ликвидированы в угоду тяге к упрочению (череду значений сторон можно сделать натуральным рядом чисел). В санскритских текстах Пашакакевали, восходящих к IV в. до н. э., описываются употребляемые для гадания три палочки с кружками, представлющими натуральный ряд без нуля: 1, 2, 3, 4 (Brown 1964: 34).

В-третьих, необязательными вообще становятся числовые значения для знаков на сторонах кости (хотя такие значения и остаются возможными и даже удобными), но зато, наоборот, обязательными (и уж это безусловно) становятся особые, словесные, не-числовые названия для комбинаций. Определения через суммы очков не годятся, так как нередко совпадают у равных комбинаций, а составными числами (например, 1-4-6 или 1-6-4) трудно оперировать в игре: легко сбиться (да и мешает равноправность перестановок).

В-четвертых, требуется иной критерий определения выигрыша или проигрыша. Подсчет очков и количественное сравнение результатов теряют смысл, а на их место становится соревнование в скорейшем достижении некоторых комбинаций, заданных правилами игры или заранее произвольно загаданных игроками. В первом случае только заданные комбинации нуждаются в названии, во втором случае собственные названия должны быть у всех возможных комбинаций.

Именно эту систему мы и застаем в позднейшей Индии, куда ведут к ариям многообразные линии преемственности от катакомбной культурной общности (Клейн 1979; 1980). Там, в Индии, эта система подробно зафиксирована средневековыми письменными источниками, и она явно пришла туда с ариями. Об этом говорит четырехсторонность костей — это ведь очень редкая особенность.

11. Игральные кости в хараппской цивилизации

До прихода ариев население Северо-Западного Индостана знало и любило игру в кости. В поселениях хараппской цивилизации (сер. III тыс. — XVIII в. до н. э.) обильно представлены игральные кости, но какие? Это кубики — керамические, каменные и изредка фаянсовые. В Мохенджо-Даро, по сообщению Дж.Маршалла, много игральных костей, из них он опубликовал 4, а его продолжатель Э.Маккей отметил, что находил кости на всех уровнях; опубликовал он 6 костей. Из хараппских горизонтов Хараппы опубликовано 7 экземпляров, из Аламгирпура 1 и из Лотхала 1. Таким образом, всего опубликовано 19 кубиков, а найдено, видимо, гораздо больше.

Разметка сторон у кубиков здесь такая же, как в Передней Азии, т. е. не совпадающая с индоевропейской "правильной" (не дающая сумму 7 при сложении противоположно размещенных чисел). Обычная разметка: 1-2, 3-4, 5-6 или 1-2, 3-5, 4-6, реже 1-3, 2-4, 5-6 или 1-2, 3-6, 4-5 или 1-3, 2-5, 4-0. И только один кубик из Хараппы имеет "правильную" разметку: 1-6, 2-5, 3-4 (Dales 1968: 14-23).

12. Игра в кости у ариев Индии (по письменным источникам)

В арийской же Индии — так же, как в катакомбной общности, — было две основных разновидности игры в кости: одна — с произвольным, нередко большим количеством неразмеченных костей (как в катакомбных альчиках), другая — со стандартным набором костей, имеющих размеченные стороны. Меня здесь интересует эта вторая. Ее кости назывались "пашака" (pašaka, paša, иногда prašaka, возможно, от корня pras- — "брос-ать").

И в современном обиходе (по этнографическим наблюдениям), и в средневековье (судя по рукописям оракулов), и в древности (судя по Махабхарате IV,50, 24) игральные кости этой игры в Индии оказываются — так же, как рассмотренные выше кости бронзового века Причерноморья, — четырехсторонними (caturašra, caturamsa), закругленными на узких концах.

И — так же, как в больших катакомбных наборах, — в практике оракулов полагалось метать три кости сразу, а если есть только одна кость, то метать ее трижды кряду (Lüders ?:22 — 23).

На костях современных народных игр обозначения сторон делались по-разному в разных местностях: то это 1, 3, 4, 6, то 1, 2, 5, 6, а в оракулах кости всегда размечаются натуральным рядом чисел — 1, 2, 3, 4; в Тибете вместо цифр — буквы: a, ya, va, da (Lüders ?:22-23).

Как показал Г. Людерс, индийская игра с размеченными костями заключалась в том, что каждый из игроков загадывал заранее одну из возможных комбинаций; кому удастся первым выметать свою, тот и выиграл. Людерс показал также, что в оракулах использовались те же комбинации и, далее, что общий термин для такой комбинации был ayas и что каждая



Группы	A	B	C	Всего
Комбинации (сочетания) и их слагаемые (очки на костях)	111 222 333 444	112 113 114 221 223 224 331 332 334 441 442 443	123 124 134 234	
Итого сочетаний	4	12	4	20
Шансы выпадения каждого	1	3	6	
С перестановкам	4×1=4	12×3=36	4×6=24	64

Табл. VI. Индийская игра в кости ("пашака")
Полная матрица возможных комбинаций (сочетания чисел при совместном метании трех костей со значениями сторон: 1, 2, 3, 4).

имела свое собственное название (Lüders ?:22 — 23).

Если все комбинации являются значащими (т. е. если нулевые сочетания вообще отсутствуют или при наличии не изымаются), то, какими бы цифрами ни размечались четыре стороны костей, при выпадении трех костей образуется ровно 20 комбинаций выпадения. При разметке цифрами 1, 2, 3, 4 это следущие комбинации (см. табл. VI).

Если же учитывать и перестановки внутри каждой комбинации, т. е. последовательность чисел в ней (например, 1-2-3, или 1-3-2 или 3-2-1 и т.п.), то выбор для загадывания расширяется до 64 позиций: есть 4 сочетания (из одинаковых цифр), не имеющие перестановок, 12 имеющих по 3 перестановки, и 4 (у которых все цифры разные) — по 6.

Видимо, эта возможность использовалась в оракулах, и это был шаг (для своего времени необычайно прозорливо продуманный) к лучшей технике получения случайных цифр, в которой, наконец, полностью уравнивались шансы выпадения. Три кости имели опознавательные обозначения, позволявшие соблюдать и учитывать порядок следования добытых ими чисел даже при одновременном метании. Эти знаки — изображения горшка, диска и слона (символов удачи). Если бы эта система была положена в основу игры, можно было бы констатировать новую, восьмую стадию эволюции игры. Но для игры это новшество оказалось слишком громоздким, и даже в практику оракулов оно глубоко не внедрилось.

Правда, в обоих сочинениях, донесших до нас подробные описания оракульной практики метания костей, — в рукописи Бау и в Пашакакевали — приведены (с названиями) все 64 позиции (Lüders :22-23), но в подоснове можно разглядеть иную ситуацию. Текст рукописи Бау выглядит строже и сохраннее. В Пашакакевали только 18 позиций названы теми же словами, что в рукописи Бау, еще несколько терминов близки названиям в той рукописи по звучанию, многие термины расширили свое значение, распространившись на смежные позиции, есть несколько совсем новых названий, а ряд позиций не назван вовсе — видимо, названия утрачены. Похоже, что текст отражает несколько иную традицию, а вдобавок попорчен.

Однако, хоть в обоих текстах перечисляются 64 позиции, тем не менее названия тех позиций, которые различаются только перестановкой цифр, — одни и те же, т. е. неоднократно повторяются. Иначе говоря, названиями обладают, собственно, не эти позиции, а только сочетания чисел. Перестановки же в номенклатуре не учитываются. Их учет еще не успел вызвать перестройку номенклатуры.

Это особенно хорошо видно по рукописи Бау. Здесь, если слить повторения, не 64 названия, а ровно 20. Вот они (см.табл. VII).

Все это означает, что учет перестановок — новшество, что в номенклатуре отражена более древняя система восприятия выпадений, что эта традиционная система не учитывала перестановок и ограничивалась 20 комбинациями. Она вполне соответствовала предусмотренным выше параметрам седьмой стадии эволюции игры.

13. Рудиментарные детали игры в Индии

Система получения и преобразования случайных чисел, которую мы застаем в описаниях оракулов, оказалась неоднородной, в ней удалось освободить от позднейших наслоений параметры седьмой стадии эволюции игры. Но с предшествующими (катакомбными) эта стадия, при всей разительности сходства некоторых деталей (три кости в наборе, четырехгранность костей), пока что увязывается лишь чисто логически — хорошо приходится на то место, куда мысленно мы продолжаем траекторию развития причерноморской игры бронзового века.

Но в индийской традиционной игре в кости "пашака" есть и более жесткие конкретные зацепки для ретроспективной привязки ее к катакомбной игре.

В позднесредневековом прозаическом сочинении Видхурапандитаджатаке (VI, 280, 1 сл.) рассказывается об игре царя народа Куру с лесным духом Пуннакой. Событие относится к ведическим временам. Пуннака вызвал царя на игру в кости. Условились, на что играют; приготовили золотые кости на серебряной доске. Собралось множество знатных зрителей.

Пуннака обратился к царю с речью, и далее диалог в тексте джатаки излагается так (Lüders:22-23): "***«Махараджа, при игре в кости есть двадцать четыре так***



Табл. VII. Индийские названия сочетаний (ayas)

№	Сочетания	Название в MSBow	Перевод	Название в Pašakakevali	Перевод
1	**111**	kalaviddhi		śobhana	
2	**112**	kharī	ослица	kartarī, gurdabhī	
3	**113**	cuñcuna		ciñcini	
4	**114**	karna		karnikā	
5	**122**	pāñcī		vāsa, pattrī	
6	**123**	dundubhi		dundubhi	
7	**124**	bhadrā	удача	bhadra	удача
8	**133**	kāṇa		manthin	
9	**134**	śaktī	копье	satti, vijaya	
10	**144**	kūṭa		vṛṣa	бык
11	**222**	paṭṭabandha		—	
12	**223**	sajā		kūṭa	
13	**224**	preṣyā		praśna	
14	**233**	viṭī		dundubhi, tripadī	
15	**234**	vahula		bahulā, saphalā	корова, ...
16	**244**	vṛṣa	бык	vṛṣa	бык
17	**333**	navikkī		—	
18	**334**	mālī	венец, корона, гирлянда	maliṅī, marjanī	
19	**344**	śāpata	павлин	sakaṭī	

называемых ayas: mali, savata, bahula, santi, bhadra и т.д. Выбери себе из них один ауа, который тебе нравится». — «Хорошо,» — сказал царь и выбрал bahula; Пуннака выбрал savata. Затем царь сказал ему: «Ну же, мой дорогой юный друг, бросай кости». — «Махараджа, сперва не мой черед, бросай ты». — «Хорошо,» — сказал царь, согласившись".

Перед тем, как приступить, он обратился с традиционным песенным гимном к покровительствовавшей ему богине, моля о ниспослании победы. Он пел: "***О богиня, ниспошли мне победу. Смотри, как мало у меня счастья... Восьмерка называется malika, а шестерка идет как savata. Четверка обозначается bahula, а состоящая из двух родственных — badraka. И двадцать четыре ayas объясняются превосходным мудрецом: malika, оба kakas, savata, mandaka, ravi, bahula, nemi, sanighatta, santi, bhadra и titthira***".

Он пел эту песню, перекатывая кости в руке, а затем бросил их в воздух. Из-за колдовства Пуннаки они летели неудачно. Царь подметил это и с помощью богини поймал их на лету и бросил еще раз. Но они снова летели неудачно. Он снова поймал их. Тут Пуннака подглядел, что царю помогает богиня. Он уставился на нее, та испугалась его взгляда и убежала. В третий раз царь не сумел поймать кости на лету, и они выпали неудачно. Бросил Пуннака — и выиграл.



В этом рассказе мы узнаем игру с загаданными комбинациями (ayas). Узнаем и некоторые известные по оракулам названия комбинаций: malika (mali), bahula (vahula), savata (šapata), bhadra; остальные в оракулах отсутствуют. Странным представляется количество комбинаций — 24. Оно странно не потому, что в песне названы только 12 — что ж, остальные могли остаться неупомянутыми. Странно потому, что ни в системе оракулов, ни в более ранних системах (новосвободненской и катакомбных) перечень в 24 комбинации никак не получается, в 12 — тоже.

Большие Причерноморские наборы дают по 20 комбинаций (без нулевых — по 19), с перестановками — по 64, малый Никопольский набор дает 10 комбинаций (без нулевых числел — 9), с перестановками — 16. Суммарных чисел в новосвободненских наборах — 15 (без нулевого — 14), в больших катакомбных — 17 (без нулевого — 16), в Никопольском — те же 10 (9).

Напрашивается вывод, что учитывались не все перестановки или даже не все комбинации, не все получали название. Подобную смешанную систему находим в китайской игре с кубическими костями "Чак Цин кау" ("Метать небеса и девятки"), возводимой в конечном счете к индийским образцам (характерна и "правильная" разметка кубиков). В игре участвуют 2 кубика, стороны их размечены цифрами от 1 до 6 (причем 1 и 4 — красные, а 1 — еще и больше других), получается 21 комбинация без учета перестановок. Особые названия есть лишь у комбинаций из одинаковых чисел: две шестерки (66) называются "Небо" (это наибольшая удача), две единицы (11) — "Земля", две четверки (44) — "Человек", две пятерки (55) — "Цветок Сливы", две двойки (22) — "Скамья" , и только две тройки (33) — это всего лишь "Длинные тройки". Комбинации из разных цифр выступают в виде сумм и соответственно именуются (скажем, 54 или 63 — "девятки" и т. п.). Впрочем некоторые из таких суммарных чисел отличаются особыми эпитетами от таких же другого состава (из других слагаемых): 46 — "десятка с Красной Головой", 16 — "семерка с Длинной Ногой", 15 — "шестерка с Красной колотушкой" (все это по внешнему облику цифр), но также 13 — "Гармония", 56 — "Голова тигра". Все 11 комбинаций с особыми словесными названиями составляют группу "*чан*" ("штатские"), все 10 оставшихся с чисто числовыми названиями — группу "*мо*" ("военные") (Culin 1896: 833).

Таким образом, главное деление проходит между комбинациями из одинаковых цифр и комбинациями из разных цифр (последние преимущественно суммируются, а не именуются). Это действительно важное деление: комбинации из одинаковых цифр лишены возможности перестановок и имеют наименьшие шансы выпадения. Интересно взглянуть под этим углом зрения на индийскую систему комбинаций, получаемую при метании трех четырехсторонних костей с цифрами 1, 2, 3, 4 на сторонах (на табл. VI система комбинаций упорядочена именно в этом плане).

И правда, здесь четыре самых разнородных комбинации, т. е. те, у которых все цифры разные (группа С на табл. VI), если их учитывать со всеми перестановками, дадут 24 позиции, а если отбросить четыре однородных комбинации, т.е. состоящих из одинаковых цифр (группа А), то оставшихся комбинаций (группа В) как раз 12. Но названия, упомянутые в песне, распределяются по обеим группам: bhadra и vahula — в группе С, mali и sapata — в группе В. Приходится признать, что нам непонятен способ, которым отбирались (из принципиально возможных) учитываемые в игре комбинации, известные царю Куру и Пуннаке, и нам не хватает данных, чтобы этот способ определить.

Однако обратимся к гимну, который в силу своего ритуального характера и жесткой фиксированности (стихи, гаты) должен считаться гораздо более древним, чем включащий его рассказ джатаки. В этом гимне содержатся явные указания на то, что названия комбинаций генетически связаны с некими числами и что в предыстории индийской игры в кости был этап, когда имело значение суммирование очков. Более того — что особенности игры на этом давнем этапе совпадают с катакомбными.

В самом деле, malika и savata оказываются названиями не сочетаний (3-3-4 и 3-4-4), как в оракулах, а чисел 8 и 6, причем на индийских костях каждое из них может быть только суммой (или порядковым номером), а первое из них и в катакомбном обиходе могло быть только суммой. И это совсем те же суммы, которые получаются от чисел из оракулов. Существенно, что оба названия выделены в песне — названы первыми. В числовых системах оракулов для этого нет никаких оснований. Но такие основания есть в катакомбной системе больших наборов: шестерка и восьмерка принадлежали к тем немногим (трем) суммам, которые имели удвоенные возможности образования и, следовательно, по тогдашним соображениям, должны были чаще приносить удачу. Третьим таким числом было двенадцать, выпадавшее в виде двух шестерок или трех четверок. Не оно ли имеется в виду под bhadraka, состоящим "из двух родственных"?

В гимне также выделена (хотя и после восьмерки и шестерки) четверка, не имевшая удвоенных возможностей образования. Но это — число, обладавшее сакральным значением не только в культурах, родственных шнуровой керамике, и не только в раннегерманском и, может быть, в степном иранском мире (Клейн



1979: 212-215), но и в Индии (Семека 1968: 137-147; 1971: 92-119), и особенно сопряженное там с представлениями об удаче: во второй из главных индийских игр в кости — игре в aksas (акши, вибхидака, бабхру — индийское соответствие альчикам) — делимость количества выпавших костей на четыре была критерием победы, выигрыша (обозначавшегося словом "крита" — kṛta) (Lüders: 24, 35 -75).

В игре катакомбного типа с большим набором костей удачливость четверки была кажущейся. Царь Куру выбрал bahula — четверку и проиграл. Пуннака выбрал savata — шестерку и выиграл. Немудрено: у него было вдвое больше шансов (ср. табл. IV). Если, конечно, герои джатаки играли в игру, сохранившую разметку костей и частично правила, унаследованные от катакомбной культурной сбщности.

14. Заключение

Реконструкция ранних этапов эволюции игры в кости позволила проследить одну из линий культурной преемственности между Причерноморьем бронзового века и ариями Индостана.

Анализ исходного этапа эволюции помог по-новому представить предпосылки сложения шестеричноно-десятеричной системы счисления. В ходе исследования дальнейших этапов обрисовалась предыстория одного из важнейших понятий математики — понятия нуля, необходимого для приведения позиционной цифровой системы к совершенству. Выявленная при этом глубокая древность представлений о нуле у индоариев способна, видимо, объяснить, почему позиционная система сложилась именно в Индии и оттуда распространилась по всему культурному миру.

В целом вся эта эволюция показывает значение игры в кости и связанной с ней жеребьевки и культовой практики для постепенного развития представлений о возможности и способах гарантировать равновероятность выпадения случайных чисел. Таким образом, у открытия теории вероятности тоже была длинная предыстория. В этой игровой и культовой деятельности, а не только в производстве и обменных отношениях, формировались некоторые устои математического мышления. В ней же оттачивались, приобретая иэвестную независимость от божественного промысла, идеи справедливости, судьбы и удачи.

ЛИТЕРАТУРА

Акулов А. Г. 1996. Система гадания "И Цзинь" и ее возможные параллели в степных культурах. // Археология, 1.

Бек де Фукьер Л. 1977. Игры древних. Киев.

Бочкарев В. С. и др. 1991. Раскопки курганов у станицы Брюховецкой Краснодарского края в 1978 г. // Древние культуры Прикубанья. Л. Наука.

Вайман А. А. 1961. Шумеро-вавилонская математика. III — I тысячелетия до н. э. М.

Веселовский И.Н. 1955. Вавилонская математика. // Труды Института истории естествознания и техники, т. 5. М.

Веселовский И.Н. 1958. Некоторые замечания переводчика. // Ван дер Варден. Б.Л. Пробуждающаяся наука. М.

Выгодский М.Я. 1959. Происхождение нуля в вавилонской математике // Историко-математические исследования. В. 12. М. С.393-421.

Выгодский М.Я. 1967. Арифметика и алгебра в древнем мире. Изд. 2. М.

Городцов В. А. 1905. Результаты археологических исследований в Изюмском уезде Харьковской губернии 1901 года. — Труды XII Археологического съезда, т. I. Москва..

Егоров В. Г. 1970. Классификация курильниц катакомбной культуры. // Статистико-комбинаторные методы в археологии .

Иерусалимская А. А. 1958. О предкавказском варианте катакомбной культуры.. // СА, 1 2.

История математики с древнейших времен до начала XIX столетия. В трех томах. 1970. Т. 1. М.

Клейн Л.С. 1966. Прототипы катакомбных курильниц и проблема происхождения катакомбной культуры. // АСГЭ, вып. 8, Л.

Клейн Л.С. 1979. О характере римского импорта в богатых курганах сарматского времени на Дону. // Античный мир и археология, в. IV. Саратов.

Клейн Л.С. 1979. Смысловая интерпретация совместных погребений в степных курганах бронзового века // Проблемы эпохи бронзы Юга Восточной Европы. тезисы докладов конфереции. Донецк.

Клейн Л.С. 1980. Откуда арии пришли в Индию? // Вестник Ленинградского университета, 1 20.

Клейн Л.С. 1984а. Археологические следы древнейших индоариев в Причерноморье. // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Москва., ч. I.

Клейн Л.С. 1984б. От Днепра до Инда. // "Знание — сила", № 7, с. 17 — 20.

Клейн Л.С. 1987а. Индоарии и скифский мир: общие истоки идеологии (Круглый стол). // Народы Азии и Африки (Москва), № 5.

Клейн Л.С. 1987б. Майкоп, Азия, Европа. // "Знание — сила", № 12.

Ковалева И.Ф. и др. 1989. Курганы эпохи бронзы степного Правобережья Днепра. // Проблемы археологии Поднепровья. Днепропетровск. С. 4-26.

Кушнарева К. Х., Чубинашвили Т. Н. 1970. Древние культуры Южного Кавказа. Л.

Максименко и др. 1983. Исследование Сладковского курганного могильника. // Материалы к семинару "Исследования Азово-Донецкой археологической экспедиции в 1983 году". Азов. С. 4-5.

Майстров Л.Е. 1961. Роль азартных игр в возникновении теории вероятности. // Acta Universitatis Debrecensis, t. VII/2.

Массон В. М. 1967. Протогородская цивилизация Юга Средней Азии. // Советская Археология, 1 3.

Нейгебауер О. 1937. Лекции по истории античных математических наук. Т. 1. Догреческая математика. М.-Л.

Николаева Н.А. , Сафронов В.А. 1974. Происхождение



дольменной культуры Северо-Западного Кавказа. // Сообщения Научно-Методического совета по охране памятников культуры, вып. VII, М.

Попова Т. Б. 1955. Племена катакомбной культуры (Тр. ГИМ, в. 24). М.

Резепкин А. Д. Курган 31 могильника Клады. Проблемы генезиса и хронологии майкопской культуры. // Древние культуры Прикубанья. Ленинград, Наука.

Санжаров С. Н. 1988. Погребения донецкой катакомбной культуры с игральными костями. // Советская Археология, 1 1.

Самбу И. 1974. Из истории тувинских игр. Кызыл.

Семека Е.С. 1968. Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира. // Летняя школа по вторичным моделирукщим системам, 3. Тезисы. Доклады, Тарту.

Семека Е.С. 1971. Антропоморфвые и зооморфные символы в четырех- и восьмичленных моделях мира. // Труды по знаковым системам. У. Тарту.

Смирнов А. М. 1996. Курганы и катакомбы эпохи бронзы на Северском Донце. Москва, Координац.-метод. центр прикладной этнографии ИЭА РАН.

Тощев Г.Н., Самар В.А. 1990. Исследования курганного могильника эпохи бронзы на Херсонщине. // Древности Степного Причерноморья и Крыма. Запорожье. С. 31-66.

Трифонов В.А. 1996. Поправки к абсолютной хронологии культур эпохи бронзы энеолита — бронзы Северного Кавказа // Между Азией и Европой. Кавказ в IV—I тыс. до н.э. СПб. Гос. Эрмитаж. С. 43-49.

Федорова-Давыдова Э. А. 1983. Раскопки курганной группы Шахаевская II на р. Маныч. // Древности Дона. Москва, Наука.

Фисенко В.А. 1966. Погребальный обряд племен катакомбной культуры Юго-Востока. // Археологический сборник. Саратов.

Чайлд Г. 1952. У истоков европейской цивилизации. М.

Brown N. W. 1964. The Indian game of Pachisi, Champar and Chausar. // Expedition, vol. 6, , no. 3.

Buckland. 1888. Four as a sacred number. —

Cantor M. 1880. Vorlesungen über der Geschichte der Mathematik. Leipzig — Berlin, Bd. I.

Culin S. 1896. Chess as playing cards. Catalogue of games and implements for divination ... — Report of the United States National Museum for 1896.

Déchelette J. 1927. Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine. 4. Second Age du Fer ou époque de La Téne. Éd. 2. Paris

Dales G. P. 1968. Of dice and men. // Journal of the American Oriental Society, vol. 88, , no. 1.

Götze A. 1891. Die Gefformen und Ornamente der neolithischen schnurverzierten Keramik in Flüssgebiete der Saale. Jena.

Hampe R. 1951. Die Stele aus Pharsalos im Louvre. // Berliner Winckelmann-Programmen, Jg. 10.

Hayes W. C. 1959.The scepter of Egypt. Pt. II.

Kaibel G. 1876. Ein Würfelorakel. // Hermes, X.

Kaibel G. 1888. Inschriften aus Pisidien. // Hermes, XXIII.

Kewitsch G. 1904. Zweifel an der astronomischen und geometrischen Grundlagen des 60-Systeme. // Zeitschrift für Assyriologie. Bd. XVII.

Klejn L. S. 1969. Die Donez-Katakombenkeramik, eine Schnurkeramik der Becherkultur. // Veröffentlichungen des Landesmuseum für Vorgeschichte in Halle. Bd. 24. Berlin.

Klejn L. S. 1984. The coming of Aryans: who and whence? // Bulletin of the Deccan College Research Institute (Pune), vol. 43.

Lüders H. Das Würfelspiel im alten Indien. // Abhandlungen des Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phill.-hist. Kl., N. F., Berlin, Bd. LX, Nr. 2.

Mackay E. 1938. Further excavations at Mohenjo-Daro. New Delhi, , I, II.

Maier R. A. 1961. Neolithische Tierknochen-Idole und Tierknochen-Anhänger Europas. // Bericht der Römisch-Germanischen Kommission, Jg. 42.

Maier R. A. 1961. Zu keltischen Würfelfunden aus dem Oppidum von Manching. // Germania, Jg. 39. Nr. 3/4.

Neugebauer O. 1941. On a special use of the sign “Zero” in cuneiform astronomical texts // Journal of the American Oriental Society. Vol. 61, p. 213-215.

Pauly — Wissowa. // Kroll RE Bd. I, s. v. Astragalomanteia.

Pioard Ch. 1929. Les antécéndents des “astragalizontes” Polyclètens. // Revue des études Grecques, t. XLII, p. 195—196.

Proto-Indica, VII.

Thureau-Dangin F. 1932. Esquisse d’une histoire du système sexegésimal. Paris.

За информацию и советы я признателен Л.Б.Вишняцкому, В.Я.Стеганцевой, С.Р.Тохтасьеву, Н.А.Чауру.



К. Джонс-Блэй
(Лос-Анджелес)

ЖЕНЩИНЫ И ВОЙНА В ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ МИРЕ

Caroline Jones Blay. The Women at War in the Indo-European World. — The conclusion that some women occupied the position of warriors in the Indo-European societies is out of question. We have not only the written and iconographic testimonies, but also female burials of an unconditionally warrior character. I don't think in no case that the Indo-European society was overfilled with the women, which neglected their female duties for the sake of a warrior position. I consider on the basis of the well-known data, that a sufficient number of the Indo-European women was involved into the war sphere and that they were not a fancy of the nature. They came onto the stage, when the society needed them or the roles in this society were not strictly distributed in accordance with the sex attributes, that we ascribed to it beginning from the XIX century. It was this attitude of the past century, that overshadowed the clear testimonies and prevented us from seeing the obvious.

Медб, Морриган, Бадб[1], Маха[2], Немаин[3], Андрасте[4], Скатах, Айфе, Бодб[5], Луахар[6], Деви[7], Фрейя[8], Брюнхильда, Гёль, Скёгуль[9], Заря[10], Минерва[11], Юнона[12], Нерия[13], Беллона[14], Афина, Энио[15], Андромаха[16], Фалестрия[17], Пентесилея[18], Ипполита, Томирис[19], Атосса[20], Картимандуа и Боудикка... Это имена лишь некоторых индоевропейских женских персонажей — богинь, мифических и исторических личностей, которые непосредственно относятся к войне.

Есть и другие героини, такие, как Эпона и Анахита, которые как-то были связаны с войной или помогали воинам, но в действительности сами не являлись воинами. Не стоит забывать и Эриду, которая хотя и не входила в воинское подразделение богинь и героинь, но получала удовольствие в создании конфликтных ситуаций, ведущих к войне.

Также известны целые группы воительниц: девять gwiddonod Глостера, валькирии и, конечно же, амазонки. Античные авторы повествуют о воинской доблести кельтских женщин. Иконография изобилует многочисленными изображениями женщин, участвующих в битвах или увешанных оружием. То есть существует огромное количество свидетельств, указывающих на то, что женщины издавна не чурались оружия. Более того, эти свидетельства происходят из многих уголков индоевропейского мира и отчетливо противоречат традиционному индоевропейскому взгляду на женщин как на пассивный, даже притесняемый, сегмент общества. Несмотря на эти данные, большинство из которых восходит, по крайней мере, еще к началу нынешнего столетия, сама идея о женщинах как о воинах была отвергнута, упущена, отброшена как плод воображения или переинтерпретирована как инструмент для удержания общества (читай: женщин) в повиновении.

Так с чем же мы все-таки имеем дело? Перефразируя Страбона, можно сказать, что индоевропейцы безумно любили войну. Но если допустить, что

[1] Ирландская богиня войны. В сносках приводятся только те менее известные имена (или аспекты), которые не упоминаются далее в тексте.

[2] Ирландская богиня войны.

[3] Ирландская богиня войны.

[4] Ирландская богиня войны. По ирландским божествам см.: Green 1996.

[5] Женщина-друид.

[6] Женщина-друид, которая воспитала ирландского героя Финна Мак-Кумалла.

[7] Война была только одним из аспектов этой многофункциональной богини.

[8] Первая валькирия.

[9] Гёль и Скёгуль обе являются валькириями.

[10] Славянская девственная богиня зари, одетая как воин.

[11] Хотя изначально и не воинское божество (этот аспект, по-видимому, поздний), она принимает эту функцию от Афины и позднее почитается вместе с Марсом (Larousse 1959:209).

[12] Воинский аспект Юноны не акцентируется, хотя он становится понятным с первых строк Энеиды — при описании Карфагена, который был ее любимой землей и где она хранила свои щит и колесницу (I.19-26). Она имеет глубокие италийские корни и обнаруживается в сабинском, оскском, умбрском, латинском и этрусском языках. Будучи вооруженной копьем и щитом, она является Юноной Соспитой, но также призывается при рождении ребенка (Larousse 1959:203-204).

[13] Римская, заимствованная у сабинян.

[14] Римская богиня войны и спутница Марса.

[15] Одна из трех Graeae, чье имя значит 'воинственная'.

[16] Царица амазонок.

[17] Царица амазонок.

[18] Царица амазонок.

[19] Царица массагетов, скифского народа, которая убила Кира Великого (Геродот I.214).

[20] Дочь Кира. Вместе с Гистаспом, сыном Дария, командовала маргианцами, скифами и бактрийцами.

общество действительно было настолько увлечено войной, не покажется ли странным, что женщины, как часть этого общества, абсолютно не разделяли этого увлечения?

Для того, чтобы объективно изучить данный вопрос, как, впрочем, и существующие свидетельства, мы должны оставить в стороне комфортные и респектабельные взгляды XIX в., которые сформировали наше теперешнее видение женской части индоевропейских народов. Недостаточно сказать, что эти взгляды просто более неприемлемы. Они были ошибочными изначально. Однако также недостаточно заменить их феминистским подходом конца XX столетия. То, что я хотела бы предложить здесь, является попыткой более объективной интерпретации указанных свидетельств, попыткой отбросить предвзятые идеи и предрассудки, а не замену одной догмы на другую.

Интересно, что самые яркие данные о женщинах-воинах в наибольшем количестве обнаруживаются в двух крайне противоположных ареалах индоевропейского мира — далеко на западе у кельтов и на востоке, где обитали легендарные амазонки. Типы имеющихся данных также различны. И тем не менее, в этой статье мне хотелось бы сконцентрировать внимание именно на этих двух группах. Подобное географическое распределение даже в лингвистическом отношении как будто указывает на общий архаический источник.

Первоначально обратимся к востоку. Огромные реки научных (и популяризаторских) чернил были пролиты по проблеме амазонок, особенно в спорах о том, действительно ли существовали амазонки или нет, и если они реальны, как мы в состоянии более надежно их идентифицировать.

Геродот (IV.114) сообщает, что эти женщины-воины не только не занимались женской работой, но даже не знали, как ее выполнять, жили без мужчин (встречаясь с ними лишь для продолжения потомства) а также одевались, как мужчины. Они скакали на лошадях, стреляли из луков, метали копья и охотились. Далее Геродот указывает, что девушка не могла выйти замуж, предварительно не убив врага. Если это условие по какой-либо причине не исполнялось, тогда женщина умирала старой девой. Аполлодор приводит следующий рассказ: "***...они вскармливали только девочек и сдавливали им правую грудь, чтобы она не мешала им метать дротик, а левую оставляли, чтобы вскармливать детей***" (II.V.9).

Все эти обычаи представлялись грекам (здесь читай — афинянам) как ненормальные и противоестественные. По крайней мере, один ученый (Tyrell 1984) писал, что этот миф сам по себе предназначался для сохранениия контроля над афинским обществом (или, возможно, лишь над афинскими женщинами) и использовался с целью показать, что произошло в обществе, где женщины не придерживались своего места в качестве жен и матерей. Другими словами, женщины, ведущие себя как мужчины, способны ввергнуть мир во вселенский хаос. И это несмотря на то, что божеством, хранившим Афины, была сама копье- и щитонесущая Афина. Это очевидное противоречие было рационализовано: "*ее воинские атрибуты были скорее предназначены для защиты, а не для агрессии*" (Bell 1991:85). Но это, я бы сказала, спорный вопрос.

Буквально до недавних пор многие ученые считали, что амазонки были всего лишь греческим мифом, имеющим мало общего (если вообще имеющим) с действительностью, и, что Геродот, у которого иногда были проблемы с географией, попросту создал их. Но мифы неизбежно содержат какую-то правду, какой-то исходный материал для конструирования. И в данном случае становится все более и более ясным, что по крайней мере хотя бы частица правды в мифе об амазонках все же имеется.

Амазонки появляются на исторической сцене Греции до Геродота, в иконографической форме. Известны дюжины чернолаковых сосудов с изображениями амазонок и Геракла, Ахилла или Тесея. Самое раннее изображение амазонок появляется на терракотовом щите ок.700 г. до н.э., где амазонки сражаются с воином, чья принадлежность остается неясной. Однако, вопреки утверждению Тэйлора, что "*амазонки изображаются в греческой скульптуре и живописи с прикрытой правой частью тела, чтобы скрыть отсутствующую грудь*" (1994:395), они никогда не изображались только с одной грудью, так как правая грудь полностью обозначена под складками одеяний (например, см.: Richter 1967: figs.159-161; Burn 1991: figs.56,107; Carpenter 1991: figs.197-198; Broadman 1993: figs.94A-B,97,127A-B; Hampe and Simon 1981: fig.95). Другой точки зрения придерживается Маразов, который интерпретирует прикрывание правой груди как "*некое специфическое семиотическое значение этого признака... [который] ...обозначает амазонку в качестве бесполого создания*" (1996:94). Далее он указывает, что для древних грудь означала какую-то социальную, а не эротическую функцию, которая связывается с этимологией амазонки как "*безгрудого кормящего создания*" (Marazov 1996:94). Однако отсутствие одной груди не мешает кормлению грудью, и, как мы видели, согласно Аполлодору, левая грудь использовалась для этой функции.

В то время как греки, возможно, предпочитали избегать этого изъяна при графическом изображении, более вероятным доводом в пользу двугрудой амазонки является лингвистический. Несмотря на то, что другая народная этимология амазонки означает "безгрудая", эта этимология для такой культурной мастэктомии оставила бы амазонок "одногрудыми". Более вероятная этимология была бы связана со



значением '*без мужа*' от протоиндоевропейского **ùn-(mùng*^{w}*io-)n-* > PGk **amad*^{z}*on-*; OCS*mço·z*^{2} (Huld, в печати). Это, конечно же, напоминает нам русское наречие "*замуж*", которое относится к женщине, вступающей в брак.

То, что женщины того времени не только участвовали в сражениях, но и погребались согласно обычаям воинского сословия, подтверждают скифские, савроматские и сарматские погребения, для которых имеются поло-возрастные определения. Эти захоронения, в большинстве своем открытые с 50-х годов нынешнего столетия, предоставляют нам бесспорные доказательства, что женщины погребались как воины, а также придают новый смысл рассказам об амазонках, поведанных Геродотом и другими античными авторами.

В степях южной Украины было исследовано определенное количество курганов, датированных приблизительно IV в.до н.э. и содержавших антропологически идентифицированные женские погребения. В качестве погребального инвентаря здесь были обнаружены серьги, ожерелья из костяных и стеклянных бус, бронзовые браслеты, керамика, глиняные пряслица и зеркала. Следует отметить, что пряслица, которые, будучи связанными с прядением, являются типично женским атрибутом, как будто противоречат утверждению Геродота, что амазонкам была чужда женская работа. Зеркала также можно было бы считать чисто женским признаком, однако их находят и в мужских погребениях, и поэтому данные изделия нельзя использовать для установления пола умерших. Помимо того, в женских погребениях содержалось типично воинское снаряжение, включая лук и стрелы, копья, железные ножи и доспехи. При отсутствии результатов антропологического анализа эти погребения вполне могли быть обозначены как мужские. Принимая во внимание наличие боевых ранений головы и тела, засвидетельствованных на скелетах погребенных женщин (Rolle 1989:88), предполагать, что эти предметы были помещены в могилу в качестве каких-то особых ритуальных объектов или как приношения убитого горем мужа, вряд ли уместно.

Одним из наиболее показательных и интересных примеров погребения женщины-воина может служить курган №20 в Холодном Яре, датированный IV в.до н.э. В центральной могиле кургана, под деревянным перекрытием, были обнаружены два скелета (оба антропологически определены). Центральное место в могиле занимал скелет, принадлежавший женщине. В качестве украшений на нее были надеты массивные серебряные серьги, бронзовые браслеты и ожерелье, состоявшее из костяных и стеклянных бус. В могилу также были помещены бронзовое зеркало, керамика, глиняное пряслице и жертвенная пища вместе с обычными железными ножами (ножи не обязательно следует рассматривать как оружие, поскольку они могли использоваться и в других целях). К категории реального оружия можно отнести два железных наконечника копья, остатки колчана с 47 бронзовыми наконечниками стрел и пять пращевых камней. Второй скелет, мужской, находился в ногах первого и сопровождался лишь "*двумя маленькими бронзовыми колокольчиками, двумя орнаментированными трубками и железным браслетом*" (Rolle 1979:88). Еще одно женское погребение, на этот раз с мечом, было выявлено в кургане 22 у с.Вольная на Украине (Melyukova 1995:46). В кургане 16 могильника Аккермень I было обнаружено женское погребение с доспехами. Женский скелет находился в вытянутом положении на спине и сопровождался бронзовыми и серебряными браслетами, ожерельем из стеклянных бус, бронзовым зеркалом, орнаментированным свинцовым пряслицем и деревянными сосудами с погребальной пищей. В состав вооружения входили колчан с 20 стрелами, два копья и тяжелый защитный пояс, покрытый железными полосками. На останках женщины были прослежены "*тяжелые ранения головы от ударов и уколов, а согнутый бронзовый наконечник стрелы так и остался застрявшим в колене*" (Rolle 1979:88). Весьма интересен защитный пояс, учитывая, что девятый подвиг Геракла был связан с получением пояса царицы амазонок Ипполиты.

Женские погребения с воинской экипировкой не ограничиваются Украиной. Они также были обнаружены во многих регионах евразийских степей вплоть до Алтайских гор (Мамонтов 1990, 1991; Davis-Kimball 1997). В этих погребениях было обнаружено самое разнобразное вооружение, включая кинжалы, копья, дротики, мечи и камни (возможно, для метания), однако лук и стрелы, по-видимому, являлись самым популярным женским оружием. Иногда их присутствие символически обозначалось лишь крючком от колчана. Выбор лука и стрел, возможно, диктовался необходимостью компенсировать недостаточную физическую силу женщин или в силу того, что этот вид оружия мог легко использоваться при верховой езде.

Нельзя не обратить внимания или недооценивать саму идею верховой езды. Многочисленные упоминания о ней можно найти у древних авторов, и это не кажется удивительным, учитывая, что конь являлся тогда едиственной разновидностью скоростного транспорта. Верховая езда была вполне обычным делом для женщин на протяжении всего железного века, и у нас имеются соотвествующие иконографические свидетельства, как, например, на гальштатском керамическом сосуде из Шопрона в Венгрии, который приблизительно синхронен амазонкам. Гальштатские женщины также передвигались на колесницах наподобие микенских женщин (Megaw 1989:figs.16,17; Hampe and Simon 1981:fig.20). Женщины также правили или командовали боевыми колесницами, что видно на примере одного из погребений на могильнике



Уитвонг (Wetwang) в северо-восточной Англии (Dent 1985). В южнорусских степях традиция погребения коня или коней с хозяином или хозяйкой была весьма распространенным явлением и сохранилась до средневекового периода включительно.

О значительной роли коня в жизни амазонок безусловно напоминают имена трех их цариц: Лисиппы, Иппо и более знаменитой Ипполиты. Конечно же, хорошо известна этимология мужских имен, основанная на греческом слове, обозначавшем '*лошадь*', например, Филипп, Гиппократ и др. Однако происхождение некоторых сходных женских имен кажется не менее ясным. Р.Белл в своей работе "Women in Classical Mythology" (1991:241-247) перечисляет по крайней мере тридцать восемь женских имен с корнем *hippo*.

Основываясь на данных Геродота, место обитания амазонок обычно помещают в ареал к северу от Черного моря. Хотя Гомер (Илиада III.184-189 и VI.173-187) и намекает, что амазонки появляются из Анатолии, тем не менее в пользу этого существует очень ограниченное число доказательств. Страбон (II.5.1) разъясняет, что они жили не только в Албании (расположенной на Кавказе), но и в предгорьях Северного Кавказа. Такая локализация, по-видимому, вполне достоверна, учитывая, что именно в районе Нижней Волги было открыто наибольшее количество женских захоронений с оружием — около 20% по отношению ко всему савроматскому ареалу.

Упоминание Албании приводит нас к интересному замечанию, которое имеется у Куна и других наблюдателей обычаев балканской Албании. Они сообщают, что даже в XX в. женщины, которые отвергали замужество, должны были давать клятву, что останутся девственницами, будут носить мужскую одежду и с ними будут обращаться как с мужчинами (Durham 1909: 36; Lane 1922: 172-175; Coon 1953: 24-25).

Несмотря на то, что письменные источники помещают амазонок в Северное Причерноморье, погребения женщин-воительниц были также выявлены далеко к востоку от этого региона. Особый интерес представляет погребение IV-III вв.до н.э., открытое в слое мерзлоты при раскопках в Ак-Алахе на Алтае. В одной из частей могилы были обнаружены остатки коней. В другой части могилы находились два установленных рядом деревянных гроба, изготовленых из цельного ствола лиственицы. Больший по размерам гроб содержал останки мужчины среднего возраста, а в меньшем находились останки семнадцатилетней женщины, одетой в штаны. Предметы, сопровождавшие женское захоронение, были очень близки по составу и качественным признакам инвентарю мужского погребения. Они включали: войлочный головной убор, который венчала птичья голова, покрытая золотой фольгой; гривну, орнаментированную деревянными фигурками волков и также покрытую золотой фольгой; бусы, раковины каури и бронзовое зеркало. "*У ее правого бедра лежал железный кинжал в деревянных ножнах, а у левого деревянный колчан... Поблизости, как и в первом гробу, находились семь костяных наконечников стрел и некоторые части составного лука*" (Polosmak 1994:350-351). Совершенно очевидно, что мы имеем дело с погребением равных членов общества. Конечно, кое-кто вправе заметить, что данное погребение могло быть связано с обрядом сати, однако даже в этом случае женщина все же должна рассматриваться в рамках воинской функции.

Мы также можем задаться вопросом: являлись ли амазонки каким-то изолированым "диким племенем", существовавшим вне других этно-социальных объединений, т. е. жили ли они без мужчин? По крайней мере археологически это не подтверждается, поскольку те женские погребения, которые нам известны, вписаны в контекст скифских, савроматских и сарматских могильников с многочисленными мужскими захоронениями.

На противоположной оконечности индоевропейского мира мы находим сообщения о сражающихся женщинах в среде кельтских народов. Кельтская литература и мифология изобилует примерами могущественной женщины или женщины-воина. К сожалению, в большинстве своем они носят литературный, а не иконографический характер. Тем не менее достаточно пробежать глазами не более чем несколько первых строк из Tain Bo Cuailnge, чтобы найти наиболее существенный пример: Медб — королева-воин, которая руководит армией и является правительницей Коннахта. Она выступает и как воин, и как женщина, наделенная огромной властью. Кельтов, особенно ирландцев, привлекали воинственные богини, которые предавались сражениям, хотя нередко и в измененном (трансформированном) облике. Морриган является почти что ровней Кухулину и, как в случае с Медб, чувствует себя одинаково уютно как на поле брани, так и в спальной.

В ирландских и уэльских преданиях великие герои обучались женщинами не только мудрости, но и владению оружием. Кухулина во всех воинских искусствах наставляли две воинствующие богини — Скатах, которая также была *faith*, т.е. '*пророчицей*', знатоком сверхъестественной мудрости, и Айфе. В уэльском повествовании о Передуре герой обучался девятью gwiddonod Глостера. Они носили шлемы и латные доспехи, инструктировали Передура в законах рыцарства и приемах владения оружием, а также снабдили его конем и доспехами. Эти женщины обучали и других юношей и жили с ними в *llys* или при дворе. Это заведение, по-видимому, представляло собой какое-то подобие военной школы.

Античные авторы подтверждают этот воинский запал кельтских женщин, отмечая многочисленные



случаи их свирепости и жестокости. Аммиан Марцеллин описывал то, как трудно победить кельта, особенно если он звал на помощь свою жену, поскольку она была сильнее его и могла осыпать обидчика градом ударов и пинков, равных по силе выстрелу катапульты (XV.12.1). Страбон рассказывает нам, что весь этот народ был буквально помешан на войне (IV.4.2). Согласно Диодору Сицилийскому, "***женщины галлов не только похожи на мужчин по гигантскому росту, но также равны им по мужеству***" (V.32).

Когда римляне оскорбили Боудикку, королеву иценов, и надругались над ее юными дочерьми, Боудикка собрала армию, состоявшую не только из иценов, но также из тринобантов, и возглавила мятеж, подобных которому римляне никогда не видали (Тацит, Анналы, XIV:31). Во время одного из сражений этого восстания, рассказывает Тацит, Светоний Паулин убеждал свои войска быть мужественными и "***не принимать во внимание шум, поднятый этими варварами, и их пустые угрозы, [****так как****] в их рядах больше мужчин, чем женщин***" (Тацит, Анналы XIV:36).

В то время как Боудикка заняла трон после смерти мужа, Картимандуа в Бригантии получила власть от римлян в ранний период римской оккупации Британии. Картимандуа была королевой в своем праве, и ее супруг не обладал титулом короля.

Существует также несколько указаний, что женщина в качестве королевы или командующей войсками была вполне обычным явлением в позднекельтский период в Британии. Тацит сообщает, что Боудикка при собирании войск кричала, что для бриттов было обычным сражаться под началом женщины и что бритты не признают различий пола у своих лидеров (Тацит, Анналы, XIV:35; Жизнеописание Юлия Агриколы, 16).

Несмотря на писания античных авторов, все же остается вопрос: где же кельтские женщины-воины? Мы знаем женщин, сражавшихся бок о бок с мужчинами против римлян на городище Мэйден Касл в южной Англии. Считают, что на воинском могильнике, за пределами восточных ворот городища, десять из тридцати четырех скелетов принадлежали женщинам (Harding 1985: 124-125). Тем не менее этот вывод основывался не на антропологических определениях, а на составе погребального инвентаря, поэтому обнаруженные в захоронениях мечи, доспехи, щиты и шлемы рассматривались почти исключительно как вещи, принадлежавшие мужчинам. Захоронение в Бад-Канштатте с двумя наконечниками копий является редким, если не уникальным, примером женского погребального комплекса, содержавшего оружие. Мы видели, что женщины того времени не только сражались, но также погребались со своим воинским снаряжением. Следовательно, есть возможность идентифицировать женщин-воинов, но это необходимо делать научными методами и без предвзятости.

Тем не менее на Западе мы все еще располагаем только письменными и некоторыми историческими данными. В этой ситуации я бы предложила, чтобы было проведено более тщательное антропологическое определение тех погребений, чья мужская принадлежность была установлена лишь на основе погребального инвентаря. Следует ожидать, что в итоге число женских захоронений с оружием окажется меньше мужских. Не исключено, что, несмотря на воинский статус, женщины выборочно или согласно обрядовым канонам хоронились без оружия. Возможно, мы имеем дело не с профессиональными воинами, а с женщинами, которые при необходимости не уклонялись от сражения. Однако в свете письменных свидетельств и на основе аналогий из евразийских степей ошибочно считать все погребения с оружием исключительно мужскими.

Вывод, что некоторые женщины занимали положение воинов в рассмотренных обществах, является бесспорным. У нас есть не только письменные и иконографические доказательства, но и женские захоронения безусловно воинского характера. Я ни в коем случае не полагаю, что индоевропейское общество было переполнено женщинами, пренебрегающими традиционными женскими обязанностями ради положения воина. Основываясь на хорошо известных данных, я считаю, что достаточное количество индоевропейских женщин было вовлечено в военную сферу, что они были не причудой природы. Они или выступали на авансцену, когда общество нуждалось в них, либо просто общество не отличалось жестким распределением ролей по половому признаку, которое мы ему приписывали с XIX в. Именно этот взгляд прошлого столетия заслонял от нас явные доказательства и мешал видеть очевидное.

ЛИТЕРАТУРА

Мамонтов В.И. 1990. Отчет о работе Приволжского отряда ЛОИА АН СССР и Донской экспедиции ВГПИ в 1990 году.

Мамонтов В.И. 1991. Отчет о работе Приволжского отряда ЛОИА АН СССР и Донской экспедиции ВГПИ в 1991 году.

Прохорова Т., Гугуев В. 1988. Богатое сарматское погребение в кургане на восточной окраине г.Ростова-на-Дону // Известия Ростовского областного музея краеведения. Вып.5. Ростов-на-Дону.

Ammian Marcellinus (trans. John C.Rolfe). 1935. Vol 1. Loeb Classical Librery. Cambridge. Harvard University Press (1982 reprint).

Apollodorus (trans. Sir James George Frazer). 1921. The Library. Vol.1. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press.



Barber E. W. 1994. Women's Work: The first 20.000 Years. New York. W.W. Norton and Company.

Bell R.E. 1991. Women of Classical Mythology. New York. Oxford University Press.

Boardam J. 1993. The Oxford History of Classical Art. Oxford. Oxford University Press.

Burn L. 1991. The British Museum Book of Greek and Roman Art. London. Thames and Hudson.

Carpenter T.H. 1991. Art and Myth in Ancient Greece: a handbook. London. Thames and Hudson.

Coon C.S. 1953. The Mountains of Giants: a racial and cultural study of the North Albanian Mountain Ghegs // Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. 23. Nr. 3. Cambridge.

Davis-Kimball J. 1997. Warrior Women of the Eurasian Steppes // Archaeology. 50(1): 44-51.

Dent J. 1985. Three cart burials from Wetwang. Yorkshire // Antiquty. LIX(226)85-92.

Diodorus Siculus (trans.C.H.Oldfather). 1939. Diodorus of Sicily: in Twelve Volumes, Vol.III, Books IV (continued) 59-VIII. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press (1970 reprint).

Durham M. E. 1909. Higher Albania. London. Edward Arnold Publisher.

Green M. A. 1996. Celtic Godness: Warriors, Virgins and Mothers. New York. George Braziller.

Hampe R. & Simon E. 1981. The Bith of Greek Art: From the Mycenaean to the Archaic Period. New York. Oxford University press.

Harding D.W. 1985. The Iron Age in Lowland Britain. London. Routledge & Kegan Paul.

Herodotus (trans.A.D.Godley). 1920. Herodotus: Books I and II. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press (1990 reprint).

Herodotus (trans.A.D.Godley). 1921. Herodotus: Books II and IV. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press (1995 reprint).

Herodotus (trans.A.D.Godley). 1922. Herodotus: Books IV and VII. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press (1994 reprint).

Homer (trans. A.T.Murray) 1978. Iliad. 2 vols. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press.

Wilder L.R. 1922. The Peaks of Shala. London. Champan and Dodd. (New) Larousse Enciclopedia of Mythology.

Marazov I. 1996. The Rogozen Treasure. Sofia.

Megaw R. & V. 1989. Celtic Art: From its beginnings to the Book of Kells. New York. Thames and Hudson.

Melyukova A.I. 1995. Scythians of Southeastern Europe // Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age. Jeanine Davis-Kimball et al. (eds). Berkeley. Zinat Press, 27-26.

Polosmak N.V. 1994. The Ak-Alakh "Fronzen Grave" Barrow //Ancient Civilizations from Scythia to Syberia. 1(3): 346-354.

Richter G.M.A. 1967. A Handbook of Greek art. 5th edition. London. The Phaidon Press.

Rolle R. 1989. The World of the Scythians. Berkeley. University of California Press .

Strabo (trans. Horace Leonard Jones). 1917. The Geografy of Strabo. Vol 1. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University press (1960 reprint).

Tacitus (trans. Horace Leonard Jones). 1914. Agricola, Germania, Dialogus. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University press (1980 reprint).

Tacitus (trans. John Jackson). 1937. The Annals: Books XIII-XVI. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University press (1969 reprint).

Taylor T. 1994. Thracians, Scythian and Dacians, 800 BC-AD 300 // The Oxford illustrated Prehistory of Europe. Oxford. Oxford University Press.

Tyrell Wm. Blake. 1984. Amazons: A Study in Athenian Mythmaking. Baltimore: The Jones Hopkins University Press.

Webster G. 1978. Boudica: the British Revolt against Rome AD 60. London. BT. Batsford Ltd.

Virgil (trans.H.Rushton Faircolough). 1916. Virgil with an English Translation. 2 vols. 1935 rev.ed. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University press (1978 reprint).



Д.А.Мачинский
(С.-Петербург)

САКРАЛЬНЫЕ ЦЕНТРЫ СКИФИИ БЛИЗ КАВКАЗА И АЛТАЯ И ИХ ВЗАИМОСВЯЗИ В КОНЦЕ IV — СЕРЕДИНЕ I тыс. до н.э.

D.A.Machinski. The sacral Scythian centers near Caucasus and Altaï and its relationships in the end of IVth — middle I milleniums B.C.). — In the article there are described bright illustrations of life sacralization imprinted in art and material culture of the region adjacent to Caucasus and Altaï as well as interaction of these centers separated from each other and presence of "holy connections" between them.

Initial penetration and development of productive economy as well as related to it ideological system in Scythia takes place in the North-West Front Caucasus. The autor examins the Maykop burial mound (second half of the IV millenium B.C.) and comes to the conclusion that the two Maykop silver vessels with pictures on them are a highly sacral regalia of the king power. The autor supposes that one of them depicts a region with Elbrus mountain serving as its borderline and the mountains and rivers of Kuban and Inguri (or Rioni) and Black Sea lying between their mouths which are adjacent to it. This is the territory where the kingly hunt of a lion for a wild horse takes place symbolising the king's power over this territory. On the other side of the vessel there is shown a fight of two bulls on the premountainous region showing a struggle of two hostile primes (rain and drought on analogy with Awesta?).

Population's migration to the East after its learning the art of metallurgy and other achievements of the Front Caucasian industrial and sacral center results in the origin by the beginning of the III millenium B.C. in Altaï and Khakas and Minussinsk hollow (KMH) of Afanasievo civilization at the same time in KMH there appears a unique sacral center with obelisks and stalas as high as 4.7 m having reliefs of egglike three-cyed giants in the middle part and a complex system of pictures and signs above and below them. Their study shows that here we have the most ancient depiction of the system how the *Kundalini* energy rises along the energetic centers or *chacras* with further release outside the body, that is the system of knowledge about the human energetics and its connection whith the energy of the Univers which later on develops most brightly in the Indian and Tibet tradition.

Starting with the third millenium B.C. there are most convincingly fixed sacral connections between Altaï, KMH and Northern Front Caucasus. The presence of sacral links between these regions is registered in VII — IV centuries B.C. as an antique tradition (Aristeios from Prokonnes, Herodotus) — this is the time when sacral ways going from KMH and Altaï to Agean Sea, the island of Delos via Front Caucasus and Kimmerian Bosporus.

One of the displays of these sacral ways is the silver mirror from Kelermess burial mounds (VII century B.C.) covered from the back side with plates of gold and silver alloy bearing of complicated system of pictures. The author supposes that the mirror gives an ancient Iranian picture of the world which existed in the stepps adjacent to Altaï and which is reflected in Avesta and Bundanahishna and at the same time a myth about great Iranian goddess of the type of Ardvisura Anahita (Argimpasa, in the image of Greek and Small Asian's), "Commanderess of Beasts" and the eternal fight near the world's sacral center of anthropomorphous and zoomorphous being (gryphonomachia of arymasps) subordinated to her.

В соответствии с античной традицией и реальной физической географией автор именует Скифией северо-восточную часть Евразии, ограниченную на западе дельтой Дуная, Восточными Карпатами, условной линией от них к Куршскому заливу и восточным побережьем Балтики, а на юге — Черным морем, Кавказом, Каспием, среднеазиатскими пустынями, горами Тянь-Шань и Нань-Шань, Великой Китайской стеной и условной линией, идущей от нее к заливу Петра Великого (подробнее см.: Мачинский 1988: 117 сл.: рис.1; 1989а: 7сл.; 1993: 6сл., 173, рис.1). Эта часть Евразии была осознана и впервые описана как особая природно-климатическая и историко-культурная зона ойкумены эллинами в VIII — V вв. до н.э., в эпоху восхождения человечества Старого Света на новый уровень духовного осознания, вопрошания и ответственности и на новый виток социо-экономико-политического развития. По ряду признаков, восхождение это началось несколько ранее, однако заметные сдвиги улавливаются в первой половине VIII в. до н.э., а к

рубежу V — IV вв. до н.э. новации приобретают отчетливые формы.

В VIII — V вв. до н.э. социально-экономическая, политическая и религиозная жизнь наиболее интенсивно развивалась в южной, условно — степной зоне Скифии, в которую включаем и полупустыни, и лесостепь. Именно в этой зоне, по господствующему мнению, к VIII в. до н.э. совершается переход значительной части населения к чисто кочевому скотоводческому хозяйству.

Непрерывная степная зона Евразии разделяется на западную и восточную части снежными вершинами Алтая. Подчеркнем, что Алтае-Саяно-Хангайское нагорье с входящими в его состав и прилегающими к нему степными провинциями сыграло ведущую роль и в становлении классического кочевого хозяйства, и в возникновении ритмически повторяющихся миграций — военных походов кочевников на запад (и не только на запад), и в формировании весьма сложных и развитых систем религиозного мирочувствования и мироосмысления как скифского времени, так и более ранних эпох.

Однако первичное проникновение и развитие производящего хозяйства и соотносимых с ним мировоззренческих систем происходит в западной, причерноморской и одновременно также предгорной части степной зоны. В контексте настоящей статьи наибольший интерес представляет северо-западное Предкавказье, где во второй половине IV тыс. до н.э. (наиболее вероятная дата) при несомненном участии переселенцев с Переднего Востока, скорее всего, из Восточной Анатолии, складывается Майкопская культура (Кореневский 1996; Резепкин 1996; Трифонов 1996), эпонимный памятник коей — Майкопский курган (раскопанный в 1897 г., ровно сто лет назад) — до сих пор остается наилучшим источником для попыток воссоздания "картины мира" и мировоззрения "майкопцев".

Остановимся лишь на самой образно насыщенной вещи из кургана — серебряном сосуде с изображением горной цепи (рис.1 и 2). Сочетание трехчленной в своей основе композиции (горы, равнина, море), схематизма в изображении цепи гор и водной поверхности с чрезвычайной конкретностью в изображении доминирующих вершин, трехъярусности гор, течения рек, очертаний моря убеждает в том, что на сосуде представлен один из вариантов сакрализованной "картины мира", но вариант, определенно привязанный к конкретной "священной горе", конкретным рекам и морскому побережью.

В частности, дважды повторенная двойная вершина, соотнесенная со схематично, но выразительно изображенной трехъярусной цепью гор и с двумя узкими высокими одиночными вершинами, склоняет нас присоединиться к мнению Б.В.Фармаковского, что здесь изображена западная часть Большого Кавказа с доминирующим "двугорбым" Эльбрусом и ближайшей к нему одиночной крутой вершиной Ушбой (у Фармаковского —Ужба). Предложенная им же трактовка второй двойной вершины как Казбека не убеждает — приведенная им фотография сделана с такой точки, что Казбек искусственно превращается на фотоснимке в "двугорбую гору" (Фармаковский 1914: 74сл., табл. XXV).

Отметим некоторую непоследовательность в статье Б.В.Фармаковского (в целом до сих пор непревзойденной по точности наблюдений и глубине анализа): настаивая на конкретности всей системы изображений на рассматриваемом сосуде, имеющей в виду не "*отвлеченную идею вселенной*", а "*одно определенное царство или область*" и даже "*область, ограниченную потоками*" (Фармаковский 1914: 64 сл.), Б.В.Фармаковский одновременно допускает, что эти самые "*потоки*", впадающие на сосуде в одно море, на самом деле отображают две реки, текущие в противоположных направлениях и впадающие в два разных моря (Кубань — в Черное и Терек — в Каспий), следовательно, не могущие ограничивать никакой "области". Думается, этот единственный случай недоверия Б.В.Фармаковского к отмеченной им же конкретности изображений, причем недоверия к узловому, системоорганизующему элементу композиции, и увел его от более полной "расшифровки" условно изображенной географической реальности. Мы исходим из

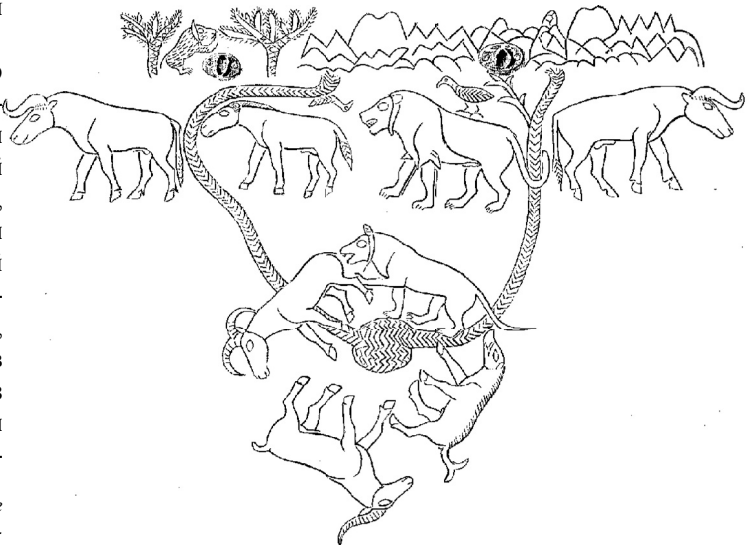


Рис. 1. Прорись изображений на первом сосуде из Майкопского кургана (по Б.В.Фармаковскому).



Рис.2. Первый серебряный сосуд из Майкопского кургана: 1 — лев под двуглавой горой,охотящийся на лошадь; 2 — вид сосуда снизу; море и впадающие реки, вверху видны лапы того же льва; 3 — бык под двуглавой горой; 4 — бык под деревом и предгорьями.

“презумпции доверия” и полагаем, что на сосуде изображено не два реальные моря в виде одного условного, а действительно одно конкретное море, в которое впадают обе реки.

Двугорбые горы на сосуде изображены с максимальным подчеркиванием их сходства, если не тождества: с мягкой седловиной между вершинами, с легким превышением одной из вершин над другой. Кроме того, с точки зрения изготовлявшего сосуд мастера, они расположены на двух противоположных сторонах сосуда, отделенных друг от друга двумя приклепанными к горловине “ушками” (Пиотровский 1994). Тогда на каждой стороне сосуда оказывается не только по одной двугорбой горе, но и по одному истоку реки, по одному дереву и по одной из двух сцен, на которые отчетливо разделяется (как увидим ниже) верхний фриз с идущими животными.

Исходя из вышеизложенного, предполагаем, что на горловине сосуда дважды, но с разных сторон, изображена одна и та же “священная гора” — Эльбрус, имя которой является более поздней трансформацией имени первосотворенной священной горной цепи Хара Березайти в мифологии и эпосе ирано-ариев (Авеста, Бундахишн). Неподалеку от двух разных сторон Эльбруса и берут начало две реки.

Приятие этого допущения сразу облегчает прочтение всех остальных элементов композиции. Чтобы “привязать к карте” изображенную на сосуде картину, необходимо найти две реки, истоки которых были бы около Эльбруса и Ушбы, которые бы текли сначала в разные стороны, а затем впадали в одно море. Отметим, что реки, в отличие от двугорбых гор, изображены подчеркнуто неодинаковыми: левая (на прорисовке) неподалеку от истока делает поворот направо, а затем крутой поворот налево в средней части своего течения и в результате этого совершает более длинный путь до моря и оказывается длиннее, чем другая. Исток этой реки лежит в предгорьях двугорбой горы (Эльбруса). Полагаем, что это Кубань, имеющая истоки у Эльбруса и делающая крутой поворот налево под 90 градусов в средней части своего течения. Со стороны истоков Кубани Эльбрус и представляется одинокой двугорбой горой, сильно возвышающейся над “толпою соплеменных гор” — как он и изображен на рассматриваемой стороне сосуда (рис.1).

Правая (на прорисовке) река имеет исток у подножья высокой одинарной вершины (сопоставленной Фармаковским с Ушбой), из-за правого склона которой поднимается вторая двугорбая вершина (Эльбрус). Б.В.Фармаковский считал именно эту реку Кубанью и полагал,что у ее истоков изображена цепь гор при взгляде на нее с северо-запада (Фармаковский 1914). Но при таком ракурсе предполагаемая Ушба не может находиться слева от Эльбруса и заслонять часть его подножия своим склоном, как видим это на изображении. Такая ситуация возможна лишь при взгляде с юго-востока, от одного из истоков другой реки, Ингури, стекающей по другую сторону Кавказского хребта. Основной исток Ингури расположен восточнее, у г. Шхара, но другие имеют начало в снежниках, прилегающих к Ушбе и Эльбрусу (см.рис.3).

Несколько юго-восточнее от основного истока Ингури находятся истоки Риони, более крупной реки Закавказья, также впадающей в Черное море. Если удастся доказать, что у сближенных истоков Ингури и Риони имеется другая подобная Эльбрусу доминирующая

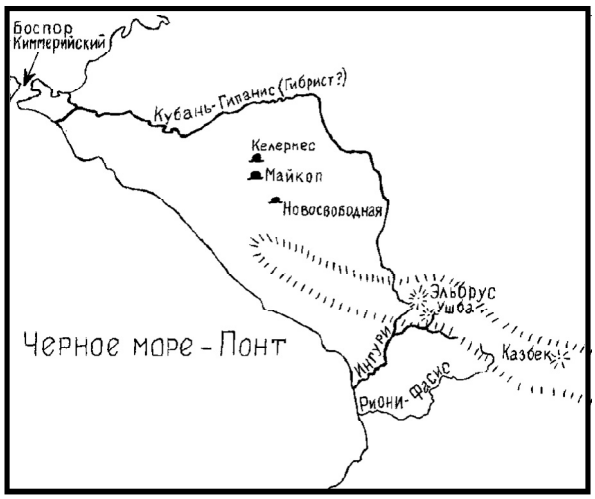


Рис.3. Карта западной части Кавказа и Предкавказья.

двугорбая вершина, тогда можно будет отождествить ее с правой двугорбой вершиной на прорисовке, а вытекающую неподалеку реку — с Ингури или Риони. Пока такая вершина нам неизвестна. Однако лишь допущение,что на разных сторонах сосуда изображены реки, текущие с разных склонов хребта Большого Кавказа в одно Черное море, позволяет непротиворечиво осмыслить всю композицию.

И у истоков, и у впадения реки сближены на одной стороне сосуда и удалены на другой. Пространство, ограниченное сближенными реками, видимо, и являлось тем "Междуречьем" и "Двуречьем", которое было особо хорошо знакомо и заказчику, и исполнителю. Если бы мастер стремился к строгому воплощению абстрактной идеи в уравновешенной центрической композиции, он легко мог бы изобразить море на дне шаровидного сосуда в виде правильного круга (такой круг имеется на дне другого серебряного сосуда из Майкопа), к которому с двух строго противоположных сторон подходят устья рек. Но нет, море имеет неправильные и несимметричные очертания берегов, реки явно впадают не со строго противоположных сторон, и берег моря с той стороны, где их устья сближаются (на прорисовке — сверху), имеет слабый изгиб и оказывается короче, а с противоположной — круто выступает вовне, как бы вдаваясь в "сушу" и оказываясь протяженнее (рис.1; 2, 2).

Резюмируем: предположительно, на одной стороне сосуда изображено пространство между реками Кубань и Ингури (или Риони), имеющими сближенные истоки в горах (в случае Кубань-Ингури — около Эльбруса), текущими в разные стороны от хребта, но впадающими в одно Черное море. Как известно, Кубань в историческое время не раз меняла свое устье, впадая основным рукавом то в Черное море,то в Азовское, то в оба моря. Известно, что пространство между Кавказским хребтом и Кубанью было базовой территорией Майкопской культуры (МК) и, шире, Майкопско-Новосвободненской общности (МНО). Этого не скажешь о пространстве между хребтом и Ингури. Однако в настоящее время большинство исследователей склоняется к тому, что внешние истоки МК надо искать на южном побережье Черного моря, в Восточной Анатолии, откуда вдоль берега Черного моря и через горные перевалы передвинулась в середине — второй половине IV тыс. до н.э. некая группа населения, принесшая с собой более развитые традиции металлообработки и керамического производства и более развитую социально-политическую организацию. Поэтому естественно, что для майкопцев, особенно на раннем этапе, были актуальны как связи с "прародиной", идущие вдоль Черного моря, так и разграничение "зон влияния". В последнем случае пограничное положение Ингури (или Риони) у восточного изгиба Понта представляется естественным. Правда, Ингури и Риони не сопоставимы с Кубанью по размерам, однако общеизвестно значение последней (под именем Фасис) как условной границы Азии и Европы в древнегреческой географии, а пограничное значение Ингури живо ощущается Россией, Грузией и Абхазией в последние годы; этнокультурно-природные границы очень устойчивы и иногда многократно совпадают от неолита до наших дней. Слабо изогнутое побережье моря между сближенными устьями соответствует слабому изгибу Понта между устьями Кубани и Ингури (Риони), а сильный изгиб противоположного берега является намеком на знакомство заказчика и исполнителя с очертаниями почти замкнутого Понта, на вхождение МНО в состав весьма развитого в социально-экономическом плане циркумпонтийского единства (рис.1).

Таким образом, рассмотренная часть сосуда между сближающимися реками соответствует территории к западу от Ингури, Эльбруса и Кубани до ее поворота на запад. В таком случае, другая часть сосуда должна соответствовать территории к востоку, т.е., учитывая направление Кавказского хребта, в основном, Центральному и, возможно, Восточному Предкавказью (рис. 3). Чрезвычайно важно, что две выделенные художником части сосуда соотнесены с совершенно различными композициями, мы бы сказали — сценами, в каждой из коих задействована пара животных.

Между горами и морем на тулове сосуда один над другим помещены два ряда животных, в каждом по четыре особи. Оба ряда композиционно взаимосвязаны числом животных и размещением их друг под/над другом, однако верхний ряд теснейшим образом увязан с композицией горных вершин и четко разграничен течением рек, а нижний, игнорируя горы и реки, подчинен круговому движению вокруг моря (рис. 1; 2, 2). Итак, верхний фриз четко делится пересекающими его реками на две самостоятельные композиции: лев с оскаленной пастью преследует дикую лошадь, и два идущих быка, обращенные мордами и рогами друг к другу. В первом случае — сцена охоты льва, в другом — противостояние двух быков. Неслучайность размещения двух сцен подтверждается тем, что прямо под охотящимся львом изображен также хищник, хватающий лапой козла (?). В сценах верхнего фриза лев и быки доминируют не случайно: именно эти образы многократно повторены в бляшках и скульптуре (быки) из Майкопского кургана и появляются на вещах Старомышастовского клада. Из животных этого фриза наиболее подробно проработана и выглядит наиболее мощной и царственной именно фигура льва. Это также не случайно — на бляшках из кургана оба варианта изображений львов крупнее

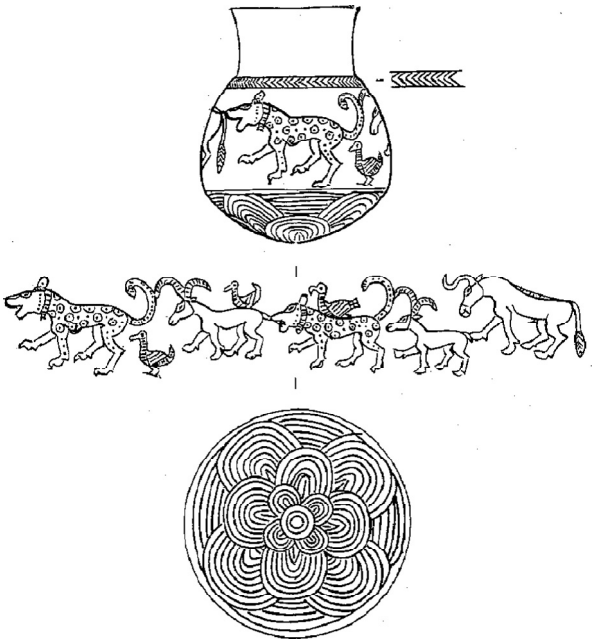


Рис.4. Прорись изображений на втором серебряном сосуде из Майкопского кургана (по Ю.Ю.Пиотровскому).

изображений быков, а голова льва из Старомышастовского клада крупнее и выразительнее фигурки быка. Фигура льва на фризе особо отмечена тем, что прямо над его головой находится одна из двугорбых "священных" вершин, а прямо над его спиной помещена фигурка птицы.

Противостоящие быки на первый взгляд абсолютно одинаковы, симметричны и равноправны. Однако, пожалуй, косвенно акцентирована фигура ближайшего ко льву быка (на прориси — справа; рис.1; 2, 3). Из животных верхнего фриза лишь фигуры льва и этого быка полностью находятся под изображением гор; кроме того, голова этого быка так же, как голова льва находится под одной из двугорбых вершин (на прориси это соотношение утрачено) (рис.1, 2). Тело противостоящего ему быка находится под изображением дерева, видимо, обозначающим предгорные леса, и только голова его оказывается под оконечностью горного пейзажа. Первый бык как бы защищает область у подножия гор и священной горы, второй как бы вступает в эту область извне (рис.2, 4).

Варианты возможного "прочтения" двух проанализированных композиций весьма многообразны. Ограничимся лишь некоторыми замечаниями. Не исключено, что дважды повторенные четверки животных соответствуют четырем сторонам света, точкам восхода и захода солнца в разные времена года и т. д. (Ср. с четырьмя скульптурными фигурами майкопских быков). Однако более убедительно то, что верхний фриз, визуально воспринимаемый как главный, четко делится на две композиции, определенно соотнесенные с двумя зонами пространства, ограниченными реками. Учитывая все вышеизложенное, эти зоны можно определить как западную и восточную; видимо, соотношение З-В было определяющим для заказчика и исполнителя. Сцену охоты льва можно осмыслять, учитывая "солярные" и "царские" ассоциации, связываемые с этим образом. Напомним, что на скелете погребенного в Майкопском кургане "царя" лежало 68 крупных и средних золотых бляшек в виде льва и лишь 19 малых бляшек в виде быка, видимо, нашитых на парадные одежды (Фармаковский 1914: 51сл., табл. XXIII). Судя по этому, именно образ льва наиболее полно выражал идею "царской власти" для "майкопцев". Отметим, что крупные львы-бляшки иконографически максимально близки к изображению льва на сосуде. "Царственная охота" льва происходит, видимо, в западной части изображаемой территории, в более освоенном "Междуречье", в то время как противостояние быков имеет место в восточной, менее освоенной части ойкумены.

В отношении противостоящих быков возникает одна, казалось бы, далекая ассоциация. В ирано-арийской мифологии, сложившейся во II — начале I тыс. до н.э., божество дождя Тиштрия (Сириус) в виде прекрасного жеребца борется с демоном засухи Апаошей — уродливым жеребцом. Борьба происходит у подножья святой Хукарьи, высочайшей вершины гор Хара-Березайти, на берегу святого моря Воурукаша, в которое с Хукарьи стекает река Ардви. Во второй половине IV — нач. III тыс. до н.э., в эпоху скотоводческого хозяйства, в котором важное место занимал крупный рогатый скот, роль священного животного принадлежала еще быку, а не жеребцу. Не является ли сцена противостояния быков у священной горы и реки первым вариантом борьбы бога дождя и демона засухи в евразийских степях — темы, столь актуальной для степей Центрального и Восточного Предкавказья? Заметим, что известная "оппозиционность" прослеживается и в скульптурных фигурках быков из Майкопа: 2 серебряных — 2 золотых, 2 больших — 2 малых. Возможно, противостояние быков могло символизировать и борьбу каких-то других сакральных, природных и этнических начал.

Что касается нижнего ряда животных, то он целиком подчинен круговому движению вокруг моря против часовой стрелки, косвенно говорящему о преобладающем направлении движения жизни (миграций?) вокруг Черного моря, кстати, совпадающем с предполагаемым направлением миграции из Вост. Анатолии в Зап. Предкавказье.

В заключение об изображении двух хвойных (?) деревьев, в сумме дающих образ горных лесов. Однако нельзя исключать, несмотря на всю конкретность

изображения, что более раскидистое дерево, (с которого что-то поедает медведь), растущее у самого берега в верхнем течении левой реки и поблизости от двугорбой вершины, может быть каким-либо вариантом священного дерева (вроде "древа всех семян"на море Воурукаша у подножья горы Хукарья).

Убедительны наблюдения Б.В.Фармаковского над тем, как условная, но выразительная конкретика проанализированного сосуда трансформировалась на втором серебряном сосуде в отвлеченную орнаментализированную композицию, выражавшую абстрактную идею вселенной (Фармаковский 1914: 69 сл., табл. XXIX). Действительно, на втором сосуде композиция упрощается и схематизируется, линии, очерчивающие фигуры животных, утрачивают точность и выразительность, а сами животные превращаются в несколько исхудавших и утративших силу участников церемониальной процессии (рис.4), движущейся, однако, вокруг того же, но более орнаментально трактованного моря. Круговая полоска у основания горловины над животными покрыта тем же орнаментом, который изображает воду на первом сосуде. Если мастер второго сосуда еще не утратил представления о смысле этого орнамента (что маловероятно), то эта полоска может быть условным изображением "небесной реки", небесной влаги, т.е. туч, готовых излиться дождем, что также говорит в пользу актуальности темы дождя-засухи в мировоззрении "майкопцев".

Поверхность первого сосуда насыщена образами, выражающими сложную систему идей и представлений, и мастер проявил поразительные талант и изобретательность, дабы, комбинируя различные приемы, гармонично разместить фигуры и элементы "пейзажа" и выявить весь комплекс идей на сильно изогнутой поверхности маленького сосуда, что, казалось бы, было удобнее сделать на более крупных сосудах из золота и серебра, также представленных в погребении. Но, видимо, задача и состояла в том, чтобы поместить картину мира именно на маленьком, удобно умещающемся в руке сосуде, чья форма стремится выразить идею шара (диаметр шаровидного тулова примерно равен общей высоте сосуда).

Первый сосуд был, несомненно, высокосакрализованной регалией, употреблявшейся в особо важных случаях и изготовленной для владыки изображенной на нем территории, вероятно — для майкопского "царя". Территория эта, объединенная, видимо, в рамках некого политического единства, мыслилась также как сакрализованное пространство, по крайней мере, в той части, что была ограничена двуглавой горой, двумя реками и морем. Совершенство изображений на первом сосуде, а также скульптур и бляшек в виде быков и львов и последующая схематизация и утрата внутренней силы в изображениях на втором сосуде и на художественных изделиях из более поздних комплексов МК говорят в пользу того, что техника изготовления и отчасти стиль подобных вещей были принесены в Предкавказье извне и здесь пережили короткий расцвет, затем деградацию и затухание. Уникальность и конкретность изображений на первом майкопском сосуде убеждают, что выполнены они были неподалеку от места находки сосуда, в непосредственной близости от западной части Кавказского хребта.

С появлением классической Майкопской культуры (МК) начинается бронзовый век в Скифии. Пришлый этнический компонент, доминировавший в классической МК, вступал в интенсивные и разнообразные взаимодействия с местным населением — сначала в Предкавказье, а затем до нижнего Дона, Волги и Южного Приуралья. Связи эти охватывали и область сакрального — так, сам обряд погребения в Майкопском кургане сложился уже под влиянием степных культур (Резепкин 1996). Но более существенно влияние самой МК, МНО и наследовавших им в Предкавказье культур на население степей, особенно далеко распространяющееся на северо-восток. Процитируем специалиста в затронутой области, заостренно и тезисно формулирующего важные для нашей темы положения:

"Сравнение дат Поволжья и Северного Кавказа позволяет предполагать более древний возраст майкопско-новосвободненских комплексов относительно ямной и тем более полтавкинской культур... Поволжские погребения ранней бронзы типологически относятся ко времени классической «городцовской» ямной культуры. Раннеямный (ямно-репинский) период хронологически может быть сопоставим с началом эпохи ранней бронзы Кавказа... Хронологическая позиция майкопских и новосвободненских комплексов дает возможность по-новому оценить роль культур Северного Кавказа. Расцвет Майкопа, вероятно, и был тем катализатором, который определил вектор развития эпохи ранней бронзы в степях Восточной Европы... Майкопские новации получили широкое распространение. В особенности это касается металлургических традиций. Процесс во многом определялся контактами подвижных степных групп населения и культур Кавказского очага. Возможно и прямое проникновение отдельных групп на территорию Волго-Уралья. Так, удивительное сходство с майкопским имеет инвентарь погребения могильника Пятилетка... Большое сходство с керамикой новотитаровской культуры Прикубанья имеет и сосуд из могильника Кардаилово I в Приуралье... Не исключено, что в этих комплексах яркое отражение находит процесс дальнедистационной миграции населения из Предкавказья. Очевидно и обратное воздействие. Результатом столь сложных взаимосвязей, вероятно, и

стало возрождение в Волго-Уралье традиций Больших Майкопских курганов (Утевский I; Лопатино I; Болдырево)" (Кузнецов 1996). Добавим, что по новейшей хронологии, отстаиваемой В.А.Трифоновым, уже около 3200-2900 гг. до н.э., "*вытеснив майкопскую культуру из степи, Предкавказье занимает ямная культура, в свою очередь, потесненная в западном Прикубанье новотитаровской культурой*" (Трифонов 1996). По мнению других исследователей, это происходит несколько позднее, а новотитаровская культура рассматривается как порождение ямной культурной общности (Гей 1991).

С очерченными процессами связана и миграция скотоводческого населения на восток, выразившаяся в проникновении памятников ямной культуры вплоть до Карагандинской области в восточном Казахстане (Семенов 1993). Дальнейшие пути этого движения пока не прослежены, но результатом его стало появление в Горном Алтае афанасьевской культуры, которая по антропологическому типу ее создателей, по погребальному обряду, по формам керамики убедительно сопоставляется с ямной. В последнее время внимание обращено на поиски территориально более близких истоков афанасьевской культуры, но наличие в ней выраженного компонента, роднящего ее с западной ямной (и полтавкинской?) культурой, вряд ли может быть поставлено под сомнение.

Афанасьевская культура (АК) фиксируется также в Туве и, пока спорадически, в западной Монголии и Синьцзяне. Однако особый интерес представляет проникновение степного скотоводческого населения высоко в горы Алтая. В сравнении с ямной культурой афанасьевская в ряде случаев вырабатывает более совершенные сакрализованные формы своих реалий: погребения помещаются в центре правильных двойных концентрических кругов, выполненных из камня, сосуды приобретают правильную яйцевидную форму, появляются курильницы в форме круга в плане и усеченного конуса (или двух соединенных усеченных конусов) в профиль. Появляется сложившаяся АК на Алтае весьма рано — по радиокарбону не позднее конца IV тыс. до н.э. (Семенов 1993; Деревянко, Молодин, Савинов 1994: 5,135). К III тыс. до н.э. могильники АК появляются на высоте свыше двух километров на плато Укок, у северного подножья главного узла горной системы Алтая — горного массива Табын-Богдо-Ола, являющегося по своему положению, как покажем ниже, главным кандидатом на образ "мировой горы" в системе Саяно-Алтая и, возможно, соответствующего "золотой Хукарье" зороастрийской традиции.

Таким образом, в какой-то момент между серединой IV и серединой III тыс. до н.э. предгорья Кавказа и горные долины Алтая оказываются соединенными некой антропологической, хозяйственной, культурной, отчасти — религиозной и, предположительно, языковой непрерывностью, выраженной в родстве и сходстве ямной и афанасьевской (а на последнем этапе — и полтавкинской) культур. Связано ли действительно возникновение этой общности в основном с миграцией населения с запада на восток, или ее породили более сложные и многообразные процессы — покажут дальнейшие исследования.

В это же время, спускаясь с Алтая или Саян, носители АК достигают Хакасско-Минусинской котловины (ХМК), точнее — системы котловин на среднем Енисее, где и возникает крайний северо-восточный форпост зоны производящего хозяйства. По сравнению с алтайским вариантом, АК приобретает в ХМК черты, говорящие об интенсивной сакрализации жизни общества. Так, яйцевидные сосуды становятся здесь подчеркнуто (иногда — утрированно) яйцевидными. Безусловно, остродонные сосуды, удобные для установки в золу очага, распространены широко. Однако столь уникальная яйцевидность присуща лишь АК в ХМК: ее нет ни у остродонных сосудов ямной культуры, ни у сосудов АК на Алтае, в Туве и Синьцзяне. Кроме того, яйцевидность здесь присуща не только средним, но и многочисленным малым сосудам, которые не нужно было устанавливать в золу очага. Такие сосуды легко умещаются в руке и выглядят в ней, как яйцо большой птицы. Несомненны сакрально-мифологические ассоциации (варианты мифа о "мировом яйце" и т. п.), делавшие яйцевидную форму сосудов подчеркнутой, доминирующей и неизменной.

Наиболее сакрализованный тип посуды АК — курильницы приобретают в ХМК наиболее развитые формы, иногда имеют 4-8 ножек вместо массивного поддона, украшаются богатым орнаментом, в том числе "вихревым".

Именно в "афанасьевское время" появляются святилища на горах в ХМК (Готлиб 1995).

Совершенно уникальна возникающая в ХМК традиция воздвигать обычно в открытой степи, в стороне от поселений и могильников, огромные (до 4,68 *м* высоты) каменные (гранит, песчаник) изваяния, в средней трети которых рельефно выявлены яйцевидные "трехглазые" лики.

Время создания этих изваяний долго было дискуссионным вопросом. После выхода в 1980 г. работ Г.А.Максименкова и Э.Б.Вадецкой возобладало разделявшееся до 1995 г. большинством археологов мнение, что эти обелиски и стелы созданы носителями окуневской культуры (ОК), возникающей в ХМК позднее АК, и эпитет "окуневские" стал неотъемлемым их определением (Максименков 1980, Вадецкая 1980). Однако в том же 1980 г. вышла монография Я.А.Шера, который убедительно показал, что древнейшие

подобные изваяния стали создаваться до появления ОК, т.е. носителями АК или в еще более древнее время (Шер 1980). В последние годы это мнение получило поддержку и подкреплено дополнительной аргументацией (Кызласов 1986; Bokovenko, Matchinski 1994; Мачинский 1989а, 1993, 1995). Автор настоящей статьи выступил в 1995 г. на конференции, специально посвященной ОК, с докладом, где обосновывалось "афанасьевское" происхождение древнейших из этих изваяний, и ни на конференции, ни позднее не услышал аргументированных возражений. Наша точка зрения на происхождение и семантику "трехглазых" изображений развернуто изложена в специальной статье, к которой и отсылаем читателя (Мачинский 1997); основные ее выводы излагаются ниже.

Важнейшим фактом предыстории религиозной жизни Скифии является возникновение и двухтысячелетнее существование уникального сакрального центра в ХМК, начало функционирования коего отмечено воздвижением в "афанасьевское" время древнейших, наиболее образно насыщенных "трехглазых" изваяний.

Позднее эта традиция была подхвачена носителями ОК, которым принадлежат упрощенные и схематизирующиеся изваяния и стелы. Дата архаичного пласта ОК определяется по радиоуглероду как 1880±25 гг. до н.э., с учетом калибровки — 2335–2190 гг. до н.э., т.е. реально как конец III—рубеж III-II тыс. до н.э. (Лазаретов 1995). АК, несомненно, существовала в ХМК в третьей четверти III тыс. до н.э., а судя по некоторым радиоуглеродным датам, — и много раньше, начиная от середины IV тыс. до н.э. (Ермолова, Марков 1993). Соответственно и "трехглазые изваяния" стали создаваться в третьей четверти III тыс. до н.э. Поздние памятники ОК (типа Черновая VIII), несомненно, доживают до середины, а возможно, местами и до конца II тыс. до н.э., сохраняя затухающую традицию почитания и изредка изображения сильно схематизированных трехглазых ликов.

Именно в эпоху возникновения специфической монументальной скульптуры в ХМК и первых этапов развития ее традиций исследователями отмечаются несомненные контакты в сакральной сфере между АК и ранней ОК в ХМК и новотиторовской, поздней ямной, ранней катакомбной, дольменной культурами Северо-Западного и отчасти Центрального Предкавказья (до нижнего Дона на севере). Контакты прослеживаются в орнаментации сосудов, совпадении форм и орнаментации специализированных и сакрализованных типов сосудов — курильниц и маленьких яйцевидных фляг (для АК), в погребальном обряде — ямы с заплечиками и катакомбы (для ранней ОК).

"*Новотиторовская культура Прикубанья содержит почти все элементы, характерные для афанасьевской культуры. В ней известны курильницы, фляги, сосуды с «расчесами», а также повозки*" (Семенов 1993). "*На территории ограниченного региона Предкавказья существовала традиция изготовления курильниц, совпадающая по набору определяющих качественных признаков с аналогичной традицией чрезвычайно удаленного южно-сибирского региона* (Алтай и ХМК — Д.М.) *и выделяющаяся этим на фоне общих для евразийских степей культурных норм*" (Ковалев, Резепкин 1995).

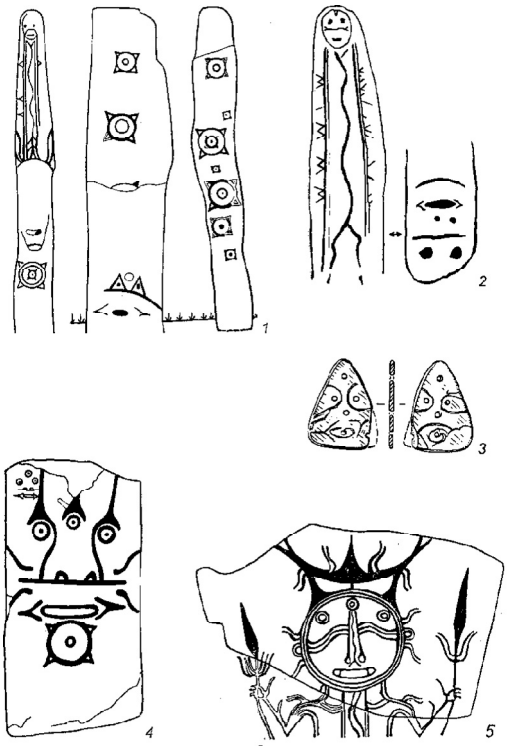


Рис.5. Каменные "трехглазые" изображения из Хакасско-Минусинской котловины (далее ХМК). 1,2 — группа I-II; 3 — деградированный "трехглазый" лик из Черновой VIII; 4 — группа IV; 5 — уникальный лик из Черновой VIII (группа III?).

И.П.Лазаретов в поисках аналогий к раннеокуневским погребениям в катакомбах и в ямах с заплечиками приходит к выводу, что вместе эти типы погребений, кроме ХМК, сочетаются только в переходный позднеямно-раннекатакомбный период и только на территории к востоку от Нижнего Дона (Лазаретов 1995).

Процитированные исследователи относят возможные контакты АК и ОК в ХМК с Предкавказьем суммарно ко второй половине III тыс. до н.э. Однако, учитывая наметившуюся тенденцию к удревнению, период установления контактов следует с уверенностью относить ко времени около середины III тыс. до н.э., а связи с позднеямной и новотиторовской культурами могут увести к рубежу IV-III тыс. до н.э. (Трифонов 1996).

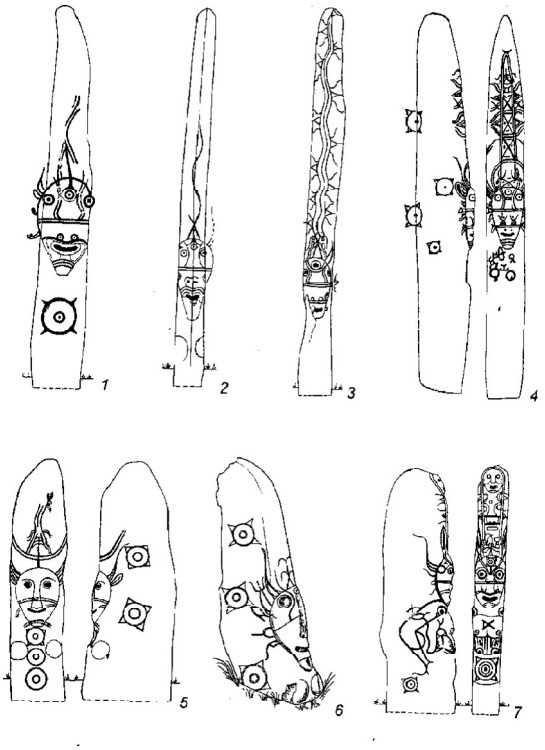


Рис.6. Каменные изваяния из ХМК. 1-4 — группа I; 5-7 — группа II; 2,5,6 — изображения "дев"; 7 — изображение "мужа".

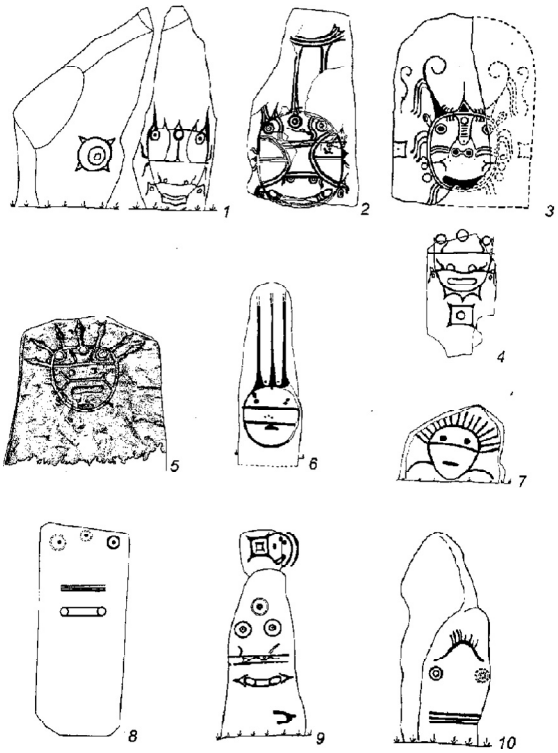


Рис.7. Изображения на камнях из ХМК. 1-7 — различные варианты группы III; 8-10 — группа IV.

Полагаем, что контакты эти имели преимущественно сакральный характер, и если на раннем этапе более вероятны влияния с запада на восток, то с середины III тыс. до н.э., когда в ХМК возникает уникальный сакральный центр, вполне вероятны и влияния в обратном направлении, распространявшиеся по "священным путям" в пределах относительно однородной хозяйственно-культурной, а возможно, и языковой (индоевропейской? арийской?) среды. Такие "священные пути" через евразийскую степь позднее хорошо известны античной традиции (Аристей, Геродот, Павсаний, Плиний и др.), причем некоторые из них зафиксированы в VII в. до н.э. и восходят к глубокой древности. Среди них наиболее полно описаны пути, связывающие юго-западное Приуралье и некую заалтайскую ("***выше Рипеев***") область с Нижним Доном и Таманским полуостровом (соседящими с Западным Предкавказьем) и далее — с северным побережьем Малой Азии (позднее — Анатолия) и с Эгеидой (Мачинский 1989а; 1993; 1997); эти пути поразительно совпадают с пунктирно намеченными на базе археологических исследований миграциями и культурными контактами: Восточная Анатолия — Западное Предкавказье — Южное Приуралье — Казахстан — Алтай — ХМК.

Но прежде чем обращаться к античным источникам, тезисно выявим уникальность сакрального центра в ХМК, для чего кратко охарактеризуем обелиски и стелы с "трехглазыми" ликами, особенно относящиеся к I-II стилистико-хронологическим группам афанасьевского времени (Мачинский 1997).

Группа I характеризуется следующими признаками: *а)* рельефные удлиненно-яйцевидные лики на удлиненных высоких "обелисках" размещены в средней трети узкой "грани", обычно не вписываясь полностью в нее и "затекая" на боковые стороны; *б)* обязательно "правильное" размещение ушей и коровьих рогов, т.е. рога должны быть выше ушей; *в)* обязательное "трехглазие" и разделение лика горизонтальными линиями на три части, вмещающие соответственно три глаза, две ноздри и рот, обязательно изогнутый краями вверх; *г)* одна или несколько прямых или изогнутых линий, иногда образующих "полосу" и поднимающихся вверх из центральной части "свода черепа" над "третьим глазом" (рис. 6, 1-4). К необязательным, но важным чертам группы относятся изображения округлых девичьих грудей, "знака чакры" (обоснование термина — ниже) под ликом или на боковой стороне, изображение упрощенных ликов в восходящей полосе или над нею.

Группа II чрезвычайно близка группе I и представляет дальнейшее ее развитие и расщепление целостной композиции на ряд вариантов (рис. 6, 5-7); сюда отнесены изображения, сохраняющие форму рельефного

яйцевидного лика, но, как правило, утратившие его утрированную удлиненность, при этом размещенные на стелах более широких пропорций и отличающиеся какими-либо "отклонениями" в иконографии: то рога и уши поменялись местами, то горизонтальное членение лика не соотнесено с разделением на зоны глаз, ноздрей, рта, то (однажды) отсутствует третий глаз. В этой группе продолжается традиция изображения грудей и увеличивается количество "знаков чакры".

Группа III (рис. 7) представляет существенный рубеж в развитии традиции: лики размещены на стелах широких, более приземистых пропорций, а иногда и на широкой стороне тонких плит подпрямоугольной формы. Лики утрачивают рельефность, а абрис их означается углубленной линией. Исчезает такой устойчивый признак групп I и II, как яйцевидность ликов, абрисы которых начинают тяготеть к более правильным и жестким геометрическим фигурам; все лики становятся более широкими. Утрачивается изображение грудей и резко уменьшается количество "знаков чакры".

Резкие изменения, отмечаемые при переходе от группы II к группе III, в частности, изменения в пропорциях и очертаниях ликов, мы склонны связывать со сложением ОК в ХМК, с изменением антропологического типа населения, изменением опорных формообразующих образов культуры, возможно, с проявлением влияния окуневской деформации черепов.

Группа IV включает разнообразные упрощенные лики без абриса. Отметим исчезновение изображений рта, изогнутого углами вверх, рогов и зачастую "знаков восхождения".

Переходя к раскрытию смысловой стороны изображений, остановимся на группах I-II, которые будем рассматривать, в силу их формального сходства, совместно.

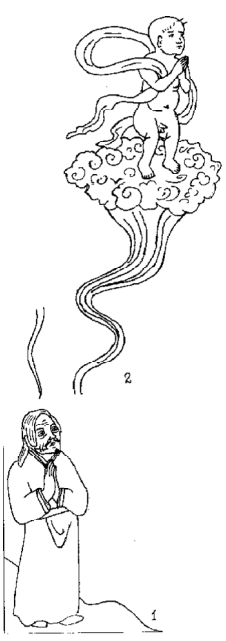


Рис.8. Душа просветленного человека, покидающая его тело. Иконы из Хара-Хото (Гос.Эрмитаж). 1.Выход души из головы просветленного; 2. Душа в виде обнаженного младенца.

Подчеркнутая яйцевидность ликов, с одной стороны, говорит в пользу европеоидности создавшего их населения, с другой (поскольку никакой европеоидный тип не имеет абриса головы, приближающегося к абрису голов группы I), наводит на мысль о мифологическом значении образа "мирового яйца" во многих религиозных традициях — например, в ведической. Последнее подтверждается находкой в местах, где особенно многочисленны ранние стелы с трехглазыми ликами, трех отдельных каменных "яиц" с изображением таких же ликов, в одном случае — также и всей фигуры. Яйцевидный лик делится горизонтальными линиями на три части (рис. 6, 1-4). Верхняя треть содержит три глаза, из коих средний, расположенный выше, изображается, как и два других, в виде круга или двух концентрических окружностей, однажды — с четырьмя "углами" по сторонам. Этот "третий глаз", несомненно, соответствует чакре аджне ведической мифологии ("третий глаз" всемирной матери Дурги и всемирного разрушителя Шивы) и индо-тибетской эзотерической традиции. Чакра ("круг" на санскрите) аджна — это связанный с шишковидной железой "орган" многослойного "энергетического поля" человека, орган просветленного ясновидения и место концентрации сознания перед выходом в "иные миры" в состоянии экстаза или в момент смерти.

В средней части лика размещена пара "раздутых" ноздрей (в виде кружка или полукруга), т.е. изображение не носа (которого нет), а интенсивного вдыхания, аналогичного поглощению космической энергии "праны" и прохождению через ноздри в чакру аджну "лунного" и "солнечного" потоков энергии Кундалини в индо-тибетской традиции.

В нижней части изображен рот, изогнутый углами вверх, т.е. передающий как бы застывшую улыбку на устах божества или просветленного человека, родственную "архаической улыбке" на статуях Эллады или полуулыбке на некоторых статуях Будды.

Иными словами, на ликах как бы изображена пробуждающаяся в неподвижной гармонии Абсолюта (мирового яйца) сат-чит-ананда (абсолютное бытие—абсолютное сознание—абсолютное блаженство) индуистской традиции. Возможна и аналогия с мифологическим разделением первояйца на небо, землю и воздух между ними.

Прямо над чакрой аджной из середины "черепа" вверх поднимается одна или несколько прямых или изгибающихся линий, иногда в виде сужающегося коридора, в котором как бы движутся вверх упрощающиеся лики. Нередко место "выхода из головы" отмечено схематическим изображением растущего "древа" с плодами. Это место — несомненно, брахма-рандхра или чакра сахасрара ("тысячелистный лотос"), место выхода "души" из физического тела при экстазе или смерти просветленного. Упрощенные лики над этой точкой передают очищенное состояние сознания после оставления тела. Сгущенность изображений около верха головы на наших ликах (чакра аджна, линия восхождения, "древо", восходящие лики), а также

реальное расположение обращенной вверх сахасрары, видимо, делали невозможным традиционное для индо-тибетской традиции условное изображение этой чакры в виде круга на вершине головы. Но на многих ликах на боковой или задней сторонах стелы на уровне "свода черепа" изображен знак в виде концентрических окружностей с четырьмя "углами" — т.е. как бы "вынесенное на поля" изображение чакры сахасрары (рис 6, 4-6). Иногда "знак чакры" изображается на обратной или боковых сторонах стел явно выше лика, а изредка — на самой вершине стелы. В этих знаках можно видеть изображение высших чакр, якобы находящихся выше головы и обычно не используемых в медитативных практиках (Бреннен 1992: 50), а в знаке на вершине стелы — обозначение высшего начала, того "солнечного источника", проекцией коего на голову и является чакра сахасрара.

Наличие изображений чакр аджны и сахасрары заставляет предполагать знакомство создателей изображений с системой чакр, или энергетических узлов, по которым движется (по представлениям многих традиций) энергия многослойного энергетического поля человека вдоль позвоночного столба.

Чакра традиционно изображается в индо-тибетской традиции как круг со священным знаком в центре и с расходящимися четырьмя и более лепестками. Лепесткам в нашем случае соответствуют четыре "угла", а центром служит точка или малый круг внутри большого. Чакры экстрасенсорно воспринимаются "в фас" (как показали строгие и независимые друг от друга исследования) как вращающиеся кругообразные вихри, достигающие в состоянии положительной возбужденности духовно развитых личностей 12-15 *см* в диаметре. "В профиль" чакры представляют конусообразные вихри, вершины коих расположены в спинномозговом канале, а круглые основания выходят за пределы физического тела вперед и назад (рис.9). Информация о чакрах, кроме традиционной индо-тибетской литературы, содержится в работах ученых-естественников и психологов (Уотсон 1991, Бреннен 1992, Карагулла 1992, Авадхута 1992).

И действительно, на многих стелах групп I-II ниже основного лика по центральной оси на уровне груди расположен еще один знак чакры, соответствующий чакрам анахате или, реже, вишудхе.

В связи с этим возникает тема выделения внутри стилистико-хронологических групп I-II двух типов изображений, различающихся образным строем, семантикой и, видимо, полом.

На одиннадцати изображениях пластически выявлены ниже лика маленькие, в виде сегмента шара или слегка овальные в основании девичьи груди. На стеле рис.6,5 изображены и три чакры, и груди, причем соотнесенность их явно показывает, что изображены чакры (сверху вниз) вишудха, анахата и манипура. Кроме того, у этой стелы имеется изображение чакры сахасрары сбоку, на уровне точки "выхода из головы". Также имеются изображения боковых чакр на уровне и грудей, и "выхода" у стелы на рис. 6,6.

Итак, на многих стелах изображены сакрализованные бритоголовые рогатые девы в состоянии просветленности, временно или навсегда покидающие тело. Направленность и постепенная упрощаемость образов снизу вверх, начиная от лика и выше, исключает возможность того, что здесь изображено лишь движение сверху вниз — так сказать, оплодотворение свыше. В пользу того, что это девы, говорят форма и размеры грудей, полное отсутствие изображения бедер, живота и половых органов (хотя в искусстве эпохи бронзы в ХМК есть изображение женщин с раскинутыми ногами и вульвой), полное отсутствие знаков нижних чакр муладхары и свадхистханы, связанных с энергией зачатия и вожделения. У тех изваяний этого типа, что имеют знак чакры ниже лика, он по местоположению определяется чаще всего как знак анахаты, чакры, управляющей чувством любви широкого спектра, от любви к ближнему до любви к Единому и Всеохватному (Бреннен 1992: 61).

Наряду с "девами" на немногочисленных стелах изображены, видимо, и "мужи". Особенно потрясает стела на рис.6,7, где изображен чрезвычайно богато моделированный "рогатый" лик с пластически выявленным носом и надбровьями, с богато разработанным знаком чакры на лбу, с явно мужской мускулистой грудью, с изображением рук и тела вплоть до низа живота, где спереди и сбоку изображены чакры муладхара и свадхистхана, связанные (наряду со "светлыми" энергиями) с энергиями гнева, вожделения,

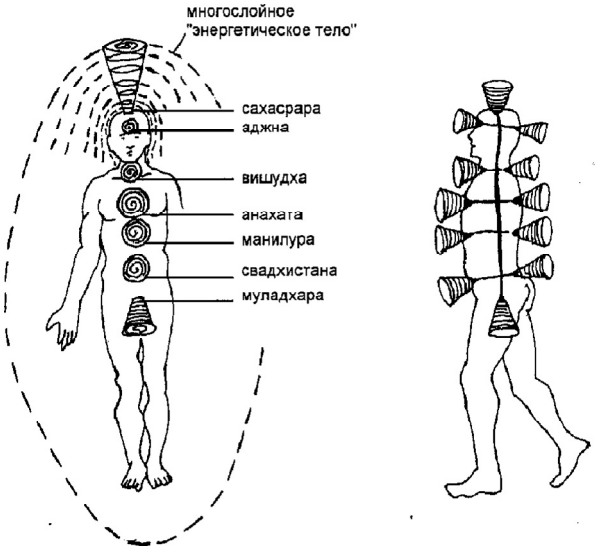


Рис.9. Современные представления о чакрах и "энергетическом теле" человека (по Б.Э.Бреннен).

обладания; верхняя часть тела "мужа" трактована как оскаленная морда хищника, обращенная к свадхистхане. И наряду с этим в прямом "коридоре" над головой изображены сначала "древо с плодами" (?), затем упрощенное изображение трехглазого лика и, наконец, наверху округлое детское двуглазое лицо, с изумленно приоткрытым ртом. На другой подобной стеле изображены морщины на лбу, означающие возраст и, возможно, мудрость и мужской пол. Видимо, это изображения сакрализованных рогатых мужей, обретающих просветленность и покидающих тело в результате сложной работы по преодолению и трансформации опасных энергий, присущих человеку и космосу, мужей, обретающих "*солнце во тьме*" (Сатпрем 1989).

Изображений на вершине стел, означающих тот мир, в который выходят, покидая тело, девы и мужи, немного: это иногда изображение полумесяца углами вверх (улыбка блаженства?), либо изображение еще одного знака высшей чакры на вершине стелы, иногда сочетающегося с изображением головы барана (распространенный образ "хварно", божественной благодати в религии древних иранцев). Интересно сопоставить наши изображения с некоторыми буддийскими иконами, в частности, хранящимися в Эрмитаже иконами из Хара-Хото (рис. 8). На них внизу изображен просветленный человек, часто со старым лицом, изборожденным морщинами, из головы которого выходит извивающаяся, состоящая из параллельных линий, светло-голубая полоса (вариант "серебряной нити", пуповины, соединяющей душу с телом), наверху которой показана "душа" просветленного в виде маленького голого ребенка, которому два бодисаттвы подносят священный цветок лотоса. Далее вновь сужающаяся линия уходит еще выше, пока не входит в "третий глаз" Будды Амитабхи (Last Empire... 1993: 39-42).

Как видим, на рассмотренных стелах также представлены отголосок образа быка и образ крупного хищника с разинутой пастью — два образа, являющиеся, как мы показали выше, доминирующими на первом майкопском сосуде и вообще в системе образности вещей Майкопского кургана. Сакрализация крупного рогатого скота (и родственных ему диких туров), равно как крупнейших хищников, угрожающих ему, обычна для скотоводческих обществ. Однако только на стелах из ХМК эти образы стали символами, обозначающими благие и агрессивные силы в энергетике личности и космоса (атмана и брахмана), в борении коих и достигается выход за пределы себя в высшие сферы и постижение высших истин. Хотя в окуневское время трактовка "ликов" схематизируется, однако нет оснований думать, что традиция знаний об энергетике человека и ее связи с живым космосом была утрачена; скорее, она стала более эзотеричной, что вообще свойственно знаниям такого рода. О сохранении этой традиции говорит уникальный лик на плоской плите, по формальным признакам, относящийся к окуневскому времени (кон. III — сер. II тыс. до н.э.?) и дающий такое подробное изображение восхождения энергии по центральному каналу тела и головы, какого мы не имеем на классических афанасьевских стелах (рис.5, 5). Надо учитывать, что в течение II тыс. до н.э. древнейшие изваяния стояли на своих местах и, несомненно, пользовались почитанием, как это имело место в ХМК у хакасов вплоть до XX в.

Особое значение для нашей темы имеет публикация результатов раскопок поселения Торгажак — самого крупного из известных поселений эпохи поздней бронзы в ХМК. Поселение датируется X-IX вв. до н.э., т.е. непосредственно предшествует скифскому периоду, когда впервые отголоски сведений о сакральном центре в ХМК фиксируются в VIII-V вв. до н.э. в эллинской письменной традиции. На этом поселении, отличающемся необычно высоким уровнем сакрализации жизни, среди прочего обнаружен в алтарной нише каменный блок с изображением лика, хотя уже и "двуглазого", но явно продолжающего в упрощенной форме афанасьевско-окуневскую традицию (Савинов 1996:29, рис.5).

"Поселение Торгажак... — находится на юге Минусинской котловины... На исследованной части поселения (более 1300 кв.м) находилось семь жилищ. Из них пять расположены вокруг открытой "площади", имевшей, скорее всего, ритуальное назначение... Среди находок... особое значение имеют произведения искусства — каменное изваяние и плитки с изображениями лошадей, найденные в специально оборудованных нишах; многочисленные антропоморфные и геометрические рисунки на гальках (222 экз.), представляющие новый, до сих пор неизвестный вид древнего народного творчества. Поселение относится к позднему этапу карасукской культуры и датируется X-IX вв. до н.э. Судя по имеющимся данным, жители Торгажака занимались скотоводством, охотой, земледелием и, скорее всего, вели полуоседлый образ жизни... Поселение Торгажак преимущественно использовалось в летнее время, когда здесь проходили сезонные (осенние или весенние) праздники. Характер изображений на гальках и находки на «площади» позволяют предполагать, что они были связаны с идеей реинкарнации, обеспечением жизненного цикла женщин и рождением детей. Таким образом, постройки Торгажака могут одновременно рассматриваться и как самые ранние «храмовые» сооружения древнего населения Южной Сибири" (Савинов 1996: 4). До времени Тагарской культуры, т.е. до VIII в. до н.э., стелы групп I и II (за редким исключением) не использовались при сооружении позднейших могил, стояли

на месте и пользовались почитанием.

Массовое использование и ранних стел начинается лишь при сооружении тагарских могил, однако, по наблюдениям Н.Ю.Кузьмина, в раннетагарское время (VIII-VI вв. до н.э.) афанасьевские и окуневские стелы использовались "тагарцами" осмысленно и с почтением, что говорит о сохранении религиозных традиций ХМК (Кузьмин 1995). Для этого времени имеются некоторые данные, говорящие об особом статусе ХМК в системе степных "скифских" культур, об известной "святости" этого места и "миролюбии" (относительном) его обитателей. Так, в ХМК полностью отсутствуют оленные камни, воздвижение которых явно связано с новыми религиозными представлениями в среде складывающейся кочевой военной аристократии. В "зверином стиле" раннего тагара отсутствуют жестокие сцены "терзания", столь характерные для Горного Алтая и степей. Как будто нет в ХМК в это время и богатых аристократических погребений.

Резкие изменения происходят на рубеже VI-V вв. до н.э., когда начинается массовое и "непочтительное" использование древнейших изваяний при сооружении могил, появляются погребения местной аристократии. Видимо, в это время происходит определенный слом в двухтысячелетней религиозной традиции ХМК.

А сакральный центр, судя по всему,перемещается с VI в. до н.э. в Горный Алтай, где в материалах погребений высоко сакрализованных аристократов, возможно, входящих в некую "корпорацию" верховных жрецов (Курочкин 1988), прослеживается развитие многих "тем" афанасьевско-окуневской религиозной традиции.

Возникновение и двухтысячелетнее существование уникального сакрального центра в ХМК — важнейший факт предыстории религиозной жизни Скифии. Особенностями этого центра являются, во-первых, зафиксированная в традиции древнейших каменных "трехглазых" изображений весьма развитая система знаний о связи между собой и с Высшим Началом различных уровней бытия, а также система психосоматических практик, позволяющих индивидууму реализовать эту связь; во-вторых, — сам факт частичного раскрытия для всего населения ХМК и паломников эзотерических по своей природе знаний, что выражено в создании и воздвижении огромных трудоемких (огромные каменные стелы доставлялись с гор за десятки километров) и доступных всеобщему обозрению изображений, на которых упрощенно показана система "энергетических каналов" и "чакр", в том числе — чакра аджна, "третий глаз". Прослеживаются связи ХМК с Восточным Средиземноморьем, которые осуществлялись через Северо-Западное Предкавказье, сакральные связи которого с ХМК и Алтаем убедительно прослеживаются с середины III тыс. до н.э. По археологическим (и историческим) данным, значение сакрального центра в ХМК начинает ослабевать в VIII-VI вв. до н.э., и в это же время усиливаются проявления сакрализации в более южных и юго-западных областях — Зап. Монголия, Тува, Алтай, Вост. Казахстан.

Переходя к письменным свидетельствам о существовании "священного пути" от ХМК и Алтая через Нижний Дон и Зап. Предкавказье в Малую Азию и Эгеиду, сделаем необходимые оговорки. В античной традиции Рипеи и гипербореи — это горы и мифический народ где-то на севере. Наряду с этим общим представлением имеем и две конкретные локализации гипербореев.Одна — на севере "***земли кельтов***"или на острове в океане напротив "***земли кельтов***", т.е. в Британии, куда раз в 19 лет (19 лет — цикл Метона, согласующий лунный и солнечный год) отправляется Аполлон, и где находится посвященный ему "***достопримечательный храм шарообразной формы***" (Диодор Сиц., II, 47). Поскольку "шарообразный", вероятно, означает "круглый", можно предположить, что здесь мы имеем уникальное свидетельство о Стоунхендже, сакральном астрономическом центре, сооружавшемся начиная с конца III тыс. до н.э., но почитавшемся вплоть до победы христианства.

Другая локализация гипербореев, восходящая к сведениям VIII-VI вв. до н.э. (и ранее), неразрывно соотносит их с Рипеями и включает в следующую последовательность: скифы-исседоны (исседы) — аримаспы — "***златостерегущие грифы***" — горы Рипеи — гипербореи (Аристей, Геродот, Дамаст, Павсаний и др). Вдоль этой цепочки этносов с востока на запад (и обратно) пролегает упомянутый "священный путь" и происходят воинственные миграции. О том, что этот путь и миграции на западе проходят через Зап.Предкавказье в Малую Азию и затем в Эгеиду и что Рипеи этой традиции соответствуют Алтаю, см.: Мачинский 1971; Пьянков 1978; Исмагилов 1978; Мачинский 1989,1993,1997. В дальнейшем речь пойдет о гипербореях и Рипеях лишь в контексте этой этногеографической последовательности.

Сведения о священном пути сохранены античной традицией в связи с обычаем живущих "***выше Рипеев***" священных гипербореев присылать на Делос в святилища Артемиды и Аполлона "***начатки плодов***", приносимых сначала гиперборейскими девами, сопровождаемыми мужами (с мифических времен до VIII-VII вв. до н.э.), а позднее, после того, как девы в пути подверглись оскорблению, доставляемых путем передачи от народа к народу (Геродот, Павсаний, Каллимах, Мела, Плиний и др.). Уже ко времени Геродота эти посольства прервались, и ему показывали на Делосе могилы гиперборейских дев у храма Артемиды (IV,35); тут же Геродот сообщает о гимнах, сочиненных в честь

гипербореянок Оленом из Ликии, архаическим гимнографом, который, по данным Павсания (X,5,7 и сл.), был первым пророком Аполлона и первый произносил пророчества в гекзаметрах, т.е. предполагаемое время его жизни — не позднее VIII в. до н.э. Поскольку как сам Олен, так и культ Аполлона и Артемиды имеют малоазийское происхождение, полагаем, что первоначально посольства дев направлялись в некое малоазийское святилище. По делосскому преданию, сам Аполлон ежегодно летает к гипербореям на лебедях на праздник в его честь.

Прекращение посольств, несущих святые дары, оскорбление священных дев — событие экстраординарное в религиозной практике древних народов и должно быть связано со значительными сдвигами в сознании и политической обстановке. Единственный подобный сдвиг в рассматриваемое время — это первая мощная передвижка кочевых племен с востока, сопровождаемая войнами и закончившаяся появлением в Предкавказье скифов царских ок. рубежа VIII-VII вв. до н.э. Уже в VII в. до н.э. пути были нарушены, и знаменитому адепту Аполлона Аристею из Проконнеса пришлось заново прокладывать путь в обратном направлении, к гипербореям, что ему не удалось, видимо, из-за описанных им военных столкновений аримаспов с исседонами.

А.И.Иванчик взамен общепринятой датировки путешествия Аристея, опираясь на чисто филологические сопоставления, предложил более позднюю: кон.VI — пер. пол.V вв. до н.э.(Иванчик 1989). Несмотря на ряд его интересных наблюдений, их все же совершенно недостаточно для изменения традиционной датировки, которой мы, заново проанализировав источники, остаемся верны, отложив полемику на будущее. Путешествие "***одержимого Фебом***" Аристея могло произойти в диапазоне 690-580 гг. до н.э., с наибольшей вероятностью — в 670-630 гг. до н.э., и имело результатом поэму "Аримаспея". Ее главными героями, судя по названию, стали не гипербореи, к которым он стремился, и не исседоны, которых он реально достиг, а аримаспы, особо поразившие воображение этого мистика (Bolton 1962).

Продолжавшаяся после прекращения девичьих посольств передача "начатков плодов" от народа к народу завершалась тем, что "***скифы привозят их в Синопу. Отсюда их несут эллины***" (Павсаний I,31,2). Ближайшая к Синопе часть Скифии — Зап.Предкавказье, откуда шли традиционные сухопутные и морские пути к Синопе (Геродот, Страбон).

Аримаспы описаны как могущественные воинственные скотоводы, живущие в стране с плодородной почвой (Аристей, Геродот, Мела), т.е. они являются жителями степей, и размещение их "***выше***" исседонов означает "восточнее", ближе к "полюсу холода", который расположен еще дальше, в Рипеях (Дамаст, Псевдо-Гиппократ, Плиний), где вечные снега, откуда дует Борей. Связь аримаспов с добычей золота и со "***златотекущим потоком***" (Эсхил) указывает на западные предгорья Алтая (т.н. "Рудный Алтай"), верхний Иртыш и озеро Зайсан, где имеются следы золоторазработок еще эпохи бронзы.

За Рипеями, предгорья коих населяют грифы, в местности со "***счастливым климатом и свободной от вредных ветров***", и на одной широте с Британией живут гипербореи (Плиний VI, 89, 219). Хакасско-Минусинская котловина действительно защищена от южных суховеев, и та ее часть, где встречены "трехглазые" изображения, расположена между 52°50' и 55° с.ш., а римская Британия — между 50° и 55° с.ш. Через землю гипербореев в северный океан протекает "***дивный поток вечнотекущего Кампаса, который несет воды в божественное бессмертное море***" (Симмий Родосский), сопоставимый с Енисеем, туземное имя которого Кем/Хем, в древности, возможно, звучавшее как "Кам" (Розен, Малолетко 1986: 48, 133-135), сопоставимо с первым слогом названия Кампас. О природной среде обитания, хозяйстве, сильно сакрализованной жизни и мировоззрении гипербореев по античным источникам, в основном совпадающим с тем, что мы знаем о жителях ХМК в эпоху бронзы по данным археологии, мы подробно пишем в другой статье (Мачинский 1997).

Однако характернейшая черта древних изваяний ХМК перекликается с сообщениями античных авторов не о гипербореях, а об их ближайших соседях — аримаспах. Аримаспы противопоставляются гипербореям как воинственные богатые скотоводы мирным блаженным и целомудренным вегетарианцам (Аристей, Геродот, Геланник). Однако в ряде случаев аримаспов и гипербореев рассматривают как одно целое или их путают, особенно когда дело идет о сфере сакрального. Так, Каллимах в гимне "К Делосу", явно описывая гипербореев, приносящих "священные горсти колосьев" Артемиде, сообщает, что они "***принесли тебе это от белокурых аримаспов***". Судя по свидетельству Аристея о непрестанном движении народов с востока, начиная от аримаспов, последние ранее VII в. до н.э. должны были жить еще восточнее, т.е. совсем рядом с гипербореями. И именно аримаспы, живущие около Рипеев в местности "***Гесклифрон***" — "***замыкание земли***" (Плиний) у "***златотекущего потока Плутона***" (Эсхил), т.е. потока, отделяющего ойкумену от мира потустороннего, имеют от рождения "***единственный глаз на благородном челе***" и ведут непрестанную борьбу за золото с грифами — фантастической помесью льва и орла. Напомним, что золото в мифологии Скифии — священный металл, соотносимый со всепожирающей и всепорождающей божественной



стихией огня и солнца. Рипейские грифы в античной традиции в целом соотнесены с Аполлоном Гиперборейским, у Эсхила — с Зевсом, а в образности греко-скифских изделий из золота и серебра — с великим женским божеством.

Грифы в мифе об аримаспах отнюдь не "отрицательные персонажи", и борьба их с аримаспами за обладание священным золотом носит непреходящий и, видимо, обусловленный божественной волей характер. А единственный глаз аримаспов — это, несомненно, чакра аджна, тот "единственный глаз", который и обеспечивает разноуровневое "ясновидение" в некоторых эзотерических традициях. Грифы — это и реальные огромные хищные птицы (грифы, орлы) и кошки (тигры, барсы, леопарды) древнего Алтая, и мистические стражи золота, и условный образ тех агрессивных сущностей и "стражей", которые видятся одаренным мистикам и шаманам во время их трансфизических путешествий. Золото — это и реальное золото Алтая (название коего производно от имени золота у тюрок), и священный свет (Аристей, одержимый фойбосом, световой сущностью Аполлона, отправляется к аримаспам и гипербореям), и та священная субстанция небесного огня, та благодать, которая в известном мифе обеспечивает происхождение царской власти и организует общество скифов. Отмечалось, что эта легенда о ниспослании огненного золота вряд ли возникла в Причерноморье, а, вероятно, была принесена из восточных степей (Грантовский 1960; Раевский 1977). Видимо, "одноглазые" — это сакрализованный слой общества аримаспов, связанный с добычей святого золота, что трактуется на уровне мифа как мистический процесс овладения "ясновидящими" божественной благодатью.

Итак, наиболее архаичные свидетельства античной традиции о землях на северо-востоке ойкумены поразительно перекликаются с тем,что фиксируют археологи на Алтае и в ХМК в эпоху бронзы. Подтверждается высокий сакральный статус Рипеев-Алтая, глубокая сакрализация жизни обитателей ХМК, носящая мистико-этический характер, культ священных дев, развитые знания об энергетике человека и космоса с особым акцентом на возможности чакры аджны. Даже вызывавшая сомнение способность души Аристея еще при жизни оставлять тело и возвращаться в него (Геродот, Суда), отображенная в его статуе (Плиний), находит подтверждение в изображении этого феномена на обелисках в ХМК; действительно, Аристею было зачем и к кому ехать по пути дев и Аполлона! Даже борьба одноглазых аримаспов с грифами за святое золото перекликается с изображенными на изваяниях ХМК трехглазыми мужами с разинутой пастью хищника внутри их "энергетического" тела и с коридором выхода за пределы себя над их головой. Однако, если во втором случае речь идет о внутреннем духовном борении, о мистическом преодолении и восхождении, то в первом случае, учитывая основной образ аримаспов — агрессивных богатых скотоводов, возглавляемых царем (Ференик), — можно предполагать, что акцент все больше делается на добычу реальных богатств и "добычу благодати" для царей и военной аристократии. Иными словами, борьба аримаспов с грифами становится частью основного мифа Скифии, воплощенного в изделиях (часто золотых) "звериного стиля", запечатлевающего и воспевающего образ Жизни как вечного движения через терзание и страдание, как жестокой борьбы, причем преимущественно борьбы на внешнем плане — от смены времен года до этносоциальных столкновений и смены поколений, освящаемой поеданием предков. Судя по искусству "звериного стиля" VIII-IV вв. до н.э., где образ "терзателя" часто представлен головой хищной птицы или грифона, космическому терзанию подвержены даже многие из верховных богов (Мачинский 1978; 1978б; Matchinski 1994).

По-видимому, сложение классического кочевого общества сопровождалось нарушениями многих сложившихся ранее религиозно-мистических традиций и забвением некоторых из них, так что отмеченный выше известный "слом" в традиции почитания трехглазых изваяний в VIII-VI вв. до н.э. в ХМК и грубое пресекновение традиции посольств священных дев в VIII-VII вв. до н.э. не случайны и представляются явлениями одного порядка.

Эпоха нарастающей агрессивности и доминирования светской военной аристократии вызывала протесты у части населения степной зоны. Вслед за В.И.Абаевым и М.Бойс мы полагаем, что первое выступление Заратуштры с его проповедью человеческого выбора между Добром и Злом, милосердия к человеку и животному произошло к северу от Сыр-Дарьи (Абаев 1956; 1974; 1990; Boyce 1975; Бойс 1987). Более того, мы полагаем, что наиболее сакрализованная часть прародины ариев Airyanam Vaejah ("***простор ариев***") на реке Вахви-Даитья первично соответствовала земле аримаспов на верхнем Иртыше, священная гора Хукарья — массиву Табын-Богдо-Ола (пять святых вершин) и его вершине Хыйтун на Алтае, священное море Воурукаша у южного подножья Хукарьи — озеру Зайсан у южного подножья Алтая, а стекающая с Хукарьи и впадающая в Воурукаша река Ардви — одному из истоков Черного Иртыша, стекающему с Хыйтуна, — Канасу-Бурчуму; борьба богов с демонами и "добрых" героев со "злыми" у Воурукаша за обладание Хварэной (божественной жизненной силой) отчасти соответствует борьбе аримаспов с грифами за золото. Обоснованию этих положений посвящены отдельные работы (Мачинский 1996; 1998).

Древнеиранская картина первично обитаемого мира (М.Воусе 1984: 17) тоже "работает" в пользу предлагаемой локализации "арийского простора".

В этой картине (рис.10) Вселенная представляется в виде каменной сферы, а земля — в виде делящего сферу пополам круга, в середине которого находится наиболее сакрализованный, населенный и благоустроенный "***каршвар***" (область) Хванирата, расположенный вокруг пика Хукарья, с которого стекают святые реки. С юга к Хванирате вплотную примыкает море Воурукаша, где на острове растет "***Древо всех семян***" и откуда "***вытекают воды***" и облаками разносятся дожди и семена, ниспадающие на все "***семь каршваров***". Вокруг Хванираты, в направлении на В, З, ЮВ, ЮЗ, СВ, СЗ расположены шесть других округлых каршваров, населенных преимущественно скотоводами-ариями и разделенных "***водами и густыми лесами***" (Бойс 1987).

Организуют всю картину восточный и западный каршвары, расположенные на оси ВЗ, проходящей через точки восхода и захода солнца в дни весеннего и осеннего равноденствия и ограниченные точками восхода и захода в дни летнего и зимнего солнцестояния. Весь земной круг окружает замкнутая цепь гор (рис.10, I). Особенностями этого образа мира (отличающими его от широко распространенного образа типа мандалы, где подчеркнуто отмечены четыре стороны света — СЮЗВ) являются доминирование оси ВЗ, с которой соотнесены помещенные по шести сторонам света каршвары, отсутствие оси ЮС и наличие горного барьера, окаймляющего земной круг.

Такая картина древнеиранского мира наиболее естественно могла сложиться в прилегающих к Алтаю областях, где Хванирате первично соответствовал Алтай с предгорными степями и расположенная к югу степная котловина озера Зайсан (прообраз Воурукаша), а Хукарье — высочайшие вершины Алтая (Табын-Богдо-Ола, Хыйтун, Белуха). В пределах Евразии только вокруг Алтая вытянутая в целом с востока на запад зона степи-лесостепи состоит из отдельных областей, отчетливо отделенных друг от друга "густыми лесами", "водами", а на севере и "горой" (Кузнецкий Алатау).

Сопоставление древнеиранской картины мира и карты приалтайских областей дано на рис. 10. Мы не настаиваем на точном отождествлении конкретных каршваров с конкретными степными областями — здесь выявлено лишь общее сходство мифологизированной и реальной географии.

Возможно, отголосок (не всегда осознаваемый) древнеиранской картины обитаемого мира (круг, окаймленный цепью гор, с мировой горой в центре) обнаруживается в особенностях формы "скифских" зеркал VIII-VI вв. до н.э., имеющих непрерывный бортик по краю оборотной стороны, а в центре ручку-петельку или 1-4 "столбика", прикрытых круглой "кнопкой", на которой изображены розетка или "лучи", или горный козел, или свернувшийся хищник (барс?). Особый интерес представляет происходящее с Алтая (из Хванираты?) самое древнее из "скифских" зеркал (VIII—нач.VII в. до н.э.) и самое совершенное по композиции, чистоте стиля и изяществу рисунка зеркало из Усть-Бухтармы, украшенное с оборотной стороны шестью фигурами животных (5 оленей и 1 горный козел), направленными по часовой стрелке. Если провести основную ось зеркала

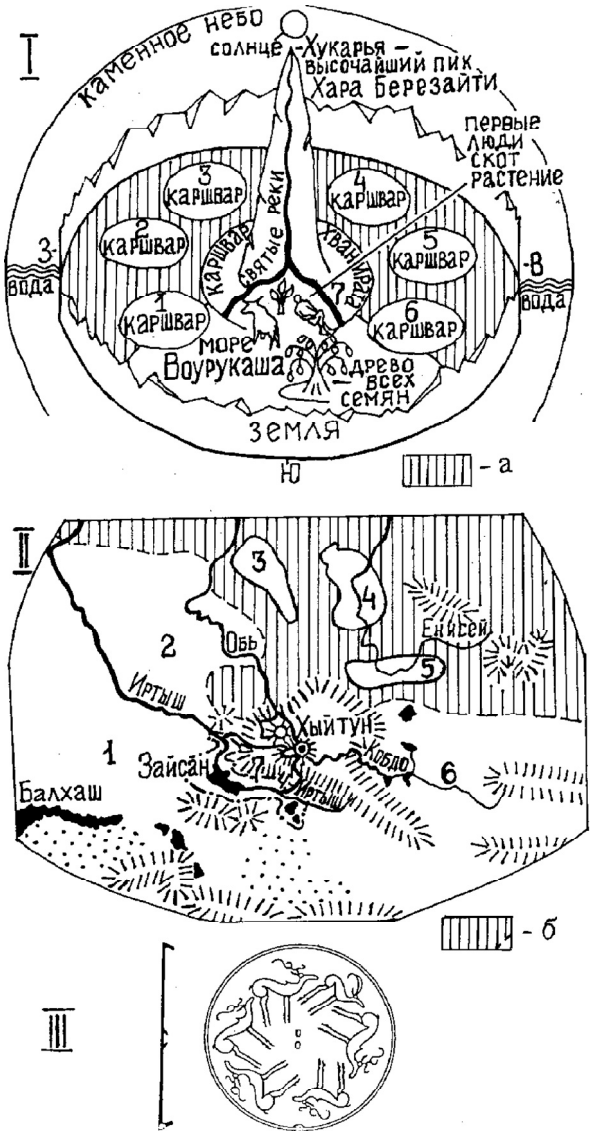


Рис.10. Древнеиранская картина мира. I — Древнеиранская картина по М.Воусе,1987. II — Карта-схема областей,-прилегающих к Алтаю. III — Зеркало из Усть-Бухтармы. а — "воды и густые леса",разделяющие каршвары; б — зона сплошных лесов и их граница.

через ручку и отверстие для подвешивания, то окажется, что фигуры шести животных ориентированы по странам света так же, как шесть каршваров в иранской ойкумене (рис.10). Самоназвание ираноязычных кочевников Казахстана и Средней Азии *saka* восходит к обозначению оленя-самца (Абаев 1979: 11сл); возможно, 5 оленей обозначают ариев пяти каршваров, окружающих центральный и соответствующих степным областям вокруг Алтая, где были распространены оленные камни типа II (не всегда несущие изображение оленя, но названные оленными не случайно) и ранние (VIII—VII вв. до н.э.) изображения оленя в металлопластике. Горный козел мог обозначать обособленный и удаленный шестой, северо-восточный каршвар, соответствующий ХМК, где отсутствуют оленные камни, а в искусстве VIII—VI вв. до н.э. изображения козла преобладают над редчайшими изображениями оленя (рис. 10, I, II, III).

Еще более полный образ древнеиранской ойкумены, сочетающий и картину, восстанавливаемую по Авесте и Бундахишну, и фрагменты картины, восходящей к Аристею, сохранило знаменитое келермесское зеркало, происходящее из Зап. Предкавказья. Отложив подробный анализ до другого раза, очертим кратко свое видение композиции и семантики изображений на его оборотной стороне (Мачинский 1998а; Мачинский 1998б).

Зеркало делалось по единому замыслу и в одной мастерской с использованием техники, стилистических приемов и образов эгейско-переднеазиатских традиций при знакомстве с образами “скифского” мира и по “скифскому” заказу (Кисель 1988; 1993). Мастер отдает дань 4-частному и производному от него 8-частному делению круглой поверхности зеркала. Наряду с этим членением и как бы внутри него отчетливо выступает 6-частное членение, выраженное в шести секторах, сгруппированных по три и отмеченных, как и на бухтарминском зеркале, шестью фигурами одиночных животных в нижней части секторов, направленных, правда, против часовой стрелки. В верхней части этих секторов расположены по два персонажа (включая дерево в секторе 4). Все это отчетливо отделяет шесть секторов — 2, 3, 4 и 6, 7, 8 — от двух других — 1 и 5 (рис.11). Центральная часть композиции — сакральный центр мира, как мы полагаем — мировая гора, вокруг коей вращается солнце, обозначена солярной розеткой и двумя “столбиками”, некогда перекрытыми “кнопкой”, вероятно, украшенной изображением барса или козла. Отметим, что в ХМК преобладают зеркала с 4-мя столбиками, что может соответствовать многовершинной Табын-Богдо-Ола, а в Предкавказье и Среднем Поднепровье — с двумя, что может соответствовать Эльбрусу. Образ двувершинной горы дважды повторен на сосуде

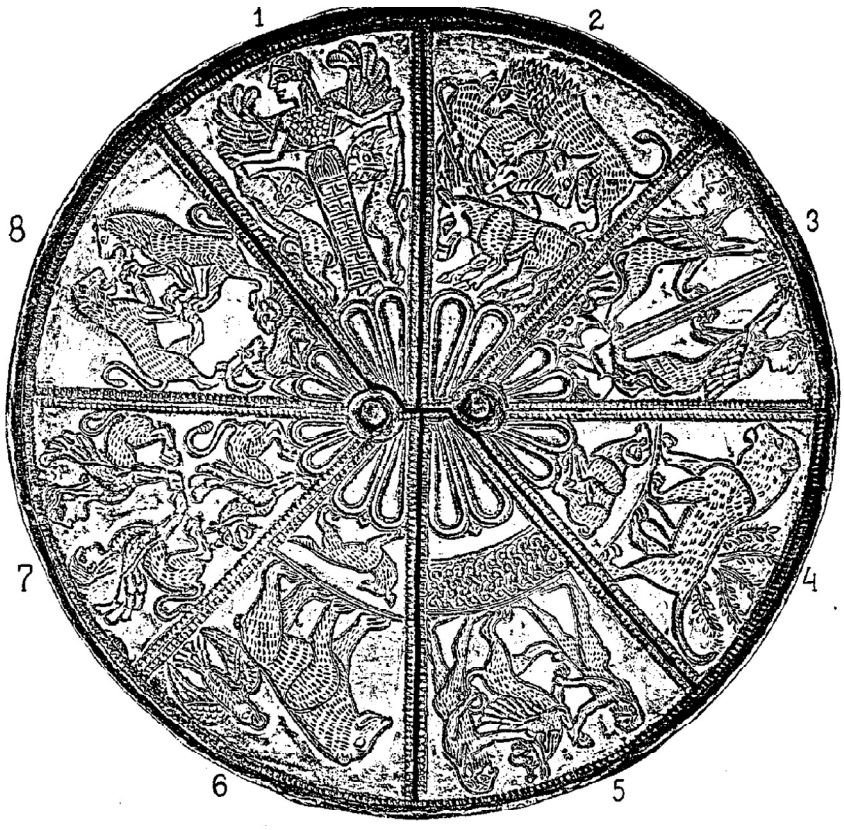


Рис.11. Келермесское серебряное зеркало. Черной линией выделены противоположные сектора 1 и 5,где соответственно изображена великая богиня и соотнесенная с ней сцена борьбы_0 аримаспов с грифоном у священного озера.

из Майкопского кургана, расположенного неподалеку от Келермесских курганов.

Вокруг мировой оси расположены обозначенные прилегающими к ней одиночными животными 6 секторов-каршваров, два противолежащих из коих (3 и 7) соответствуют оси В-З: две пары одинаковых, т.е. "равных", сфинксов в верхней части этих секторов выражают идею равноденствия, а разные позы этих пар отличают сфинксов, стоя приветствующих восходящее солнце и разворотом лиц в разные стороны как бы оповещающих мир об его восходе, от сфинксов, сидя провожающих заходящее. Колонна, на которую опираются сфинксы сектора 3, образует центральную ось сектора и соответствует направлению на В (рис.11).

Пара противоположных секторов 1-5 всем своим образным строем отличается от остальных и выражает основную мифологему зеркала, мифологему священной горы и прародины иранцев. Фигура богини (сект.1) соответствует греко-малоазийскому типу "Хозяйки зверей". Ее возможные конкретные персонификации — Артемида, связанная с культом гиперборейских дев, приходящих на Делос из-за Рипейских гор, и Кибела, обитающая на вершинах гор. Из богинь скифского пантеона косвенные ассоциации выводят на образ Аргимпасы. Из пантеона Авесты, естественно, на ум приходит Ардви-Сура Анахита, богиня всяческой жизненной влаги и, в особенности, священной воды, сбегающей весной с горы Хукарья в море Воурукаша. Скорее всего, скифский заказчик имел в виду одну из ипостасей Ардви-Суры, которую мастер и изобразил, используя иконографию "Хозяйки зверей". Несомненно, с этой богиней соотнесена сцена борьбы с грифоном двух обнаженных, покрытых шерстью мужей в противоположном секторе 5. Особо тесная соотнесенность великой "скифской" богини с образом грифона (келермесский ритон и т. д.) отмечалась неоднократно. Изображения на золотом калафе из Большой Близницы (Таманский п-ов, IV в. до н.э.) напрямую соотносят с ней сюжет борьбы амазонок с грифонами, являющийся местным, предкавказским вариантом иранского мифа о борьбе с ними аримаспов (Мачинский 1978б). Итак, композиционное и сюжетное единство секторов 1-5 несомненно.

Изображение богини формально расположено в "северной" (?) части композиции, что имеет основание в иранской картине мира: именно там, между двумя северными каршварами имеется некая "гора", которая соотносится с функцией "***хозяйки горы***" (Бундахишн). Однако композиционно богиня напрямую соотнесена с центральной розеткой (мировой горой), на которую она опирается ногами, как бы стоя на ней, т.е. богиня — хозяйка всего зеркала, всего изображенного на нем мира и не соотнесена жестко с какой-либо одной стороной света.

По другую сторону розетки в сект.5 изображен водоем, покрытый бурными волнами (обычно трактуемый как"плетенка"). У этого водоема и происходит борьба аримаспов с грифоном (Максимова 1954). В соответствующем фрагменте Аристея аримаспы охарактеризованы эпитетом, переводимым как "***лохматые***", что одни понимают как указание на покрытое волосами тело (Болтон), другие — на поросшую густыми волосами голову (Иванчик). На зеркале аримаспы удовлетворяют оба варианта перевода. Борьба их происходит у водоема, который может соответствовать и "***златотекущему***" потоку (Эсхил, восходящий к Аристею), и волнующемуся морю Воурукаша, куда стекает горная Ардви (она же — златотекущий канал) по Авесте-Бундахишну. Границы водоема обозначены двойной линией. Две двойные линии, продолжающие береговую линию водоема в соседних секторах 4 и 6 и отсутствующие в других секторах, должны, вероятно, изображать две реки, соединяющиеся с центральным водоемом, что отлично соответствует и образу "вод", втекающих в Воурукаша и вытекающих из него, и "***златотекущему потоку***", и реальному Зайсану у подножия Алтая (ср. рис. 10).

Тогда становится понятным появление в секторе 4 образа древа, растущего из двойной линии (из потока?), образа, резко выпадающего из всей семантически насыщенной образной системы зеркала; рассматривать древо как элемент пейзажа — бессмысленно. Появление его легко объясняется, если допустить, что по скифскому заказу здесь изображено "***Древо всех семян***" (ср. рис. 10), которое по иранской картине мира и должно расти к югу от мировой горы на море Воурукаша. Малоазийский (?) мастер недооценил образ древа и заслонил его фигурой хищника (стража древа?), в котором явственно проступают черты тигра (Максимова 1954), не водившегося в Греции, М.Азии и в Предкавказье, но обычного в древности к югу от Алтая. (Напомним о дереве у истоков реки и медведе около него на майкопском сосуде).

Отметим, что зеркала с бортиком и центральной ручкой или "кнопкой", имеющие шестичастное (или производное от него двенадцатичастное) членение оборотной поверхности или поверхности "кнопки", встречены на верхнем Иртыше западнее Алтая (Усть-Бухтарма, Тасмола), в Предкавказье (Каррас, Келермес и др.) и, наконец, как бы завершая путь гиперборейских даров, в Эгеиде, правда, не на Делосе, а на Самосе, в святилище Геры, в числе обнаруженных при раскопках вотивных даров, среди которых наряду с зеркалом VII в. до н.э. встречен целый ряд северокавказских художественных бронз X—VII вв. до н.э. (Jantzen 1972: т. 84, B1180).

Завершая "гиперборейскую тему", упомянем

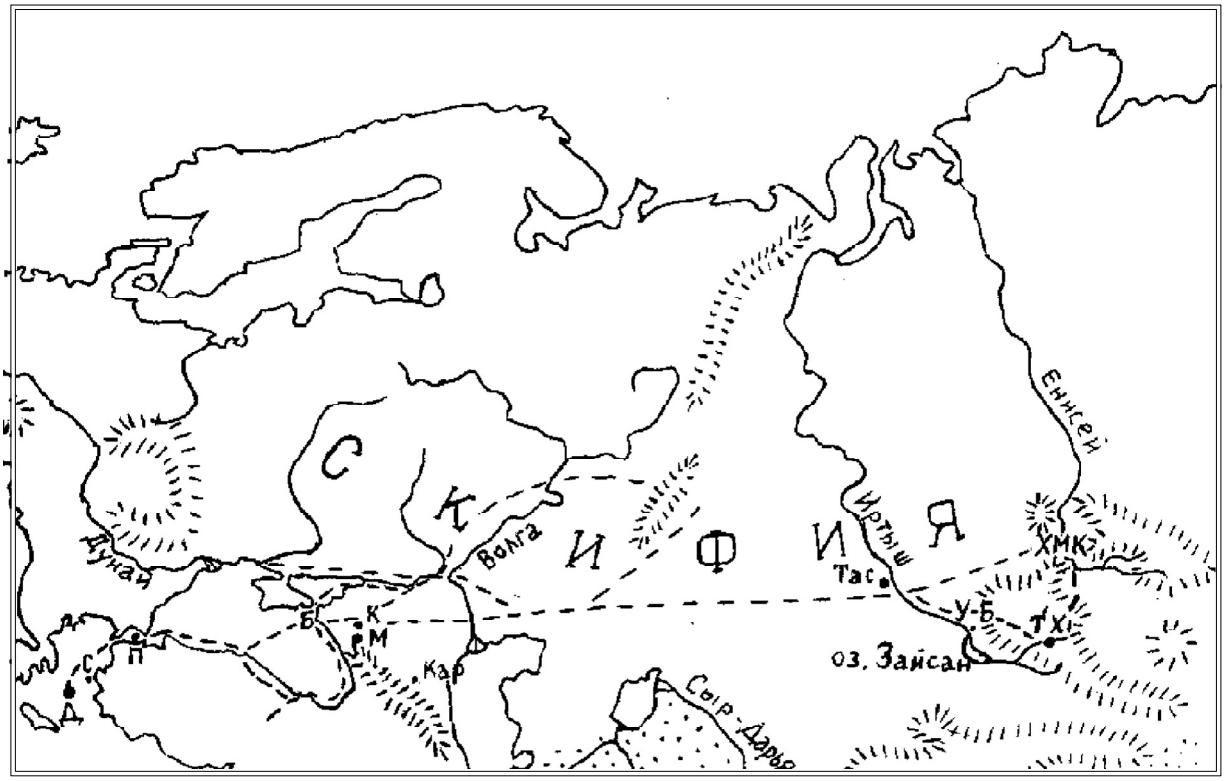


Рис.12. Карта упоминаемых в статье местностей и археологических объектов. —— священные пути; Д — Делос, С — Самос, П — Проконнес; Б — Боспор Киммерийский; К — Келермес; М — Майкоп; Кар — Каррас; Тас — Тасмола; У-Б — Усть-Бухтарма; ТХ — Табын-Богдо-Ола и гора Хыйтун; ХМК — Хакасско-Минусинская котловина.

гиперборея Абариса, прибывшего в Элладу ок. 568-546 гг. до н.э. в связи с пандемией некоей болезни (вариант: в связи с голодом), когда дельфийский оракул ответил, что афиняне должны помолиться за всех; возможно, гипербореи в VI в. до н.э. переориентировались с делосского на дельфийское святилище Аполлона и на Афины. В пользу этого говорит и поздний рассказ Павсания о пути гиперборейских даров, который завершался не на Делосе, а в аттических Прасиях.

Возможно, это отражает особо тесные политико-экономические связи возникшего на перекрестке многих (в том числе и "гиперборейского") путей Боспорского царства с Афинами в IV в. до н.э. Столица этого возникшего рядом с Западным Предкавказьем государства — Пантикапей — являлась своеобразными "главными воротами" при разнообразных контактах между Скифией и зарождающейся на берегах Эгейского моря европейской цивилизацией, своего рода пра-Петербургом (Мачинский 1993).

В псевдоплатоновском диалоге "Аксиох" (IV в. до н.э.), посвященном вопросу о судьбе души после оставления тела (Шейнман-Топштейн 1988), в виде главного аргумента в пользу бессмертия души выступает миф, излагаемый со слов персидского мага Гобрия, внука Гобрия-старшего, сопровождавшего в походах Ксеркса и посланного им на Делос для охраны священного острова. Там, на медных табличках в храме Аполлона и Артемиды он обнаружил запись эзотерического предания, принесенного на Делос знаменитыми гиперборейскими девами Опидой и Гекаэргой. По этому мифу, небесный свод сферовиден, и одна половина сферы — удел небесных богов, другая — подземных, что совпадает с картиной мира древних иранцев, восстанавливаемой по Авесте и Бундахишну. Судьба души после оставления тела решается на суде в "***долине истины***". Те, кому в жизни сопутствовал добрый гений, поселяются в блаженной обители, те же, чья жизнь была "***истерзана злодеяниями***", попадают в Эреб и Хаос, где испытывают муки. Блаженные же души, освободившись от тела, могут предаваться философствованию и созерцанию природы и истины. Загробное странствование душ в этом мифе возглавляет "***элевсинская богиня***", т.е. Кора-Персефона, которая, по изначальной своей сути, выраженной в ее первом имени, является божественной девой. Для автора диалога этот миф является бесспорным доказательством бессмертия души, что говорит о высоком авторитете "гиперборейского мифа".

Авторы, широко пользовавшиеся эллинистическими источниками при описании Сев. Причерноморья и Скифии (Мела, Плиний), сообщают о прекращении

передачи гиперборейских даров, что можно связать с новым мощным передвижением кочевников с востока, выразившемся в появлении на Дону и в Зап. Предкавказье в IV в. до н.э. сарматов.

Для понимания основных мифологем Скифии чрезвычайно важны формально разрозненные, но по сути объединенные в целостную систему, до сих пор недооцененные упоминания о местностях, путях и народах Скифии в "Прикованном Прометее" великого Эсхила, являющегося для нас (в контексте данной статьи) не только источником ценных сведений по реальной и мифической географии, но и небывало чутким интерпретатором и творцом многих мифологем, интуитивно прозревающим и сознательно постигающим их архетипический подтекст.

Эсхил мог выбрать любое место действия своей трагедии (у Гесиода Прометей еще не соотнесен с Кавказом и Скифией), но выбрал именно Скифию, которая увиделась ему как область вселенского страдания, страдания Прометея и Ио и их противостояния несправедливому и жестокому миропорядку, олицетворяемому Зевсом. Эсхил плохо представлял реальную географию Скифии, но сплавил известные ему этногеографические и мифические образы в художественно целостную картину. Общепринято, что он был знаком со сведениями Аристея. По одной гипотезе (Пьянков 1978), в пророчестве Прометея о пути Ио причудливо переплетаются сведения о пути Аристея и в глубь Скифии, и обратно.

Известно, что и Западное Предкавказье, и Рудный Алтай были издревле центрами металлодобычи и металлообработки. Сакрализация всего, связанного с этими процессами, свойственна архаичным культурам. И у Эсхила оба центра отмечены образами мифических кузнецов и рудознатцев. Несущественно, что в свободной от точности географии Эсхила Кавказ оказывается севернее Понта, — по всем признакам, имеется в виду реальный Кавказ. Прикованный здесь Прометей — сам первокузнец, открывший людям искусство обработки золота, серебра, меди, железа. И приковывает его к скалам Гефест, бог-кузнец. А когда Ио достигает последней области перед краем земли, обитателями ее оказываются аримаспы, связь которых с добычей золота была общеизвестна, хотя Эсхил прямо не говорит об этом. Но он единственный, кто упоминает, что аримаспы "***живут у златотекущего потока*** (переправы?) ***Плутона***",что явно соотносится с темой золотодобычи.

Образы Кавказа у Эсхила в ряде моментов по подробности и точности напоминают изображение Кавказа на майкопском сосуде: тут и снежные горы, "***соседящие звездам***", и скалистые кручи, и ущелья, и реки, вытекающие из снега, и расположенное неподалеку море. Особо ярко описана река Гибрист ("***яростная***"), текущая со снежных вершин и играющая пограничную роль, так как ее нельзя перейти, а нужно подняться до ее истоков и перевалить через горы. Поскольку одна из двух знаменитых в древности текущих с Кавказа рек – Фасис (Риони) – была известна Эсхилу под собственным именем, весьма вероятно, что здесь подразумевается Гипанис-Кубань (Пьянков 1978).

Прометею сострадают соседние народы, среди коих отметим амазонок, которые на упомянутом калафе из Большой Близницы замещают аримаспов в изображении грифономахии. И вот от этого Кавказа и соседствующего с ним Боспора Киммерийского безумная рогатая дева Ио должна продолжить свой путь до аримаспов и грифов. т.е. повторить в обратном направлении путь гиперборейских дев; при этом Ио имеет на голове такие же коровьи рога, какие мы видим на каменных изваяниях, изображающих сакрализованных дев, в ХМК, откуда, судя по всему, гипербореянки и начинали свой путь! Случайно ли это совпадение?

Путь Ио на восток ограничен аримаспами и грифами (и неразрывно связанными с ними, неназванными, но подразумеваемыми Рипеями), а также "***златотекущим потоком Плутона***", означающим границу с "***иным миром***". И действительно, сразу после него упоминается "***край земли***", и дорога Ио поворачивает на юг, к эфиопам, затем к истокам и дельте Нила.

Упомянутый Прометеем ***Plutonos poros*** (Эсхил. Прикованный Прометей, 804-807) обычно переводится как "***поток Плутона***", однако наиболее распространенное значение *poros* — переправа, и чуть ранее Эсхил устами того же Прометея рассказывает о возникновении названия *Bosporos* — коровья переправа (Эсхил. Прикованный Прометей, 729-735). В словаре словосочетание ***Plutonos poros*** у Эсхила переводится как место переправы, перевоз Плутона, т.е. Стикс (Древнегреческо-русский словарь 1958: 1357); на наш взгляд, было бы естественнее сопоставить его с Ахероном. Таким образом, путь Ио лежит от *Bosporos*, рядом с которым живут мифические амазонки, до *Plutonos poros*, где живут таинственные аримаспы, за которыми — край земли.

Чрезвычайно важно, что Прометей именует враждебных аримаспам грифов "***остроклювыми безгласными собаками Зевса***", как бы приравнивая их к терзающему Прометея орлу, также названному в конце трагедии "***крылатой собакой Зевса***". Если добавить, что грифы так же крылаты, как орел, а орел так же безгласен, т.е. неспособен на лай, как и грифы, то аналогия двух образов будет полной. А при особой напряженности отношения к Зевсу как Прометея, так и Эсхила исключается случайность при повторении образа "зевсовой собаки" (Эсхил. Прикованный Прометей, 803-804, 1021-1025).

Эсхил "повышает статус" грифов, традиционно связываемых античным преданием с Аполлоном Гиперборейским, и напрямую соотносит их с Зевсом, т.е. делает их, как и орла, исполнителями воли всемирного хозяина, воли, которая в данной трагедии характеризуется как эгоистичная и жестокая. Полагаем, что великий мифоосмыслитель уловил нечто существенное и в "скифском мифе" (Мачинский 1989; Matchinski 1994).

Скифия была осознана эллинами в VIII—V вв. до н.э. как особая часть ойкумены, причем ряд авторов склонялся признавать ее (вплоть до Рипеев-Алтая) частью Европы (Геродот; вероятно, Аристей). Приведенные в статье материалы позволяют считать, что определенное осознание своего единства было присуще и самой Скифии, во всяком случае, ее южной степной (в широком смысле) зоне и в более раннее время. Это единство обеспечивалось и удобством передвижения по равнинным степям после изобретения колеса и использования тягловой силы животных, и связями миграционными (связь с прародиной и т. д.), экономическими, этническими и т. д. Однако все эти формы контакта аккумулировались в связях сакральных, в священных путях, пронизывавших степную Скифию и связывавших ее с центрами цивилизаций Переднего Востока и Восточного Средиземноморья. В III тыс. до н.э. в глубинах Скифии, в ХМК возникает уникальный сакральный центр, где достигают высокой степени развития знания о разноуровневой энергетике человека и связи ее с энергетикой космоса, осмысляющиеся в рамках некой неведомой нам религиозно-мистической системы. Священные пути связывают этот центр (вероятно, ок. сер. III тыс. до н.э.) с древним сакральным и металлургическим центром в Западном и Центральном Предкавказье, а через него — с малоазийскими центрами. К этому пути подключаются и другие, например, путь из сакральных центров Южного Приуралья.

Около начала VIII в. до н.э. (или ранее?) конечным пунктом священного пути становится Делос, и сакральные связи Скифии замыкаются на формирующийся в Эгеиде организм будущей Европы. В VII-VI вв. до н.э. резко падает значение сакрального центра в ХМК, и в VII-IV вв. до н.э. связи Алтая и ХМК со святилищами Эллады постепенно слабеют, пока не прекращаются к рубежу IV-III вв. до н.э. Но к этому времени на этом пути уже складывается древнейшее на территории Скифии государство на базе развитой городской цивилизации — Боспорское царство, столица которого Пантикапей становится главными "воротами" между Скифией и собственно Европой, своеобразным пра-Петербургом (рис.12).

ЛИТЕРАТУРА

Абаев В.И. 1956. Скифский быт и реформы Зороастра // Archiv Orientalni-24.

Абаев В.И. 1974. Миф и история в Гатах Зороастра // Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти акад. Н.И.Конрада. М.

Абаев В.И. 1979. Историческо-этимологический словарь осетинского языка Т. 3. Л.

Абаев В.И. 1990. Два зороастризма в Иране // Избранные труды. Т. 1. Владикавказ.

Авадхута Р.А. 1992. Тантра постижения высшей реальности. СПб.

Бойс М. 1987. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.

Бреннен Б.Э. 1992. Руки света. Целительство через энергетическое поле человека. СПб.

Вадецкая Э.Б. 1980. Изваяния окуневской культуры // Памятники окуневской культуры. Л.

Вадецкая Э.Б. 1986. Сибирские курильницы // КСИА-185.

Гей А.Н. 1991. Новотиторовская культура (предварительная характеристика) // СА-1.

Готлиб А.И. 1995. Сооружение-све эпохи ранней бронзы на горе Устанах (к вопросу о возникновении и интерпретации памятников-све в Хакасии) // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.

Грантовский Э.А.1960. Индо-иранские касты у скифов // XXV Международн. конгресс востоковедов (доклады делегации СССР). М.

Деревянко А.П., Молодин В.И., Савинов Д.Г. и др. 1994. Древние культуры Бертекской долины. Новосибирск.

Ермолова Н.М., Марков Ю.Н. 1983. Датирование археологических образцов из могильников эпохи бронзы Южной Сибири // Древние культуры евразийских степей. Л.

Иванчик А.И. 1989. О датировке поэмы "Аримаспея" Аристея Проконнесского // ВДИ-2.

Исмагилов Р.Б. 1987. О локализации некоторых племен "Истории" Геродота // Историч. чтения памяти М.П.Грязнова. Ч.2. Омск.

Карагулла Ш. 1992. Прорыв к творчеству. Ваше сверхчувственное восприятие. Минск.

Кисель В.А.1988. Серебряное зеркало из Келермеса как исторический источник. Дипл. раб. ЛГУ, каф. археологии. Л.

Кисель В.А.1993. Стилистическая и технологическая атрибуция серебряного зеркала из Келермеса. ВДИ-1.

Ковалев А.А., Резепкин А.Д. 1995. Курильница из дольмена в урочище Клады и проблема происхождения курильниц афанасьевской культуры // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.

Кореневский С.Н. 1996. К вопросу о локальных различиях и внутренней типологии Майкопско-Новосвободненской общности // Между Азией и Европой. Кавказ в IV — I тыс. до н.э. СПб.

Кузнецов П.Ф. 1996. Кавказский очаг и культура бронзового века Волго-Уралья // Между Азией и Европой. Кавказ в IV — I тыс. до н.э. СПб.

Кузьмин Н.Ю. 1995. О вторичном использовании окуневских изваяний // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.

Курочкин Г.Н. 1988. Сюжетные изображения на войлочных кошмах из пятого Пазырыкского кургана (к предыстории шаманизма в Южной Сибири и Центральной Азии) // Историография и источники изучения исторического опыта

освоения Сибири. Новосибирск.

Кызласов Л.Р. 1986. Древнейшая Хакасия. М. Изд. МГУ.

Лазаретов И.П. 1995. К вопросу о ямно-катакомбных связях окуневской культуры // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.

Максименков Г.А. 1980. Могильник Черновая-VIII — эталонный памятник окуневской культуры // Памятники окуневской культуры. Л.

Максимова М.И. 1954. Серебряное зеркало из Келермеса // СА-XXI.

Мачинский Д.А. 1971. О времени первого активного выступления сарматов в Поднепровье по свидетельствам античных письменных источников // АСГЭ-13.

Мачинский Д.А. 1978а. О смысле изображений на Чертомлыцкой амфоре // Проблемы археологии. Вып.2. СПб.

Мачинский Д.А. 1978б. Пекторaль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л.

Мачинский Д.А.1988. Некоторые географические и исторические предпосылки возникновения севернорусского протогосударства // АСГЭ-29

Мачинский Д.А. 1989а. Боспор Киммерийский и Танаис в истории Скифии и Средиземноморья VIII—V вв. до н.э. // Кочевники евразийских степей и античный мир: проблемы контактов. Новочеркасск.

Мачинский Д.А.1989б. Изображения оленя из алтайских и кубанских курганов как воплощение основной мифологемы Скифии // Исследования,поиски, открытия: КТД НК к 225-летию Эрмитажа. Л.

Мачинский Д.А. 1993. Скифия и Боспор. От Аристея до Волошина (развернутые тезисы концепции) // Скифия и Боспор. Сборник статей по материалам конференции в честь академика М.И.Ростовцева. Новочеркасск.

Мачинский Д.А. 1995. Минусинские “трехглазые” изображения и их место в эзотерической традиции // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.

Мачинский Д.А.1996. Земля аримаспов в античной традиции и “простор ариев” в Авесте // Жречество и шаманство в скифскую эпоху. СПб.

Мачинский Д.А. 1997. Уникальный сакральный центр III — середины I тыс. до н.э. в Хакасско-Минусинской котловине // Окуневский сборник. Культура. Искусство. Антропология. СПб.

Мачинский Д.А. 1998а. Страна аримаспов, простор ариев и “скифские” зеркала с бортиком // История и культура древних и средневековых обществ. Сборник статей к 100-летию со дня рождения М.И.Артамонова. СПб. (в печати).

Мачинский Д.А. 1998б. О семантике Келермесского зеркала // Эрмитажные чтения памяти Б.Б.Пиотровского. СПб.

Пиотровский Ю.Ю. 1994. Заметки о сосудах с изображениями из Майкопского кургана (Ошад) // Проблемы археологии, вып.3. СПб.

Пьянков И.В. 1978. Кочевники Казахстана VII в. до н.э. и античная литературная традиция // Античность и античные традиции в культуре и искусстве. М.

Раевский Д.С. 1977. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.

Резепкин А.Д. 1996. К проблеме соотношения хронологии культур эпохи энеолита — ранней бронзы Северного Кавказа и Триполья // Между Азией и Европой. Кавказ в IV-I тыс. до н.э. СПб.

Розен М.Ф., Малолетко А.М. 1986. Географические термины Западной Сибири. Томск.

Савинов Д.Г. 1996. Древние поселения Хакасии. Торгажак. СПб.

Сатпрем. 1989. Шри Ауробиндо или путешествие сознания. СПб.

Семенов В.А. 1993. Древнейшая миграция индоевропейцев на Восток (к столетию открытия тохарских рукописей) // ПАВ-4. СПб.

Трифонов В.А. 1996. Поправки к абсолютной хронологии культур эпохи энеолита — бронзы Северного Кавказа // Между Азией и Европой. Кавказ в IV-I тыс.до н.э. СПб.

Уотсон Л. 1991. Ошибка Ромео // Жизнь после смерти. М.

Фармаковский Б.В. 1914. Архаический период в России // МАР-34. Петроград.

Шейнман-Топштейн С.Я. 1988. Восточные влияния в платоновских текстах // Античность как тип культуры. М.

Шер Я.А. 1980. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М.

Bokovenko N., Matchinski D. 1994. South Siberian and Central Asian sources of the Vedaic and Zoroastrien traditions // World Archaeological Congress — 3. New Delhi.

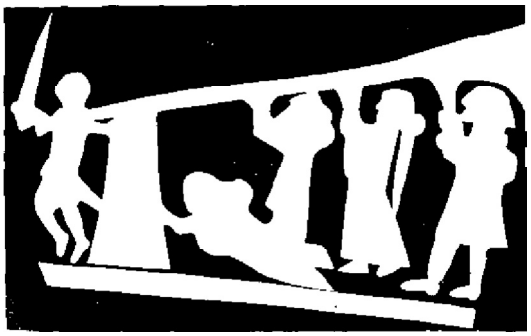
Bolton J.D.P. 1962. Aristeas of Proconnesus. Oxford.

Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. I. Leiden.

Jantzen U. 1972. Ägyptische und Orientalische Bronzen aus Heraion von Samos // Samos, Bd. VIII. Bonn.

Last Empire of the silk road. Buddhist Art from Khara Khoto (X-XIIth centuries). 1993. Edited by M. Piotrovsky. Milano.

Matchinski D. The main Myth of Scythia according to the archaeological and written Sources // World Archaeological Congress — 3. New Delhi.



О.В.Шаров
(Санкт-Петербург)

ГИБЕЛЬ ЭРМАНАРИХА: ИСТОРИЯ И ЭПОС

Мало что было еще раньше, то было вдвое раньше.
Речи Хамдира, 2

Каждого смертного
ждет кончина! —
пусть же, кто может,
вживе заслужит
вечную славу!
Ибо для воина
лучшая плата —
память достойная!
"Беовульф", 1386

O.Sharov. The Ruin of Hermanarich: History and Epos. — The data of the written sources and epic stories about the gothic king Hermanarich are collected and analysed in this essay. The subject of the author's analysis is the description of the great king's death' given in the works by Ammianus Marcellinus, Iordan and in numerous epic works. The hypothesis, that this event is more truly narrated by Iordan than by Ammianus Marcellinus, is moved, because Iordan's narration coincides with the German folklore tradition. This tradition is reviewed structurally. The sources of the contradictory ideas of Hermanarich, represented either as a helpless old man or as a wise and cruel ruler, have been revealed. The discovered Iordan's information parallels about the death of the 110-aged Hermanarich (who had not been able to stand the sufferings, caused by his wounds and the Huns' invasion), that stick to the biblical tradition, is of a great interest. It allowed the author to suggest that a particular form for a literary arrangement of the subject, fulfilled in the spirit of the Christian epoch, but not the historical facts are hidden behind this information.

Вступление

В ходе работы над этой статьей у меня перед глазами не раз возникал один яркий образ, когда-то давно поразивший мое воображение. Это было мозаичное панно из Помпей, на котором было изображено бегство Дария в битве при Гавгамелах. В центре этой картины навсегда осталось большое белое пятно от несохранившегося фрагмента. Как мне хотелось дополнить, дорисовать эту картину, исходя из бережно собранных писателями и учеными лоскутков истории этой эпохи, чтобы появились на этой мозаике реальные действующие лица, портреты которых волей случая не дошли до наших времен. Занимаясь археологией, нам всегда приходится достраивать картину прошлого по отдельным, выборочно найденным фрагментам, дорисовывать не дошедшие до нас детали. На первый взгляд, сильно облегчается решение проблем интерпретации и реконструкции прошлого для тех исторических периодов, когда можно использовать данные письменных источников. Опираясь, например, на Полибия, Тацита или Аммиана Марцеллина, археологи-"фрюгешихтеры" часто пытаются найти историческое объяснение появлению и исчезновению исследуемых объектов, и иногда черно-белая картина, состоящая из схем, карт и рисунков находок, становится полноцветной, начинает играть красками, и вместе с картами распространения типов горшков и фибул появляются карты расселения и миграций их реальных владельцев — племен или групп населения, употреблявших именно эти типы украшений и утвари в определенный отрезок времени. Понимая сложность проблемы синтеза письменных и археологических источников, мне не хотелось бы здесь специально объяснять опасности этого увлекательного пути. Исходя из того, что многие исторические факты, зафиксированные в письменных источниках, не нашли и, скорее всего, не найдут своего подтверждения в археологической картине прошлого, которая очень обрывочна и лакунарна, мы попытаемся максимально собрать и проанализировать по мере своих сил данные письменных источников о великом готском короле, относящиеся к разным хронологическим срезам истории, чтобы в нашем распоряжении была наиболее полная картотека фактов его жизни, которые разными авторами описывались по-разному. Где истина, а где вымысел в биографиях исторических личностей, трудно установить много столетий спустя, особенно в тех случаях, когда мы знаем о том или ином лице только от одного древнего автора. Я очень надеюсь, что

расширение наших знаний о готском короле, а главное, появление новых данных, увеличат вероятность отражения того или иного факта в археологическом материале, который постоянно пополняется. Археология, увы, сегодня ничего не может сказать о самом готском короле Эрманарихе. Мы можем только с определенной долей вероятности сопоставить археологические памятники или археологическую культуру с его державой, зафиксированной в письменных источниках. Маловероятно,что нами будут найдены перстень с его именем и изображением, как в погребении Хильдерика, короля франков, или стеклянный кубок с надписью: "Выпей меня, Эрманарих!". Тем не менее, в реальности этой фигуры, засвидетельствованной во многих письменных и эпических источниках, сомневаться не приходится. Обратимся к некоторым общеизвестным фактам.

Был ли Эрманарих Амалом?

Довольно часто в исторической и археологической литературе, посвященной эпохе переселения народов, употребляется термин "держава Германариха", под которой понимается полиэтничное образование под эгидой готов на территории Северного Причерноморья и Поднепровья в III-IV вв. н.э. (Буданова 1990: 121-123). Археологически этому явлению больше всего соответствует черняховская культура, ранние памятники которой появляются во второй четверти III в.н.э. и прекращают существование на рубеже IV-V вв., что территориально и хронологически совпадает с данными письменных источников о переселении готов на рубеже II-III вв. и гибели остготского королевства под натиском гуннов в конце IV в.н.э. Основным источником для изучения этого отрезка готской истории является знаменитое сочинение Иордана "Гетика", написанное на 24-м году правления Юстиниана в 550-551 гг. (Анфертьев 1991: 98). Иордан составил эпитому двенадцатитомного сочинения "Готская история" Кассиодора Сенатора, завершенного приблизительно в 533 г. (Анфертьев 1991: 99), добавив свои исторические замечания, и закончил описание исторических событий победой Велизария над готами в 540 г. Так как одной из идей этого сочинения, несмотря на изменившуюся после 540 г. ситуацию, было показать в блеске славный род Амалов и придать ему перед свадьбой Матесвенты с Германом, племянником Юстиниана, такую же древность рода и величие (Гет.,314), как у знатного римского рода Аниициев, то, несомненно, фигура Эрманариха — "***благороднейшего из Амалов***" является одной из наиболее интересных для постижения готской истории. На основании данных генеалогического древа королевского рода Остроготов-Остготов, названного по одному из предков Амалами, приведенного Кассиодором-Иорданом в "Гетике", а также исторических реалий из других источников А. фон Гутшмид и Т.Моммзен пришли к выводу, что время правления Эрманариха падает на 351-376 гг. (Скржинская 1960: 363-364), то есть захватывает лишь один из заключительных этапов истории гото-понтийского государства. Нам мало известно об основании для определения нижней даты его правления, она приблизительна. Попытаемся ее проверить. Из Иордана мы знаем, что его предшественники Аорих и Ариарих правили во время Константина Великого (Гет.,112). В.П.Буданова приводит надпись 320 г. о победе Константина над готами, "***cum rege Aria rico victus super atiscue Gothis***", где упоминается один из королей. По условиям договора 332 г. готы отправили в Константинополь заложников, среди которых упоминается сын готского короля Ариариха, вероятно, Аорих. Аноним Валезий сообщает, что сын короля провел юность при дворах Константина и Констанция в Константинополе и в его честь была воздвигнута конная статуя (Буданова 1990: 117-118). Вслед за ними правит Геберих, победитель вандалов-Астингов, которые попросили у Константина после битвы с готами разрешения перейти в Паннонию и устроить там селения (Гет., 114, 115). Вопрос о датировке битвы между вандалами и готами в долине Муреш остается спорным. Предлагались даты: 334 г., 337 г., сер. IV в., но при этом, если следовать тексту Иордана, Ариарих и Аорих должны были тогда умереть вскоре после 332 г., т.к. Геберих стал королем после их кончины (Иорд., Гет., 112). Ранней дате начала правления Гебериха, и соответственно дате битвы, по нашему мнению, противоречат как факт пребывания вандалов в Паннонии "***приблизительно 60 лет***" (Иорд., Гет., 115) перед их походом в Галлию в 406-407 гг. (Wackwitz 1965: 47, Anm. 263), так и очень вероятный факт преследования христиан Аорихом в 347-348 гг. (Wolfram 1980: 67). Оба факта говорят скорее о начале правления Гебериха в конце 40-х гг. IV в.н.э. Его преемником является Эрманарих, начало правления которого, исходя из этих исторических реалий, приходится не ранее чем на 50-е гг. IV в. Он принадлежит к десятому поколению генеалогического древа Амалов, которое восходит к Гапту, а точнее, к Гауту, измененному при записи с готского или греческого источника имени верховного бога войны, прародителя готов (Hachmann 1960: 47).

Эрманарих — первый, известный по другим источникам, кроме "Гетики", с него начинается династия исторических Амалов (Wolfram 1980: 25). "***Благороднейший из Амалов***", воинственный, доблестный, по деяниям сравнимый с Александром Великим — такие

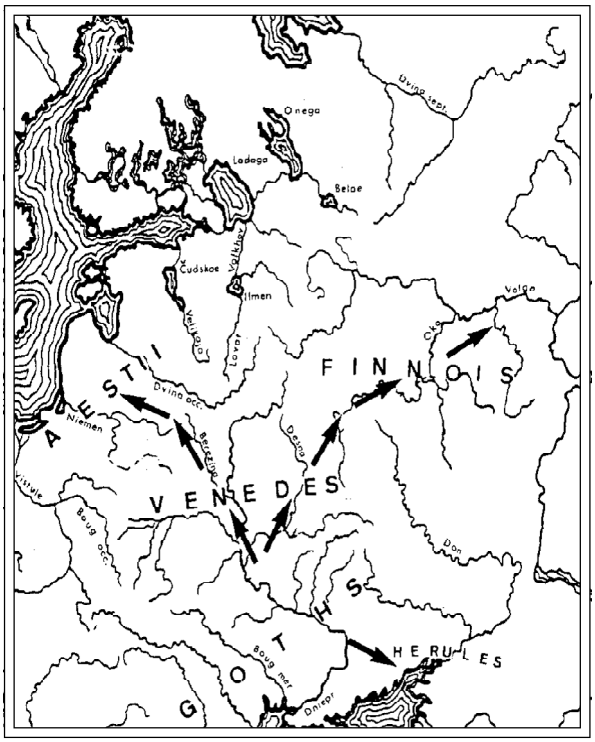


Рис.1. Основные направления экспансии Эрманариха (по: Kazanski 1991: 37)

блестящие характеристики даются ему в "Гетике". Он покорил воинственные северные племена, его могущество простиралось от Волги до Карпат, от Черного до Балтийского моря (Буданова 1990: 121; *рис.1*). Мы не будем касаться проблемы дешифровки названий в списке покоренных им племен и сходства при их вариантах прочтения с известными народами: варианты прочтения — чудь, весь, меря, морденс и т. д., т.к. изначально эта проблема больше лингвистическая, чем историческая. Хотелось бы лишь развить одну интересную догадку А.Н.Анфертьева, который вслед за Т. фон Гринбергером считает вторым именем или прозвищем Эрманариха обычно считавшийся этнонимом термин "***Голтескиф***". Это слово при его этимологии обычно не вызывало затруднений и переводилось как "золотые скифы", что по смыслу и рангу вполне может соответствовать царским скифам. Царские скифы — обозначение главного королевского рода, либо главного племени среди родственных племен. Этот этноним мы находим не только у Геродота (кн. IV, 20), но и у Приска Панийского, где род Атиллы назван "***царскими скифами***" (Пр. Пан. Отр. 1, с. 19, 21). Это единственное упоминание в "Гетике", как мы полагаем, иного обозначения главного королевского рода готов, которое может быть не тождественно Амалам и Балтам. Аблавий, сочинение которого использовал Кассиодор при написании своей версии готской истории, знал, по мнению Р.Хахманна, только двух королей — Остготу и Эрманариха, отнесенных Кассиодором к Амалам. В других отрывках, дошедших до нас в "Гетике" от истории Аблавия, речь идет о событиях, связанных с династией Балтов (Hachmann 1960: 68). Можно было бы принять гипотезу Р.Хахманна, что этот отрывок (Гет., 116-120) (Hachmann, 1960, S. 494) относится к Ablavi vestri historica monumenta (Cass., Variae, X, 22), где упоминаются, как я думаю, либо наиболее важные исторические лица готской истории, либо оба короля относятся к Балтам, либо этот отрывок создавался в тот период, когда не было важно деление королевских династий на Балтов и Амалов. Вполне понятными становятся тогда сомнения Кассиодора по поводу внесения Эрманариха в генеалогическое древо Амалов, так как в одной из грамот 533 г. упоминаются главные представители этой династии: Хамал, Острогота, Атал, Винитарий, Унимунд, Торисмуд, Валамир, Тиудимир (Cass. Variae, XI, 1), но нет Эрманариха. Я полагаю, что Кассиодор еще не завершил окончательно свою "Historia Gothica" (Скржинская 1960: 53) к этому времени, но закончил ее или в 535 г., когда была убита Амаласвента, вождь гото-византийской партии, или самое позднее в 536 г., когда к власти пришел представитель ультраготской партии, не Амал, Витигес, и стало ясно, что войны с Юстинианом уже не избежать. Очень вероятно, что имя ***Hermanaricus nobilissimus Amalorum*** (Get., 116) было введено в генеалогическое древо Амалов после долгих размышлений и спекуляций, скорее всего в этот промежуток между 533 и 536 гг. Возможно, этот "генеалогический этюд" был разыгран еще до смерти в 534 г. Аталариха, который являлся сыном Амаласвенты, дочери Теодориха Великого, и малоизвестного Евтериха, прибывшего из Испании. Положение Аталариха было крайне непрочным, и несомненно, было важно показать его родословную истинного, чистого Амала с обеих сторон. Поэтому, возможно, именно тогда Кассиодор создал новую генеалогическую схему, где Эрманарих стал братом Вультвульфа, и путем прикрепления к линии его потомков ветви остготов, ушедших около 419 г. в Испанию (м.б. Балты? — см. Wolfram 1980: Stammtafel Balten), Евтерих становится также настоящим Амалом (*рис.3*). Вернемся к Гольтескифу Эрманариху. Я бы хотел, вслед за А.Н.Анфертьевым, читать фразу: "***habebat si quidem quos domuerat Golthescytha Thiudos***" (Get., 116) — таким образом: "***он владел теми народами, которые подчинил Гольтескифу***", т.е. царскому роду остготов, т.к. именно они правили на бывших землях царских скифов. Вероятно, есть какая-то связь между господством остготов и гуннов на территории Северного Причерноморья-Поднепровья — землях царских скифов, — и принятием их великими вождями

Эрманарихом и Атиллой родства с ними. Первое представление о важности происхождения именно от Амала проявляется примерно в третьей четверти V в. у династии наследников Теудемира, так как сестра Теодориха была названа Амалафредой, а дочери самого Теодориха — Амаласвентой и Острогото (Иорд., Гет., §298-300). Второй великий король остготов начал создавать генеалогию своего дома.

Держава Эрманариха и гунны

Вернемся к краткой хронике событий жизни Эрманариха. Г.Вольфрам ярко охарактеризовал деяния готского короля: "***панцирная кавалерия ходила далеко в русские и балтийские земли, и он создал великую империю, включавшую различные полиэтничные общности с разной степенью зависимости***" (Wolfram 1980: 99). За покорением северных и северо-восточных племен, по "Гетике", следует покорение (г)ерулов на Азовском море, в дельте Дона, далее венетов и эстиев на берегу Германского океана (Гет., 120). Таким образом, можно видеть, что, если описанные события соответствуют реальности, то Эрманарих в конце своей деятельности замкнул пространство своих владений, возвратившись снова на северные территории (*рис.1*). Иордан пишет: "***Он владел над всеми племенами Скифии и Германии, как своею собственностью***" (Гет., §120). Если допустить, что державе Эрманариха соответствует черняховская культура, то можно говорить об обширном Днепро-Днестровском пространстве с сильной степенью политической и экономической зависимости. Территория покоренных им северных, северо-восточных земель, Нижнего Дона и Прибалтики не являются зонами распространения черняховской культуры, хотя некоторые черняховские элементы или следы провинциально-римской вуали прослеживаются на этих территориях (Kazanski 1991: 36; 1992: fig.1-3), особенно к северу и северо-востоку от основного ареала черняховской культуры (*рис.2*). Вероятно, можно говорить о некоем протекторате над этими территориями с некоторой долей экономической зависимости.

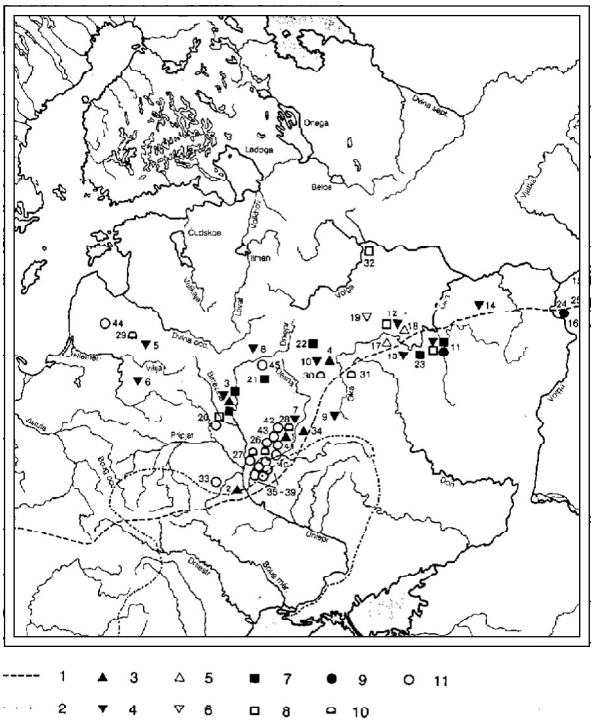


Рис.2. Находки черняховской культуры в лесной зоне Восточной Европы.
1. граница лесной зоны
2. ареал черняховской культуры.
3. фибулы типа "Амброз 12/2-2, вариант1,2"
4. фибулы типа "Амброз 12/2-2, вариант 3"
5. фибулы типа "Амброз 12/2-2, вариант 4"
6. фибулы типа "Амброз 16/4, серии 3"
7. фибулы типа "Амброз 17/1-2"
8. фибулы типа "Амброз 17/3, вариант а-с"
9. фибулы типа "Амброз IAA, АБ"
10. костяные гребни
11. гончарная сероглиняная керамика.
(по: Kazanski 1992: fig.16)

Далее Иордан излагает события, связанные с приходом гуннов. "***Когда готы увидели этот воинственный народ, преследующий многие племена, они испугались и стали рассуждать, как уйти от врага***" (Гет.,129). Мне представляется, что не исключена возможность причины движения Эрманариха на север-северо-запад и покорения венетов и эстиев в связи с угрожающей опасностью — уход от врагов на свою прародину "***Готискандзу***". Гунны уничтожили Истрийско-понтийскую Готию. Готия стала готским войском — народом с оружием в руках (Wolfram 1980: 12-13), продвигающимся среди враждебных племен. Не исключено, что подтверждением этому может служить фрагмент англосаксонской поэмы "Видсид", сложение которой относится к VII в. н.э. (Смирницкая 1982: 250):

Воевало там непрестанно
войско хредов
в лесах у Вистлы,
мечами точеными
часто обороняя
древний трон свой
от народа Этлы.

Видсид, 120-122

Эпитеты "***Хрейд-хред***" — "блестящие" готы — относился только к остроготам. Эти события скорее всего могли происходить между 369-376 гг., т.е. между третьим походом Валента именно на земли гревтунгов и тервингов и переселением готов во Фракию. Аммиан Марцеллин в 31 кн. своих "Деяний" уделил

этим событиям 2 строфы: "***И вот гунны, пройдя через земли аланов, которые граничат с гревтунгами и обычно называются танаитами, произвели у них страшное опустошение и истребление, а с уцелевшими заключили союз и присоединили их к себе. При их содействии они смело прорвались внезапным нападением в обширные и плодородные земли Эрменриха, весьма воинственного царя, которого страшились соседние народы, из-за его многочисленных и разнообразных военных подвигов. 2. Пораженный силой этой внезапной бури, Эрменрих в течение долгого времени старался дать им решительный отпор и отбиться от них***" (Ам. Марц. XXXI, 3, 1-3). М.И.Артамонов относит начало натиска гуннов и алан на остготов к 370-371 гг. (Артамонов 1962: 45), что, по нашему мнению, является более реальной датой, чем 375 год.

История или эпос?

Вслед за этими событиями в "Гетике" следует сюжет, связанный со смертью Эрманариха, описание которой достаточно сильно отличается у Аммиана Марцеллина и Иордана. Обычно больше доверия вызывает у историков Марцеллин, как современник. Аблавий, Кассиодор, Иордан создавали свои труды по крайней мере через 150 лет после описываемых событий, но есть очень важный момент, который не в меньшей степени говорит, как нам кажется, о доверии к сочинению "Гетика". Дело в том, что версия сюжета, изложенная в VI веке в "Гетике", была многократно повторена с вариациями в германском героическом эпосе IX-XIII вв., и по ним можно восстановить некоторые неясные детали сюжета, изложенного Иорданом.

Рассмотрим сюжеты предания о смерти короля готов. В тексте "Гетики" излагается завязка предания о смерти короля ввиду измены ему членов рода Росомонов. Эрманарих, движимый яростью, приказывает некую женщину по имени Сунихильда из названного рода за коварный уход от мужа разорвать на части (четвертовать?! — Хойслер 1960: с.434-435, прим.155), привязав к диким лошадям. Ее братья, Сар и Аммий, мстят за гибель сестры, ранив мечом в бок короля. Получив эту рану, он влачит жалкую жизнь вследствие немощи тела (Гет., 129). Следует оговориться, что исследователи текста "Гетики" трактуют по-разному фразу: "***Из-за коварного бегства ее мужа***" или "***Коварного бегства от мужа***", т.е. бегство жены от самого короля (Анфертьев 1991: комм. 223). В любом варианте прочтения речь идет об измене королю члена рода Росомонов. Менее чем через 300 лет это предание было воспето в знаменитой щитовой драпе, посвященной Рагнару Лодброку, которую сочинил самый известный норвежский скальд Браги Старый. Сюжет гибели двух братьев, Сёрли и Хамдира (древнеисландская передача имен Сар и Аммий), изображен на щите. Время появления этой драпы З.Ярхо относит к 830 г.н.э. (Ярхо 1934: 51). Сюжетная основа предания, изложенного в Гетике, 129, расширяется, появляются новые персонажи. Существует третий брат Эрп, но непонятны его функции в деле мести: у короля есть сын Рандвер, и жену Ёрмунрекка зовут Фогльхилда. Сюжет драпы следующий: два брата, Сёрли, Хамдир и, может быть, Эрп, мстят конунгу Ёрмунрекку (Эрманариху) за печаль (за сестру Фогльхильд) в доме предков Рандвера, отрубив конунгу руки и ноги; воины Ёрмунрекка умерщвляют их камнями. Сёрли и Хамдир являются сыновьями конунга Йонакра и потомками Гьюки (перевод драпы Вадима Казанского, любезно предоставленный мне Д.А.Мачинским, которым я выражаю свою признательность). Наиболее подробно и с новыми деталями это предание изложено в исландском героическом эпосе — "Младшей Эдде", "Старшей Эдде" и норвежской "Саге о Вёльсунгах", записанных в XIII в. Сюжеты очень близки, но не совпадают некоторые детали, которые представляются нам наиболее интересными.

В "Младшей Эдде" Снорри Стурлуссона рассказан сюжет сватовства сына конунга Рандвера и советника Ёрмунрекка Бикки к Сванхильд — дочери главных героев "Песни о Нибелунгах" Гудрун и Сигурда (*рис.4*). Бикки оговаривает Рандвера и Сванхильд, и Рандвера вешают в лесу. Перед смертью он передает отцу своего сокола, выщипав у него перья. Ёрмунрекк понимает: как беспомощен бесперый орел, так беззащитно его государство, ибо он стар и нет у него больше сына. Выехав из леса, дружина затаптывает конями Сванхильд, которая сидит и убирает волосы. Гудрун просит отомстить своих сыновей от конунга Йонакра, дав им заговоренные кольчуги и определив каждому свои функции. Сёрли и Хамдир в пути убивают Эрпа, любимого сына Гундрун, который должен был рубить голову Ёрмунрекку. Приехав к нему ночью в дом, где он спал, братья отрубают королю руки и ноги. Конунг призывает воинов убить братьев камнями, так как их не берет железо. "***С ними погиб и весь род Гьюки, и все его потомство***". (Мл. Эдда: 139-141).

В "Старшей Эдде" сюжет изложен в главах "Подстрекательство Гудрун" и "Речи Хамдира" и близок к изложению в "Младшей Эдде", только акт мести происходит во время пира Ёрмунрекка (Ст. Эдда, Речи Хамдира, 18-31). В "Саге о Вёльсунгах", когда Рандвера решают повесить за измену отцу-конунгу, он передает ему ощипанного сокола. Ёрмунрекк понимает, что он не будет иметь чести, как сокол — перьев, если казнит сына, и требует снять Рандвера с петли; но Бикки — злой советник его уже умертвляет. Сванхильд сажают

за городские ворота, и кони ее не топчут, когда она раскрывает глаза. Тогда Бикки советует надеть ей на голову мешок, и она умирает (Ярхо 1934: 239). Месть братьев схожа с вышеизложенным описанием.

Датский историк Саксон Грамматик в своем сочинении "Gesta Danorum", написанном между 1190 и 1200 гг. на латыни, излагает, используя записи исландца Арнальда, ряд германских исторических преданий, в числе которых рассматривается и наш сюжет (Ярхо 1934: 9). Действие переносится в Данию и на земли русских и "геллеспонтцев" — жителей западно-двинского региона. Ярмерикус/Эрманарих, еще ребенком, вместе с молочным братом Гунном попадает в плен к королю славян Исмару и постепенно становится близким приближенным короля. Через много лет он бежит из плена, прихватив золото и убив королеву, не доверяющую ему, и слуг-сторожей. Воцарившись в Дании, он мстит славянам жестокими набегами. Ярмерикус берет в жены Сванхильд из рода геллеспонтцев, но ее и его сына, Бродеруса, оговаривает советник — ливский царевич Бикко, который мстит ему за убийство своего брата. Бродеруса вешают так, чтобы он мог еще дышать, а на Сванхильд, связанную на земле, пускают диких лошадей. Она раскрывает глаза, и кони ее не топчут. Тогда Бикко советует перевернуть ее лицом к земле, чтобы не действовало волшебство, хотя Ярмерик видит в этом спасении знак ее невиновности. Снова пускают коней, и она умирает под их копытами, но сына освобождают. Геллеспонтцы идут по наущению Бикко мстить за Сванхильд. Ярмерик закрывается в городе. Против него действует волшебница Гудрун. Ему отрубают руки и ноги, и он умирает в страшных мучениях (Saxo Gramm., Bd.VIII, S.429-438).

Исходя из дошедших до нас фрагментов преданий или эпических сказаний, можно восстановить общую схему, предположительно трех преданий, слившихся с течением времени в Скандинавии в один цикл: 1) смерть жены/невесты из другого рода под копытами коней за измену/наговор королю (сага о Сванхильд); 2) казнь сына по вине злого советника (сага о Рандвере); 3) смерть короля в результате мести (сага об Эрманарихе). Следует отметить, что в скандинавских преданиях Эрманарих не уверен в себе, но подвержен гневу и ярости (Сага о Вёльсунгах, XLII, с.238), и за него все решает советник Бикки/Сибикка. Король пытается оправдать, спасти сына и жену, но это ему не удается, и он погибает в результате родовой мести со стороны Росомонов/Гьюкунгов. Иордан и Марцеллин также передают нам в своих текстах неуверенность и бессилие Эрманариха, но в связи с нашествием гуннов. И может быть, не так уж крамольна мысль, что внутри- и межродовые отношения, воспетые в сагах норвежскими и исландскими скальдами, отражали их видение катаклизмов мировой истории, заменяли их слушателям исторические сочинения. В этой канве убийство братьями в скандинавских преданиях Эрпа — возможного союзника против Эрманариха — может отражать, по нашему мнению, уже борьбу с гуннами, так как мы полагаем, что Эрп — оставшийся в живых сын Гудрун от Атли (*рис.4*), а в одном из древнейших сказаний Эдды — "Речах Хамдира" сохранился более ранний фрагмент. В более поздней саге о Вёльсунгах Эрп встречает Сёрли и Хамдира только по дороге к Ёрмунрекку (Ярхо 1934: 242) и не знает о своей функции в деле мести. В Старшей Эдде братья называют его ублюдком, чернышом, сводным братом (Ст. Эдда, Речи Хамдира, 12-14), т.е. он им брат по матери от другого отца, причем для них низкого, неблагородного происхождения. Интересно сравнение Эрпа с Хлёдом, персонажем другого раннего сказания — "Песни о Хлёде". Хлёд назван сыном рабыни и ублюдком наставником готских королей, Гицурром Грютингом, за то, что Хлёд являлся сыном дочери короля хуннов Хумли от короля готов Хейдрекка (Песнь о Хлёде, 13).

Можно заметить, что из рассмотренных выше сюжетов лишь в изложении Иордана Эрманарих сам решает, хотя и движимый яростью, судьбу своих сородичей или приближенных. Этот взгляд на Эрманариха как на сильного, волевого, но подверженного страстям правителя нашел отражение в сохранившихся фрагментах древнеанглийской поэмы "Деор":

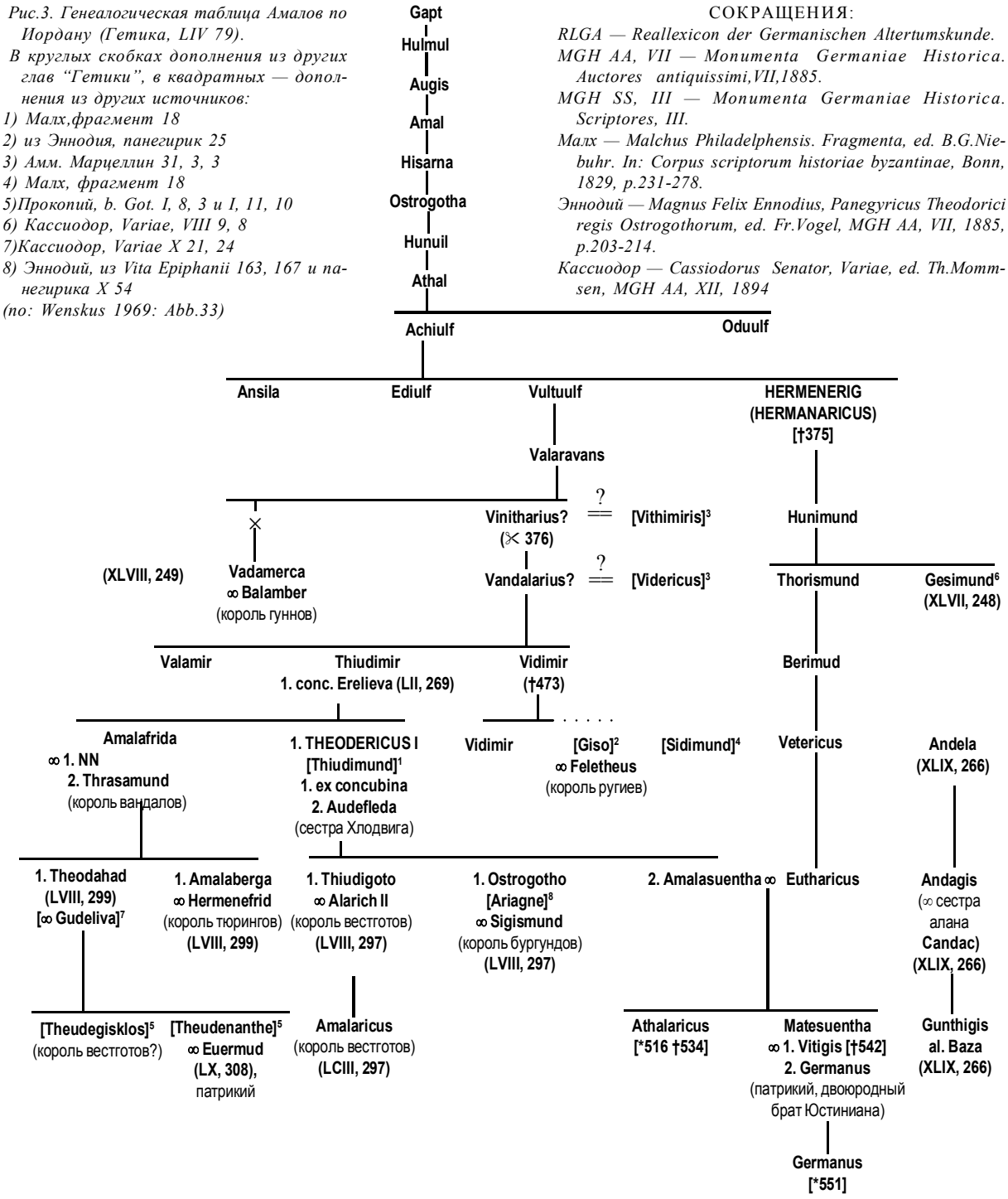
И эта известна
Эорманрика
волчья повадка:
был вождь всевластен,
вожатый безжалостный
в державе готов.

Смирницкая 1982; Деор, 20-25

Рассмотрим другие сюжеты, связанные с Эрманарихом, относящие к историческому и эпическому наследию континентальной Германии. Новые детали для портрета Эрманариха вносит сага о Тидреке Бернском, составленная и записанная в Норвегии около 1250 г. исландцем и дополненная норвежцем. Немецкой, континентальной она считается в силу того, что оба автора пользовались сказаниями немецких людей и былевыми песнями на немецком языке (Ярхо 1934: 57). Сибих/Сифка, желая отомстить королю за бесчестье своей жены, заставляет Эрманариха погубить под разными предлогами 3-х его сыновей: Фридриха, Регинбальда, Самсона и двух племянников: Эдгарда и Аки (Ярхо 1934: 253). В несколько более раннее время, в "Кведлинбургских Анналах", записанных в XI в., упоминается, что "***в это время правил над всеми готами король Эрманрих, на козни хитрый, на казну щедрый, по убиении единственного своего сына Фридерика, по***



Рис.3. Генеалогическая таблица Амалов по Иордану (Гетика, LIV 79).
В круглых скобках дополнения из других глав "Гетики", в квадратных — дополнения из других источников:
1) Малх,фрагмент 18
2) из Эннодия, панегирик 25
3) Амм. Марцеллин 31, 3, 3
4) Малх, фрагмент 18
5)Прокопий, b. Got. I, 8, 3 и I, 11, 10
6) Кассиодор, Variae, VIII 9, 8
7)Кассиодор, Variae X 21, 24
8) Эннодий, из Vita Epiphanii 163, 167 и панегирика X 54
(по: Wenskus 1969: Abb.33)



СОКРАЩЕНИЯ:

RLGA — Reallexicon der Germanischen Altertumskunde.
MGH AA, VII — Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi,VII,1885.
MGH SS, III — Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, III.
Малх — Malchus Philadelphensis. Fragmenta, ed. B.G.Niebuhr. In: Corpus scriptorum historiae byzantinae, Bonn, 1829, p.231-278.
Эннодий — Magnus Felix Ennodius, Panegyricus Theodorici regis Ostrogothorum, ed. Fr.Vogel, MGH AA, VII, 1885, p.203-214.
Кассиодор — Cassiodorus Senator, Variae, ed. Th.Mommsen, MGH AA, XII, 1894

его же приказу совершенному; племянников своих, Эмбрику и Фрителу, вздернул на виселицу" (Ярхо 1934: 253, MGH SS, III, 31). В письме Фулькона императору Арнульфу, относящемся к X в., сообщается, что в немецких книгах значится о некоем короле по имени Херменрике, который все потомство свое предал смерти по преступным проискам своего советника (Ярхо 1934: 253, MGH SS, III, 365). Таким образом, мы видим, что в германском континентальном эпосе всего цикла преданий в законченном виде не сохранилось, хотя в Кведлинбургских Анналах известно о смерти Эрманриха через отрубание рук и ног — "***amputatis manibus et pedibus***", но неизвестна причина (Heusler 1911-1913: 627).

Ян де Фриз и А.Хойслер считают (Хойслер 1960: 349, Мелетинский 1968: 293-297), что германский героический

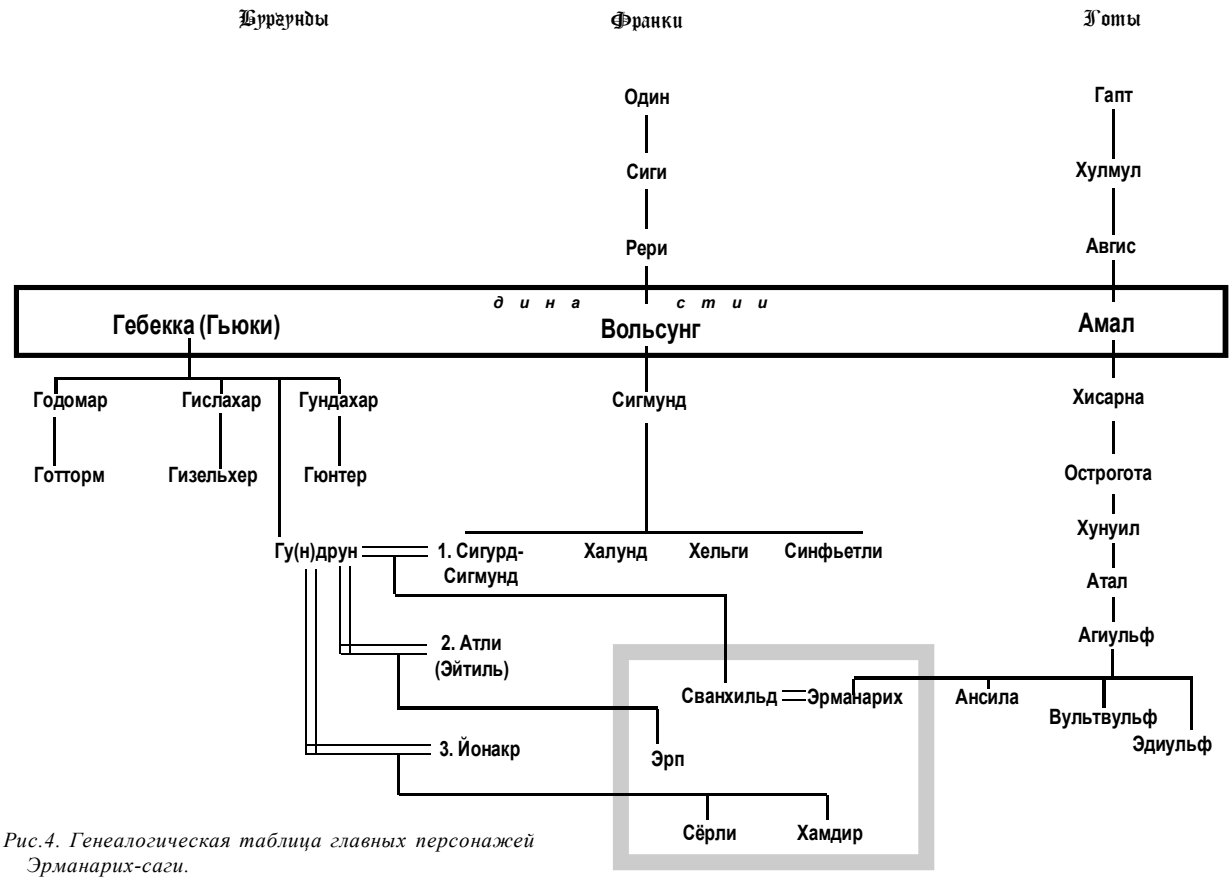


Рис.4. Генеалогическая таблица главных персонажей Эрманарих-саги.

эпос возникает у франков и получает дальнейшее развитие в Скандинавии. Применительно к нашему преданию, А.Хойслер выделяет саги о гибели сына/сыновей и гибели племянников-Харлунгов, как известные только в Германии, и т.к. эти персонажи уже известны в "Видсиде", то они наиболее ранние и Сванхильд-сага сформировалась тоже в Германии (Heusler 1911-1913: 628). Вне всякого сомнения, предания с действующими лицами Фридрих, Эмбрика и Фрителa (Харлунги), Ангантюр и Хлёд являются наиболее архаичными, но в "Видсиде" еще нет конфликта между Эорманриком, его сыновьями и племянниками, и образ короля сугубо положительный. Т.к. предание о Сванхильд, дошедшее до нас в изложении "Гетики", является наиболее ранним (VI в.), то я полагаю, что на скандинавской почве сюжет псевдоизмены сына Эрманариха Рандвера со Сванхильд заменил собой, возможно, имеющий исторические корни, сюжет ухода-измены членов рода Росомонов прямо перед гуннским нашествием. Последующая смерть сына и жены показывает скорее беспомощность короля, чем жестокость и коварство его образа в континентальном эпосе. Таким образом, мы видим не развитие, а даже архаизацию и сохранение в чистом виде преданий с прояснением целого ряда деталей, причем этот сюжет (сага о Сванхильд) не попадает к франкам, а является чисто гото-скандинавским.

Итак, есть два портрета: воинственного и доблестного короля, на старости лет не уверенного в себе и зависящего от злого советника (гото-скандинавская традиция) — и жестокого, коварного деспота (древнегерманская континентальная традиция). В науке существует уже достаточно общепринятая точка зрения по поводу создания последнего отрицательного образа путем слияния двух исторических лиц: руга/скира Одоакра, короля Италийского, и готского короля Эрманариха. Одоакр был главным противником Теодориха Великого в борьбе за Италию в 489-493 гг. и, вероятно, поэтому мог оставить в устных готских сказаниях и героических песнях негативную память. Исторический Одоакр был гораздо менее жестоким и свирепым, чем он выведен в образе Ёрмунрекка, и, кстати, чем сам Теодорих Великий, который, в частности, убил, обманув, не только самого Одоакра, но и его сына и жену ***Сванигильду*** (!?). Не послужили ли именно эти события позднее почвой для создания в германском континентальном эпосе образа жестокого, коварного короля, когда действия и негативные поступки одного великого короля остготов были приписаны другому? Так как эти сказания пелись,

складывались при королевском дворе, очень вероятно, что появление саги о Тидреке Бернском-Теодорихе Великом и Эрманарихе-Одоакре возникли не во времена Теодориха, так как в генеалогическом перечне Амалов Эрманарих назван "благороднейшим", а скорее при лангобардах после 568 года. Мы предполагаем, что выбор для неблаговидной роли мстителя своей родне или убийцы своих близких родственников именно Эрманариха в любом варианте прочтения его образа не случаен, ибо он еще раз подтверждает его "псевдо-Амальство", так как жестокие деяния недостойны истинных Амалов. Мы допускаем, что этот моральный аспект, вероятно, был еще важен Кассиодору-Иордану с их амалофильством, и, возможно, скандинавским скальдам, так как для объяснения решения о жестокой казни им потребовался факт измены рода Росомонов/Гьюкунгов: в первом случае — королю и всему готскому народу перед гуннской опасностью, а во втором — измены лично королю. Никаких объяснений для жестоких действий готского короля в отношении своих родственников в континентальном эпосе и хрониках уже не требуется. Эпос превратил Эорманрека в дядю Дитриха/Теодориха, но в ранней версии еще есть образ Отахера/Одоакра, который на 30 лет, как позже и Эорманрик, изгнал Дитриха из Италии. Дитрих находит приют у короля гуннов Атиллы, и мы видим иной образ Атиллы, чем мы знаем из исторических сочинений: это умный, благородный король, решающий все спорные вопросы по справедливости. Таким образом, все лица, дружески связанные с Дитрихом, одной из ярких и сильно идеализированных фигур позднего пласта германского эпоса, приобретают положительную окраску, а с Эорманреком, заменившем фигуру Одоакра и, возможно, вобравшего в себя многие черты реального Теодориха — отрицательную.

Росомоны или бургунды?

Коснемся деталей гибели короля готов. В одном случае мстителями или убийцами названы члена рода Росомонов, в 3-х случаях названы наследники рода Гьюки или Гьюкунги. Известно, что Гьюки является исландской передачей формы имени Гебекка/Гибика — прародителя династии бургундских королей. Он упоминается в Lex Burgundionum Гундобада-Сигизмунда, записанном между 490-518 гг. (Boehm 1971: 61-62). Из скандинавско-германского героического эпоса, включая "Песнь о Нибелунгах", мы знаем, что Гудрун была бургундской царевной, дочерью Гьюки и сестрой Гунтера, Готторма, Гизельхера и Хёгни. Сванхильд была ее дочерью от первого брака с Сигурдом, знаменитым героем, хранителем сокровищ Нибелунгов, которого убивают ее братья. Вторым мужем Гудрун был Атли. После его смерти она вышла замуж в третий раз за конунга Йонакра, родив ему двух сыновей, о мести которых Эрманариху мы писали выше. Таким образом, по матери, Сёрли и Хамдир являлись бургундами. Коснемся названия рода Росомонов. По поводу происхождения и этимологии этого этнонима существует большая литература (Скржинская 1960; Анфертьев 1991). Мы предлагаем две гипотезы происхождения этого названия. Первый вариант — происхождение первой части "ros" от *hrod-hrop* в греческой огласовке, когда *h* не передается, а *d/p* переходит в *s* (Ф.Браун 1899: 17). Так как Р.Хахманн допускает знание греческого языка Аблавием, то такая огласовка первой части слова как гипотеза вполне допустима. В этом случае мы получаем "rosmann", "rosmenn" как обозначение жителей побережья Балтийского моря, т.е. северных людей. Это вполне соотносится с тем, что Йонакр — морской конунг и в поэме "Видсид" VII в. упоминается о свадебной поездке невесты Эальхильд к Эорманреку из Онгена в Ютландии. Второй вариант этимологии можно предложить, исходя из прочтения 17-й строфы "Гренландской песни об Атли" "Старшей Эдды", где есть топоним "Rosmofjoll", который переведен как "Красные Холмы":

Не успеть мне, сестра,
Нифлунгов кликнуть,
далеко искать
удалую дружину
с холмов красных Рейна
воинов храбрых.

Из контекста получается, что речь идет о территории бургундов на берегах Рейна, обозначающих какую-то возвышенность с эпитетом "Rosmo". Таким образом, исходя из того, что члены рода Росомонов и бургунды-Гьюкунги выполняют одну и ту же функцию в акте родовой мести, можно допустить даже некую реальную связь или родство между ними, и дружина Нифлунгов/бургундов с холмов "Росмо" на Рейне может служить определенным тому подтверждением. Конечно, мы не исключаем вариант простой замены на другой историко-эпической и генеалогической почве родовой принадлежности личностей наших героев-мстителей, но сохранение имен и всех основных деталей сюжета саги о Сванхильд с VI века в пространстве от Поднепровья-Италии — до Норвегии-Исландии IX-XIII вв. и ее полное отсутствие в остальной части германского мира все же больше говорит о реальности нашего предположения видеть в личностях мстителей Эрманариху бургундов из рода Гьюки или рода Росомонов.

Месть родовая или сакральная?

Есть еще один пласт, который мог бы указывать на возможную связь между Нифлунгами/Нибелунгами и готским королем. Нибелунгами изначально назывались альвы, держатели сокровищ. А.Я.Гуревич предположил, что смерть Сигурда последовала как месть за сокровища от руки черного альва — Нифлунга. Атли, новый владелец сокровищ, убит не только Гудрун, но и сыном Хёгни, юным Нифлунгом. Снова месть за сокровища. В скандинавской версии Сигурда убивает мечом в постели Готторм, младший брат Гуннара и Хёгни, не связанный с Сигурдом узами побратимства. О его происхождении мы знаем по "Песни о Хюндле" "Старшей Эдды", где говорится:

Гуннар и Хёгни — наследники Гьюки,
а Гудрун сестра была им обоим,
Готторм — тот не был отпрыском Гьюки,
но все же он брат Хёгни и Гуннара.

Таким образом, Готторм является сыном Гримхильд от другого отца. По немецкой версии, где убийцей становится Хаген/Хёгни, он приходится сводным братом Гунтеру/Гуннару и рожден Гримхильд от альва (Гуревич 1992: 397; 1979: 17).

Мы видим, что сокровище, захваченное Сигурдом у Нибелунгов, несет проклятие каждому новому владельцу, и мстителями являются Нибелунги/Нифлунги, которые в данном контексте понимаются не только как "держатели сокровищ", а как носители связи с тем миром, где изготавливались эти вещи, с заложенными в них заклятьем и смертью. К таким предметам с заклятьем относятся сокровища Фафнира, кольцо Андвари, меч Мимира, меч Тюрфинг, меч Марса/Атиллы и т. д. (Веселовский 1888: 78). Богатство, власть, могущество, которые приносит владение этими предметами, неизменно оборачиваются гибелью их владельца. В частности, меч уже не является только символом могущества и побед над врагами, он принимает свой собственный образ и выполняет свою смертельную функцию по отношению к самому владельцу (Дюмезиль 1990: 62).

Таким образом, можно предполагать две параллельных сюжетных линии: родовая месть и месть сакральная, связанная с проклятьем сокровищ, которые приносят гибель каждому новому владельцу. Сванхильд, дочь Сигурда и Гудрун, Нифлунгов, несомненно, также относилась к Нибелунгам, как и сыновья Гудрун от Йонакра. Исходя из рассмотренного выше сюжета гибели Эрманариха от рук сыновей Гудрун, можно предположить, что в тексте за явной линией родовой мести могут скрываться и следы другой сюжетной линии — о некоей сакральной смерти как мести за неугодные богам либо существам нижнего мира поступки. Тему сакральной смерти, в несколько завуалированном виде, можно видеть в истории, описанной Аммианом Марцеллином, где король добровольно уходит из жизни (Ам. Марц. XXXI, 3, 3): "***Так как молва все более усиливала ужас надвинувшегося бедствия, то он положил конец страху перед великими опасностями добровольной смертью***". Нам кажется, что объяснение этому ритуалу самоубийства можно искать в понимании функций королевской власти у бургундов. Короли у них назывались "*гендинос*", и этимологически этот термин происходит только из готского "*kindins*" (Neumann 1980: 227). Аммиан Марцеллин пишет: "***цари носят у них одно общее имя «гендинос» и по старинному обычаю теряют свою власть, если случается неудача на войне под их командованием или постигнет их земли неурожай***" (Ам. Марц. XXVIII, 5, 14). В этом контексте смерть Эорменрика, по версии Марцеллина, можно рассматривать как принесение себя в жертву для спасения остального народа готов, как обращение к богам, чтобы вернулась удача и счастье. Но существует и еще один очень ранний пласт сказаний, где в очень интересной связи упомянут готский король. В древнеанглийской поэме VIII в. "Беовульф" упоминается о краже ларца с ожерельем Брисингов от Эорманрика, который им владел на неизвестных основаниях (Беовульф, 1200). Это сокровище было выковано двергами и принадлежало Фрейе. Не могло ли быть присвоение или держание этих сокровищ, явно с заклятьем, еще одним основанием для сюжета сакрального убийства Эрманариха Гьюкунгами/Нибелунгами?

Самоубийство или смерть в результате мести?

Несомненно, что для Аммиана Марцеллина Эорменрик — король остготов был варваром, врагом Рима, и вполне естественно, что он умирает по варварским обычаям. Это на самом деле может быть близко к реальности, так как писателю не нужно было что-либо изменять в угоду каким-либо воззрениям. Иначе обстоит с Кассиодором и Иорданом, которые проводят особую линию "возвеличения рода Амалов". Несмотря на историю с Росомонами, которая стоила жизни Эрманариху, его образ сугубо положительный, и умирает он как библейский патриарх, "насытившись жизнью". Т.Моммзен полагал , что Кассиодор хорошо знал труд Марцеллина и специально в угоду Амальской концепции изменил ряд фактов, связанных с событиями после смерти Эрманариха (Wenskus 1969: 247). Отсюда это несходство имён преемников Эрманариха. Почему не допустить, что и причина смерти великого короля также была несколько изменена в силу той же



концепции, и при этом литературно обработана Иорданом и Кассиодором?

Суммируя все вышесказанное, попытаемся реконструировать часть предания о гибели короля. Я могу допустить, что предание отразило историю о смертельном ранении Эрманариха в результате мести или в ходе войны, и это совпало или было связано с неудачами в военных действиях с хуннами, после чего он сложил с себя инсигнии власти и покончил с собой, принеся себя в жертву, "***не вынеся страданий***". Только этот последний факт донес нам римский писатель.

Ветхий завет и "Гетика"

Изображение варварского обычая ухода из жизни римским писателем сильно отличается от описания смерти короля Кассиодором и Иорданом. Иордан пишет: "***Между тем Херманарих, столь же не вынеся страдания от раны, сколь и нападений хуннов, в преклонных годах и насытившись жизнью, умер на 110-м году своей жизни***" (Анфертьев 1991; Иорд. Гет., 130). Уже отмечалось в литературе, что автор этого предания употребил библейское выражение "***plenus dierum***" — "насытившись жизнью", что говорит о значительной литературной обработке этого рассказа (Анфертьев 1991: прим. 235). Выражение "насытившись жизнью" употребляется в "Книге Бытия" в рассказах о смерти Авраама и его сына Исаака (Бытие 25, 7; 35, 28, 28). В возрасте же 110 лет в Библии умирает только Иисус Навин (Иис.Нав. 24, 29). Оценка влияния Библии на степень литературной обработки различных сюжетов готских преданий находится не в моей компетенции и требует серьезного текстологического анализа "Гетики". Мне хотелось бы сделать лишь несколько маленьких предварительных замечаний. Кассиодор/Иордан придали "благороднейшему из Амалов" библейский характер самой смерти. Такие расхождения с Марцеллином в оценке одного события могут быть вызваны, по нашему мнению, определенной тенденциозностью, либо, что менее вероятно, различной степенью информированности в силу временных, политических, географических причин.В качестве примера мы можем привести различные описания смерти первого царя Израиля Саула в книге "Царств". Саул смертельно ранен филистимлянами и кончает жизнь самоубийством, падая на собственный меч, чтобы избежать смерти от врагов (1 Царств 31, 3-6). В кн. 2-ой Царств он не смог себя умертвить, упав на копье, и его прикончил по его просьбе амаликитянин (2 Царств 1, 4-10). Убийца приходит к Давиду с этой вестью, и тот его казнит, несмотря на вражду с Саулом. И тут развивается идея, ради которой, вероятно, мог быть изменен сюжет: "***Тогда Давид сказал ему: как не побоялся ты поднять руку, чтобы убить помазанника Господня?***" (2 Царств 1, 14). Мы полагаем, что вполне допустимо также изменение ради идеи сюжета предания Кассиодором/Иорданом. Вероятно, библейские выражения, приглаживание сюжетов под библейские, было вполне в духе времени, своего рода высоким стилем. Возможно, такое приглаживание, убирание отдельных реальных деталей, появление вымышленных — новых, представлено в нашем сюжете о гибели Эрманариха. В качестве сюжетной основы, могущей пересекаться с германской, можно рассматривать сюжет о смерти царя Израиля Иевосфея, сына Саула. Персонажи сюжета: наложница отца Саула, его сын Иевосфей, советник и начальник войск Авенир, мстители за своего господина — Баана и Рихав, царь Давид. Из-за измены наложницы отца с Авениром происходит распря между царем и его советником, которая кончается уходом Авенира к Давиду в Хеврон. Царь Израильский Иевосфей находится в смятении и страхе. Этим пользуются два брата, предводители его войска, Баана и Рихав, мстя за своего господина, убивая царя в постели, отрубив ему голову. Они приносят ее к Давиду, который мстит за Иевосфея и отрубает им руки и ноги (2 Царств, гл.3-4). Эти сюжетные линии при всех различиях и перестановке ролей могли "витать в воздухе" при записи прежде всего скандинавских преданий. Уже Саксон Грамматик в XII в. в изложении предания о короле Ярмерике переставил и изменил как отдельные имена, так и характер персонажей.

Сакральность территории и ее властелинов

Хотелось бы коснуться темы сакральности личности короля или территории, от которой исходит эта сакральность. Эрманарих в скандинавских сказаниях воспроизводится как Йормунрёкр, причем первое слово кеннинга "*Йормунр*" — одно из прозвищ Одина. Родственные слова "*Йормунганд*" — "Мировой Змей" и *"Йормунгрунд*" — Земля, Вселенная, — говорят об очень высоком ранге этого слова (Vries 1963: 295). На готской земле упоминается Гнитайхед, где змей Фафнир хранит сокровища, здесь находится священный лес Мюрквид (Шаровольский 1904). На территории, подвластной Эрманариху, находится Йотунхейм — страна великанов. Интересно, в связи с вышеизложенным, что первая часть кеннинга "*Jormun*" еще может обозначать великана, а "*orm-erm*" — змею (Мелетинский 1992: 211). Эрманариху служат Хеймир и Видге, в котором видят исторического Видигойю. По скандинавским преданиям, Видге — из рода Вёлунда,

знаменитого кузнеца, князя альвов (Веселовский 1906: 113-114). Мы можем назвать целый ряд сакральных предметов, которые связаны с готской землей. Это клад Фафнира, меч Тюрфинг/Тервинг, даже ожерелье Брисингов, один из главных атрибутов богини Фрейи. Оно принадлежит готскому королю Эрманариху, мечом Тюрфинг владеет другой король готов — Ангантюр (Шаровольский 1904: 6; Веселовский 1888: 78)

Мы осознаем, что новое, после IV в. освоение скандинавами этой территории в VIII-XIII вв. породило новую переоценку исторического материала. Без сомнения, их воззрения далеко не адекватно соответствовали реалиям IV-VI вв., но эпическая традиция, записанная в XIII в., донесла эту соотнесенность сакральности территории с сакральностью народов, проживающих на ней. Это касается как ранее проживавших скифов, так затем готов и, наконец, славян. То, что в "Хервор-саге" сам Один в образе Гицурра Грютунга/Гревтунга является советником и наставником короля готов Ангантюра и кидает свое копье Гунгнир в сторону гуннов, говорит о сакральности королевской власти, ее божественном происхождении и поддержке со стороны асов. Для скандинавов эпохи средневековья готская земля очень часто обозначала южные земли в целом, но в тех случаях, когда речь идет именно о готах как народе — "Песнь о Хлёде", "Речи Хамдира" "Старшей Эдды" или "Хервор-сага",— оказывается, что значительная часть героических сюжетов скандинавских сказаний связана с этой территорией. Готская земля находится на далекой границе познания мира, на краю ойкумены, где живут великаны, сказочные альвы, происходят великие битвы, рождаются и умирают герои. И наш герой, король готов Эрманарих, в IV в. управляет этой землей, "заставляя повиноваться своим законам". Возможно, и эта жизнь по законам предков прославила его и оставила такой яркий образ в древнегерманском эпосе. Понимая спорность суждений во многих вопросах, рассмотренных в статье, хочется надеяться, что, может быть, некоторые поднятые здесь темы послужат для специалистов поводом высказаться и даже открыть дискуссию, в ходе которой белое пятно истории еще немного уменьшится. Я хотел бы завершить эту статью с надеждой и оптимизмом почти эпическим текстом: "А ты не боишься, что люди не поймут тебя и обзовут дураком? Мир Божий обширен! Кругом множество вещей и множество людей. Ни одно зерно не падает в пустоту, все на свете родит свой отзвук".

ЛИТЕРАТУРА

Анфертьев А.Н. 1991. Иордан. // Свод древнейших известий о славянах. Т. 1. К XVIII Международному конгрессу византинистов. С. 98-161. М.

Артамонов М.И. 1962. История хазар. Л.

Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М. 1989

Браун Ф. 1989. Разыскания в области гото-славянских отношений. СПб.

Буданова В.П. 1990. Готы в эпоху великого переселения народов. М.

Веселовский А.И. 1906. Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском. Известия отделения языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. XI, кн. 3. С.1-190.

Веселовский А.И. 1888. Мелкие заметки к былинам. Журнал Министерства Народного Просвещения. Ч. CCLVII, отд. 2. 1888, май.

Геродот. Л. 1972

Гуревич А.Я. 1979. "Эдда"и сага. М.

Гуревич А.Я. 1992а. Нибелунги. Мифологический словарь. С. 397. М.

Гуревич А.Я. 1992б. Сигурд. Мифологический словарь. С. 498-499. М.

Дестунис Г.С. 1861. Сказания Приска Панийского. // Ученые записки 2-го отделения Императорской Академии Наук. Кн. VII, в. 1. СПб.

Древнеанглийская поэзия. 1982. (Подг.О.А.Смирницкая, В.Г.Тихомиров). М.

Дюмезиль Ж. 1990. Скифы и нарты. М.

Марцеллин Аммиан. 1994. Римская история. СПб.

Мелетинский Е.М. 1968. "Эдда" и ранние формы эпоса. М.

Мелетинский Е.М. 1992. Ермунганд. Мифологический словарь. С. 211. М.

Младшая Эдда. 1970. (Подг. О.А.Смирницкая, М.Н.Стеблин-Каменский). Л.

Скржинская Е.Ч. 1960. Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М.

Старшая Эдда. 1975. ("Библиотека всемирной литературы", пер.А.Корсуна, комментарии М.И.Стеблин-Каменского). М.

Тьерри А. 1861. Рассказы римской истории пятого века. Пер. А. Клеванова, М. 1861

Хойслер А. 1960. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М.

Шаровольский И. 1904. Древне-скандинавское сказание о битве готов с гуннами и его историческая основа. Известия Киевского университета, 7. С. 1-37.

Ярхо Б.И. 1934. Сага о Волсунгах. Academia. М.-Л.

Beck H. 1989. Ermanarich. Sagengeschichtliches. RLGA. Bd. 7, Lief. 5/6, S. 510-515.

Boehm H. 1971. Geschichte der Burgunden.

Heusler A. 1911–1913. Ermenrich. Hoops, RLGA. Bd.1,A-E, Straßburg. S.627-629

Hachmann R. 1970. Die Goten und Skandinavien. Berlin.

Kazanski M. 1991. Les Goths (ler-VIIe après J.C.). Paris.

Kazanski M. 1992. Les arctoi gentes et l'empire d'Hermanaric. Germania 70. I Bd.

Neumann G. 1980. Burgunden. Philologisches. RLGA. Bd. 4, Lief. 1-2. S.224-231

Saxo Grammaticus. 1900. Dänische Geschichte. Buch I-IX. Übers. von H.Jantzen. Berlin.

Seeck O. 1921. Sarus. Real-Enciclopädie der classischen Alterthumwissenschaft. Stuttgart. III Hbd. Col.54.

Vries Jan de. 1963. Etymologisches Wörtebuch der altnordisches Prosaliteratur.

Wenskus R. 1969. Amaler. RLGA., Bd. 1. Lief. 2. C. 246-248

Wackwitz P. 1964–1965. Gab es ein Burgunderreich in Worms? Worms.

Wolfram H. 1980. Geschichte der Goten. München. 2 Aufl.

Wolfram H. 1989. Ermanarich. Historisches. RLGA, Bd. 7. Lief. 5/6. S. 510-512.



А.С.Либерман
(Миннеаполис)

СКАНДИНАВСКО-СЛАВЯНСКАЯ СЕМАНТИЧЕСКАЯ ПАРАЛЛЕЛЬ: ШУТКА/ПРОМЕЖНОСТЬ

A.S.Liberman. The Scandinavian-Slavic Semantic Parallel: Joke/Perineum. — The etymological root of the Icelandic word "glenna" is reviewed. The semantic parallel between the meanings range of this word (`break, clear space between clouds, grimace, perineum, joke, frivolous woman') and the Slavic "shutiti" (`to joke'), "shutka" (`joke' from the Russian, `vagina' from the Bulgarian) is revealed. The author thinks that the meaning development of the Icelandic "glenna" can be also traced back without the Slavic parallel, but in this case the reconstruction would be bold. There is no reason to think that two outlying areas (north-German and south-Slavic) preserved up to our days the state, that is typical for the ancient Indo-European language on the whole. We rather face the case of parallel evolution: jumps and games were a "joke" everywhere, but the space between jumper legs, slided apart can be naturally connected with a perineum and moreover with a "vagina".

В скандинавских языках есть группа родственных слов, сочетающих настолько несходные значения, что трудно представить себе их развитие из единого источника (этимона). Тем не менее такой этимон, скорее всего, был. Его можно реконструировать, и не выходя за пределы северогерманского ареала, но всякая реконструкция есть плод изобретательного ума, и в лучшем случае речь может идти о ее высокой вероятности. В данном случае у скандинавского семантического пучка существует исключительно близкая параллель в славянских языках, так что реконструкцию можно считать полностью неожиданной. Главное звено неожиданно обнаружилось в болгарских диалектах.

Исландское слово *glenna* означает разные виды пробелов и просветов: 'разрыв', 'просвет между тучами', 'гримаса' (то есть полуоткрытый рот) и даже 'промежность'. Оно же означает всяческие шутки, вернее, трюки и обманные маневры, включая одно из движений традиционной исландской борьбы. Наконец, *glenna* — это 'легкомысленная женщина, кокетка'. Значение 'большое количество чего-либо', видимо, позднее, и его почти невозможно связать ни с одним из перечисленных выше. Омонимичный глагол *glenna* описывает сходный круг явлений: 'открывать, растягивать, идти большими шагами, корчить рожи, проясниться (о небе)'.

Особого внимания заслуживает значение 'идти большими шагами'. Близкое к исландскому *glenna* норвежское диалектальное *glensa* объясняется в словарях как 'стремительно скользить; шутить'. В других скандинавских языках обнаруживается аналогичный комплекс значений: фарерское *glensa* 'смотреть ухмыляясь', норвежское диалектальное *glenne* (существительное) 'опушка, просвет между тучами', *glenne* (глагол) 'иметь просветы, пробелы, прогалины; побежать', *glanta* и *glensa* 'быстро скользить, шутить', датское диалектальное *glente, glinte* 'женщина' и т.п. (Magnusson 1989: 254). Несколько упрощая ситуцию, можно выделить четыре основные значения этой группы слов: 'открытое пространство' (от опушки до промежности и гримасы), 'шутка, трюк', 'скользить, стремительно двигаться' и '(легкомысленная) женщина'. Именно этот семантический пучок и вызывает удивление: что общего между компонентами столь странного единства?

Хотя *glenna, glente* и *glanta* не вполне тождественны по форме, их родство вероятно, так как двойные согласные в древнескандинавских языках чаще всего возникают в результате ассимиляции, и *-nn-* в *glenna* может восходить к какой-нибудь консонантной группе. Чередование же гласных (*a/e*) сводимо к умлауту или, если оно много древнее, чем нам представляется, то к аблауту. Даже английский глагол *glide* 'скользить', далекий от *glente, glanta, glensa* по материальной оболочке, принадлежит к этому же гнезду. Английскому *glide* (из *glidan*) в точности соотвествует немецкое gleiten. Шведское *glida*, норвежское *gli* и датское *glide* 'скользить' заимствованы из нижненемецкого, но, судя по всему, когда-то существовал и скандинавский глагол **glíða*, означавший не 'скользить', а 'стремительно двигаться'. По-древнеанглийски коршун назывался *glida*, а по-древнеисландски — *gleða*. Обычно это название толкуют как 'скользящий, парящий в воздухе', но естественнее понять *glida/gleða* как 'камнем падающий на добычу'. На эту мысль наводит исл. *gleiðr* 'с расставленными ногами' и родственное ему древнеанглийское *a-glædan*, каузатив к *glídan* (то есть 'привести в состояние скольжения'). Однако при скольжении ноги у человека не раздвинуты! Если же *glide* когда-то означало 'бежать, нестись, прыгать', то *gleiðr* описывает позу с ногами в прыжке или при беге.



Историки английского языка давно предполагали, что ‘скользить’ — более позднее значение глагола *glide*, и ссылались на влияние рифмующегося с ним *slide* ‘скользить’, но в немецком *gleiten* имеет то же значение, что в английском, а глагола, похожего на *slide*, в нем нет. При всех обстоятельствах можно признать, что в германских языках существует ряд слов, начинающихся на *gl-* и означавших в прошлом (а часто означающих до сих пор) стремительное движение: *glide, gleiten, glenna, glente, glensa* и т.п., и именно это значение позволит нам частично реконструировать историю всего пучка.

В подобных реконструкциях самое важное — правильно найти исходную точку. Так, в древнеиндоевропейском был, по всеобщему мнению, корень **ghlei-* или **ghel-* ‘блеск, сияние’ (ср. англ. *gleam* ‘яркий луч’ и т.п.) Если признать, что *glenna* образовано от этого корня, то поначалу многое станет на свое место. В частности, многочисленные “просветы” сразу получат объяснение: ср. англ. *clearing* (от clear ‘ясный’), нем. *Lichtung* (от *Licht* ‘свет’): оба означают ‘просека’. Но как связать с просветом шутку, кокетку и стремительное движение? Ян де Фрис исходил из значения ‘гримаса’: ‘полуоткрытый в издевке рот’ — ‘открытое пространство’ и (одновременно) ‘шутка’ (Vries 1977: 173). Почти невообразим путь от ‘гримасы’ до ‘опушки’, но главная слабость его гипотезы — множество неучтенных значений. Только полная реконструкция может быть убедительной.

Как сказано выше, начать надо с ‘быстрого движения’. *Glide, glenna, glanta, glensa* значили когда-то ‘бежать, нестись’ и, видимо, ‘прыгать’. От этого значения мы легко перейдем к ‘шутке’. Древний юмор не предполагал обмена остроумными репликами. Шутка была синонимом развлечения, потехи, забавы или попросту игры. Язык сохранил много следов этого состояния. Древневерхненемецкие *scharz* и *schurz* означали ‘прыжок’, средневерхнемецкое scherzen значило ‘весело прыгать, развлекаться’, а современное немецкое *Scherz* — это только ‘шутка’. Древнеисландское *skopa* переводится в зависимости от контекста то как ‘вышучивать’, то как ‘прыгать’. О совершенно естественной связи между прыжками и танцами свидетельствует нем. *springen* ‘прыгать’: заимствованное в старофранцузский в виде *espringuer*, оно стало значить ‘танцевать’. Путь от быстрого движения, бега и прыжков к народной потехе, то есть к шутке, довольно очевиден.

Труднее сделать следующий шаг: от ‘шутки’ к ‘просвету’. Здесь есть две возможности. Одну очень осторожно предложил Фритцнер (Fritzner 1973-79, I: 610). Он обратил внимание на древнеисландские слова *leikvangr* и *leikvöllr*, буквально ‘игровое поле’ (*vangr* и *völlr* — ‘поле’, *leik* — ‘игра’). Такие поля, не слишком, надо полагать, отличные от наших футбольных, устраивались на лесных вырубках, полянах и т. п. Таким образом, забава стала неотличима от места, где она происходила. Отсюда перенос значения: ‘шутка’ — ‘открытое место’ с дальнейшим расширением (‘просвет между тучами’ и пр.). Другую возможность предложил А.Силер (Andrew Sihler) при обсуждении моего доклада на эту тему на 8-й индоевропейской конференции в Лос-Анджелесе (май 1996 г.). Он заметил, что, как древнеисландское *gleiðr* означает ‘с широко расставленными ногами (в состоянии прыжка)’, так и *glenna* могло означать и ‘прыжок’, и расстояние между ногами в прыжке; впоследствии любой просвет стал называться *glenna*: полуоткрытый рот, поляна и пр.

Еще труднее понять, откуда взялось значение ‘женщина’. Однако почти все словари подчеркивают, что слова *glenna, glente* и т.д. служат наименованием не просто женщины, а кокетки. Вероятно, одним из “просветов” был еще и ‘женский половой орган’ (cunnus, vulva), и *glenna* означало ‘легко доступная женщина, женщина, слишком льнущая к мужчинам’ (но едва ли ‘шлюха’); вспомним, что одно из значений исл. *glenna* — ‘промежность’. Семантическое развитие от ‘просвета’ к ‘влагалищу’ и ‘ветреной женщине’ кажется маловероятным, и здесь-то приходит на помощь славянская параллель.

Не требует особых доказательств связь слов *шут* и *шутка*, но характер этой связи менее очевиден, чем кажется. На первый взгляд существительное *шутка* произведено от *шут*, но не исключено, что *шут* — это обратное образование от *шутка*, подобно тому, как не *beggar* ‘нищий’ образовано в английском от *beg* ‘просить’, а *beg* вычленено из *beggar*, понятого как *beg* + *er*. Этимология слова *шутка* не относится к спорным. Индоевропейский корень **seu-* означал ‘кипеть, бурлить, действовать’; глаголы с такими значениями сохранились и в литовском, и в латышском. Русское прилагательное *шустрый* может восходить к тому же корню (см. *шут*, *шутка* и *шустрый* у Фасмера [Фасмер 1964-73, IV: 491-492] и Черных [Черных 1993, II: 428-429]). Таким образом, в балто-славянских языках путь от ‘быстрого движения’ и ‘буйства’ к ‘шутке’ прослеживается гораздо легче, чем в германских.

Со словами ‘*шутка*’ и ‘*шут*’ сравнивают польские *oszust* ‘жулик’ и *oszustać* ‘обмануть’, церковнославянское *ошутъ* ‘вотще’, русск. диалект. *шутём* ‘поле под паром’ и *шутый* ‘безрогий’. но самое поразительное слово — болгарское диалектальное существительное *шутка* ‘влагалище’. Значение ‘влагалище’ неожиданно не только для говорящих по-русски, но и для носителей болгарского языка. Младенов пытался отделить *шутка* ‘влагалище’ от *шутка* ‘забава, потеха’ и придумал для него этимологию из индоевропейского **(s)keu-*, как в латинском *caverna* (Младеновъ 1941: 696). Фасмер предпочитал не связывать ни одно из вышеназванных слов с *шут* и *шутка*, но его сомнения, как и



сомнения Младенова, не обоснованы.

По мнению Калима, *шутка* ‘забава’, *ошутъ*, *шутый* и *шутём* следует объяснять, исходя из идеи испорченности; в качестве параллели он приводил финские *pilu* ‘шутка’ и *pilata* ‘портить’ (Kalima 1950: 415-417). Однако поле под паром не испорчено: оно лишь временно не используется. Нет и исконной связи между потехой и порчей. Р.О.Якобсон считал, что поле под паром, влагалище, тщета, безрогость и шутка-‘забава’ “пусты” и поэтому попали в одну группу (Jakobson 1959: 276). Но шутка-‘забава’ не “пуста”; мне не удалось найти ни одного древнего слова со значением ‘шутка’, в основе которого лежала бы идея ‘нечто бесполезное, пустое (пустяковое), лишенное смысла’. Шуткой можно было назвать коротанье времени интересным рассказом или потеху с играми и танцами, но не вздор, как вздор и воспринимавшийся. Кроме того, не следует отделять русское слово *шутка* от балтийских глаголов с общим значением ‘бесноваться’. Как и в скандинавских языках, в балто-славянском лучше всего начать именно с этих глаголов, от них перейти к ‘шутке’, затем либо к месту для “шуток”, либо к ‘расстоянию между ногами в прыжке’, чтобы получить ‘пустое открытое пространство’ (например, ‘поле под паром’ и ‘влагалище’) и более далекие и переносные значения типа ‘безрогий’ и ‘вотще’.

В принципе, как уже говорилось, развитие значений исландского *glenna* можно было бы восстановить и без помощи славянской параллели, поскольку и в исландском языке *glenna* означает ‘промежность’, но реконструкция выглядела бы чересчур смелой. Большинство этимологий, кроме совершенно очевидных, по необходимости и строится на рискованных допущениях. Исследователь нечасто наталкивается на типологическую параллель такого рода, которая послужила ключом к окончательной разгадке исландского *glenna*.

Нет, видимо, оснований полагать, что два периферийных ареала (северногерманский и южнославянский) донесли до наших дней состояние, типичное для древнейшего индоевропейского языка в целом, хотя такой вывод вполне соотвествовал бы принципам лингвистической географии. Скорее, перед нами случай параллельного развития: прыжки и игры всюду были “шуткой”, а пространство между раздвинутыми ногами прыгуна естественно связать с промежностью и тем более с влагалищем. Труднее представить себе путь от ‘промежности’ к ‘любому пустому пространству’. Можно вообразить и развитие от ‘прыжка’, ‘танца’, ‘игры’ (‘шутки’) к ‘месту для шуток’, то есть к ‘специально отведенному пространству’, но тогда несколько озадачивает множество специализированных значений: не только ‘опушки’, ‘поле под паром’, ‘просвет между ногами’, но и ‘полуоткрытый рот’, и ‘промежность’/’влагалище’. Некоторые детали остаются нераскрытыми, но замечательна почти полная идентичность результатов в двух языковых группах.

Хорошая этимология — почти всегда результат счастливого стечения обстоятельств. Скандинавист лишь случайно может знасть редкое славянское слово, а знатоку болгарского языка едва ли когда-нибудь попадется исландское *glenna*. Оказавшегося важным для нас болгарского слова могло и не быть, или оно могло быть не зафиксированным в словарях. Поскольку выше шла речь о поле под паром, приведу еще один пример того, что я назвал счастливым стечением обстоятельств. Английские этимологи с большим трудом связывают *fog* ‘трава, выросшая сразу после покоса; трава, догнивающая на поле зимой’ и *fog* ‘густой туман’. Слово *fog* почти наверняка скандинавского происхождения, и его корень значить ‘гнить’. Если бы кто-нибудь из специалистов, занимавшихся историей английского языка, знал, что есть русское *пар* ‘влажный воздух’ и ‘незасеянное поле’ (оба, скорее всего, от глагола *преть*), он бы легко объяснил сочетание внешне несоединимых значений в *fog*.

В заключение следует кратко коснуться английского слова *glen* ‘долина’, которое обычно встречается в составе собственных имен. В английский оно попало из шотландского, а в шотландский — из какого-то кельтского. В кельтских языках это слово древнее, но, вопреки всеобщему мнению, видимо, не исконное, а заимстованное из скандинавского, так как в кельтском оно изолировано и не имеет никакой (даже плохой) этимологии, а в германском *glen* ‘долина’ — часть хорошо изученного пучка. ‘Долина’ — одно из многих ‘открытых пространств’, известных нам по исландскому *glenna*.

ЛИТЕРАТУРА

Младеновъ Стефанъ. 1941. Этимологический и правописенъ речникъ на българскийя книжовенъ езикъ. София.

Фасмер М. 1964–1973. Этимологический словарь русского языка. 4 т. М.

Черных П.Я. 1993. Историко-этимологический словарь современного русского языка. 2 т. М.

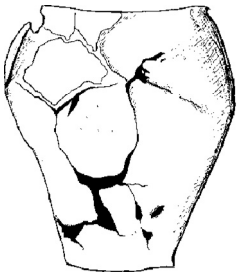
Fritzner, Johan. 1973–1979. Ordbog over De gamle norske Sprog. 2-е изд. 4 т. Oslo.

Jakobson, Roman. 1959. Marginalia to Vasmer’s Russian Etymological Dictionary. // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 1/2, 266-278.

Kalima, Jalo. 1950. Zur slavischen Etymologie. // Zeitschrift für slavische Philologie 20, 406-417.

Magnusson Asgeir Blondal. 1989. Íslensk orðsifjabók. Reykjavík.

Vries Jan de. 1977. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. 3-е изд. Leiden.



М.Б.Щукин
(С.-Петербург)

РОЖДЕНИЕ СЛАВЯН

Памяти Иоахима Вернера, Рышарда Волонгевича, Казимежа Годловского и К.В.Каспаровой

Mark Shchukin. The Birth of the Slavs. — The problem of the Slavs' origin is reviewed on the basis of joint archeological, historical and linguistic sources. The author's opinion is that not a single from the proposed hypotheses, but it is, as it seems, more is free from contradictions and discrepancies. Proceeding from the written sources on the Veneti, the conclusion is drawn, that they cannot be localized on the territory between the Oder and the Vistula, as it was thought before. The author regards the records of the Veneti in the Baltic and Danubian areas as well as in the Adriatic area as a consequence of the real cultural and economic relations between the territories, which beares could be the military-commercial groups, called the Veneti. The Baltic and Adriatic territories are the ends of the famous Amber Road. Probably the local Baltic population could get the name of the professional group of the amber traders somewhere in the middle of the I century A.D., it was the time when the relations between the Baltic areas and Rome were recorded particularly clear. In the author's idea the Veneti were a kind of "the Vikings before the Vikings", the ethnonymus, that became in the course of time so collective as the term "Rus" (Russia). The model of the processes was similar the archeological aspect of this problem is regarded by the author as a search for convincing sources of the structure for the archeological culture of the Slavs, that the researches knows on the basis of the VI century monuments. The search area is limited to the territory, extending from the western Bug, Pripyati Forest area ("Polesje") up to the Middle Dnieper zone, where the East-Baltic and most probably the Baltic-Slavic toponymy are common. The start of the events was ushed by the Sarmatian Strike in the middle of the I century A.D., that scattered the population of the Zarubintsy culture. A number of the cultural post-Zarubintsy horizon Rakhny-Pochep, Grini-Vovki sites sprang up, which should be most promisingly related to the historical Veneti. The structure of this horizon, its area testify in the favour of it. But the most important is that it was the post-Zarubinetsk horizon of Rakhny-Pochep, that was the base for the formation of the IV century historic Slavs' antiquities. The ethnonymum "the Veneti" obviously disserminated in the Slavic world in the time of the Kiev culture. The common Slavic self-conscience emerged only at the end of the VI — middle of the VII century, when the Slavs returned from the Danube, gradually assimilating their Baltic and Baltic-Slavic relatives.

Из истории вопроса. Два пути ретроспективного поиска

Еще первый русский летописец в начале XIII в. задавался вопросом: "***Откуда пошла есть Русская земля?***"(ПВЛ, I: 9-17). С тех пор на этот счет было высказано множество самых разнообразных точек зрения. Изложение и разбор их занял бы слишком много места, и я могу лишь отослать читателя к обзору позиций разных авторов от средневековых хронистов до Л.Нидерле и М.Фасмера, сделанному В.В.Седовым (Седов 1994: 7-48). Здесь мы сформулируем лишь основные тенденции, намечающиеся в работах только археологов и только за последние десятилетия.

Четверть века тому назад археологи знали достоверно славянские памятники лишь VIII-IX вв — древности типа Луки-Райковецкой к западу от Днепра и роменско-борщевскую культуру на его левобережье (Гончаров 1950; Гончаров 1963; Ляпушкин 1958; Ляпушкин 1968). Оба археологических единства непосредственно предшествовали культуре Киевской Руси и перерастали в нее. Далее следовало определить ретроспективным методом "от известного к неизвестному": что предшествовало появлению достоверно славянских культур?

А предшествующей была лишь черняховская культура III-IV вв., и просто-напросто не оставалось другого выхода, как видеть в ее носителях тоже славян (Рыбаков 1948; Брайчевський 1957; Брайчевський 1964; Махно 1949; Смішко 1953; Голубева 1957). Скептики, представленные в основном ленинградской школой, могли сомневаться, указывая на хронологический разрыв между черняховской культурой и достоверно славянскими памятниками, на совпадение времени существования черняховской культуры с пребыванием в Причерноморье готов (Артамонов 1956; Тиханова 1957; Корзухина 1955), но не могли для славянской проблемы предложить альтернативного решения, предпочитая оставить вопрос открытым.



Сторонники же первой точки зрения выстраивали следующую ретроспективную секвенцию культур: черняховской предшествовала зарубинецкая рубежа эр; далее следовала скифская "зольничная" культура V-III вв. до н.э., затем — предскифские чернолесская и белогрудовская, наконец — тшинецко-комаровская эпохи бронзы. Это был южный, или украинский путь ретроспективного поиска. В то же время польские слависты-археологи пытались решить проблему на другом пути, не проявляя особого стремления согласовать это с мнением украинских коллег. Строилась следующая секвенция: славянам VIII — IX вв. на территории Польши предшествовали пшеворская и оксывская культуры II в. до н.э. — IV в. н.э., объединяемые тогда зачастую под термином культуры венедской, затем следовала поморская культура IV-III вв. до н.э. и, наконец, лужицкая, уходящая корнями в эпоху бронзы (Kostrzewski 1923; Kostrzewski 1961; Jaździewski 1949).

И на украинском южном пути, и на западном, польском, встречалось, однако, одно и то же труднопреодолимое препятствие: цепочки культурной преемственности рвались, связи между звеньями оказывались слишком слабыми, и держались они на подсознательно, априори, принятом признании автохтонности всех культур. В ряде случаев зияли большие хронологические разрывы. Особенно разительна была разница последних пар звеньев: черняховская культура и славяне на южном пути, Пшевор и славяне — на западном. Хронологический разрыв составлял около 400 лет. Хиатус между черняховской культурой и историческими славянами пытались ликвидировать при помощи так называемых "древностей антов" VI-VII вв. Они были представлены серией кладов, но не был тогда еще известен пласт поселений и могильников, соответствующий этим древностям. Была предпринята попытка зачислить "древности антов" в черняховскую культуру, повысить ее верхнюю дату до VII в. и, таким образом, сомкнуть ее со славянскими культурами (Брайчевський 1952; Брайчевский 1957а). Попытка эта, однако, не принесла успеха (Березовец 1963; Щукин 1967; Щукин 1968). Но вот были обнаружены памятники, казалось бы, закрывающие черняховско-славянский хиатус: поселения и могильники, на которых встречались и вещи из "антских кладов", и своеобразная так называемая керамика "пражского типа". Последняя была известна и ранее, но плохо поддавалась датировке (Гамченко 1896; Borkovsky 1940; Кухаренко 1955; Березовец 1958; Кухаренко 1960; Хавлюк 1960; Хавлюк 1961; Хавлюк 1963). Оказалось, что искать такие памятники нужно в необычных топографических условиях: в местах низких, зачастую ныне затопляемых во время половодий. Число памятников начало стремительно расти, и вскоре археологи стали различать на обширных пространствах Восточной и Центральной Европы целых три, очень похожих друг на друга, раннеславянских культуры VI-VII вв. — пражско-корчакскую, пеньковскую и колочинскую (Русанова 1973; Березовец 1963а; Петров 1963; Рафалович 1972; Приходнюк 1980; Сымонович 1963; Падин 1969; Горюнов 1981; Баран 1988; Zeman 1976; Brachmann 1978; Parczewski 1988; и др).

Облик памятников этих культур хорошо соответствует тем описаниям быта ранних славян, которые мы находим у византийских авторов-современников (Proc. B.G. III. 14, 22-30), а ареалы трех культур, во всяком случае пражско-корчакской и пеньковской, вполне соответствуют и зонам расселения трех крупнейших группировок славянских племен, описаных Иорданом, тоже современником событий (Iord. Get. 34, 119) — склавинам, антам и венетам. Сходные древности обнаружены и в Нижнем Подунавье — группы памятников типа Ипотешть-Кындешть-Чурел и Костиша-Ботошана в Румынии, славянские поселения Болгарии (Вължарова 1965; Вължарова 1976; Nestor 1957; Mitei 1962; Teodor 1978; Comşa 1974; Comşa 1974a; и др.) — где славяне активно действовали в VI-VII вв. (Шувалов 1989; Мачинский 1981). Ясно ощущается и преемственость с последующими славянскими культурами кануна Киевской Руси. Короче, особых сомнений славянская принадлежность этих памятников не вызывает. Ныне это тот отправной пункт, от которого можно начинать дальнейшие ретроспективные поиски, та "славянская печка", от которой можно "плясать дальше".

Славянская археология в 60-х годах сделала чрезвычайно важный шаг, уверенно спустившись по лесенке ретроспекции на одну двухсотлетнюю ступеньку. Но трудности не исчезли. Наоборот — возникли новые. Хронологический разрыв сократился, но разница облика этих славянских культур и их предшественниц на обоих путях стала еще резче.

С одной стороны, мы видим эффектные и яркие черняховскую и пшеворскую культуры с богатейшим ассортиментом разнообразнейших форм посуды: серой гончарной в черняховской, чернолощеной лепной в пшеворской (миски, кувшины, вазы, причем миски составляют значительный процент). С другой — славянские культуры с их исключительно лепной грубой керамикой, представленной лишь высокими слабопрофилированными горшками да иногда сковородками. Мисок, ваз и кувшинов практически нет вовсе.

Большие черняховские могильники почти всегда биритуальные, есть и трупоположения, и трупосожжения, во многих из них обилие разнообразных вещей: фибулы, пряжки, подвески, ожерелья, нередки стеклянные кубки. В трупосожжениях пшеворской культуры, кроме тех же фибул и пряжек, — масса оружия, ритуально согнутые мечи, копья, шпоры, умбоны

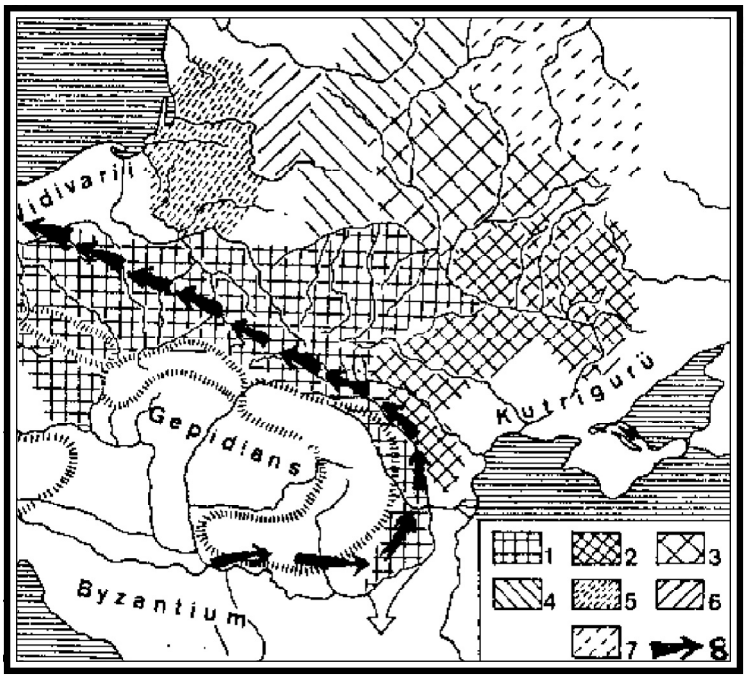
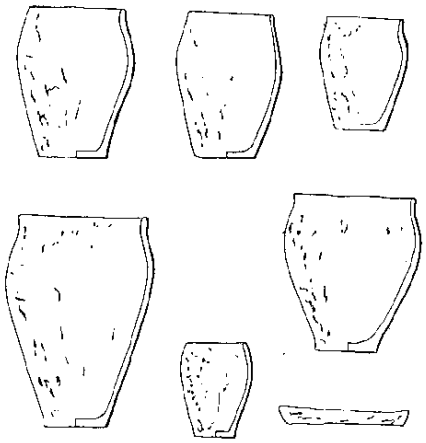
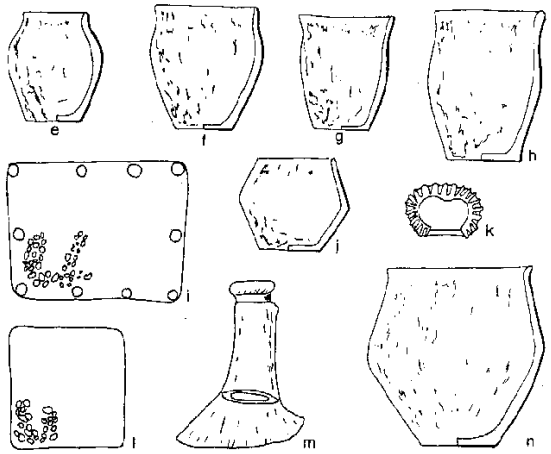


Рис. 1. Карта распространения раннеславянских культур, ведущие (структурообразующие) формы их и черняховской культуры.
1 – Прага-Корчак; 2 – Пеньковка; 3 – Колочин; 4 – Тушемля-Банцеровщина; 5 – культуры Западных Балтов; 6 – Восточнолитовские курганы; 7 – мощинская культура; 8 – путь герулов около 512 г.

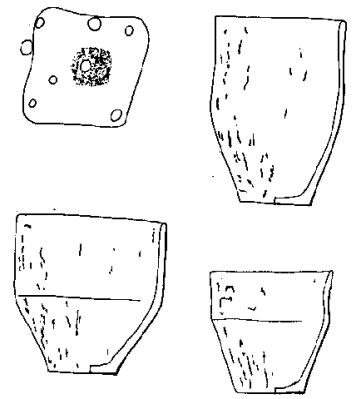
Прага–Корчак



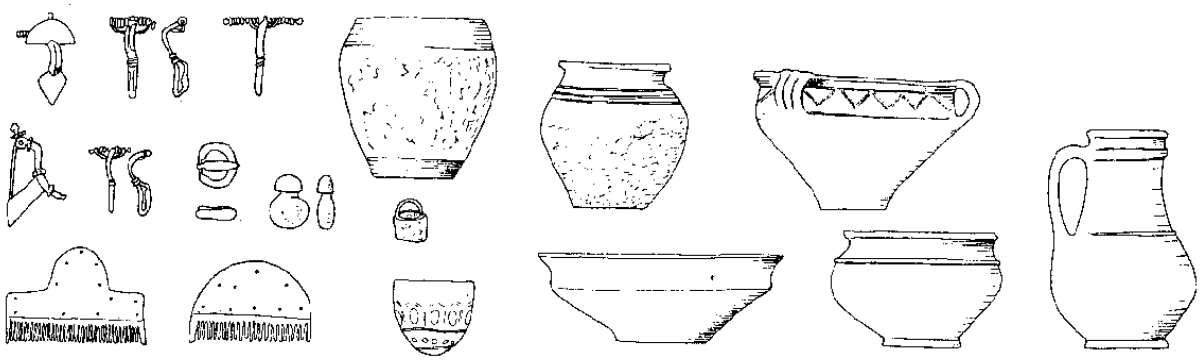
Пеньковка



Колочин



Черняховская культура



щитов. Есть такие же находки и на поселениях, тоже, как правило, больших, долговременных. Черняховцы к тому же строили, наряду с обычными общеевропейскими небольшими полуземлянкам, длинные наземные дома.

Всего этого нет в славянских культурах: ни длинных домов, ни трупоположений, ни оружия и других вещей в погребениях; находки фибул, как и прочих металлических изделий, — большая редкость. Поселения и могильники, за редкими исключениями, невелики, кратковременны. Различна сама структура этих культур, "мисочных" и "фибульных" в первом случае, "горшечных" и "бесфибульных" — во втором (рис. 1).

Славянские культуры VIII-IX вв. имели с черняховской и пшеворской культурами даже больше общего, чем непосредственно следующие во времени за последними раннеславянские памятники VI-VII вв. В IX в. уже начинает вновь появляться гончарная керамика, больше металлических вещей. Это объясняется, вероятно, стадиальным сходством — и те, и другие находились на предгосударственной стадии социального развития. Развитие черняховского и пшеворского сообществ было прервано, однако, в конце IV века нашествием гуннов и последовавшими процессами эпохи всеобщего переселения народов, охватившими всю Европу и видоизменившими ее карту. Этими обстоятельствами, а также общим процессом деградации материальной культуры всех европейских народов после крушения Римской империи пытаются иногда объяснить и наблюдаемое различие раннеславянских культур и их предшественниц римского времени.

Этот аргумент, однако, положения не спасает. Во-первых, слишком велики различия. Если бы большая часть черняховского и пшеворского населения продолжала жить на своих прежних местах вплоть до VI в., трудно себе представить, чтобы даже в условиях жесточайшего кризиса оно полностью утратило все навыки и традиции. Во-вторых, в Западной Европе, тоже пережившей те же процессы, такого не произошло. На синхронных памятниках меровингского времени мы найдем и лощеные миски, и кувшины, и оружие, и фибулы. Формы видоизменились, но смены структуры не произошло (Schmidt 1961, 1976; Perin, Feffer 1987; Feffer, Perin 1987). И только там в Центральной Европе, где появляются славяне, наблюдается резкое различие культур позднеримского времени и раннего средневековья, как правило, с определенным хиатусом между ними. Это явление было блестяще изучено Казимежем Годловским, введшим тогда же чрезвычайно важное понятие "структуры археологических культур" (Godłowski 1979).

Становилось ясно, что поиск прямых предков раннеисторических славян в носителях черняховской и пшеворской культур не может принести положительных результатов. Следовало искать другой выход.

Поиски компромиссных решений

Оказавшись снова перед тупиком, археологи в конце 60-х и в 70-х годах начинают искать новые возможности решения проблемы. П.Н.Третьяков продолжает идти по южному пути, но с обходным маневром, минуя черняховскую культуру (Третьяков 1966: 220-230; Третьяков 1974; Третьяков 1982). Ему удалось обнаружить в Подесенье памятники, располагавшиеся в тех же топографических условиях, что и раннеславянские, со сходной структурой культуры, но более ранние — II-V веков. Поскольку на них изредка встречались черепки чернолощеных лепных мисок и горшки с насечками или пальцевыми вдавлениями по венчику, напоминающие посуду зарубинецкой культуры, П.Н.Третьяков считал открытые древности позднезарубинецкими. Подобные памятники были обнаружены и на Киевщине, и на Днепровском Левобережье. Их объединили сначала в "памятники киевского типа" (Даниленко 1976), затем — в киевскую культуру (Горюнов 1981; Терпиловский 1984).

П.Н.Третьяков предполагал: когда во II веке н.э. возникла черняховская общность, носители зарубинецкой культуры Среднего Поднепровья были вынуждены отступить на север и северо-восток, а после гуннского нашествия и крушения Черняхова вернулись уже в виде раннеисторических славян. Идея оказалась в общем плодотворной, хотя и выявился затем ряд неточностей. Черняховская культура возникла не во II в. н.э., а не ранее 20-60-х годов III века (Щукин 1976; Szczukin 1981; Гороховский 1989; Шаров 1992), и не черняховцы, а сарматы в середине I в. н.э. заставили носителей зарубинецкой культуры сдвинуться на север (Щукин 1972; Щукин 1994: 232-239).

Но более всего в построении П.Н.Третьякова смущает одно — априори принятое славянство зарубинецкой культуры. Автор идеи ссылается лишь на мнение большинства исследователей и на расположение зарубинецкой культуры в зоне раннеславянских топонимов. Против последнего справедливо возражал В.В.Седов: и зона эта значительно шире, и датировка топонимов неизвестна (Седов 1970: 41).

Изучение генезиса зарубинецкой культуры в последние годы тоже дает результаты, противоречащие этой посылке. Во-первых, выясняется, что образованию зарубинецкой и родственной поянешть-лукашевской культур предшествовало проникновение населения губинской группы из междуречья Одера-Нейсе,

группы, представляющей собой сплав поморской культуры Польши и ясторфской Германии (Мачинский 1966; Щукин 1993; Щукин 1994, там дальнейшая литература). Ясторфские и губинские элементы обнаруживаются на ранних стадиях обеих культур. Выходцы с запада появляются в Северном Причерноморье на рубеже III-II вв. до н.э., как раз в то время, когда письменные источники фиксируют здесь появление "бастарнов-пришельцев" (Ps.Scimn 797).

В формировании новых культур могли принять участие и местные жители: носители поморской культуры в Западном Полесье, проникшие сюда несколько раньше, еще в IV в. до н.э., милоградцы на Верхнем Днепре, скифское население Среднего Поднепровья, геты Молдовы, но все они, за исключением поморцев, не оказали существенного воздействия на облик вновь сформировавшихся общностей. Во-вторых, носители формирующейся зарубинецкой культуры явно побывали на Балканах, потому что только там можно найти прототипы характерных "зарубинецких" фибул (Каспарова 1978; Каспарова 1981). Носители зарубинецкой культуры, очевидно, были участниками бастарнских походов на Балканы в 179-168 гг до н.э., достаточно подробно описанных Титом Ливием (Liv. XL, 5, 10; 57, 4-5; 8, XLIV, 26, 14; 27, 3).

В-третьих, Страбон, описывая ситуацию в Причерноморье на рубеже II-I вв до н.э., то есть времени расцвета зарубинецкой и поянештской культур, размещает между Истром-Дунаем и Борисфеном-Днепром "***в глубине материка***" две группировки бастарнов (Strabo, VII, 3,17). Никаких других культурных общностей, которые могли лучше соответствовать бастарнам Страбона, кроме Поянешть-Лукашевской и зарубинецкой, пока не выявлено. Следует отметить к тому же, что обе вновь образовавшиеся культуры по своему облику и структуре очень близки культурам среднеевропейским. Они "мисочные", у них разнообразная лощено-хроповатая керамика, обилие фибул, большие могильники с трупосожжениями. Обе общности, наряду с пшеворской, оксывской и ясторфской, включающей в себя и губинскую группу, составляют единый круг культур "латенизированных", находившихся под сильным культурным воздействием кельтов. По структуре они резко отличаются от местных "горшечных" культур Восточной Европы — скифской, милоградской, юхновской, гетской (рис. 2).

Вопрос об этническом лице бастарнов остается открытым. Древние авторы называют их то галлами (Liv. XLIV, 26,2-3,14), то, с оговорками, — германцами (Strabo, VII, 3,17; Plin. H.N. IV, 81; Tac. Germ. 46). Из пяти дошедших до нас слов языка бастарнов два могут быть объяснены из германского, а три не имеют параллелей ни в одном из известных языков (Браун 1899: 112). Не исключено, что бастарны были носителями тех индоевропейских диалектов, которые позже исчезли полностью (Мачинский 1966: 96). Подобные "народы между германцами и кельтами" уже выявлены в других частях Европы (Hachmann, Kossack, Kuhn 1962). Когда в середине I в. до н.э. началось расселение предков исторических германцев из ядра ясторфской культуры в междуречье Эльбы и Одера (Die Germanen... 1976: 83-99; 184-232), племена, близкие им и втянутые в орбиту их действий, стали германцами, группы же, оказавшиеся в стороне и втянутые в орбиту других народов, стали другими народами. Спор об этническом лице бастарнов, пожалуй, не имеет смысла. Бастарны были бастарнами.

Если П.Н.Третьяков продолжал развивать идею южного, украинского, пути, превращающегося в его интерпретации скорее в североукраинский, то другие авторы искали компромиссных решений, объединяющих оба направления — украинское и польское. В наиболее общей форме это было сформулировано Б.А.Рыбаковым в докладе на VIII Международном съезде славистов в 1978 году (Рыбаков 1978). Из этой позиции он исходил и в своих последующих работах, в частности, в труде о язычестве славян (Рыбаков 1981). Не без влияния последнего, пользовавшегося большой популярностью, сформировались и нынешние представления о происхождении славян в обыденном сознании широкой публики, отстаиваемые подчас и в научной литературе (Mačala 1995).

Суть концепции Б.А.Рыбакова проста и сводилась к следующему. Во все времена существовало определенное "славянское" единство культур между Одером и Днепром: тшинецко-комаровское эпохи бронзы, лужицко-скифское начала эпохи железа, пшеворско-зарубинецкое эпохи Латена и рубежа эр, пшеворско-черняховское римского времени.

Что касается двух последних пар, то академик абсолютно прав. И пшеворская, и зарубинецкая, и черняховская культуры действительно сходны по своей структуре: во всех большие могильники, "поля погребений", захоронения с разнообразным и многочисленным инвентарем, много фибул, обилие лощеной и лощено-хроповатой керамики. Все эти культуры "фибульные", "мисочные", они и в самом деле составляют единый "культурный мир" (Щукин 1994: 15-26). Только Одер никак не является его западной границей. За ним находится ясторфская культура Германии, тоже относящаяся к этому "миру". И различия памятников пшеворской культуры с расположенными западнее даже менее заметны, чем с зарубинецкими и черняховскими. Исходя только из сходства культур, славян пришлось бы "расселить" вплоть до Рейна и Южной Скандинавии. Умолчал Б.А.Рыбаков и об отличии культур Центральной и Восточной Европы в скифское время, в VII-IV вв. до н.э. Здесь культурного

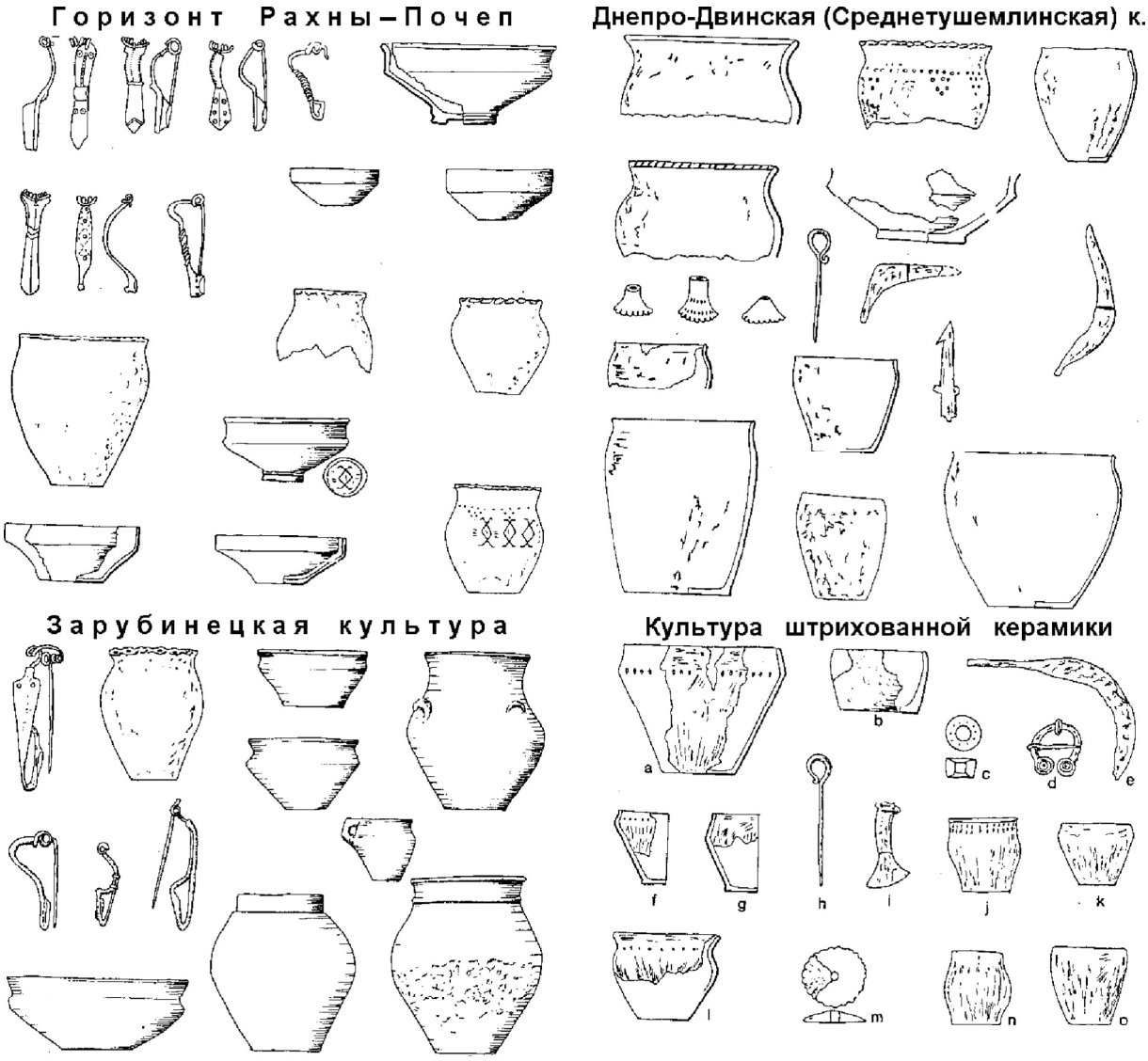


Рис. 2. Структурообразующие элементы зарубинецкой культуры, горизонта Рахны-Почеп, Днепро-Двинской (среднетушемлинской) культуры и культуры штрихованой керамики.

Одро-Днепровского единства никак не получается. И памятники собственно скифов, и их северных соседей, носителей милоградской и юхновской культур (Мельниковская 1967; Левенок 1963), совсем не похожи на синхронную поморскую культуру Польши ни по отдельным элементам, ни по структуре. Они принадлежат разным "культурным мирам". Никак не объясняется из этой гипотезы и резкое различие раннеславянских культур с предшествующими.

Более конкретные компромиссные гипотезы созданы В.В.Седовым, И.П.Русановой и В.Д.Бараном. Несмотря на различие нюансов в понимании реконструируемых этими исследователями процессов, их объединяет одно — признание решающей или решительной роли пшеворской культуры, воспринимаемой в качестве непосредственной преемницы традиций и этноса предшествующей поморской или подклошевой. Так что это своего рода ответвление западного пути с попытками в разной степени совместить его с восточным.

Гипотеза И.П.Русановой наиболее проста и прямолинейна (Русанова 1976; 1988; 1990). Носители раннеславянской пражско-корчакской культуры являются прямыми потомками пшеворцев, потому что прототипы горшков "пражского типа" можно найти и на пшеворских памятниках (приводятся конкретные примеры, и достаточно убедительные), а они, в свою очередь, очевидно продолжают традицию "клешей", больших сосудов, которые часто покрывают, перевернутые вверх дном, трупосожжения поморской культуры. Наблюдается, таким образом, непрерывность культурной традиции.

Признаться, я и сам увлекался одно время этой гипотезой, но проверка конкретных данных показала: сосуды “спецымежского типа”, выдаваемые за прототипы “пражских”, а именно на пшеворском могильнике Спецымеж они наиболее обильно представлены (Kietlińska, Dąbrowska 1963), найдены по преимуществу в комплексах II-III вв. н.э. (Щукин 1976). В целом они не столь многочисленны и не являются структурообразующими для пшеворской культуры. Имеется и большой хронологический разрыв между ними и керамикой “пражского типа”, около 300 лет.

Неоднозначно решается вопрос и о преемственности пшеворской и поморской культур. Между ними тоже существует некий хронологический разрыв в III в. до н.э. (Woźniak 1979; Щукин 1994: рис.31). Керамика поморской культуры иногда вдруг проявляется в пшеворских комплексах, но не в ранней фазе ее развития, а в последующей, спустя одно-два поколения. Процесс образования новой пшеворской общности на территории нынешней Польши был сложным, включающим, кроме слабо проявляющегося поморского наследия, активное воздействие носителей ясторфской культуры, в частности, ее губинской группы междуречья Одера-Нейсе, кельтов Силезии и, возможно, выходцев с Борнхольма и других островов Балтики (Dąbrowska 1988; Щукин 1994: 101-107). Прямой преемственности поморской и пшеворской культур не прослеживается.

В.В.Седов (1979) строит более сложную комбинацию: изначально славянской, по его мнению, является культура подклошовых погребений Мазовии, того варианта поморской культуры, где, по мысли В.В.Седова, наиболее живучи традиции предшествующей лужицкой культуры.”Подклошовцы”, по мнению В.В.Седова, представляют особую археологическую культуру. Во II в. до н.э. на основе поморской (балтской, по мнению В.В.Седова) и подклошовой культур складывается культура пшеворская, благополучно существующая до конца II — начала III вв. н.э., когда пшеворцы продвигаются в Причерноморье и в смеси с сарматами образуют черняховскую культуру. Одновременно в Причерноморье продвигаются из Польского Поморья и носители вельбаркской культуры, готы и гепиды, но они на формирование черняховской общности существенного влияния не оказывают. После гуннского разгрома 375 года готы, интегрированные до того в славянскую или протославянскую черняховскую культуру, уходят на запад, а из черняховской культуры образуются раннеславянские пражско-корчакская и пеньковская культуры. Что касается культуры колочинской, то она, по мнению В.В.Седова и И.П.Русановой, принадлежит не славянам, а балтам. Таковы основные тезисы концепции В.В.Седова, где-то подкупающей своей стройностью.

Однако возникает и ряд противоречий. Пшеворская культура, основное звено в цепи рассуждений В.В.Седова и И.П.Русановой, очевидно, имеет тесные связи с западным, германским миром. В частности, это выражается в том, что пшеворцы были вовлечены в орбиту действий выходцев из ядра ясторфской культуры, появившихся на Майне и в Галлии в связи с движением на запад германцев Ариовиста, с которыми довелось воевать Юлию Цезарю (Caes. Bell. Gall. I, 32-54). Это движение фиксируется рядом памятников в междуречье Эльбы-Заале и на Майне. В них — согнутое оружие, керамика и другие элементы пшеворской и оксывской культур (Hachmann 1957; Peschel 1978; Godłowski 1978; Щукин 1994: 172-173). Выход из сложившегося положения В.В.Седов видит в расчленении пшеворской культуры. Западная ее часть была германской, а восточная, образовавшееся на подклошевой основе в Мазовии, — славянской. Здесь меньше погребений с оружием, больше захоронений в ямах, чем в урнах, больше горшков, нежели мисок. В целом эта гипотеза подкупает нетривиальностью рассуждений, учетом сложности этногенетических процессов и неадекватности их археологического выражения. Но возникает и ряд сомнений. Польские коллеги весьма неоднозначно подходят к вопросу о соотношении поморской и подклошевой культур (Malinowski 1961; Hensel 1973). Справедливо ли вычленять последнюю в самостоятельное явление с особым этническим содержанием? При наличии некоторых различий, об особой культуре все же говорить не приходится, подклошевые погребения есть и в западной части, погребения в каменных ящиках, характеризующие поморскую культуру, встречаются и в восточной.

Не видят польские коллеги и особого восточного варианта пшеворской культуры, она на удивление монолитна. На картах В.В.Седова этот восточный вариант тоже заметен не очень отчетливо (Седов 1979: рис. 11). Произошло здесь и просто недоразумение. В восточный вариант пшеворской культуры попал ряд памятников продвигающейся в это время на юго-восток культуры вельбаркской, для которой тоже характерно отсутствие оружия в захоронениях и ямный обряд трупосожжений. В качестве восточнопшеворских В.В.Седовым указаны такие вельбаркские памятники, как Клочев, Стара Весь, Кавенчин, Брулино-Коски, Ростки, Тухлин, Дроздово — классические могильники вельбаркско-цецельской культуры (Седов 1879: рис.11; Wołągiewicz 1981: Tab.1, 84; Jaskanis, Okulicz 1981: 178-190, rys.32), связываемые с процессом продвижения готов из Польского Поморья к Черному морю. Впрочем, здесь нет непосредственно вины самого В.В.Седова, вельбаркская культура, как таковая, только в эти годы и была выделена, некоторые из этих памятников и до него иногда считали пшеворскими.



Более же всего смущает, что по концепции В.В.Седова получается: в течение почти 600 лет, со II в. до н.э. и до конца IV в. н.э., в рамках пшеворской и черняховской культур, славяне жили в непосредственном соседстве и совместно с германцами, вандалами или лугиями пшеворской культуры, готами и другими германскими племенами, представленными черняховской культурой, а наличие в составе последней определенного вельбаркского и, более широко, североевропейского вклада (длинные дома, костяные и железные гребни, некоторые формы керамики и пр.) отрицать не приходится (Щукин 1977; Szczukin 1981). Это длительное совместное проживание должно было бы сказаться и на славянских языках, чего мы не наблюдаем. Определенные славяно-германские языковые контакты фиксируются (Мартынов 1963), но они не столь существенны и могут быть объяснены в ином историческом и языковом контексте (Топоров 1983).

В.Д.Баран и его ученики-соавторы (Баран 1972; Баран 1981; Баран 1988; Баран, Козак, Терпиловський 1991; Козак 1991; Козак, Терпиловський 1983; Козак 1994; Терпиловський 1994) следуют за основными посылками В.В.Седова и П.Н.Третьякова, объединяя их в цельную картину, хотя и несколько противоречивую, поскольку каждый из соавторов акценты расставляет, вероятно, несколько по-своему. Молчаливо и априори принимается славянство и поморско-подклошевой, и зарубинецкой культур, тем более, что в сложении последней носители первой, продвинувшиеся в IV в. до н.э. в западное Полесье, сыграли определенную роль. Впрочем, и представители местных культур — милоградской, лесостепной скифской, юхновской, — также участвовавшие в создании зарубинецкой общности, мыслятся как славяне. Пшеворская культура представляется украинским соавторам в целом германской, но в ней есть и славянский поморско-подклошевый элемент, и те пшеворцы, что проникали с середины I в. до н.э. в Верхнее Поднестровье и на Волынь, безусловно, были славянами.

"Славянская" зарубинецкая культура спокойно существовала до середины I в. н.э., когда она была разрушена нашествием сарматов. Часть населения отошла на северо-восток и восток, часть — на запад, образовав на Волыни, вместе с обитавшими уже здесь пшеворцами, зубрецкую группу памятников, исследованную за последние годы Д.Н.Козаком (Козак 1991).

В конце II—III вв. н.э. на Волыни появляются памятники вельбаркской культуры, что сопоставляется с движением готов к Черному морю. В результате носители культуры зубрецкой группы концентрируются в Верхнем Поднестровье и затем включаются в состав черняховской кульуры. Нужно сказать, что черняховские памятники Львовщины, родных мест В.Д.Барана, действительно представляют в черняховской культуре специфический вариант — здесь нет, в частности, длинных домов и больших биритуальных могильников, что свойственно черняховской культуре в целом. Могильники этой группы Рипнев-Черепин вообще не известны. Более того, здесь имеется определенное число квадратных полуземлянок с печью-каменкой, что весьма характерно для достоверных раннеславянских культур. Поэтому, по мнению В.Д.Барана, именно здесь происходит трансформация черняховской культуры в раннеславянскую.

Параллельно в Среднем Поднепровье, в Подесенье и на Днепровском Левобережье на базе рассеянных позднезарубинецких групп памятников киевского типа происходит формирование киевской культуры, частично территориально пересекающейся с образовавшейся тогда же черняховской. Киевская культура, наследница зарубинецкой, без сомнения, славянская. Что касается культуры черняховской III-IV вв., то это обширное культурно-социальное образование, хотя и полиэтнично, включает в себя потомков местных поздних скифов и сарматов, а также гетов в Молдове и Румынии, но основу его составляют тоже славянские племена, потомки позднезарубинецких групп. (Очень хотелось бы конкретно видеть и прочие такие группы, кроме тех, уже упоминавшихся, что дали в результате киевскую культуру и памятники типа Рипнева-Черепина на родине В.Д.Барана, пока же таковые отсутствуют — М.Щ.).

Готы же, безусловно присутствующие в Причерноморье, представлены исключительно, по мысли киевских коллег, памятниками вельбаркской культуры, проникшими на Волынь и в среднее течение Южного Буга. Они, возможно, и играли определенную политическую роль, доминируя над остальным населением черняховской культуры, но были немногочисленны. В целом черняховская культура тоже славянская. После гуннского нашествия в конце IV в. и ухода готов в Подунавье на основе киевской культуры образовалась раннеславянская колочинская и, частично, пеньковская культуры, хотя большую часть последней составили, по В.В. Седову, наследники черняховцев, а на основе верхнеднестровских черняховских памятников, раскопаных В.Д.Бараном, образовалась культура пражско-корчакская.

Такова, вкратце, концепция киевских ученых. Часть реконструированых ими исторических процессов, по всей вероятности, действительно имела место в реальности, во многом реконструкция совпадает и с предлагаемой мною (Щукин 1994), но акценты здесь расставлены иначе.

Смущают же следующие моменты. Во-первых, славянство и подклошовой, и зарубинецкой культур доказывается киевскими коллегами лишь самой цепочкой якобы прослеживающейся культурной

непрерывности, выводящей на достоверно славянские культуры. Других аргументов в пользу этой посылки нет. Наблюдается, с точки зрения элементарной логики, явление "порочного круга" рассуждений. Исходная посылка доказывается лишь конечным результатом, который на этой посылке и базируется.

Во-вторых, в реконструкции совсем не остается места бастарнам, народу, игравшему весьма заметную роль в истории Северного Причерноморья с III в. до н.э. по III в. н.э., что подтверждаеся рядом письменных и эпиграфических источников (Strabo VII, 3,17; Plin. N.H. IV, 80-81; CIL XIV, 3608; Tac. Germ. 46; Блаватская 1952: 152-158; Щукин 1994: 96-137, 227-232). А место им, очевидно, найти следует. Вероятность отождествления классической зарубинецкой культуры и сходной культуры Поянешты-Лукашевка с бастарнами весьма велика, так же как и некоторых групп Верхнего Поднестровья и Волыни — звенигородской и, может быть, зубрецкой для несколько более позднего времени, середины — второй половины I в. н.э. — первой половины III в. н.э. Какое-либо иное местоположение бастарнов предложить пока трудно.

В-третьих, связи некоторых звеньев предлагаемых киевскими археологами секвенций тоже могут быть поставлены под сомнение. Это касается как соотношения поморского, пшеворского и зарубинецкого элементов (другие группы тоже принимали участие в формировании этих культур), так и перерастания зубрецкой группы в черняховскую группу Рипнев-Черепин, а последней — в пражско-корчакскую культуру. В частности, смущает ряд стратиграфических, сугубо археологических, наблюдений: в жилищах ряда поселений Верхнего Поднестровья и Львовщины, где выявлена сочетаемость гончарной черняховской керамики и лепной славянской, что и доказывает, якобы, перерастание одной культуры в другую, последняя (славянская) представлена целыми, склеивающимися формами сосудов, а первая (черняховская) — лишь отдельными фрагментами, не образующими целых сосудов.

Складывается впечатление, что квадратные славянские полуземлянки с печами-каменками были вырыты в культурном слое сильно разрушенных селищ позднечерняховской культуры. Котлованы покинутых ранними славянами полуземлянок, заполнились затем культурным слоем предшествующих черняховских поселений с фрагментами соответствующей посуды, что и создает ощущение единых славяно-черняховских переходных комплексов. Никак не проясняет киевская концепция и структурных различий культур, особенно если принять тезис о славянской принадлеженсти в целом черняховской культуры. Различие ее с последующими, действительно славянскими культурами требует, при всех обстоятельствах, своего объяснения.

Таким образом, ни одна из предлагавшихся гипотез не приносит полного удовлетворения, ни одна не обходится без противоречий и несоответствий, хотя каждая привнесла и свои открытия, и свои верные наблюдения, каждая отражает в какой-то мере и реальный ход процессов. Но объяснения всех имеющихся в нашем распоряжении фактов в рамках этих гипотез не происходит, нужно искать какие-то иные подходы. Их нельзя найти, если не привлекать данные других наук — лингвистики и истории. Причем в каждой из научных областей исследование должно вестись самостоятельно, без оглядки на данные иных наук, сопоставляться, для чистоты эксперимента, должны лишь результаты исследований. К случаям совпадения, очевидно, следует внимательно прислушаться, случаям несоответствия (а они неизбежны, потому что каждая из наук изучает особую сферу и совпадение их отнюдь не обязательно) нужно искать свое объяснение, поскольку исторический процесс так или иначе един.

Данные языкознания

Если суммировать все достаточно многочисленные и в среде лингвистов дискуссии по проблемам славянских языков и славян как таковых, то можно извлечь приблизительно следующие выводы. Вряд ли они полностью объективны, судить могут лишь специалисты, хотя и их оценки не могут быть лишены субъективизма. Постараемся извлечь те данные, которые в той или иной степени совпадают с выводами иных наук — истории, как критики ее источников, и археологии. Я в данном случае пользуюсь, кроме общеизвестной литературы, и некоторым опытом, полученным во время работы в 70-80-х годах в двух совместных семинарах языковедов, этнографов, историков и археологов, организованных А.С.Гердом и Г.С.Лебедевым при Ленинградском университете и А.С.Мыльниковым при Институте этнографии. Получается приблизительно следующее.

Не вдаваясь в детали, можно утверждать. что лингвисты установили: в общеславянском языке, если таковой действительно существовал, есть заимствования из языков балтских, иранских, угро-финнских, германских, фракийских и кельто-иллирийских (Vana 1983: 25; Седов 1979, рис.1). Значит, славяне должны были бы занимать территории, лежащие где-то между всеми названными народами. Но лингвисты своими средствами совершенно не в состоянии установить, когда на протяжении тысячелетий все упомянутые контакты осуществлялись и были ли они одновременны и одноразовы. Границы же распространения носителей тех или иных языков со временем



могли существенно меняться, и вряд ли стоит опираться на представления об их нынешних ареалах.

Хронология — одно из самых слабых мест лингвистов. Все их отсылки на процессы IV-I тысячелетий до н.э., которыми они часто оперируют, на самом деле сугубо интуитивны, и никаких реальных привязок к реальным историческим процессам в самом языкознании практически не существует. Приходится обращаться, подчас довольно произвольно, к археологическим и историческим данным.

Из известных мне, лишь один пример имеет действительно реальную историческую привязку: одно из слов общеславянского языка, достаточно условно реконструируемого лингвистами как некий набор слов и грамматических явлений присущих всем славянским языкам, — это слово "*король*", созвучное с именем Карла Великого, короля франков (Шахматов 1919: 26), объединившего в 771-814 годах под своей властью большую часть Западной Европы. Отсюда следует вывод, что общеславянское состояние языка существовало именно во времена Карла или вскоре после него, а как долго оно существовало до того, остается полностью неясным.

И это лишь единичный случай. Сколько я ни обращался к работам лингвистов, я так и не обнаружил ни одной, где бы обсуждалась проблема соотношения относительной хронологии языковых явлений, а ее языковеды достаточно успешно наблюдают, с возможностями привязки к хронологии абсолютной. Возможно, аналогичных случаев можно найти больше, но сама система мышления у языковедов иная, и вопрос им кажется странным и слишком придирчивым. Сказывается разница менталитета: археология — наука более позитивистская, чем языкознание.

Не ясно лингвистам и пространственное помещение наблюдаемых ими языковых контактов. Часто исходят из современного территориального размещения носителей этих языков или их предков и потомков. Тогда это или Висло-Одерское междуречье, по гипотезе Т.Лер-Сплавинского (Lehr-Spławiński 1946), на основе которой базировались и археологические теории Й.Костшеского и других приверженцев западного пути, либо Висло-Днепровское междуречье, как думали иные, либо все Одерско-Днепровское пространство, по мысли третьих. Весомость всех трех гипотез с точки зрения лингвистики приблизительно равнозначна, хотя в пользу второй есть и дополнительные аргументы.

В частности, Ф.П.Филин пишет: "*Обилие в лексиконе общеславянского языка названий для разновидностей озер, болот, лесов говорит само за себя. Наличие в общеславянском языке разнообразных названий животных и птиц, живущих в лесах и болотах, деревьев и растений умеренной лесостепной зоны, рыб, типичных для водоемов этой зоны, и в тоже время отсутствие общеславянских наименований специфических особенностей гор, степей и моря — все это дает однозначные материалы для определенного вывода о прародине славян... Прародина славян, по крайней мере в последние столетия их истории как единой исторической единицы, находилась в стороне от морей, гор и степей, в лесной полосе умеренной зоны, богатой озерами и болотами... Однако наше предположение пока что достаточно неопределенно... Области умеренной зоны с озерами и болотами располагались на обширном пространстве от среднего течения Эльбы и Одера на западе до Десны на востоке. Такой обширной славянская прародина не могла быть, по крайней мере на ранних ступенях развития общеславянского языка, поскольку выделение этого языка из состава других индоевропейских диалектов и его развития как единой стройной системы предполагает тесное и постоянное общение его творцов и носителей в течение длительного времени*" (Филин 1962, с. 122-123).

Лингвистическая география, таким образом, приносит решение в слишком общей форме, хотя выводы ее, также как и "метода языковых контактов", следует иметь в виду.

Не приносит ожидаемых результатов и изучение топонимики. Славяне VI-VII вв., а именно они, скорее всего, могли быть носителями общеславянского языка, судя по данным истории и археологии, расселились очень широко, повсеместно разнеся свои названия рек, урочищ и поселений. Ни в Восточной, ни в Центральной Европе нет области, где была бы представлена исключительно славянская топонимика, всегда есть та или иная примесь. В конечном итоге, славянская топонимика протянется до Приамурья и Тихого океана, и мы знаем, с какими историческими процессами, выходящими уже за хронологические рамки нашего исследования, это связано.

А если бы такая область "чисто славянской топонимики" и нашлась, это тоже не означало бы, что прародина славян именно здесь и находится. Чаще всего подобные явления наблюдаются в районах, откуда местное население по тем или иным причинам выселилось, а пришельцы, придя на запустевшие земли, все переименовали. Яркий пример тому — топонимика современной Калининградской области, части бывшей Восточной Пруссии. Все прежние немецкие и предшествующие балтские наименования в один момент были изменены на русские.

Поэтому, когда О.Н.Трубачев (1968) и Я.Удольф (Udolf 1979) находят скопления раннеславянских топонимов на западной Украине и в Прикарпатье, это не означает, что именно здесь протекал процесс славянского этногенеза. Ситуация, очевидно, была более сложной, хотя и ее следует учитывать.

В пользу ограничения обширной зоны "болотно-лесной" топонимики лишь ее восточной частью свидетельствует весьма весомый тезис, выдвинутый еще в 1908 году польским ботаником Ю.Ростафинским и в последствии неоднократно повторяющийся: "*Балты не знали ни бука, ни лиственницы, ни пихты, ни тисса, поскольку название его перенесли на крушину. Славяне общеиндоевропейское название тисса перенесли на вербу, иву и не знали лиственницы, пихты и бука. Таким образом, анализ названий деревьев указывает на среднюю Россию, как родину семьи балто-славянских народов*" (Rostafiński 1908: 10).

Если выводы Ю.Ростафинского верны, то отсюда могло вытекать следующее: поскольку восточная граница распространения бука приходится приблизительно на линию Калининград-Одесса (Филин 1962: 22), то все процессы образования общеславянского языка должны были бы происходить к востоку от этой условной линии, которая, в зависимости от экологических условий, естественно, могла колебаться, но вряд ли слишком решительно. Конкретных же палинологических или других данных противниками "букового аргумента" не приводится.

Общеславянский язык мог существовать, таким образом, где-то между зонами распространения бука, лиственницы и пихты, поскольку собственных наименований для этих деревьев славяне не придумали.

Итак, казалось бы, с точки зрения лингвистической географии, восточный путь поиска прародины славян в лесной и лесо-степной зонах Восточной Европы представляется более перспективным. Но здесь мы тоже сталкиваемся с определенным противоречием данных. Дело в том, что это — зона широкого распространения и преобладания балтской топонимики, а специальное исследование В.Н.Топорова и О.Н.Трубачева (1962) показало: во всяком случае, в Верхнем Поднепровье балтские гидронимы зачастую оформлены славянскими суффиксам. Это означает, что славяне появились в этом регионе позже балтов.

О том, когда это могло произойти, у языковедов нет собственных данных, но именно этот момент заставляет И.П.Русанову и В.В.Седова искать выхода на западном пути. Об археологических противоречиях, с которыми им на этом пути придется столкнуться, говорилось уже ранее.

Выход из создавшегося положения мыслиться лишь один: в признании тезиса, отстаиваемого теми же лингвистами, о существовавшем некогда балто-славянском языковом единстве как переходной общности от общебалтской к праславянской (Иванов 1976: 44). Славянские языки, как это ни может показаться странным, с точки зрения лингвистов, по своему грамматическому строю и прочим показателям ближе всего балтским, чем каким-либо другим. В частности, языковеды пишут: "*...Можно ли отнести тождественные модели балтийского и славянского древнейшего состояний к одной временной плоскости, или же одну из моделей следует рассматривать как результат другой, предшествующей во времени... Из двух возможностей нам представляется необходимым выбрать вторую, а именно, считать модель, установленную для славянского, результатом преобразования модели, установленной для древнейшего балтийского состояния, обратное соотношение исключается...*" (Иванов, Топоров 1958).

Отношения балтских и славянских языков рассматриваются теперь лингвистами не как отношения двух братьев, происходящих от единого индоевропейского предка, и даже не как отношения старшего, балтского, брата к младшему славянскому, а скорее как отношения отца к сыну (Топоров 1978). Славянские языки, или язык, вычленились и отделились от балтских. Если же лингвисты правы, то многие археологические и исторические факты нашли бы свое объяснение, но об этом чуть ниже. Языковеды не могут знать точно, когда произошло рождение славянского сына от отца-балта или из материнской балтской утробы. У них для этого есть лишь следующие приблизительные данные: "*... языки с наименьшей дробностью и наибольшей площадью распространения оказываются языками наиболее позднего происхождения, распространившимися на этой территории в позднейший период (сравним языки банту и бантоидные, английский язык на разных континентах в сравнении с дробностью западногерманских языков на территории Европы и т.п.) ...Данные славянских языков характеризуются большим однообразием, что дает возможность довольно точно проецировать эти данные в доисторическую эпоху, слабо дифференцированную в диалектном отношении и отстоящую очень недалеко* (подчеркнуто мною — М.Щ.) *от времени создания первых письменных источников. Поскольку эти источники* (русские летописи, записанные не ранее X-XI веков — М.Щ.) *не старше самого конца I тысячелетия н.э., конец праславянского состояния должен быть отнесен к весьма позднему времени*" (Иванов, Топоров 1958). Нужно учесть также изменения, происходившие за последние десятилетия в самой системе мышления лингвистов. Если в 40-50 годы было принято считать, что язык, как один из основных показателей каждого этноса, всегда остается неизменным или меняется несущественно (а в обыденном сознании этот тезис сохраняется и до сих пор), то лингвисты-специалисты уже отдают себе отчет в сложности протекавших языковых процессов. Приведу лишь один пример, имеющий и прямое отношение к нашей теме.

В.К.Журавлев писал в 1968 году: "*Праславянский язык, как, возможно, и любой другой праязык, вполне*

реалистично представить себе как изоглоссную область, как пространственно-временной континуум более или менее родственных диалектов, где действовали праславянские (или какие-нибудь иные для другой семьи языков) тенденции развития, обусловившие последовательную цепь процессов ...В праславянскую (или в какую-нибудь иную праязыковую) изоглоссную область различные диалекты могли входить не одновременно, раньше или позже. Вполне вероятно, что те или иные диалекты, ранее входившие в данную изоглоссную область, могли выйти из нее, примкнуть к другой изоглоссной области, иногда не родственной. В такой "оторвавшейся" изоглоссной области будут действовать противоречивые процессы — свои старые и новые, идущие из эпицентров новой изоглоссной области (ср. сближение славянских и романских языков в балканском языковом союзе, сближение балтийских, славянских и финнских на территории Прибалтики, сближение индоевропейских, кавказских и тюркских в рамках кавказского языкового союза). — Есть некоторые основания полагать, что древнепрусский язык, языки ятвягов и голяди первоначально входили в протославянскую изоглоссную область, но позже, оторвавшись от нее, примкнули к балтийской (летто-литовской), возможно, явившись эпицентром иррадиации общебалтославянских процессов. В свою очередь, летто-литовский, вероятно, в какой-то период примыкал к прагерманской изоглоссной области, оторвавшись от нее, примкнул к балтославянской, был до новых встреч с германскими языками эпицентром иррадиации некоторых германо-общебалтских тенденций. Детализация и хронологизация перераспределения изоглоссных областей пока может быть лишь спорной — не установлена относительная хронология древнейших процессов, не установлена их иерархия, данные, добытые путем внутренней реконструкции на материале одного языка пока несопоставимы с данными другого языка или языковой семьи. Поэтому пока речь может идти лишь о принципиальной допустимости перераспределения изоглоссных областей" (Журавлев 1968: 173-175).

В принципе наблюдения В.К.Журавлева можно было бы проиллюстрировать и некоторыми археологическими материалами, но это тема специальной работы, пока же для нас важны выводы лингвистов "*о принципиальной допустимости перераспределения изоглоссных областей*", представления о языке как пространственно-временном континууме диалектов, принципиальное признание языковых союзов и "сближение" языков и диалектов в их рамках. Согласитесь, подходы такого рода существенно меняют наши представления об этнических процессах и открывают новые перспективы их реконструкции.

Нужно, очевидно, учесть и еще один момент — далеко не все языки и диалекты сохранились до нашего времени, многие исчезли полностью и лишь некоторые из них оставили косвенные следы своего существования. Вычисляются, в частности, некие "народы между германцами и кельтами" (Hachmann, Kossack, Kuhn 1962), "между балтами и финнами" (Серебряников 1957). На самом деле таких "промежуточных" групп, народов *x*, могло быть значительно больше.

Мы не можем миновать в данном контексте и последней гипотезы О.Н.Трубачева о Паннонской прародине славян, основанной сугубо на лингвистических данных (Трубачев 1991). Не рискуя вступать в споры лингвистического порядка, могу лишь сказать, что, с точки зрения археологии и истории, эту гипотезу в целом было бы очень сложно подтвердить объективными свидетельствами, хотя ряд явлений вполне объясним и с позиций общей комплексной концепции, излагаемой ниже. В частности, объясним и основной тезис О.Н.Трубачева о широком распространении "Дунаев" в славянской топонимике (Мачинский 1981). Опять вопрос упирается в отсутствие у лингвистов надежных хронологических привязок. Отсюда возможны разные исторические трактовки явлений.

Данные письменных источников. Проблема венедов

Византийским авторам середины VI в. славяне достаточно хорошо известны, и они уже довольно широко расселились по Восточной Европе, проникли в Европу Центральную. Мы не будем сейчас вникать ни в дискуссии о местоположении города Новиетуна (в Паннонии или в Добрудже) и Мурсианского озера (Анфертиев 1991: 132-134; Шувалов 1989: 140-142) — западных пунктов отсчета ареала склавенов, ни в споры о восточных границах их соседей и сородичей антов, расселявшихся до "Данапра", по Иордану (Iord. Get. 35) или и далее к востоку, по Прокопию (Proc. B.G. VII, 14. 29-30).

Напомним лишь некоторые важные даты (Шувалов 1989: 30-37). Первый набег антов на Империю фиксируется в начале правления императора Юстина I (518-527 гг.), когда они вторглись во Фракию вслед за кутригурами и были разбиты стратегом Германом (Proc. B.G. III, 40,5). Следующий набег их состоялся лишь спустя более 20 лет. На этот раз проблема была разрешена дипломатическим путем. В 545 г. византийцы предложили антам союз против гуннов-кутригуров, пообещав им выплатить много денег и помочь в обустройстве на землях в районе города Турриса (Proc. B.G. IV, 33), в котором большинство комментаторов видят античную Тиру в устье Днестра. Очевидно, основная зона обитания антов находилась тогда где-то

севернее или восточнее.

В том же 545 г. и склавины впервые вторгаются на Балканы, но разбиты, походя, герулами, состоявшими на службе Византии и направлявшимися на войну в Италию весной 546 года (Proc. B.G. III, 13, 24-24). Через два года 15-тысячный отряд склавинов опять появляется на территории Империи и часть его принимает участие в походе опального королевича лангобардов Ильдигиса с шеститысячным войском в Италию в 548 году (Proc. B.G. III, 29, 1-3; 35, 19-20). Через год успешный рейд против Империи осуществляется всего трехтысячным отрядом склавинов, захвативших большую добычу, а в 550 году они вторгаются уже более значительными силами, "***чем когда-либо прежде***" (значит, более 15 тысяч), осаждают даже Фессалоники, но уходят лишь при приближении армии Германа (Proc. B.G. III, 38; 40,1-7).

Несмотря на еще два похода в 551-552 годах (Proc. B.G. III, 40, 31-45; IV, 26, 1-6, 10), они "замирают" до 577 года, и лишь после смерти Юстина II в 578 г. и вступления на престол Тиберия "***враги сильно налегли на него, особенно проклятые эсклавины и те, которых называют аварами,***" в числе более 100 тысяч (Menandr, fr.: 47-48). В дальнейшем походы "эсклавинов" и попытки массового переселения за Дунай следуют практически почти постоянно, но мы не будем вдаваться в их детали.

Из изложенного вкратце следует вполне определенный вывод: до 40-70 годов VI века анты и склавины, располагавшиеся за Дунаем и в Причерноморье, еще не имели достаточных баз и сил для решительного воздействия на политику поздней Римской Империи-Византии, вторгались лишь небольшие по численности отряды.

Тем не менее, где-то к северу от Дуная славяне уже присутствовали, и об этом свидетельствует один из фрагментов труда Прокопия (Proc. B.G. II, 15). Еще в 512 году герулы, где-то на территории южной части Среднего Подунавья, потерпели крупное поражение от гепидов и лангобардов. Часть перешла на службу Империи, и они уже упоминалась, а часть решилась вернуться на прародину, в Северную Европу или Скандинавию (Proc. B.G. II, 15).

Не будем опять же вдаваться в детали. Поскольку прямой путь на север был отрезан враждебными гепидами, располагавшимися в это время в Трансильвании, герулам не оставлось иной дороги, как двигаться на север, огибая Карпаты с востока. При этом им довелось пройти все земли, занятые склавинами, затем некие пустующие земли и, наконец, достинуть территории Дании или прилегающих побережий Балтики (рис. 1, карта). Склавины, таким образом, в это время (в 512 году) расселялись, в частности, и вдоль восточных и, возможно, северо-восточных склонов Карпат (Мачинский 1976).

Таким образом, 512 год является, в какой-то мере, юбилейным для славян: впервые они обозначены в исторических текстах под своим собственным именем "склавины" и в связи с конкретной исторической ситуацией. Существует мнение: разноречия в написании термина "склавины-славяне" обусловлено лишь тем, что для латинского и греческого языков сочетание звуков "*с*" и "*л*" неприемлемо и древние авторы вставляли между ними "*к*" (Анфертиев 1991: 127). Лингвистам, конечно, виднее, но я предпочитаю в данном случае сохранить традиционное написание и не ставить полного знака равенства между терминами "склавины" и "славяне".

Что касается антов, то они на страницах источников появляются еще раньше склавинов. Уже в конце IV в., накануне 376 г. (точнее неизвестно), они участвуют в неких событиях, происходящих где-то в Северном Причерноморье. Известия мы находим у Иордана (Iord. Get. 121-131; 246-250) и, частично, у Аммиана Марцеллина (XXI, 3-4), современника событий, рассказывающих о нападении гуннов, перешедших вброд Меотийское озеро (Азовское море), напавших на алан-танаитов в низовьях Дона, а затем на владения короля готов Германариха, который при этом и погиб. Затем гунны разбивают на Днестре и Атанариха, короля вестготов, значительная часть подданных которого ищет спасения в пределах Империи, перейдя Дунай в конце 376 года.

Остготы, оказавшиеся под властью гуннов, попытались освободиться и во главе с наследником Германариха Винитарием (по Иордану) или Витимиром (по Аммиану) напали на союзных гуннам антов, распяли их вождя Боза, но через год в битве с самими гуннами на реке Эрак предводитель готов был убит, и власть завоевателей сохранилась. Части остготов во главе с вождями Алатеем и Сафраком удалось уйти, прихватив и малолетнего наследника готских королей Видерика. Вместе с вестготами они переправляются через Дунай и затем в 378 г. сражаются против римской армии под Адрианополем. Остгото-анто-гуннская война случилась, таким образом, ранее осени 376 г.

К сожалению, из имеющихся свидетельств письменных источников невозможно установить, где находилась река Эрак, как располагалось государство Германариха и где размещались при этом анты. Ясно лишь, что события происходили где-то между Доном и Днестром.

Наиболее же интересны для нашей темы сведения Иордана о третьей ветви славянских народов — о венетах. Описывая занятую в его времена гепидами Дакию, расположенную между реками Тиссией и Флутавсием (Прутом), а с севера "***укрепленную наподобие венца крутыми Альпами***" (Карпатами),

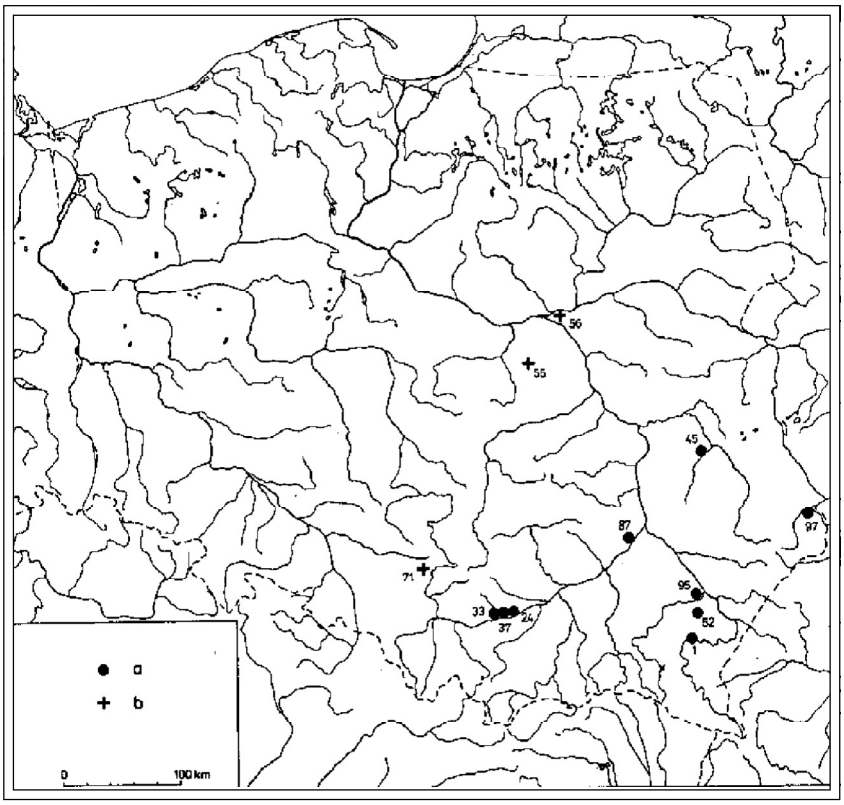


Рис. 3. Распространение славянских памятников I-й хронологической группы на территории Польши (по M.Parczewski):
a – поселения;
b – могильники.
1 – Bachorz 16, wojew. Przemyśl (Parczewski, in print); 24 – Igolomia 1, wojew. Kraków (Dobrzańska, im Druck); 33 – Kraków, Nowa Huta 1; 37 – Kraków, Nowa Huta 18; 45 – Lublin, Czwartek; 52 – Maćkowka 2, wojew. Przemyśl; 55 – Międzyborow 2, wojew. Skierniewice; 56 – Nieporęt 2, wojew. Warszawa; 71 – Siemonia 8, wojew. Katowice (Abramowicz 1991. Archaeologia slavica 1, s.105–117); 87 – Puławy-Włastowice 1, wojew. Lublin; 95 – Grodzisko Dolne 3, wojew. Rzeszów (Podgórska-Czopek 1993, Archaeoslavica 1, s. 9–60); 97 – Grodzisko Dolne 3 (Zakościelna-Gurba, im Druck).

готский историк пишет: "***У их левой стороны, которая склоняется к северу, от истока реки Вистулы на огромных пространствах обитает многочисленное племя венетов. Хотя теперь их названия меняются в зависимости от различных родов и мест обитания, преимущественно они все же называются склавинами и антами***" (Iord. Get. 34).

Трудно удержаться от искушения и не сопоставить тут же с этим известием карту распространения раннеславянских памятников первой фазы по Михалу Парчевскому, которые на территории Польши узкой полосой как раз достигают верховьев Вислы (Parczewski 1993: Abb.26). Датировка их, к сожалению, не очень определенна: вторая половина V в. возможна "теоретически", но лишь потому, что соответствующие находки невозможно отличить от начала или второй четверти VI века, а верхняя хронологическая граница их приходится на рубеж VI-VII веков или даже на первую половину VII века (Parczewski 1993: 93).

Венетов упоминает Иордан и в несколько ином контексте (Iord. Get.119): "***После избиения герулов Германарих двинул войско на венетов, которые, хотя и достойны презрения из-за плохого вооружения, но могучие численностью, сперва пробовали сопротивляться... Они же, как было сказано... в каталоге народов*** (в приведенном выше абзаце), ***произойдя из одного корня, породили три народа, то есть венетов, антов и склавинов, которые теперь свирепствуют всюду, по грехам нашим*** (Иордан писал как раз после упомянутых набегов склавинов 548-550 годов)***, тогда все они, однако, подчинились власти Германариха***". Это события приблизительно середины IV века, и происходили они, очевидно, опять же где-то между Днестром и Доном, точнее сказать по данным Иордана невозможно, но это и не суть важно.

Важно другое: из текстов Иордана проистекает двоякий и даже троякий вывод. С одной стороны, венеты — это обобщающее понятие всех славян, склавинов и антов, с другой стороны, они вроде бы и отдельная обособленная группа, с третьей. складывается впечатление, что именно венеты и были общим корнем всех славянских группировок. Если же это так, то этот венетский корень и стоит поискать.

Уже давно, со средневековья (Седов 1994: 7-14), сложился устойчивый стереотип, что те венеты-венеды, которых поминают и более ранние античные авторы, располагаются на территории Польши. Я и сам преодолел этот стереотип не сразу и не просто. Однако, и занимаясь памятниками первых веков нашей эры, и перечитывая древних авторов, я все больше приходил к заключению, что практически нет никаких определенных данных для польской приуроченности венетов, во всяком случае, они каждый раз оказываются где-то к востоку от Вислы. Толчком же к размышлениям в этом направлении стали блестящие доклады и статьи Д.А.Мачинского (Mačinski 1974;

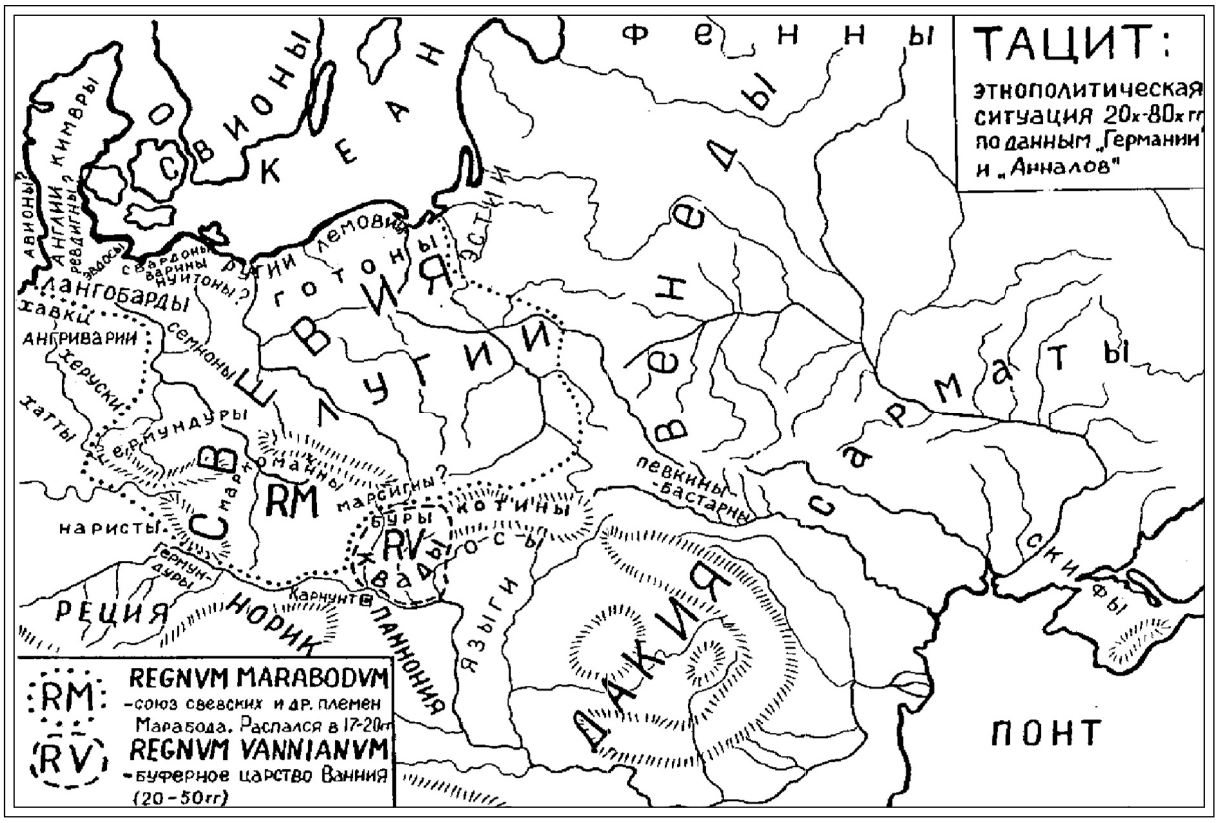


Рис. 4. Расселение племен в середине – второй половине I в.н.э. по Тациту.

Мачинский 1976; Тиханова, Мачинский 1976). Там изложена основная аргументация, что позволяет мне быть кратким.

Постараемся посмотреть на имеющиеся в письменных источниках данные непредвзято. Начнем с автора наиболее компетентного, объективного и знающего, с Корнелия Тацита. Его отец был прокуратором провинции Бельгики, в столице которой Августе Треверов (современный Трир) и родился будущий писатель в 57 или 58 г. При Флавиях этот провинциал сделал блестящую карьеру в Риме, стал сенатором, выполнял функции городского претора (то есть, по современным понятиям, был мэром Рима), входил вместе с императором в жреческую коллегию квиндецемвиров, в силу сочетаемости этих должностей должен был заниматься организацией "секулярных игр" 88 года (Кнабе 1981: 54-68).

С 89 по 93 гг. он выполнял какое-то важное поручение императора в провинции, как полагает большинство комментаторов, где-то в Порейнье (Кнабе 1981: 79). Скорее всего, это была Верхняя Германия, где только что был подавлен мятеж четырех легионов и куда прибыл император Домициан, чтобы провести кампанию против германцев. Возможно, важным поручением Тациту и был сбор информации о Германии, завоевать которую и продвинуть границы Империи до Эльбы римляне безуспешно пытались со времен Августа. А с геополитической и стратегической точки зрения это действительно было необходимо, дабы прикрыть возможности варварских вторжений в Италию через верховья Дуная и Рейна. Позднее варвары такие вторжения неоднократно и осуществляли, приведя Империю к гибели. Анализ неудач нетрудно вычитать в трудах Тацита. Отбыв должность консула в 97 году, Тацит издал в 98 году небольшую книжку "О происхождении и местах обитания германцев", как раз при приходе к власти Ульпия Траяна, последнего завоевателя в Римской империи и прежнего прокуратора Верхней Германии. При Траяне писатель продолжал занимать важные государственные посты, в частности, был прокуратором провинции Азия во время дакийской кампании императора (Щукин 1994: 240-241).

Таким образом, при работе над "Германией" Тацит действовал не столько как писатель и историк, сколько как один из людей, которых теперь называют "аналитиками". Его задачей было создать для своих заказчиков, Домициана и Траяна, по возможности полную и объективную картину ситуации в стане противника, пользуясь всей полнотой доступной информации, включая агентурную.

Тацит подробно, с привязкой к реалиям географической среды, объективно описывает территории, занятые различными германскими племенами. Делает



это, очевидно, добросовестно, поскольку не составляет особого труда разместить их на современной географической карте и на карте археологической — их местоположение достаточно адекватно, в большинстве случаев, совпадает с размещением скоплений археологических памятников (Germanen 1976: 49-55; Щукин 1994: 241-242). При этом получается, что большая часть нынешней центральной Польши занята многочисленными племенами лугиев, а Поморье — готонами, ругиями и лемовиями. Не остается другого выхода, как видеть в носителях пшеворской культуры, простирающейся вплоть до Западного Буга (Dąbrowska 1973), лугиев (Godłowski 1985: 141), а в Поморье, как раз ко времени Тацита, складывается культура вельбаркская (Wołągiewicz 1981).

Затем Тацит описывает специфический характер общин свионов, находящихся за морем (жителей Скандинавии) и обитателей "***правого берега Свевского моря***" — эстиев, очевидно, насельников стран Балтии, собирающих янтарь. Здесь, то есть на лугиях, свионах и эстиях, по мысли Тацита, кончается Германия-Свевия (Tac. Germ. 41-45). Что касается границы этой страны с Дакией и Сарматией, то от первой она отделена горами (Карпатами), а от второй — зоной "***взаимной боязни***" (Tac. Germ. 1). На этот пассаж обратил внимание Д.А.Мачинский (Мачинский 1976) и, действительно, между Западным Бугом и Неманом, а во второй половине I в. н.э. и вплоть до Поднепровья простирается некая зона пустоты и "археологической трудноуловимости" с весьма редкими и не всегда определимыми в хронологическом и культурном отношении маловыразительными памятниками — зона "***взаимного страха и ужаса***".

Заключительный пассаж "Германии", касающийся народов, населяющих Сарматию (Tac. Germ. 46), цитируется практически во всех работах, посвященных рассматриваемой нами проблеме. Существует несколько переводов его, более или менее удачных, хотя содержание от этого существенно не меняется. Приведу здесь последний перевод Ф.В.Шелова-Коведяева (1991: 39), хотя он, быть может, и не самый выразительный как с литературной точки зрения, так и по ясности изложения:

"***Я колеблюсь, причислить ли народы певкинов, венетов и феннов к германцам или сарматам. Впрочем, певкины, которых некоторые называют бастарнами, в отношении речи, образа жизни, мест обитания и жилищ ведут себя, как германцы. Все они живут в грязи, а знать в бездействии. Смешанными браками они обезображивают себя, почти как сарматы. Венеты многое усвоили из нравов*** (к сожалению не ясно, из нравов бастарнов, или сарматов, или тех и других — М.Щ.)***, ведь они обходят разбойничьими шайками все леса и горы между певкинами и феннами. Однако они скорее должны быть отнесены к германцам, поскольку и дома строят, и носят щиты, и имеют преимущество в тренированности и быстроте пехоты — все это отличает их от сарматов, живущих в повозке и на коне***".

Где же находятся те леса и горы, по которым бродят разбойничьи шайки венетов? Это можно выяснить, лишь определив местоположения бастарнов и феннов, а у самого Тацита никаких указаний на расположение ни тех, ни других нет. Помочь могут лишь свидетельства иных авторов.

Бастарны и их часть певкины достаточно хорошо известны Страбону (Strabo VII, 3,17). Последние владеют островом Певкой в дельте Дуная, а две прочих бастарнских группировки, атмоны и сидоны, располагаются "***в глубине материка***" между Дунаем и Днепром, за которым находятся сарматы-роксоланы (Щукин 1994: 152-153). Но Страбон описывает ситуацию рубежа II-I вв. до н.э., времени Митридата Евпатора. Прошло более 100 лет, положение могло измениться.

И действительно, Плиний, непосредственный предшественник Тацита, подробно описывает устье Дуная, называет все его гирла и острова между ними, в том числе Певку, но ничего не говорит о певкинах (Plin. N.H. IV, 75). Очевидно, их там уже не было.

Местоположение бастарнов во времена Плиния (Plin. N.H. IV, 80-81) достаточно легко вычисляется, это должны были бы быть земли, примыкающие к восточным и северо-восточным склонам Карпат — Верхнее Поднестровье, возможно, часть Посанья и Волыни, может быть, северной Молдавии. Где-то в этих местах (Щукин 1994: 221-222). А ситуацию в этом регионе писатель должен был хорошо знать, поскольку черпал информацию от своего друга, наместника Мезии Плавтия Сильвана (Скржинская 1977), осведомленного по долгу службы и с бастарнами имевшего дело непосредственно: он вернул их царю захваченных врагами сыновей (CIL. XIV, 3608).

Сложнее обстоит дело с феннами, про которых другие авторы вообще ничего не говорят. Остается предположить, что эти племена могли бы располагаться где-то в зоне распространения финно-угорской топонимики, южная граница которой проходит приблизительно по линии от северной части полуострова Курземе в Прибалтике до Подмосковья. Тацит говорит о "***поразительной дикости, жалком убожестве***" феннов. "***Их пища — трава, одежда — шкуры, ложе — земля***", они занимаются охотой и пользуются костяными наконечниками стрел (Tac. Germ. 46). И действительно, на значительной части этой зоны мы находим памятники, на рубеже эр еще сохраняющие неолитический облик (Фосс 1952; Гурина 1961; Сакса 1996).

Известия Плиния Старшего о венедах еще более туманны, чем у его последователя и знакомца Тацита

(Плиний дружил с отцом последнего), хотя, судя по curriculum vitae Плиния, он должен был бы быть человеком весьма осведомленным и эрудированым. Как и Тацит, он занимал целый ряд весьма важных постов в администрации Империи, ему была доступна разнообразнейшая информация, включая агентурную. В 47 г. он участвовал в военных кампаниях против германцев в Нижней Германии в качестве префекта фракийской вспомогательной когорты, был однополчанином Тита, будущего императора, замещал затем командующего войсками в войне против иудеев, был прокуратором Сирии и командовал легионом в Египте, бывал в Галлии, Африке и Белгике, при Веспасиане возглавлял службы императорской корреспонденции и документации, закончил карьеру адмиралом Мисенского флота, погиб, организуя спасение с моря пострадавших во время извержения Везувия в 79 г. Был дружен с наместниками Мезии, беседовал с плененным царем Боспора Митридатом (Шелов-Коведяев 1991: 18; Скржинская 1977).

Но его труды "Анналы" и "Германские войны" до нас, к сожалению, не дошли, а дошедшая "Естественная история" посвящена в основном, естественно, не проблемам политики и этнографии, а вопросам естественнонаучным. О первых говорится несколько вскользь. В данном случае эрудированность и широта интересов Плиния в какой-то мере мешала точности и детальности изложения интересующих нас в настоящий момент вопросов. Тацит был более узким специалистом.

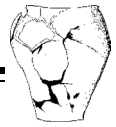
Плиний (Plin. N.H. IV,96), как заметили Х.Ловмяньский (Łowmiański 1963: 154-155) и Д.А.Мачинский (1976), дает, по сути дела, перипл Балтийского моря. Начав с земель ингвеонов, группировки германских племен междуречья Рейна и Эльбы и упомянув "***полуостров Кимвров***", соответствующий Ютландии, он описывает большой залив, называемый "***Коданус синус***", наполненный многочисленными островами, из которых крупнейший — Скатинавия, столь большой, что общины гельвионов, располагаются там не менее, чем в 50 областях. (Все античные географы считали Скандинавию островом в окружающем ойкумену океане). Не менее велика, как считают, и Энингия (остров или полуостров — из контекста непосредственно не вытекает), которую "***вплоть до реки Вистулы заселяют сарматы, венеды, скиры и гирры***". Далее, назвав залив Килипен, вероятно другое наименование Кодануса, и остров Латрис в его устье, а затем залив Ланг, "***пограничный кимврам***", Плиний возвращается к исходной точке, указав еще на 23 острова, "***известных римской армии***".

Поскольку в русских изданиях Плиния этот пассаж никогда не переводился полностью, всегда лишь выдержки из него, приведем этот текст, дабы каждый мог поупражняться в весьма неодозначных возможностях его перевода:

"Incipit deinde clarior aperiri fama ab gente Inguaeonum, quae est prima in Germania, mons Saevo ibi, inmensus nec Ripaeis iugis minor, inmanen ad Cimbrorum usque promunturium efficit sinum, que Codanus vocatur, refertus insulis, quarum clarissima est Scatinavia, inconperatae magnitudinis, portionem tantum eius, quod notum sit, Hillevionum gente quingentis incolente pagis: quare alterum orbem terrarum eam appellant, nec minor est opinione Aeningia, quidam haec habitari ad Vistulam usque fluvium a Sarmatis, Venedis, Sciris, Hirris tradunt, sinium Cylipenum vocari et in ostio eius insulam Latrim, mox alterum sinum Lagnum, conterminum Cimbris, promunturium Cimbrorum excurrens in maria longe paeninsulam efficit, quae Tastris appellatur. XXIII inde insulae Romanis armis cognitae, earum nobilissimae Burcana, Fabaria nostris dicta a frugis multitudine sponte provenientis, item Glaesaria a sucino militiae appellata, barbaris Austeravia, praeterque Actania."

Текст, как нетрудно заметить, достаточно запутаный и туманный, допускающий различные варианты перевода и трактовки, и мы сейчас не будем заниматься спорной локализацией горы Сэво и некоторых других упомянутых Плинием топонимов, нас будет интересовать лишь соотношение полуострова Кимвров, Скатинавии и Энингии. В частности, не совсем ясно, к Скатинавии или к Энингии относится выражение "***alterum orbem terrarum***" — другая, иная или противоположная земля, страна, мир. Если противоположная, лежащая напротив, то чего — Скатинавии или "полустрова Кимвров"? К югу или к востоку?

Ф.В.Шелов-Коведяев (1991: 30) уверенно относит это выражение "второй мир" к Скатинавии. Х.Ловмяньский считал, что, поскольку "напротив" Скандинавии находится Польское Поморье, то здесь, или на территори Польши в целом, и размещается Энингия со всеми населяющими ее народами (Lowmianski 1963: 151-161). Новую трактовку предложил Д.А.Мачинский, консультировавшийся на предмет перевода латыни у М.Е.Сергеенко: если исходить из представлений древних о Коданус Синус, как большом далеко вдающемся в материк заливе, заполненном островами, а именно так представлял его предшественник Плиния Помпоний Мела (Łowmiański 1963: 144), да и просто из абриса Балтики это вытекает, то землей, противоположной полуострову Кимвров, окажется полуостров Курземе, где течет река Вента, стоит город Вентспилс и вплоть до XIII века жило племя вентиев (Мачинский 1976). Тогда и размещение в направлении с юго-востока к северо-западу вплоть до Вислы гирров, скиров и венедов, начиная от сарматов, достигавших ко времени Плиния Среднего Поднепровья и линии Бердичев-Тернополь, могло бы найти свое



объяснение (Щукин 1994: 239-244), что, впрочем, не снимает туманности изложения Плиния. Но такой вариант, совпадая в какой-то мере с предложенной выше трактовкой известий Тацита, выглядит наиболее реалистичным.

Еще более туманен, запутан и труден для понимания труд Клавдия Птолемея "Географическое руководство", созданый великим географом и астрономом где-то между 127-167 гг. н.э. В отличие от своих предшественников, писавших о венетах, Птолемей — типичный кабинетный ученый-эрудит, всю жизнь проработавший в Александрии и практически никогда ее не покидавший. Кроме сравнительно немногочисленных трудов предшественников, начиная с эллинистического времени — Эратосфена, Гиппарха и других, затем Посидония, Страбона, Плиния и Тацита, и, наконец, обобщившего в основном данные 107-114 гг. Марина Тирского, который был, вероятно, основным источником, — Птолемей использовал разнообразные и разновременные периплы, итинерарии и тому подобные документы, смешав все вместе без хронологических различий.

В результате возникла масса несоответствий и просто путаницы. Один неправильно понятый герундивный оборот Тацита превращен в название римского лагеря, один из городов Италии перенесен в Далмацию и т. д. (Шелов-Коведяев 1991: 47). С точки зрения астрономии и математики труды Птолемея тоже оказываются небезупречными, его даже обвиняют в фальсификации и плагиате (Ньютон 1985). Но, так или иначе, он был первым, кто свел воедино все имевшиеся на его время данные и положил их на сетку координат, заложив и основы современной картографии, геодезии, географии. Естественно, в его распоряжении было еще слишком мало точных астрономических измерений, определения расстояний в стадиях тоже были весьма приблизительны, искажения были неизбежны. Но общие очертания все же смутно улавливаются, вряд ли стоит недооценивать его вклад.

Искажения вносили и многочисленные переписчики, плохо понимавшие математизированый язык ученого. Практически все дошедшие до нас списки — не ранее XI в. Остается также неясным, восходят ли к оригиналу Птолемея карты, приложенные к "Руководству", или они были сделаны позже в соответствии с его текстом. Между картами и текстом имеются, впрочем, и расхождения.

Тем не менее свидетельства имеют место, и просто отмахнуться от них нельзя. Для нас наибольший интерес представляет IX карта и комментарии к ней в III главе "Географии". Это карта Европейской Сарматии, под которой понимается вся Восточная Европа между Вислой и Доном вплоть до Балтики (рис. 5). Ее населяет ряд "***великих народов***", среди которых первыми названы венеды, располагающиеся "***вдоль всего Венедского залива***" Сарматского океана (Ptol. Geogr. III.5.7). Кстати, вместо "залива" возможен перевод "***долины***", но этот вариант переводчиками-специалистами не рассматривался, и я не берусь на нем настаивать. Так или иначе, венеды опять оказываются к востоку от Вислы, а надпись, их обозначающая, на карте сильно растянута и даже выходит далее к северо-востоку за пределы надписи, означающей Венедский залив, достигая устья реки Хесина. Между Вислой и Хесином имются еще три больших реки — Хрон и Рудон, впадающие в Венедский залив, а также Турунта, втекающая, как и Хесин, в Сарматский океан.

Отождествление этих рек с современными достаточно сложно и спорно, и только с Хроном все более или менее ясно, Неман так обозначался еще на картах XVI века (Булкин 1993).

Расстояние между устьями Вислы и Турунты довольно велико, и Венедский залив никак не сопоставим ни с Вислянским, ни с Куршским заливами, с которыми их обычно сравнивают комментаторы. Оба слишком малы и незначительны, чтобы их можно было заметить из Александрии. Картографы явно оперировали более крупными массами, и сам Птолемей писал, что будет заботиться лишь о верности общих очертаний, детали — дело хорографов (Ptol. Geogr. I, 1-4).

Если же приглядеться к современном абрису Балтики, нетрудно заметить, что море между северной оконечностью Курземе и Сопотом образует дугу, и это вполне может восприниматься, как "огромный" Венедский залив.

В качестве других "великих народов" Европейской Сарматии названы певкины и бастарны "***над***", или "***за Дакией***", или "***по другую сторону***" от нее (переводы равнозначны), а "***вдоль Меотиды***" — язуги и роксоланы, еще же "***далее вглубь***" — амаксобии и аланы-скифы (Ptol. Geogr. III.5.7).

Затем Птолемей перечисляет "***малые***" народы, располагая их в несколько колонок, соответствующих, по всей вероятности, каким-то водным или сухопутным торговым путям. Большая часть названий не встречается у других авторов, и их реальность поэтому может быть поставлена под сомнение. В колонке вдоль правого берега Вислы названо 12 племен. Ниже венедов располагаются гитоны (на карте готы), рядом с ними финны, затем ниже сулоны, фругудионы, аварины у истоков Вислы (проистекающей с Венедских гор — Ptol. Geogr. I. 11.2.; III, 5.5), еще южнее омброны, анартофракты, бургионы, арсиэты, собоки, пиенгиты и биессы возле горы Карпата (Ptol.Geogr. III, 5,8).

Следующая колонка начинается на правом берегу Хрона и раздваивается. Ниже венедов следуют галинды, игуллионы, костобоки и трансмонтаны у

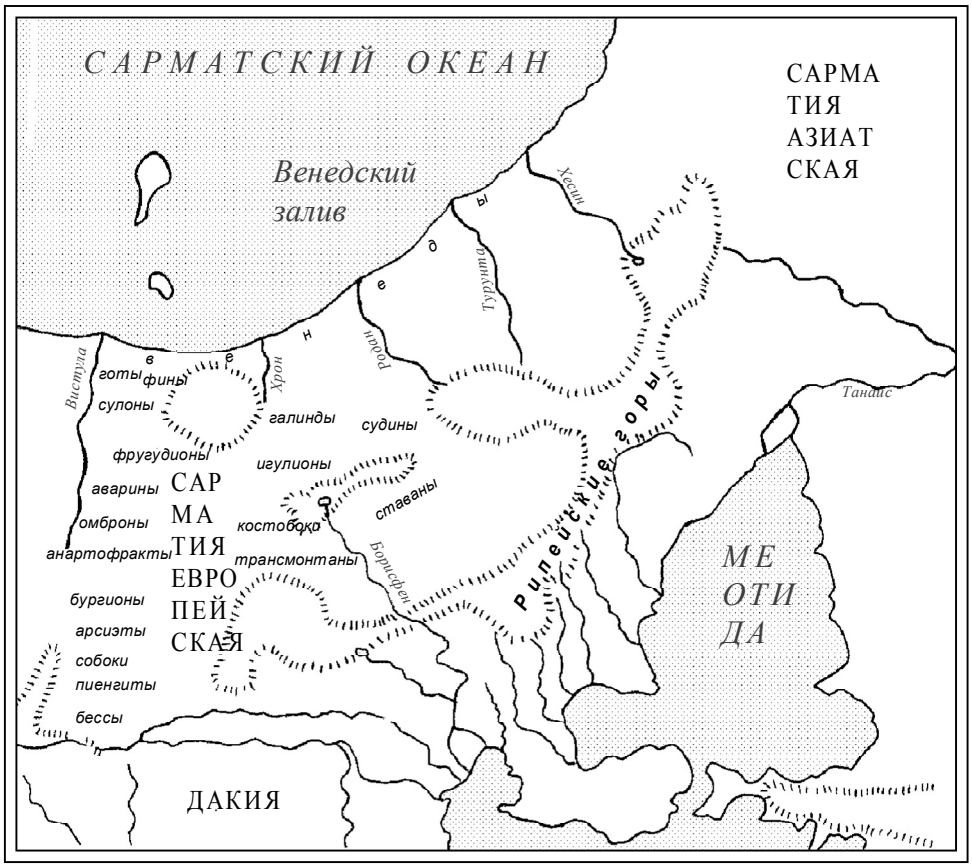


Рис. 5. "Европейская Сарматия" Клавдия Птолемея.

Певкинских гор. А от судинов, располагающихся к востоку от галиндов на той же широте, к юго-востоку помещаются ставаны "вплоть до аланов" (Ptol. Geogr. III. 5,9). Причем на карте ставаны оказываются к востоку от истоков и верхнего течения Борисфена (Березины-Днепра).

Мы не будем сейчас рассматривать всю географическую номенклатуру Европейской Сарматии, это тема специальной работы. Для нас в данный момент важно лишь расположение венедов и ставанов, поскольку в последних большинство комментаторов видят славян, впервые выступающих на страницах письменных источников под своим собственным именем (Мачинский 1976), хотя в данном случае и без привязки к конкретным историческим событиям. Название, действительно, созвучное, хотя только этого еще недостаточно.

У археологов, пытающихся сопоставить эти данные с археологическими культурами, есть два варианта. Либо приписать галиндам и судинам так называемую богачевскую культуру западных балтов в Мазурии, тогда ставанам достанется культура штрихованой керамики в восточной Литве и Белоруссии (Булкин 1993), либо только богачевцев считать галиндами, и тогда штрихованая керамика будет судинской, а ставанами, в этом случае, могли бы быть носители культуры разрозненных постзарубинецких групп пограничья лесной и лесостепной зоны (Nowakowski 1995). Обе гипотезы приблизительно равны по степени своей доказательности или недоказательности. Можно было бы предложить и еще другие версии, например, судинами могут оказаться представители группы Сергеняй-Варшвяй на Немане, но и любой вариант не будет безупречным.

Наконец, напомним еще один источник, где упомянуты венеды. Это так называемая "Певтингерова карта" (Подосинов 1991: 63-80), длинная лента пергамента в 6,75 *м* при ширине всего около 34 *см*, где изображен весь мир, известный в период поздней Римской империи, от Атлантики до Индии и Цейлона, своего рода дорожник и путеводитель для желающего совершить путешествие с запада на восток. Указаны основные пути, города и народы, которые могли встретиться.

Дошла до нас карта в копии XII-XIII вв., хотя архетип ее восходит еще к карте Агриппы I в. до н.э., к итинерариям времени Септимия Севера и Каракаллы (193-217 гг. н.э.) и Феодосия II (408-450 гг.). Различить эти напластования в сохранившейся версии почти невозможно, хотя особенно интересующие нас фрагменты Прикарпатья и Северного Причерноморья отражают ситуацию вряд ли позже середины III в. Здесь не упомянуты готы, представлявшие уже довольно заметную силу в этом регионе к 238 году (рис. 6).

Специфическая форма карты (свиток) заставляла создателей пойти на сознательное искажение и спрессовать до неузнаваемости все юго-северные измерения. Поэтому отождествление каких-либо объектов (городов, рек, гор, народов) с реальностью весьма затруднено.

Венеды на Певтингеровой карте указаны дважды. Первый раз где-то между устьями Дуная, Агалингуса (Днестра) и территорией расселения неких питов, гетов и даков, начинающейся от местоположения Поролиссума, самой северной стоянки римских легионов в завоеванной при Траяне провинции Дакия.

Второй раз, под термином венеды-сарматы, они помещены где-то между Океаном и "Бастарнскими Альпами" (Карпатами), где указаны в качестве обитателей "бластарны" и даки "petoporiani". Последний термин весьма многозначен, быть может, нужно избрать — "беглецы", бежавшие в горы при римской экспансии. (Не исключено, что именно они представлены липицкой культурой или группой в Прикарпатье — М.Щ.). Рядом с венедами-сарматами и к западу от них указаны Lupiones-Sarmatae, возможно, следует читать Lugiones-Sarmatae, которые расположены выше Сарматигетузы, столицы дакийских царей Буребисты и Децебала. Еще далее на запад упомянуты между Дунаем и Океаном амаксобии-сарматы, противолежащие провинции Нижняя Мезия. Речь может идти лишь о сарматах Большой Венгерской Низменности. Все прочие названые территории и народы должны были бы находиться восточнее или северо-восточнее.

Таким образом, непосредственные свидетельства письменных источников о венедах весьма скупы и противоречивы. Венеды оказываются то обитателями Прибалтики, то Нижнего Подунавья, то они "бродят" где-то между этими землями. Ясно лишь одно: локализация венетов-венедов где-либо в междуречье Одера-Вислы по данным письменных источников не имеет под собой реальной почвы.

Положение осложняется еще и тем, что в Европе существовало еще несколько народов, носящих это же имя. Прежде всего это венеты на Адриатическом побережье и в долине реки По. Они были союзниками римлян в борьбе против галлов в IV в. до н.э. и против Ганнибала в Пунических войнах. С 49 г. до н.э. они — граждане Рима. При Августе здесь образована провинция "Венетия и Истрия" со столицей в Аквилее, выведенной сюда еще в 181 г. до н.э. римской колонии. В Аквилее начинался знаменитый янтарный путь в Прибалтику. Провинция Венето и город Венеция в Италии существуют и до сих пор. От начального периода истории этого народа сохранился ряд надписей и, судя по ним, венеты говорили на своеобразном языке — нечто среднее между италийскими, кельтскими и иллирийскими (Красновская.1971: 29-34, 46-52; Шелов-Коведяев 1991: 34-35).

С кельтским племенем венетов пришлось столкнуться Юлию Цезарю при завоевании Галлии, они обитали где-то на северо-западном побережье и, в отличие от прочих галлов, были мореходами, знали парус (Caes. Bell.Gal. III, 8-16). Часть их в середине I в. до н.э. переселилась, кажется, в Британию (Wheeler 1939).

А топонимы с корнем *вент, венд, венн, винд* и т. п. вообще распространены по Европе достаточно широко, и это, как полагают некоторые, могло бы свидетельствовать, что все венеты суть остатки какого-то (чаще думают — иллирийского) древнеевропейского населения, некогда обитавшего на широких пространствах Европы (Okulicz 1984). Версия вероятная, но каких-либо исторических или археологических подтверждений ей пока не находится.

Я ничего не могу сказать о родстве или связях венетов адриатических и арморикансих, комплексные исследования на этот счет мне неизвестны, но вот концентрация данных о венетах в Прибалтике и на Адриатике, на двух оконечностях янтарного пути, может оказаться и не случайной. К. Ламберг-Кроловский (Lamberg-Krolovski 1971) предположил в этой связи возможность переноса по янтарному пути самого названия. Торговцы янтарем были венетами с Адриатики, а их имя перешло затем и на местное население.

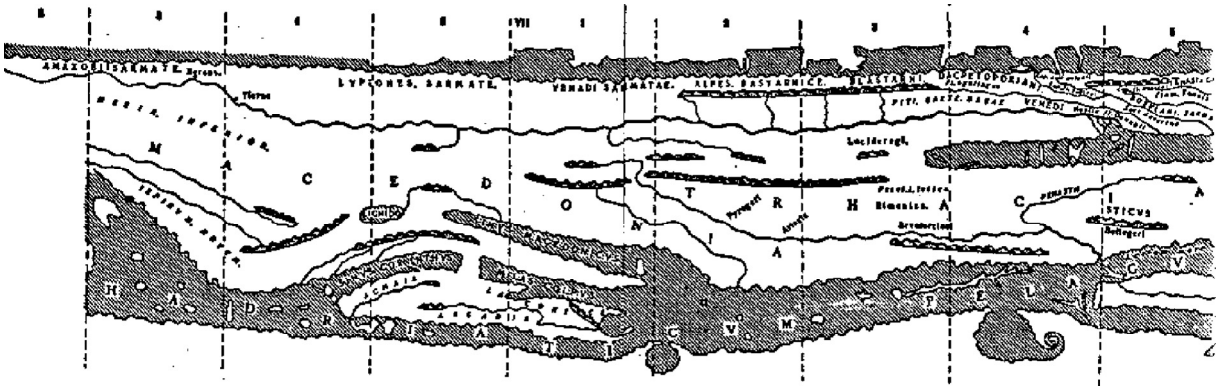


Рис. 6. Дунайско-Причерноморский участок "Певтингеровой карты".

Случаи такие в истории известны. Он полагал, что произойти это могло в IX-VI вв. до н.э., когда янтарная торговля действительно уже существовала (Боузек 1994). У нас, правда, нет никаких данных о существовании венетов в Прибалтике в столь раннее время. Поэтому я склоняюсь к мысли, что подобный перенос, скорее, мог состояться позже, когда янтарный путь был возобновлен специальными дипломатическими усилиями Нерона (Kolendo 1981; Щукин 1994: 224-227; Щукин. В печати).

Это может быть подкреплено и некоторыми археологическими аргументами. С середины I в. н.э. начинается "золотой век" Прибалтики, наблюдается определенный расцвет культуры (Okulicz 1973: 379). Причем отмечено любопытное явление: если в остальную Северную Европу начали поступать римские импортные бронзовые и стеклянные сосуды, зачастую составляющие сервизы винопития, вероятно, дары римской администрации местным вождям, то в Прибалтике (в Мазурии, на Самбийском полуострове и в Литве) картина импортов несколько иная: бронзовых и стеклянных сосудов почти нет, зато присутствуют, например, скопление находок римских бронзовых статуэток и колокольчиков (вещей сакральных), найден кинжал-кортик, часть униформы римского офицера (Nowakowski 1996: 65-70; Nowakowski 1986), концентрируются находки так называемых крыльчатых фибул Альмгрен 238, украшений поясов, портупеи, ножен мечей и цепей-поводий узды в ажурном стиле oppus interrasile, свойственных изделиям Норика и Паннонии (Щукин, в печати), находившихся на янтарном пути и соседних с провинцией Венетия и Истрия.

Поскольку большая часть названных изделий представляет собой не столько импорты в собственном смысле этого слова, а скорее их местные деривaты, изготовленные, однако, по "высоким технологиям" и с соблюдением провинциально-римского стиля, возникает ощущение, что часть их могли производить на месте мастера, пришедшие из римских провинций.

В этой связи становятся небезынтересными и некоторые другие свидетельства: около Карнунтума, перевалочного пункта на янтарном пути в Среднем Подунавье, найдена могильная плита некоего италика Квинта Атилия Прима, центуриона XV легиона, выполнявшего функции переводчика, а при выходе в отставку ставшего негоциантом (Kolnik 1977). Возможно, этот италик был одним из организаторов торговли янтарем и контактов с Прибалтикой.

Кроме того, определенный интерес начинает представлять легендарная часть "Литовских Хроник", где сообщается о некоем Полямонисе, бежавшем в Прибалтику вместе со своим семейством и 500 всадниками от преследований Нерона. Сыновья инсургента якобы и были создателями Литовского государства. Становление литовской государственности в действительности происходит позже, возможно, во времена Карла Великого (Ушинскас 1988), но и легенда о Полямонисе вполне могла соответствовать неким политическим реалиям: преследования Нероном разных оппозиционных групп, политических, идеологических и религиозных, включая ранних христиан, явно имели место и достаточно хорошо известны.

Если же проникновение неких групп воинов-торговцев-ремесленников, называемых венетами, своего рода "викингов до викингов", было реальностью, то это объясняет и многие процессы, происходившие не только в Прибалтике, но и в Восточной Европе, в частности, распространение в последней так называемых "глазчатых" фибул, типологически восходящих к верхнедунайским прототипам рубежа нашей эры, а позднее, в виде "прусской серии", концентрирующихся в Прибалтике и проникающих в лесную и лесо-степную зоны Восточной Европы (Амброз 1966; Jamka 1964; Щукин 1994: рис.90). Кто-то должен был их разносить, как и изделия с красной (кельтской в своей основе) эмалью, тоже широко представленные в лесной зоне. Как бы ни определялись центры производства украшений с эмалью: Прибалтика или Среднее Поднепровье (Корзухина 1978; Moora 1934; Гороховский 1983; Слонов 1989), — происхождение хотя бы части их от вещей стиля opus interrasile не вызывает особых сомнений (Щукин, в печати).

Таким образом, могут быть объяснены и свидетельства Тацита о "бродящих ради грабежа" венетах, и данные Птолемея о венедах на берегу Балтики, и "Певтингеровых таблиц" о тех же венедах в низовьях Дуная. Термин сугубо социальный постепенно становится этническим, что можно, например, наблюдать в истории с термином "Русь" и рядом других.

После сказанного выше можно вернуться и к археологическому аспекту интересующей нас проблемы.

Перспективы третьего пути

Как уже говорилось ранее, все попытки археологов выстроить ретроспективные цепочки культур и выявить таким образом предков реальных раннеисторических славян VI-VII вв., не принесли удовлетворяющего решения. Барьер различия структур славянских культур VI-VII вв. и их предшественниц римского времени, пшеворской и черняховской, не был преодолен ни на западном польском, ни на восточном украинском путях, ни компромиссными построениями, пытающимися объединить оба направления.

Более перспективными были предложения П.Н.Третьякова, но и он не смог избежать установившегося

стереотипа представлений о славянстве зарубинецкой культуры, хотя западные истоки ее, кельто-германские или какие-то еще из народов “между”, бастарнов, были ясны уже и тогда.

Решительный шаг был сделан Иоахимом Вернером, мюнхенским профессором (Werner 1971; Вернер 1972). Со стороны иногда бывает виднее. Он подметил, что по своему облику и по своей структуре (сам он этим термином еще не пользовался) раннеславянские культуры ближе всего к более ранним культурам лесной зоны Восточной Европы, к Днепро-Двинской и тушемлинской на Смоленщине, к культуре штрихованой керамики Белоруссии и восточной Литвы (рис. 2). Здесь тоже исключительно грубая лепная керамика и почти исключительно банковидные слабопрофилированные горшки. Также редки находки

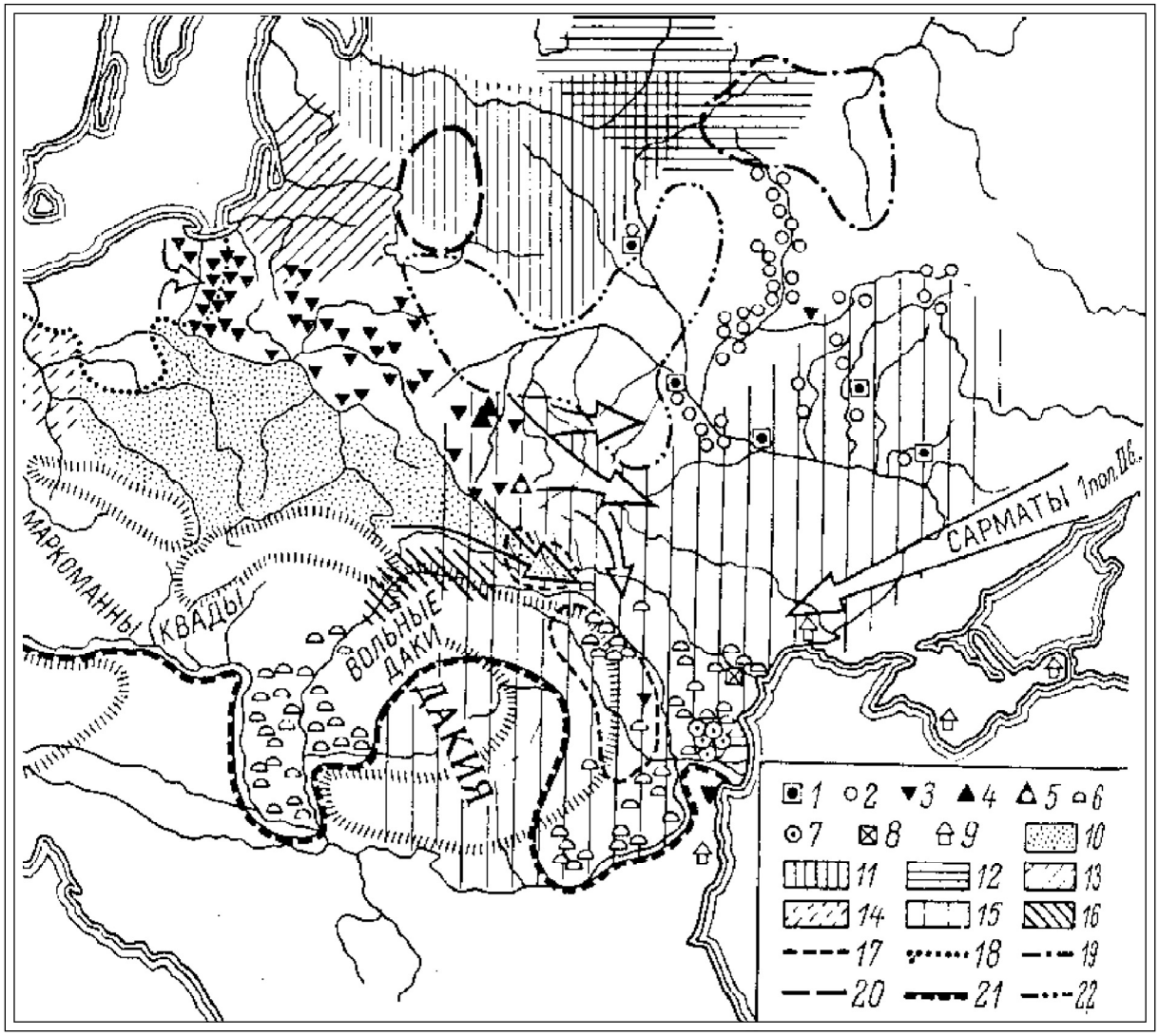


Рис. 7. Этнополитическая ситуация в Восточной и Центральной Европе во II–IV вв.

1 – памятники типа Грини-Вовки;
2 – памятники киевской культуры;
3 – памятники вельбаркско-цецельской культуры;
4 – черняховско-вельбаркские памятники волынской группы;
5 – поселение Лепесовка;
6 – сарматские памятники;
7 – памятники типа Этулия;
8 – поселение Молога;
9 – античные центры;
10 – пшеворская культура;
11 – культура штрихованой керамики;
12 – среднетушемлинская культура;
13 – культуры исторических балтов;
14 – любошицкая группа (бургунды);
15 – ареал черняховской культуры в IVв.
16 – культура карпатских курганов;
17 – границы липицкой и Поянешть-Вертешкой культуры;
18 – территория вельбаркской культуры на ранней любовидзской стадии (бóльшая часть ее запустела на рубеже II–III вв.);
19 – границы мощинской культуры;
20 – границы культуры восточнолитовских курганов (с конца IV в.);
21 – граница Римской империи;
22 – границы “полесского белого пятна”.

металлических изделий на поселениях. В быту жители лесной зоны, как и славяне, были явно непритязательны, а это означает, добавим, и сходство специфики менталитета тех и других, отличного от всех окружающих народов.

Даже поверхностное знакомство с культурами лесной зоны "Европейской Сарматии", находящейся за полосой "взаимного страха", действительно производит впечатление попадания в "другой мир", где-то более патриархальный, если не застойный, не стремящийся к внешней эффектности и комфортности. Многочисленные городища, каждый поселок сам по себе; очень простая, если не примитивная, посуда. Редкость находок из металла, отсутствие могильников (очевидно, применялись обряды, не оставляющие следов для археологов) не дают возможности прослеживать динамику развития культуры и устанавливать какую-то, даже приблизительную, хронологию.

Это не означает, что уровень культурного и духовного развития населения лесной зоны был ниже или примитивнее, чем у окружающих народов Центральной Европы или Евразийских степей, с культурами внешне более яркими и динамичными. Быть может, как раз наоборот: и "в области балета" они были "впереди планеты всей", а их удивительная деревянная резьба или кожаные изделия, кружева и вышивки по льну до нас просто-напросто не дошли. Ведь и знаменитые курганы Пазырыка, не сохрани для нас вечная мерзлота органику, выглядели бы весьма бедными.

Ясно лишь одно — это иной культурный мир, со своими представлениями и ценностями, и образ "леса", столь ярко описаный братьями Стругацкими в их "Улитке на склоне", удивительно точно совпадает с впечатлениями, возникающими от знакомства с культурами лесной зоны.

И культуры славян, появляющихся на исторической арене в VI веке, выглядят весьма чуждыми среди культур центральноевропейских и, действительно, напоминают "лесной мир". Это И.Вернер почувствовал достаточно тонко.

Идея И.Вернера во многом совпадала с выводами Д.А.Мачинского, сделанными на основе письменных источников, развивалась в ряде работ (Щукин 1975; Щукин 1987; Лебедев 1989; Лесман 1989; Щукин 1989; Щукин 1994).

Д.А.Мачинский и И.Вернер достаточно хорошо понимали, что они могут указать лишь перспективность выбраного ими направления, конкретику самого пути еще предстояло нащупать в туманностях сведений исторических и археологических источников. При наличии определенного структурного сходства, непосредственно из Днепро-Двинской, тушемлинской или культуры штрихованой керамики еще не выведешь самих раннеславянских культур, есть определенные различия и форм керамики, и характера памятников. Оба исследователя уповали на зоны пустоты и археологической трудноуловимости, где памятники переходные могли быть еще выявлены (рис. 7).

Эта зона пустоты охватывала междуречье Западного Буга —Немана и Березины, а с середины I в. н.э., когда запустело и покинутое носителями полесской группы зарубинецкой культуры Припятское Полесье, "белое пятно" стало весьма заметным и обширным (Мачинский 1976; Щукин 1975; Мачинский, Тиханова 1976). И.Вернер даже предполагал наличие здесь особой "деревянной" культуры, не оставившей ощутимых археологических следов (Werner 1981). Пустым Полесье оставалось вплоть до появления корчакских памятников в VI веке.

Нужно сказать, что и на направлении, предложенном И.Вернером и Д.А.Мачинским, мы тоже сталкиваемся с противоречиями. Названные культуры находятся в зоне распространения балтской топонимики, обстоятельно изученной для Верхнего Поднепровья В.И.Топоровым и О.Н.Трубачевым (1962). Эти культуры традиционно приписывались балтам.

Преодолеть эти "чары балтийства" и призывал советских археологов И.Вернер, заметив в одной из последующих работ (Werner 1981), что облик исторических летто-литовцев, предки которых представлены, в частности, культурой восточно-литовских курганов, заметно отличался от своих восточных соседей в Белоруссии, на Псковщине и на Смоленщине обилием бронзовых украшений, оружием в погребениях и прочим. Они, будучи по языку восточными балтами, по культуре ближе западным балтам, обитателям Мазурии, Самбийского полуострова и западного побережья Литвы. Процесс постепенного их продвижения на восток и вытеснения носителей культуры штрихованой керамики прослеживается и литовскими археологами (Ушинскас 1988; Ушинскас 1989; Michelbertas 1986).

Если все это так, то носители культуры штрихованой керамики, Днепро-Двинской и тушемлинской культур суть какие-то иные балты, отличающиеся по своим психологическим установкам и, соответственно, по структуре культуры, от своих более западных сородичей. Поэтому и возникает, вероятно, тенденция называть их не столько восточными, сколько Приднепровскими балтами, особой группой.

А не могла ли эта группа быть не столько балтской, сколько балто-славянской? По отношению к топонимам Верхнего Поднепровья такую трактовку уже предлагал Г.Бирнбаум (Birnbaum 1973). Если балто-славянский континуум, как полагают некоторые лингвисты, действительно имел место, то это позволяет достаточно легко преодолеть тот балтский барьер, о который спотыкался И.Вернер.

Требуется, однако, конкретизация протекавших исторических и этнических процессов и их археологического отражения, историко-археологическая их реконструкция по всей Восточной и Центральной Европе, доступная на современном уровне знаний. Иначе и этнический аспект вряд ли может быть понят.

Попытки синтеза. Конспект концепции

Итак, для VI-VII вв. мы имеем три археологических культуры: пражско-корчакскую, простирающуюся, судя по названию, от Праги до Житомира, а по сути и вплоть до Киевщины, обычно ее связывают со склавинами; пеньковскую в междуречье Днестра и Днепра и поэтому сопостовляемую с антами, расселявшимися, по Иордану, "***от Данастра до Данапра***", хотя в действительности памятники этой культуры заходят и в Пруто-Днестровское междуречье, и достаточно глубоко в Днепровское Левобережье, где пересекаются с памятниками колочинской культуры, сосредоточенными в северо-восточных областях Украины и в пограничных областях России и Белоруссии и имеющих весьма расплывчатую границу с более северными древностями типа Тушемли-Банцеровщины, распространенными через всю Белоруссию и Смоленщину вплоть до Псковской области (рис. 1).

Все три культуры тождественны друг другу по структуре, а различия наблюдаются лишь в преобладании некоторых форм горшков: оплавнобоких (своего рода "матрешка без головы") в пражско-корчакской, биконических в пеньковской и цилиндро-конических в колочинской. В последней имеются и некоторые особенности домостроительства: вместо квадратных полуземлянок с печью-каменкой в углу, свойственных пражско-корчакской и пеньковской культурам, в колочинской шире представлены полуземлянки, отапливавшиеся открытыми очагами и иногда имеющими центральный столб, что подразумевает особый "шатрообразный" облик такого жилища. В остальном все три культуры сходны.

Было бы соблазнительно связать древности Колочина-Банцеровщины с венетами времен Иордана, с третьей группировкой славянских племен, имеющей наиболее глубокие балто-славянские корни, хотя упомянутые раннеславянские памятники верховьев Вислы, вдающиеся узким языком на территорию Польши (Parczewski 1993), ближе по формам керамики к пражско-корчакским, чем к собственно колочинским.

Попытку же приписать Иордановским венетам суковско-дзядзицкую группу памятников северо-западной Польши и северо-восточной Германии вряд ли следует признать удачной. В силу того, что нет особых оснований датировать ее ранее рубежа VI-VII вв., то есть она позже времени написания "Гетики" Иорданом (Parczewski 1993: 126-129).

Что касается раннеславянских памятников территории Румынии, типа Ипотешть-Кындешть-Чурел, которые, казалось бы, могли быть эталонными, поскольку именно с этих территорий к северу от Дуная должны были бы совершать свои набеги на Империю склавины и анты, то их, при наличии структурного сходства и отдельных форм горшков, трудно причислить к той или иной из раннеславянских культур, что не снимает, однако, возможности славянской атрибуции этих памятников Румынии. Дело в том, что на этих территориях достаточно устойчивыми оказались традиции позднеримского-ранневизантийского времени, в частности, продолжалось, хотя и в сильно сокращенных масштабах, производство кружальной кухонной посуды. Формы ее зачастую воспроизводились и в сосудах, сделанных от руки. Этническая специфика форм горшков здесь оказалась в результате утраченной (Шувалов 1989: 117-128).

Сказаное, кстати, в какой-то мере относится и к территориям, примыкающим к Карпатам с северо-востока. Возможно, именно этот феномен позволяет В.Д.Барану прослеживать перерастание черняховской группы Рипнев-Черепин в пражскую культуру, а румынским археологам видеть в памятниках типа Ипотешть-Кындешть-Чурел и Костиша-Ботошана не славянское, а местное гето-дакийское население.

У исследователей, специально занимающихся изучением славянских древностей Днепровского Левобережья, нет особых сомнений, что и колочинская, и пеньковская культуры сложились на базе разных групп предшествующей киевской культуры, хотя и с определенной "перетасовкой" населения в момент трансформации (Горюнов 1981; Терпиловский 1984; Терпиловский, Абашина 1992; Обломский 1991; Обломский, Терпиловский 1991; Терпиловский 1994; Обломский 1996). Сходство памятников столь велико, что возникают споры терминологического порядка: относить ли, скажем, поселение Ульяновка к киевской культуре или уже к колочинской, а поселение Роище — к киевской или пеньковской (Терпиловский 1984: 75-83; Горюнов 1981: 22,42,43; Приходнюк 1988). О.М.Приходнюк даже предлагал вообще отказаться от термина "киевская культура" и ранние памятники тоже считать пеньковскими.

Собственно киевская культура охватывает Среднее Поднепровье по обоим берегам его вплоть до устья Березины, Среднее и Нижнее Подесенье, весь бассейн Сейма, на юге простирается вплоть до устья Роси и среднего течения Псла и Сулы (Терпиловский, Абашина 1992; Терпиловский 1994: 75), а на востоке достигает Курска, верховьев Северского Донца и даже Дона.

Значительная часть этой же территории в то же самое время (III-IV вв.) занята и памятниками черняховской культуры, охватывающей более широкий ареал приблизительно от Клужа в Румынии до Курска, а на Правобережье Днепра от линии Луцк-Киев вплоть до побережья Черного моря.

В зоне пересечения этих культур на Левобережье наблюдается, однако, весьма любопытное явление: они сосуществуют, имеют некоторые контакты, на киевских памятниках есть иногда примесь черняховской гончарной керамики, а на черняховских — лепной киевской, но слияния не происходит, поскольку каждая из культур занимает свою экологическую нишу. Черняховские тяготеют к черноземам, а большинство киевских располагается на песчаных дюнах в поймах рек. Я имел возможность наблюдать это явление в совместных разведках с Е.А.Горюновым в бассейне Псла. Иногда поселения расположены практически по соседству, но топография различна. Способы ведения сельского хозяйства и использования угодий у носителей этих культур были различны, и они могли сосуществовать, не очень мешая друг другу.

Есть, впрочем, и исключения, отношения носителей двух культур не всегда складывались однозначно. Например, на поселении Глеваха под Киевом слой киевской культуры перекрыт черняховско-вельбаркским, первые, вероятно, были вытеснены вторыми. Наблюдается и общий процесс некоторого сдвига населения в северном направлении (Терпиловский 1989). Происходило все где-то в пределах III-IV века, для более точной датировки пока маловато данных. Не исключено, что это связано с описаными Иорданом действиями Германариха против венетов.

На поселении киевской культуры Александровка в Подесенье, наоборот, выявлен момент кооперации носителей двух культур. Жители поселка в массовом порядке нарезали из рогов лосей и оленей пластинки, которые служили заготовками-полуфабрикатами для изготовления знаменитых черняховских гребней. Нет, однако, ни одной пластинки, где бы были уже пропилены зубцы или просверлены отверстия для скрепляющих штифтов. Эти достаточно сложные по технологии операции, как и сборка гребней, осуществлялись, вероятно, уже черняховскими мастерами. Мастерские, где можно наблюдать весь процесс, в черняховской культуре известны (Терпиловский, Шекун 1996: 32).

Что касается северных соседей, то, при наличии определенных различий (городища, домостроительство), носители киевской культуры имеют с ними не только сходство структуры культуры, принадлежа к общему "лесному миру", но и ряд общих элементов. Вот как, например, описывает Е.А.Шмидт один из типов керамики Днепро-Двинской культуры: "*Поверхность сосудов снаружи приглаживалась пальцами или специальной палочкой в вертикальном направлении от горла ко дну, поэтому на ней заметны полосы или вмятины*" (Шмидт 1961: 355). Но ведь это как раз тот признак, своеобразная "расчесанность", что позволяет всегда отличать посуду киевской культуры от прочих. Да и формы горшков киевской и колочинской керамики, выделенные Е.А.Горюновым в виды IV, V и VIII, а О.М.Приходнюком в тип V для посуды пеньковской (Горюнов 1981: рис.3; Приходнюк 1980: рис.9), вполне сопоставимы с днепро-двинскими и тушемлинскими. Хотя, справедливости ради, стоит сказать, что в названых культурах есть и керамика, по отощающим примесям и способу обработки поверхности отличающаяся несколько от киевской — примесь дресвы или песка вместо шамота и пр.

Еще один элемент, объединяющий киевскую культуру с памятниками глубинки лесной зоны, — пряслица с большим отверстием, отсутствующие в черняховской культуре и в древностях Центральной Европы. Можно было бы вспомнить здесь еще и железные булавки типа "пастушеского посоха", и некоторые другие элементы. Думается, северное направление связей киевской культуры просто еще недостаточно изучено, никто пока не задавался целью сделать это целенаправленно. Больше уделялось внимания южным элементам на северных памятниках (Третьяков 1966; Митрофанов 1978; Фурасьев 1993).

О каких-то подвижках населения с юга на север в пределах лесной зоны свидетельствуют и недавно открытые памятники типа Заозерье в Белорусско-Псковском пограничье и в верховьях Ловати. Обнаружены полуземлянки, столь нехарактерные для таких северных районов, некоторое количество обломков чернолощеных мисок и штрихованая керамика, несколько отличающаяся от белорусской. Выясняется, что штриховка на эти сосуды наносилась, скорее всего, обломками черняховских костяных гребней (Лопатин, Фурасьев 1995).

Итак, с открытием киевской культуры археологи осуществили еще один важный шаг, спустившись по лесенке ретроспекции еще на одну хронологическую ступеньку. Причина сложения на ее основе двух культур тоже не кажется слишком странной: на базе памятников, входивших в зону киевско-черняховской чересполосицы, возникла пеньковская культура, отсюда и, оказавшееся в конечном итоге ложным (Гавритухин, Обломский 1996: 116-119), впечатление некоторых исследователей о ее черняховской подоснове, а колочинская культура развивалась севернее, в местах расселения носителей "чистой" киевской культуры. Впрочем, последние исследования заставляют специалистов больше склоняться к мысли, что и пеньковская культура складывается за счет продвижения

к югу носителей верхнесейменского и деснянского вариантов киевской культуры и происходит это еще в рамках IV в. или конца этого столетия (Обломский 1996).

Но так объясняется лишь происхождение пеньковской и колочинской культур, а о славянской принадлежности последней, как известно, высказывались и сомнения. Процесс же сложения основной раннеславянской культуры Прага-Корчак остается все еще нераскрытым. В киевской культуре не часто встретишь формы сосудов, являющихся непосредственными прототипами "матрешковидного" горшка "пражского типа".

Пшеворский вариант, как уже говорилось, вряд ли приемлем. Более перспективным представляется решение, предлагаемое В.Д.Бараном и его украинскими коллегами. Преемственность форм лепной керамики черняховских памятников Верхнего Поднестровья, от Львова до Каменец-Подольского, и пражско-корчакских действительно вроде бы присутствует, хотя прототипа ведущей "матрешковидной" формы нет и здесь. Именно в этом районе была, как кажется, изобретена печка-каменка еще в черняховское время, хотя уже отмечались некоторые сомнения стратиграфического порядка. Не исключено, тем не менее, что потомки населения этой группы Черепин-Рипнев могли принять участие в формировании пражско-корчакской культуры.

Но вряд ли из этого следует вывод о преемственности между черняховской и пражско-корчакской культурами в целом. Памятники типа Черепин-Рипнев составляют специфическую группу, и ее черняховскую принадлежность можно было бы даже оспаривать. Кроме того, эта группа занимает сравнительно небольшую территорию и, в отличие от киевской культуры, она не обеспечена тылами многочисленного лесного населения, родственного или почти родственного. А венеты, анты и склавины, по понятиям Иордана, сильны именно своей численностью. Даже при наличии некоего демографического взрыва во второй половине V — начале VI вв., эта группа вряд ли могла дать ту массу склавинов, которая нам видна в многочисленных памятниках культуры Прага-Корчак. Очевидно, в формировании последней принимали участие и другие группы населения, процесс был более сложным.

Поэтому я предлагал в свое время другую гипотезу. Протопражские памятники Полесья, юга Житомирской и севера Винницкой области, некий Правобережный вариант киевской культуры просто-напросто еще не выявлен (Щукин 1988). Дело в том, что на Левобережье и в Подесенье уже много лет, целенаправленно занимаясь изучением раннеславянских памятников, работал и работает целый ряд экспедиций — П.Н.Третьякова, Е.А.Горюнова, В.М.Горюновой и О.А.Щегловой, Р.В.Терпиловского, А.М.Обломского и других. Накоплен значительный опыт обнаружения и раскопок памятников этого типа.

А дело это отнюдь не простое, как я мог убедиться в совместных работах с Е.А.Горюновым, нужно иметь и опыт, и знание топографии, и интуицию. Культурный слой поселений киевской культуры на удивление беден, керамика очень плохого качества и при распашке превращается в весьма невыразительные фрагменты. Я, воспитаный на поисках памятников черняховской культуры, большую часть обнаруженных пунктов просто миновал бы. Нужна постоянная и многократная шурфовка, чтобы такие памятники выявить, нужно удачно попасть на слой заполнения жилища, что не всегда удается, нужна интуиция, совместимая лишь с опытом.

Поэтому люди, занимающиеся этой тематикой на Правобережье, подобных памятников и не выявили. Возможно, они даже имются, но П.И.Хавлюк из Винницы публикует свои находки очень скупо, а сотрудники Житомирского музея не публикуют вовсе. Картина остается неясной.

Гипотеза, тем не менее, возникла не случайно, на мысль наводил ряд находок и фактов. В первую очередь это находки на черняховском поселении Лепесовка в верховьях Горыни, довольно далеко от западной границы киевской культуры. Оказалось, что около 10% от имеющейся здесь лепной керамики составляет киевская, с типичными "расчесами" (Щукин 1989а). В том числе два целых сосуда выявлены при таких стратиграфических обстоятельствах, что не остается сомнений — они были в употреблении в момент пожара длинного черняховского дома. Причем, если один из горшков напоминает своей биконичностью пеньковскую керамику, то второй, безусловно, является одним из наиболее выразительных прототипов пражского типа (Щукин 1988). Именно он показан на заставке к этой статье.

Во-вторых, в зоне "белого пятна", на реке Стыри под Пинском, обнаружено поселение с остатками трех полуземлянок, с керамикой "предпражского" облика, покрытой "киевскими расчесами". Находка на этом поселении в урочище "Марфинец" фибулы позднеримского времени позволяет подозревать датировку не позже конца IV в. н.э. (Егорейченко 1991: 61-82; Щукин 1994: рис.102).

В-третьих, выявление на берегах озер Кагул и Ялпух, примыкающих к низовьям Дуная, а затем и в Среднем Поднестровье, и в Буджаке вплоть до Котлабуха, поселений типа Этулия (Щербакова 1981; 1982; 1983; Паламарчук 1982; Фокеев 1982; Щербакова, Кашуба 1990), по структуре близких киевской культуре (рис. 8), а в формах керамики перекликающихся



Рис. 8. Структурообразующие формы групп Грини-Вовки (по А.М.Обломскому), Этулия и Киевской культуры.

иногда и с зубрецкой группой Волыни, и с посудой "позднескифских городищ" Низового Днепра, заставляет предполагать, что еще не все аналогичные группы открыты. Сходная керамика, кстати, обнаружена и на городище Рудь начала I в. н.э. на севере Молдавии. Быть может, была права Е.В.Махно, высказавшаяся однажды в частной беседе: "*Этих лепняков всюду много*". Картина чересполосицы, наблюдаемая на Левобережье, на самом деле была, возможно, шире, и изучение подобных групп еще может принести свои нюансы в интересующий нас процесс, хотя вряд ли изменит основное его направление.

Памятники типа Этулии, между прочим, достаточно удачно сопоставляются с венедами, указанными в низовьях Дуная на "Певтингеровой карте" (Гудкова 1990).

События, которые могли бы вызвать трансформацию киевской культуры и прочих групп, перетасовку населения, вычислить не трудно, и они охватывают достаточно длительный период, в археологическом отношении не очень ясный. Началось все, вероятно, с гуннского нашествия где-то в интервале 369-376 гг., с разгрома гуннами Германариха и Атанариха, ухода части готов за Дунай и попытки оставшихся во главе с Винитарием поднять восстание против завоевателей. Анты, по всей видимости часть венетов, в этой ситуации явно поддерживали гуннов. Затем последовало почти 80-летнее гуннское иго как над остатками остготов, так и, следует думать, над антами и венетами. Иго могло быть достаточно жестким, во всяком случае, население Причерноморья явно поредело. Перенесение ставки Аттилы в Паннонию, скорее всего в 437 году, вызвало, возможно, отток части подчиненных готов и венетов в западном направлении, поближе к резиденции их общего правителя. Последние, быть может, представлены поселениями типа Злехов в Моравии, лепная керамика откуда удивительно напоминает киевскую (Tejral 1989).

Потом последовали известные события — Каталаунское сражение, смерть Аттилы и битва народов при Недао в 454 году, после которой остатки наголову разбитых гуннов бегут в Причерноморье, а возможно, и далее на восток. Тогда же, вероятно, ушли на запад и последние остатки готов Причерноморья,

опасась мести возвращающихся гуннов (Shchukin, Sharov, In print).

События каким-то образом затронули и население лесной зоны Восточной Европы: городище Демидовка (Шмидт 1970) в верховьях Днепра возникло в конце IV в. и основано, вероятно, выходцами из зоны киевской культуры, а погибает оно, как и ряд укреплений Прибалтики, в середине V в., когда гунны вернулись в Причерноморье. Ситуация после Недао опять создала шайки грабителей (Фурасьев 1996). Приблизительно в этом же интервале происходят такие процессы, как формирование культуры Восточно-Литовских курганов с их княжескими погребениями типа Таурапилса, длинных курганов Псковщины, трансформация среднетушемлинской культуры в позднетушемлинскую, конец мощинской культуры и пр.

Но ослабленные после Недао гунны вряд ли могли долго контролировать ситуацию в Восточной Европе, под их контролем, в конечном итоге, осталась лишь частично зона степей Причерноморья. Лесная и лесостепная зоны оказались предоставленными сами себе и тем процессам разложения родового патриархального общества, которые были подогреты названными событиями, хотя начались еще раньше. Как складывались взаимоотношения различных групп населения "Европейской Сарматии" в 60-летие между 454 и 512 гг., нам остается неясным, но результатом стало образование трех раннеславянских культур.

Названному периоду 376-512 гг. следовало бы посвятить специальное исследование, сводящее воедино все исторические и археологические данные, но в данный момент это в наши задачи не входит. Вопрос упирается в конечном итоге в хронологию: как отличить черняховские и киевские памятники времени Германариха-Атанариха от последующих и как надежно определить начальную дату наиболее раннего этапа раннеславянских культур? (Shchukin, Sharov. In print). Теоретически они должны где-то встретиться в пределах V в. и, возможно, даже перекрывать друг друга, но конкретная разработка еще ждет своего

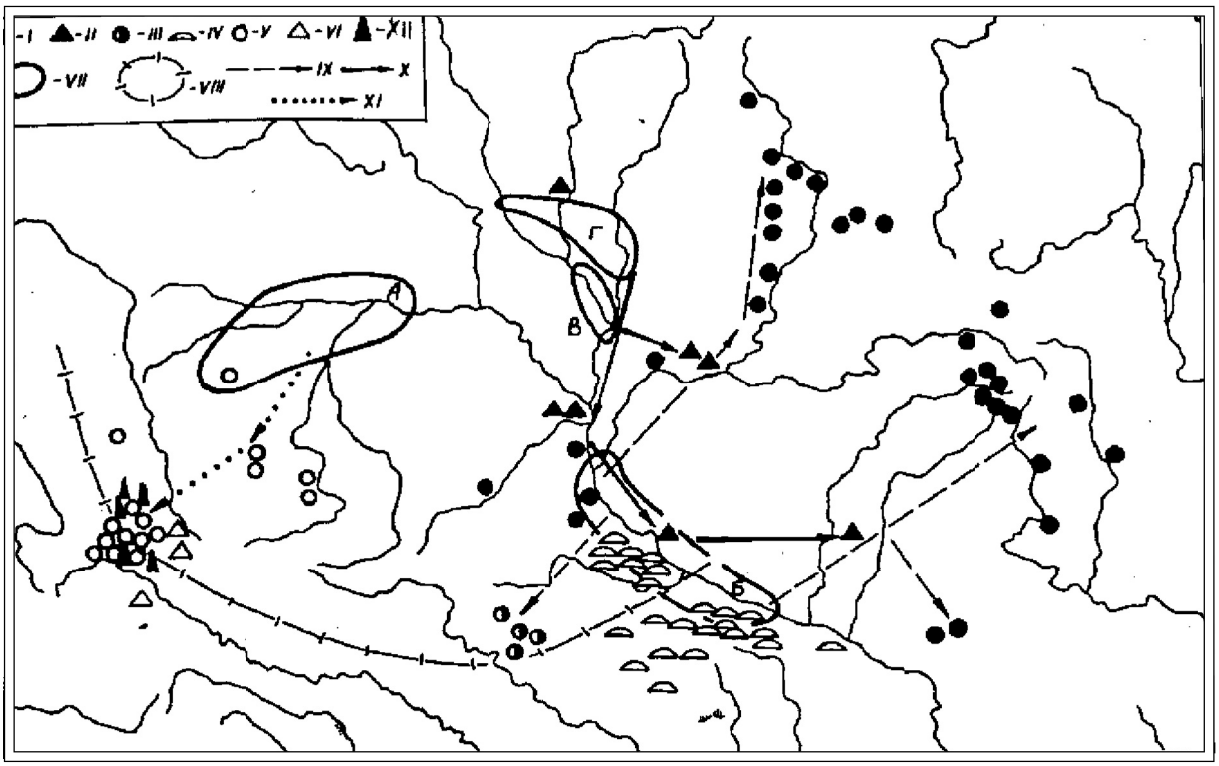


Рис. 9. Распространение и передвижения постзарубинецких групп (по А.М.Обломскому):

I – постзарубинецкие памятники типа Лютеж-Почеп и Картамышево-Терновка;
II – памятники типа Грини-Вовки;
III – памятники типа Рахны;
IV – сарматские погребения и могильники Среднего Поднепровья;
V – пшеворско-зарубинецкие памятники Зубрецкой группы;
VI – липицко-пшеворско-зарубинецкие памятники типа Ремезивцев;
VII – границы локальных групп классической зарубинецкой культуры (А – полесский вариант, Б – среднеднепровский вариант, В – типа Горошков-Чаплин, Г – типа Кистени-Чечерск);
VIII – южная и юго-западная граница расселения венетов Тацита по Д.А.Мачинскому;
IX – миграции населения среднеднепровского варианта зарубинецкой культуры;
X – миграция населения группы Кистени-Чечерск;
XI – миграция населения полесской группы;
XII – памятники звенигородской группы.

исследователя. Формирование колочинской, а быть может, и пеньковской культур могло начаться еще в IV веке (Обломский 1996), о размытости их хронологических границ уже говорилось.

Теперь зададимся вопросом: а как сложилась сама киевская культура, какие процессы этому способствовали? Исследования последних лет продемонстрировали с достаточной очевидностью, что произошло это при участии и при перетасовке различных групп постзарубинецкого населения, представителей так называемого горизонта Рахны-Почеп — Почепской группы на Десне и Судости, Лютежской в Среднем Поднепровье, Рахны в среднем течении Южного Буга, Картамышево-Терновка в верховьях Сейма, Псла, Донца и Оскола. При наличии определенной преемственности с собственно зарубинецкой культурой и даже нового проникновения некоторых западных элементов, вновь образовавшиеся группы представляют собой явления специфические, не сводящиеся только к зарубинецким традициям (Обломский, Терпиловский 1991; Обломский 1991). Присутствуют здесь и некоторые северные элементы, проявляющиеся, например, в находках черепков штрихованой керамики (Щукин 1994: рис.99).

Особый же интерес представляет в этой связи группа Грини-Вовки (рис. 8), сравнительно редкие памятники которой разбросаны по широкой полосе от устья Березины (Абидня) до среднего течения Псла (Вовки), отмечены в устье Припяти (Грини), в Среднем Подесенье (Змеевка, Мена 5) и в устье Трубежа в Среднем Поднепровье (Решетки). Эта полоса как бы разрезает на две части ареал остальных памятников горизонта Рахны-Почеп (рис. 9).

Керамика этой группы зачастую покрыта расчесами или штриховкой, и А.М.Обломский подметил сходство памятников типа Грини-Вовки с еще одной недавно открытой и пока слабо исследованой группой — Кистени-Чечерск в междуречье Березины и Сожа. Ее иногда считают одним из вариантов зарубинецкой культуры, но скорее это какое-то специфическое явление пограничной полосы между культурой штрихованой керамики и Верхнеднепровским вариантом зарубинецкой. Во всяком случае, обитатели поселений типа Грини-Вовки, составившие затем и существенную часть носителей киевской культуры, были выходцами с севера, из южной части лесной зоны.

Сложнее определить время, когда происходило это движение с севера, слишком бедны датирующие материалы. В Гринях найден фрагмент краснолаковой чашечки конца I — II вв., а в Вовках — обломок фибулы Альмгрен 84, конца II — начала III в. (Горюнов 1981: рис.13,3). Других данных нет.

И еще один фактор мог оказать определенное побочное влияние на формирование киевской культуры, заставив представителей рассеянных групп теснее сплотиться и выработать поэтому больше общих форм. Это те же события и процессы начала III в., что привели к сложению в более юго-западных районах черняховской культуры, а именно, переселение готов из Польского Поморья-Готискандзы в страну Ойум, бывшую Скифию.

Если у Иордана это переселение описано в форме легендарной (Iord. Get. 25-29), то археология позволяет отследить процесс достаточно отчетливо. В I в. н.э. в Польском Поморье прежняя оксывская культура сменяется новой, называемой теперь вельбаркской и имеющей, безусловно, связи со Скандинавией. Сопоставление ее, хотя бы частично, с готонами Тацита выглядит вполне реалистично (Щукин 1994: 190-201, 244-278, там дальнейшая литература). На стадии общеевропейской хронологии B-2/C-1, то есть где-то во второй половине II — начале III в., значительная часть Поморья запустевает, зато вельбаркские памятники появляются в Мазовии и Подлясье, а также и далее к юго-востоку, на Волыни (Wołągiewicz 1981). Они достигают Молдовы и среднего течения Южного Буга (Ioniţa 1979; Хавлюк 1988). Самые южные и самые восточные — еще дальше: захоронение около Мангалии в Добрудже (Iconomu 1968: fig.36, p.251) и погребение в Пересыпках на Сейме около Путивля (Кухаренко 1970). Так что на территорию, где шел процесс формирования киевской культуры, вельбаркцы тоже проникали. Достаточно ясно, что переселение носителей вельбаркской культуры в юго-восточном направлении осуществлялось не одноразово, а несколькими волнами (Szczukin 1981).

Специфические формы вельбаркской лепной керамики (миски, кружки, вазы) достаточно хорошо представлены и в образовавшейся на обширных пространствах к 30-60-м годам III века черняховской культуре, хотя свести весь процесс ее формирования лишь к переработке вельбаркского наследия тоже не было бы верным: процесс был и более широким, и более сложным. Наряду с вельбаркцами проникали в Поднестровье и в верховья Южного Буга и носители пшеворской культуры, есть характерные трупосожжения с оружием (Śmiszko 1932; Dąbrowska, Godłowski 1970). Имеются основания думать, что существовали прямые контакты и с обитателями Дании (Werner 1988), и с жителями Поэльбья (Щукин 1989: рис.16, 1-5). Откуда-то из районов Средне- или Верхнедунайского лимеса вышли мастера, обучавшие черняховцев производству гончарной керамики (Šarov 1995; Зильманович 1995).

Приблизительно такую же картину дают и данные письменных источников, наряду с готами в Подунавье и в Причерноморье начинают действовать и другие германцы — гепиды, тайфалы, герулы, уру-

гунды-бургунды, бораны и пр. Активны и не-германцы карпы.

Черняховская культура, очевидно, была неким конгломератом племен и народов, объединенных под властью готских королей, то грабивших Империю, то служивших ей в качестве федератов за приличную плату. Черняховцы жили в результате достаточно богато, и для римлян все они были, вне завимости от происхождения и крови, готами, жителями Готии.

Один из самых спорных вопросов: сколько было в черняховской культуре германцев, готов и прочих? Сам факт их присутствия сомнений не вызывает — имеются рунические надписи, лепная вельбаркская керамика и прочее. Измерить это действительно трудно. Критерием здесь может служить, пожалуй, лишь один показатель — наличие больших наземных домов глинобитной конструкции, зачастую совмещающих под одной крышей жилое помещение с хлевом или мастерской. Устойчивая традиция возведения таких построек, хотя строительные приемы их несколько

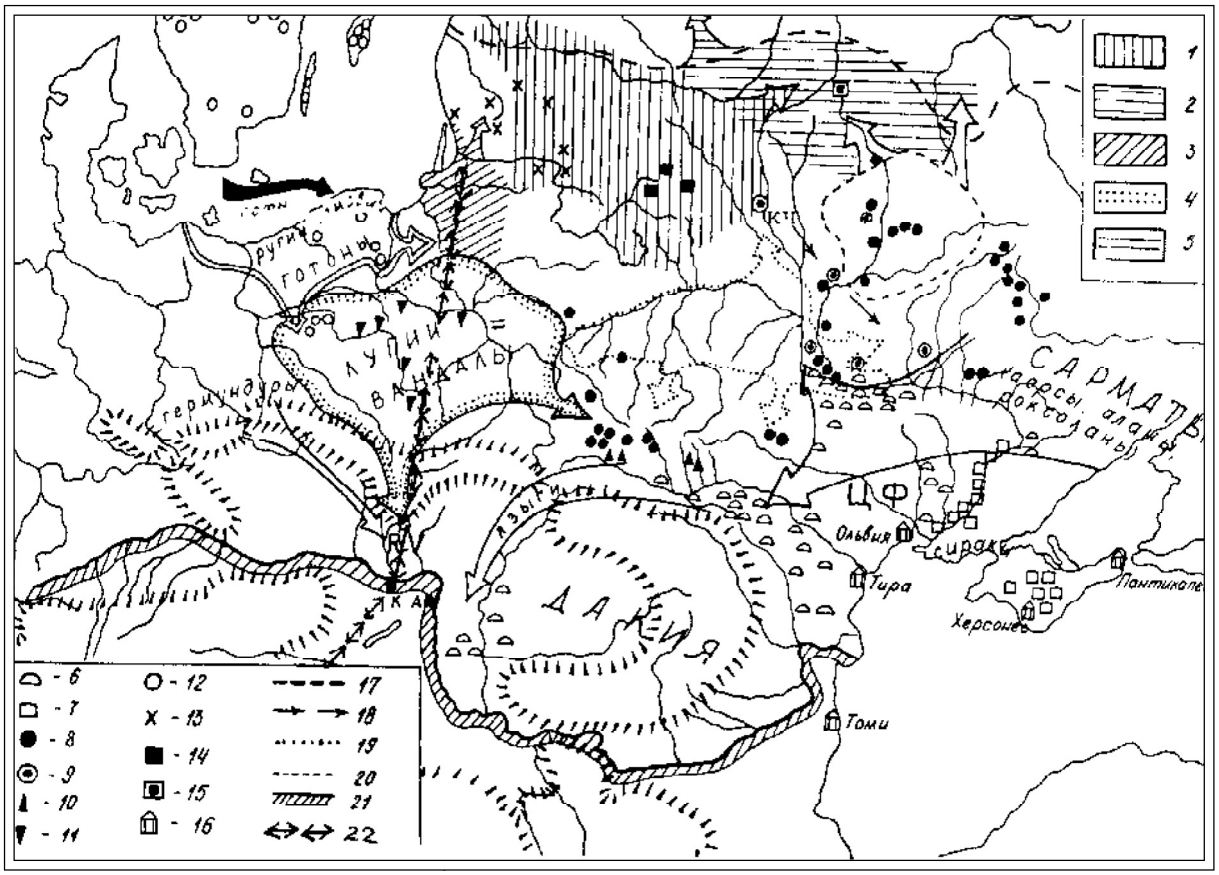


Рис. 10. Этнополитическая ситуация в Восточной и Центральной Европе в середине – второй половине I в.н.э.:

1 – зона культуры штрихованой керамики;
2 – зона Днепро-Двинской (среднетушемлинской) культуры;
3 – зона культуры Западных Балтов;
4 – границы пшеворской культуры и направления движения ее носителей;
5 – границы вельбаркско-любовидзской культуры и густовской группы;
6 – сарматские погребения;
7 – позднескифские городища;
8 – памятники горизонта Рахны-Почеп;
9 – памятники горизонта Рахны-Почеп с находками штрихованой керамики (группа Грини-Вовки);
10 – пшеворские памятники Верхнего Поднестровья и памятники Звенигородской группы;
11 – пшеворские погребения с оружием, вбитым в дно могильной ямы;
12 – могильники с каменными кругами типа Одры-Венсёры и Скандинавии;
13 – погребальные памятники Литвы с чертами культуры Западных Балтов;
14 – городище штрихованой керамики со следами пожаров;
15 – городище Церковище;
16 – греческие города;
17 – южная граница распространения угро-финской топонимики;
18 – направление движения населения группы Кистени-Чечерск;
19 – границы прежней (классической) зарубинецкой культуры и направления движения ее носителей;
20 – границы юхновской культуры;
21 – граница Римской империи;
22 – янтарный путь.
ЦФ – царство Фарзоя;
RV – царство Ванния;
А – Аквинкум;
К – Карнунтум;
КЧ – группа Кистени-Чечерск.

варьируют, имеется только в Скандинавии, включая Данию, и на побережье Северного моря. В континентальной Германии, как и во всей Центральной Европе, господствовали небольшие полуземлянки не очень регулярных очертаний с очагами в центре или в углу (Germanen 1976). Аналогичные есть и в черняховской культуре, и в киевской, и в пшеворской, и в зарубинецкой. Они вряд ли могут, в отличие от длинных наземных домов, служить этноопределяющим признаком. А каждый из занимающихся черняховской культурой знает, что остатки наземных домов имеются практически почти на каждом черняховском поселении, почти по всему ее ареалу. Получается, что выходцев с северо-запада и их потомков было не так уж мало.

И еще одно замечание: различны направления культурных связей черняховцев и носителей киевской культуры и ее предшественников. Первая явно тяготеет к Империи, к Подунайскому лимесу и к Скандинавии, что маркируется распространением амфор, стеклянных кубков, общими формами фибул, пряжек и прочим, а вторые, вместе с культурами лесной зоны и странами Балтии, образуют иной блок взаимных культурных связей, характеризующийся прежде всего распространеием вещей, зачастую ажурных, украшенных красной выемчатой эмалью (Корзухина 1978).

Нет сомнений, что какое-то количество остатков черняховского населения затем могло принять участие и в формировании раннеславянских культур, но вряд ли это был магистральный путь славянского этногенеза. Киевская культура, особенно если оправдаются надежды на ее гипотетический правобережный вариант, представляется более перспективной во всех отношениях.

Истоки ее мы как будто тоже прояснили. Остается выяснить: откуда взялись памятники горизонта Рахны-Почеп, какие процессы предшествовали их появлению?

Поскольку процессы эти реконструировались и описывались уже неоднократно в разных контекстах (Щукин 1994; Shchukin 1989; Щукин 1987; Shchukin 1986-1990), мне остается быть кратким.

Ключевым здесь был круговорот взаимосвязанных и взаимообусловленных событий середины — второй половины I в.н.э., охвативших всю Восточную и Центральную Европу от Северного Кавказа и Подонья до Среднего Подунавья и Прибалтики, включая и лесную зону Восточной Европы. А одним из звеньев, самых важных для нас, в этой цепи событий был кризис зарубинецкой культуры Поднепровья и Полесья, ее неожиданный “взрыв”.

Было замечено, что около середины I в. н.э., где-то в интервале 40-70 гг., прекращаются захоронения на всех крупнейших могильниках этой культуры — Зарубинецком, Корчеватовском, Велемичи I и II, Отвержичи, Могиляны, Чаплин и пр. (Каспарова 1976; Щукин 1972). Полесье полностью запустевает, а в Среднем Поднепровье сохранившееся население меняет места обитания, спустившись с открытых холмов в болотистые и заросшие кустарниками поймы, труднодоступные для конников. Южные пограничные крепости-городища носителей этой культуры в районе Канева погибают в пожарах, в слоях разрушений найдены характерные сарматские стрелы. На территориях, занятых прежде зарубинецкой культурой в Среднем Поднепровье, появляются сарматские могильники и курганы, достигающие почти что широты Киева (Щукин 1994: 232-239).

Эта волна смещения сарматских племен на запад фиксируется как сопоставлением этнокарт Страбона (до 18 г. н.э.) и Плиния (до 79 или 62 гг.), так и археологически — резкое увеличение числа сарматских погребений второй половины I в. на Правобережной Украине и в Молдавии (Щукин 1994: рис.71).

Три эпизода этой цепи событий находят конкретизцию и в других источниках: Тацит подробно рассказывает о сирако-аорском конфликте в Прикубанье, стимулированном борьбой боспорских царей за престол и вмешательством в нее римлян (Tac. Ann. XII, 15-21) в 45-49 гг., и о появлении сарматов-языгов в 50 г. в Среднем Подунавье, перешедших Карпаты по призыву царя квадов Ванния, надеявшегося использовать их силы в борьбе против напавших на него северных соседей — гермундуров и лугиев (Tac. Ann. XII, 29-30).

Нумизматические и эпиграфические источники позволяют реконструировать возникновение в 49 г. или несколько позже особого сарматского царства в междуречье Днепра-Прута, возглавленного неким царем Фарзоем, чеканившем свои монеты в Ольвии (Щукин 1994: 204-224). Истоки этого движения сарматских племен следует искать, впрочем, далеко на востоке. В связи с названными событиями впервые появляются на исторической арене аланы.

Спасения от сарматских набегов носители зарубинецкой культуры — бастарны ищут не только в Поднепровских поймах, защищавших, вероятно, не слишком надежно, но и разбегаясь в более отдаленные районы. Часть населения Полесской группы ушла, возможно, на запад, на Волынь, где, в смеси с подходящими постепенно сюда же носителями пшеворской культуры, они образовали зубрецкую постзарубинецкую группу горизонта Рахны-Почеп (Козак 1991).

В Верхнем Поднестровье в 40-70-е годы уже существовала особая пшеворско-дакийско-сарматская Звенигородская группа (иногда ее, как кажется, без особых оснований, относят к липицкой культуре): сильно вооруженная, имеющая, судя по находкам бронзовой импортной посуды, контакты с римлянами.

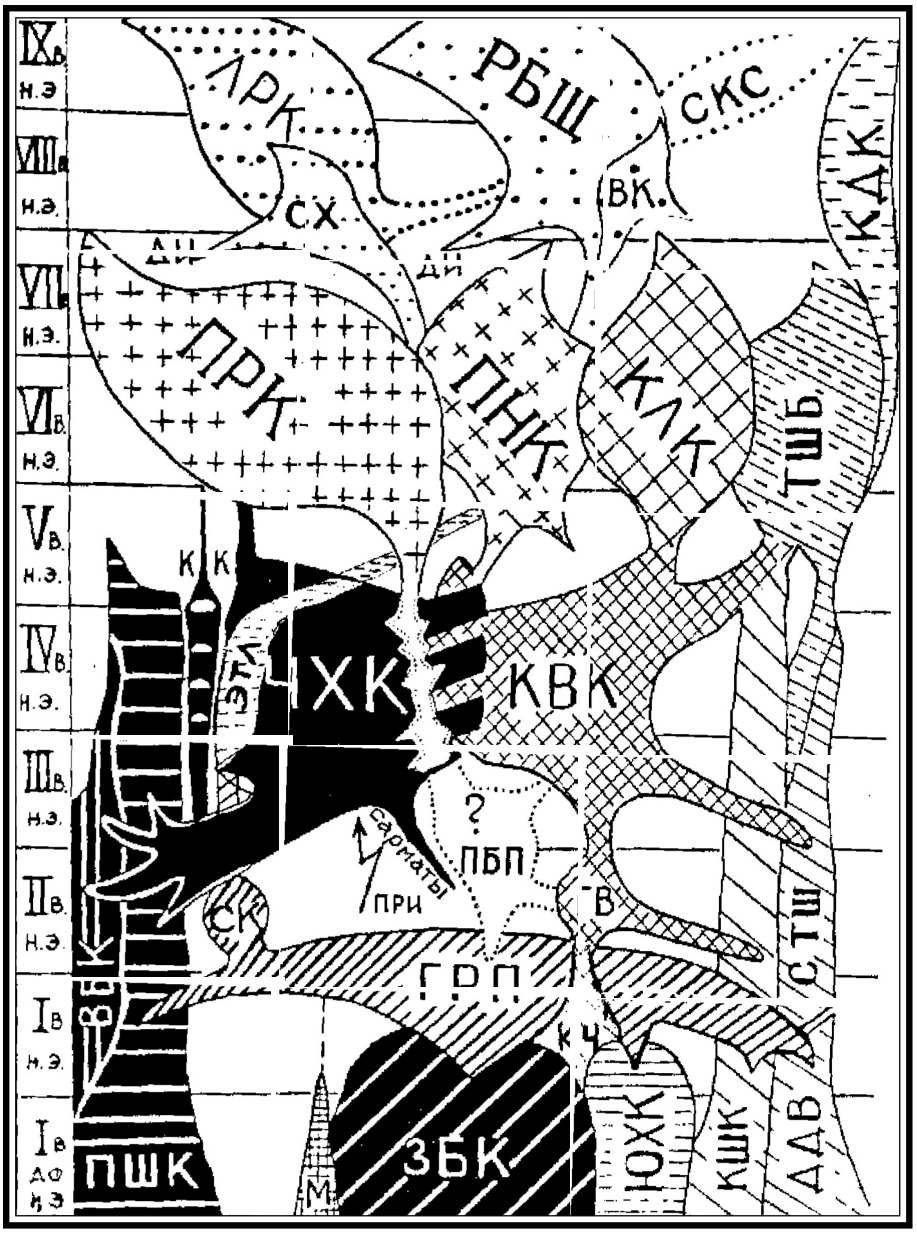


Рис. 11. "Генеалогическое древо" славянских культур
ВБК – вельбаркская культура
ВК – волынцевская культура
ГВ – памятники типа Гринивовки
ГРП – горизонт Рахны-Почеп
ДДВ – Днепро-Двинская культура
ДИ – дунайский импульс (возвращение славян из походов в Подунавье)
ЗБК – зарубинецкая культура
КВК – киевская культура
КДК – культура длинных курганов
КК – культура карпатских курганов
КЧ – группа Кистени-Чечерск
КШК – культура штрихованной керамики
ЛРК – памятники типа Луки-Райковецкой
М – милоградская культура
ПБП – "полесское белое пятно"
ПНК – пеньковская культура
ПРИ – провинциально-римский культурный импульс
ПРК – пражско-корчеватовская культура
РБЩ – роменско-борщевская культура
СК – памятники типа Сокольники или Зубрецкая группа
СКС – славянская колонизация Севера
СТШ – среднетушемлинская культура
СХ – памятники Сахновского типа
ТШБ – Тушемля-Банцеровщина
ЧХК – черняховская культура
ЭТЛ – группа Этулия
ЮХК – юхновская культура

Не исключено, что именно люди из Колоколина-Звенигорода-Чижикова представляли тех бастарнов, с которыми имел дело Плавтий Сильван, когда в 62 г. "***подавил, начавшиеся было, волнения сарматов***" (сарматов Фарзоя?) и вернул бастарнам заложников. Под прикрытие щитов своих родственников и бежали, возможно, бастарны-зарубинцы, сохранявшие затем в зубрецкой группе свой язык и самосознание вплоть до конца III века.

Не исключено также, что сарматы-кочевники, постоянно нуждающиеся и в продуктах земледелия, депортировали часть завоеванного зарубинецкого населения на земли, где эксплуатация его была облегчена. Так можно было бы объяснить появление постзарубинецкой группы Рахны на Южном Буге, памятников этого же облика под Воронежем, на Хопре и даже в Самарском Поволжье (Медведев 1995; Хренов 1994; Матвеева 1981).

Основная же масса зарубинецкого населения бежала на восток — в верховья Псла, Сулы и Сейма с их обширными поймами, или на северо-восток — в Подесенье и Брянские леса. Всем им, вероятно, вскоре пришлось утратить и свой язык, и свое бастарнское самосознание.

Отдельные, уже совсем небольшие, группы особенно напуганых просачивались, по всей вероятности, и дальше на север, в глубины лесной зоны. Не без их воздействия просходит в это же время трансформация Днепро-Двинской культуры в среднетушемлинскую, появляется небольшая примесь чернолощеной

керамики и сосуды с насечками по венчику, что характерно для "памятников киевского типа". Местные днепро-двинские традиции, впрочем, тоже сохраняются.

Отмечено появление в среднетушемлинских слоях днепро-двинских городищ и керамики с "фестонным орнаментом", свойственным посуде юхновской культуры Подесенья и Брянщины (Третьяков, Шмидт 1963: рис.22,23; Левенок 1963). Ее носители тоже были увлечены этим движением к северу. К сожалению, юхновская культура, прекращающаяся, как думают, в момент сложения почепской группы постзарубинецких памятников, еще очень плохо изучена, а она может оказаться чрезвычайно важным звеном в реконструируемых процессах.

Таким образом, разбегающиеся под сарматской угрозой носители культуры постзарубинецких групп ко времени Тацита находились в "бродячем" состоянии, и встает вопрос, не их ли он имел в виду, говоря о венетах, бродящих ради грабежа между бастарнами и феннами. Очень может быть, но точно мы знать не можем, возможны и другие варианты, один из которых предлагался выше. А может быть, информаторы Тацита имели в виду и все население этой зоны, тогда под понятие венетов попадут, кроме упомянутых групп, и жители Днепро-Двинских городищ, и носители культуры штрихованой керамики. К сожалению, точнее и определеннее сказать пока ничего нельзя.

Отметим только, что как раз в это же время, скорее всего, где-то незадолго перед 62 г., миссией Нерона был восстановлен янтарный путь, по которому в Прибалтику потекли норико-паннонские вещи, а возможно, и выходцы из этих провинций и с севера Адриатики — венеты. Вспомним Спурия Прима и Полямониса. Начался "золотой век" Прибалтики и распространение на юго-восток глазчатых фибул прусской серии и ажурных подвесок с эмалью, которые попадают и на памятники лесной зоны, и к носителям культуры горизонта Рахны-Почеп. Состоялся перенос термина "венеты" на широкие слои населения Прибалтики и Восточной Европы, термина еще не устоявшегося, а потому и в источниках употребляемого неоднозначно.

В таком контексте в какой-то мере становятся понятными и Венедские горы, откуда стекает Висла по данным Птолемея. Горы находятся на янтарном пути.

В это же время, где-то во второй половине I в. н.э. или в 70-80-х годах этого столетия, происходит еще одно событие, имевшее чрезвычайно важные последствия для всей истории Европы. Отголоски его в археологических материалах были блестяще изучены Рышардом Волонгевичем (Wołągiewicz 1981). Он заметил: в это время на пустовавших прежде землях центральной части Польского Поморья, в Кашубско-Краенском поозерье, появляется новая группа памятников, типа Одры-Венсеры, с одной стороны, явно входящая с состав вельбаркской культуры, а с другой стороны, концентрирующая элементы, указывающие на непосредственные связи со Скандинавией. Выглядит очень соблазнительным видеть в этих пришельцах ту группу готов, легенду о переселении которой из-за моря записал Иордан. В результате выходцы из-за моря и из Ютландии усилились, что не замедлило сказаться и на окружающем Поморье населении (Щукин 1994: 190-201, 244-278).

Замечено проникновение носителей группы Одры-Венсеры к югу вплоть до района Познани, что, возможно, вызвало отток части пшеворцев из пограничных с образующейся общностью областей к югу и юго-востоку вплоть до Верхнего Поднестровья, и, быть может, нападение лугиев на Ванния тоже как-то связано с этим процессом (Щукин 1986). В то же время закладываются новые вельбаркские могильники и к востоку от нижнего течения Вислы в Ольштынско-Илавском поозерье Мазурии, в пограничье с культурой западных балтов. А в среде последних тоже наблюдается сдвиг на восток. Появляются в Литве новые группы памятников — курганы жемайтийского типа, плоские могильники группы Сергеняй-Выршвяй и другие. Они оказываются либо в пограничье с культурой штрихованой керамики, либо непосредственно на ее территории.

Около середины I в. н.э. происходят какие-то события и в пределах культуры штрихованой керамики Белоруссии: горит ряд городищ, некоторые из них отстраиваются заново, с более мощной системой укреплений, но обитатели их пользуются несколько иными, чем ранее, формами сосудов, ребристыми, аналогии которым можно найти или в керамике западных балтов, или в западных областях расселения "штриховиков" (Щукин 1995). Замечено и проникновение последних к востоку, на Смоленщину, в зону расселения Днепро-Двинских и среднетушемлинских племен — городище Церковище (Седов 1964). Наблюдается усиление фортификации среднетушемлинских городищ (Фурасьев 1993: 13). Все это имеет место в пределах хронологического горизонта бытования глазчатых фибул "прусской серии" второй половины I — начала II вв. н.э.

Два потока каких-то бурных событий и подвижек населения, вызванные двумя внешними толчками — с Востока и из Скандинавии — замыкаются, таким образом, в Днепро-Двинском междуречье, в Верхнем Поднестровье и в Среднем Подунавье.

В результате возникшего круговорота событий и начались, возможно, процессы перераспределения изоглоссных областей в балто-славянском континууме диалектов, приведшие к выделению тех из них, которым

через некоторое время предстояло стать славянскими. Существенную роль при этом могли сыграть потомки бастарнов, носителей неизвестного нам, несохранившегося языка, сходного, быть может, в равной степени и с кельтскими, и с германскими, принесшим в балто-славянскую среду тот кентумный элемент, который отличает балтские языки от славянских (Miodowicz 1984: 46).

Волей случая балто-славянский континуум в целом получил от соседних народов имя венетов. Зачатки же собственного славянского самосознания могли зародиться, скорее всего, в рамках того социального единства, которое нашло свое археологическое выражение в виде киевской культуры.

Два названных потока движений, а они не были одноразовыми и осуществлялись народами и с более развитым этническим самосознанием, и с более сильной политической организацией, образовали как бы стенки некоего "венетского котла" лесной зоны, где и происходили предполагаемые, тоже достаточно бурные, процессы. Гуннское нашествие разбило южную стенку этого котла, а передел мира после Недао разрушил его полностью. Содержимое выплеснулось на освободившиеся пространства.

Окончательное же оформление славянского самосознания произошло еще позже, во время активных действий на Дунае, возвращения оттуда после неудач с волохами в 593-602 и 658 годах и под давлением орд болгар Аспаруха в 680 г. (Мачинский 1981; Приходнюк 1996), с реконкистой лесной зоны, где возвращающиеся славяне постепенно асимилировали своих прежних балтских и балто-славянских родичей и встретились в Ладоге с варягами (Мачинский 1982; Минасян 1982; Лесман 1993). Но это уже следующие страницы этнической и политической истории славянства, которые мы пока открывать не будем.

ЛИТЕРАТУРА

Амброз А.К. 1966. Фибулы юга европейской части СССР // САИ, вып. Д1-30. М.

Анфертиев А.Н. 1991. Иордан // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. М.

Артамонов М.И. 1956. Славяне и Русь // Научная сессия 1955-1956 гг в Ленинградском Государственном Университете. Тезисы докладов на секции исторических наук. Л.

Баран В.Д. 1972. Ранні слов'яни миж Дністром и Прип'яттю. Київ.

Баран В.Д. 1981. Черняхівська культура: за матеріалами верхнього Дністра і Західного Бугу. Київ.

Баран В.Д. 1988. Пражская культура Поднестровья (по материалам поселений у с.Рашков). Киев.

Баран В.Д., Козак Д.Н., Терпиловський Р.В. 1991. Походження слов'ян. Київ.

Березовец Д.Т. 1958. Славянские поселения в устье Тясмина // КСИА, вып.8. Киев.

Березовец Д.Т. 1963. О датировке черняховской культуры // СА, №3.

Березовец Д.Т. 1963а. Поселения уличей на Тясмине // МИА №108.

Блаватская Т.В. 1952. Западнопонтийские города в VII-I вв до нашей эры. М.

Боузек Я. 1994. Этруски, Адриатика и янтарный путь // Этруски и Средиземноморье: язык, археология, искусство. М.

Брайчевський М.Ю. 1952. Антскіі період в історіі східніх слов'ян // Археологія, Том VII. Київ.

Брайчевский М.Ю. 1957. К истории лесостепной полосы Восточной Европы в I тыс. е.э. // СА, №3.

Брайчевський М.Ю. 1957а. Про этничну приналежність черняхівської культури // Археологія, т. X. Київ.

Брайчевський М.Ю. 1964. Біля джерел слов'янськоі державності. Київ.

Браун Ф. 1899. Разыскания в области гото-славянских отношений. СПб.

Булкин В.А. 1993. Мачинский, ставаны, КШК и др. // ПАВ, вып. 6.

Вернер И. 1972. К происхождению и распространению антов и склавинов // СА №4.

Вължарова Ж. 1976. Славяни и прабългари. София.

Вължарова Ж. 1965. Славянски и славянобългарски селища в българските земи от края на VI-XI век. София.

Гавритухин И.О., Обломский А.М. 1996. Гапоновский клад и его культурно-исторический контекст. М.

Гамченко С.С. 1896. Раскопки в бассейне р. Случи // Труды XI АС, т. I. М.

Голубева Л.А. 1957. Совещание, посвященное проблеме черняховской культуры и ее роли в развитии ранней истории славянства // СА, №4.

Гончаров В.К. 1950. Райковецкое городище. Киев.

Гончаров В.К. 1963. Лука Райковецкая // МИА №108.

Гороховский Е.Л. 1983. Хронология украшений с выемчатой эмалью из Среднего Поднепровья // Материалы по хронологии археологических памятников Украины. Киев.

Гороховский Е.Л. 1988. Хронология черняховских могильников лесостепной Украины // Труды V МКАС, Т.4. Киев.

Горюнов Е.А. 1981. Ранние этапы истории славян Днепровского Левобережья. Л.

Гудкова А.В. 1990. Группа венедов в низовьях Дуная // VI Международный конгресс славянских археологов. Тезизы докладов советской делегации. М.

Гурина Н.Н. 1961. Древняя история Северо-Запада Европейской части СССР // МИА №87.

Даниленко В.М. 1976. Пізньозарубинецьки пам'ятки київського типу // Археологія, вип.19.

Егорейченко А.А. 1991. Поселение у д. Остров Пинского района Брестской области // Archeoslavica, 1. Kraków.

Журавлев В.К. 1968. К проблеме балто-славянских языковых отношений // Baltistica, 4.

Зильманович И.Д. 1995. Об одном типе керамики из Лепесовки // СГЭ, вып. LVI.

Иванов В.В. 1976. Язык, как источник при этнических исследованиях и проблематика славянских древностей // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1958. К постановке вопроса о древнейших отношениях балтийских и славянских языков // IV Международный съезд славистов. Доклады. М.

Каспарова К.В. 1976. О верхней хронологической границе зарубинецкой культуры // СА №3.

Каспарова К.В. 1978. О фибулах зарубинецкого типа // АСГЭ, вып.18.

Каспарова К.В. 1981. Роль юго-западных связей в процессе формирования зарубинецкой культуры // СА, №2.

Кнабе Г.С. 1981. Корнелий Тацит. М.

Козак Д.Н. 1991. Етнокультурна історія Волині (I ст. до н.е. — IV ст. н.е.). Київ.

Козак Д.Н., Терпиловський Р.В. 1986. Про культурно-історичний процесс на території Україні в першій чверті I тисячоліття н.е. // Археологія, вип. 56.

Корзухина Г.Ф. 1955. К истории Среднего Поднепровья в середине I тысячелетия н. э. // СА, т.XXII.

Корзухина Г.Ф. 1978. Предметы убора с выемчатыми эмалями V — первой половины VI вв н.э. // САИ, вып. Е1-43.

Красновская Н.А. 1971. Фриулы. (Историко-этнографические очерки). М.

Кухаренко Ю.В. 1955. Славянские древности V-IX вв на территории Полесья // КСИИМК, вып.57.

Кухаренко Ю.В. 1960. Памятники пражского типа на территории Приднепровья // Slavia Antiqua, 7.

Кухаренко Ю.В. 1970. Погребение у с. Пересыпки // Древние славяне и их соседи. М.

Лебедев Г.С. 1989. Археолого-лингвистическая гипотеза славянского этногенеза // Славяне: этногенез и этническая история. Л.

Левенок В.П. 1963. Юхновская культура // СА, №3.

Лесман Ю.М. 1989. К постановке методических вопросов реконструкции этногенетических процессов // Славяне: этногенез и этническая история. Л.

Лесман Ю.М. 1993. К теории этногенеза: этногенез древнерусской народности // ПАВ, вып.6.

Лопатин Н.В., Фурасьев А.Г. 1995. О роли памятников III-IV вв. н.э. в формировании культуры Псковских длинных курганов и Тушемли-Банцеровщины // ПАВ, вып.9.

Ляпушкин И.И. 1958. Городище Новотроицкое // МИА №74.

Ляпушкин И.И. 1968. Славяне Восточной Европы накануне образования древнерусского государства // МИА №152.

Матвеева Г.И. 1981. О происхождении именьковской культуры // Древние и средневековые культуры Поволжья. Куйбышев.

Мартынов В.В. 1963. Славяно-германское лексическое взаимодействие древнейшей поры. Минск.

Махно Е.В. 1949. Пам'яткі культурі полів поховань на північно-західному Правобережжі // АП УРСР, т.I.

Мачинский Д.А. 1966. К вопросу о датировке, происхождении и этнической принадлежности памятников типа Поянешты-Лукашевка // Археология Старого и Нового Света. М.

Мачинский Д.А. 1976. К вопросу о территории обитания славян в I-IV вв. // АСГЭ, вып.17.

Мачинский Д.А. 1981. "Дунай" русского фольклора на фоне восточноевропейской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л.

Мачинский Д.А. 1982. О времени и обстоятельствах первого появления славян на северо-западе Восточной Европы по данным письменных источников // Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Л.

Мачинский Д.А., Тиханова М.А. 1976. О местах обитания и направлениях движений славян в I-VII вв н.э. (по письменным и археологическим источникам) // Acta Archaeologica Carpathica, t. XVI.

Мельниковская О.Н. 1967. Племена Южной Белоруссии в раннем железном веке. М.

Минасян Р.С. 1982. Проблема славянского заселения лесной зоны Восточной Европы в свете археологических данных // Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Л.

Ньютон Р.Р. 1985. Преступление Клавдия Птолемея. М.

Обломский А.М. 1991. Этнические процессы на водоразделе Днепра и Дона в I-V вв. н.э. Москва-Сумы.

Обломский А.М. 1996. Среднее Посеймье в позднеримское время. Формирование южной границы колочинской культуры // РА, №4.

Обломский А.М., Терпиловский Р.В. 1991. Среднее Поднепровье и Днепровское Левобережье в первые века нашей эры. М.

Падин В.А. 1969. Раскопки поселения в урочище Макча близ Трубчевска // СА, №4.

Паламарчук С.В. 1982. Поселение первых веков нашей эры Волчья Балка // Памятники римского и средневекового времени в Северо-Западном Причерноморье. Киев.

Петров В.П. 1963. Стецовка, поселение третьей четверти I тысячелетия н.э. // МИА №108.

Подосинов А.В. 1991. Певтингерова карта //Свод древнейших письменных известий о славянах. Т.1. М.

Приходнюк О.М. 1980. Археологінылі пам'ятки Середнього Придніприв'я VI-IX ст. н.е. Київ.

Приходнюк О.М. 1988. О генезисе древностей позднеримского и раннесредневекового времени Днепровского лесостепного Левобережья //КСИА, вып.194.

Приходнюк О.М. 1996. Версия Нестора о расселении славян из Подунавья (опыт хронологической стратификации и исторической интерпретации) // Материалы I тыс. н.э. по археологии и истории Украины и Венгрии. Киев.

Рафалович И.А. 1972. Славяне VI-IX веков в Молдавии. Кишинев.

Русанова И.П. 1973. Славянские древности VI-IX вв между Днепром и Западным Бугом // САИ, вып. Е1-25.

Русанова И.П. 1976. Славянские древности VI-VII вв. М.

Русанова И.П. 1988. Компоненты пшеворской культуры // Труды V МКАС, т.4. Киев.

Русанова И.П. 1990. Этнический состав носителей пшеворской культуры // Раннеславянский мир: материалы и исследования. М.

Рыбаков Б.А. 1948. Анты и Киевская Русь // ВДИ, №1.

Рыбаков Б.А. 1978. Исторические судьбы праславян // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М.

Рыбаков Б.А. 1981. Язычечество древних славян. М.

Сакса А.И. 1996. Карелия и Ладожская область в I — начале II тысячелетия н.э. // Ладога и Северная Европа. СПб.

Седов В.В. 1964. Городище Церковище // КСИА, вып.102.

Седов В.В. 1970. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья. М.

Седов В.В. 1979. Происхождение и ранняя история славянства. М.

Седов В.В. 1994. Очерки по археологии славян. М.

Серебряников Б.А. 1957. О некоторых следах исчезнувшего индоевропейского языка в центре Европейской части СССР, близкого балтийским языкам // Труды Академии Наук Литовской ССР. Сер.А, вып. 1 (2). Вильнюс.

Скржинская М.В. 1977. Северное Причерноморье в описании Плиния Старшего. Киев.

Слонов К.А. 1989. К проблеме хронологии и локализации места производства эмалевых подвесок-лунниц // СА, №1.

Смішко М.Ю. 1953. Дослідження пам'яток культури полів поховань в західніх областях УРСР в 1947 р. // АП УРСР, т. III

Сымонович Э.А. 1963. Городище Колочин I на Гомельщине // МИА № 108.

Терпиловский Р.В. 1984. Ранние славяне Подесенья III-V вв. Киев.

Терпиловский Р.В. 1989. К проблеме контактов киевской и вельбаркской культур // Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim. Lublin.

Терпиловський Р.В. 1994. Праслов'янські старожитності східної Европи. Перспективи пошуку // Старожитности Руси-Украіни. Киів.

Терпиловский Р.В., Абашина Н.С. 1992. Памятники киевской культуры (Свод археологических источников). Киев.

Терпиловський Р.В., Шекун О.В. 1996. Олександрівка 1, богатошарове ранньослав'янське поселення біля Чернігова. Чернігів.

Тиханова М.А. 1957. О локальных вариантах черняховской культуры // СА №4.

Топоров В.Н. 1978. Вступительные замечания. (Категория времени и пространства и балтийское языкознание) // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Предварительные материалы. М.

Топоров В.Н. 1983. Древнейшие германцы в Причерноморье: результаты и перспективы. // Балто-славянские исследования 1982. М.

Топоров В.Н., Трубачев О.Н. 1962. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М.-Л.

Третьяков П.Н. 1966. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М.-Л.

Третьяков П.Н. 1974. Древности второй и третьей четвертей I тысячелетия нашей эры в Верхнем и Среднем Подесенье // Раннесредневековые восточнославянские древности. М.-Л.

Третьяков П.Н. 1982. По следам древних славянских племен. Л.

Третьяков П.Н., Шмидт Е.А. 1963. Древние городища Смоленщины. М.-Л.

Трубачев О.Н. 1968. Названия рек Правобережной Украины. М.

Трубачев О.Н. 1991. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М.

Ушинскас В.А. 1988. Формирование раннегосударственной территории Литвы I-XIII вв (по данным археологии) // Диссертация на соискание степени канд. ист. наук. Л. (Рукопись).

Ушинскас В.А. 1989. Роль культуры штрихованой керамики в этногенезе балтов // Славяне: этногенез и этническая история. Л.

Филин Ф.П. Образование языка восточных славян. М.-Л.

Фокеев М.М. 1982. Поселение первых веков нашей эры Холмское II // Памятники римского и средневекового времени в Северо-Западном Причерноморье. Киев.

Фосс М.Е. 1952. Древнейшая история севера Европейской части СССР // МИА №29.

Фурасьев А.Г. 1993. Двинско-Ловатское междуречье в третьей четверти I тыс. н.э. СПб. Дипломная работа. Рукопись.

Фурасьев А.Г. 1996. О времени и обстоятельствах гибели городища Демидовка в верховьях Днепра // Ладога и Северная Европе. СПб.

Хавлюк П.И. 1960. Первая находка зооморфного изображения мартыновского типа на славянском поселении // СГЭ, вып. XIX.

Хавлюк П.И. 1961. Раннеславянские поселения в средней части Южного Побужья // СА №3.

Хавлюк П.И. 1963. Раннеславянские поселения Семенки и Самчинцы в среднем течении Южного Буга.// МИА №108.

Хавлюк П.И. 1988. Вельбаркские памятники на Южном Буге // Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim. Tom I. Lublin.

Хренов А.А. 1994. Проблемы этнокультурного развития населения Прихоперья в первые века нашей эры // Российский исторический журнал. №1. Балашов.

Шахматов А.А. 1919. Древнейшие судьбы русского племени. Пг.

Шаров О.В. 1992. Хронология могильников Ружичанка, Косаново, Данчены и проблема датировки черняховской керамики // Проблемы хронологии эпохи Латена и римского времени. СПб.

Шелов-Коведяев Ф.В. 1991. Плиний. Тацит. Птолемей. // Свод древнейших письменных известий о славянах. Том I. М.

Шмидт Е.А. 1961. Некоторые особенности культуры городищ верховьев Днепра во второй половине I-го тысячелетия до н.э. // Материалы по изучению Смоленской области. Вып. IV. Смоленск.

Шмидт Е.А. 1970. О культуре городищ-убежищ левобережной Смоленщины // Древние славяне и их соседи. М.

Шувалов П.В. 1989. Этнокультурные процессы на территории Днестро-Дунайского междуречья в середине I тыс. н.э. // Диссертация ....канд. ист. наук. Л. (Рукопись).

Щербакова Т.А. 1981. Могильник первых веков нашей эры у с. Этулия // АИМ (1974-1976). Кишинев.

Щербакова Т.А. 1982. Поселения первых веков нашей эры в бассейне озера Кагул // АИМ (1977-1979). Кишинев.

Щербакова Т.А. 1983. Раскопки поселения позднеримского времени у с. Чишмикой // АИМ (1979-1980). Кишинев.

Щербакова Т.А., Кашуба М.Т. 1990. Два новых культурно-хронологических горизонта на посаде древнерусского городища Алчедар (МССР) // Проблемы истории и хронологии Нижнего Поднестровья. Белгород-Днестровский.

Щукин М.Б. 1967. О трех датировках черняховской культуры // КСИА, вып. 112.

Щукин М.Б. 1968. Вопросы хронологии черняховской культуры и находки амфор // СА №2.

Щукин М.Б. 1972. Сарматские памятники Среднего Поднепровья и их соотношение с зарубинецкой культурой // АСГЭ, вып. 14.

Щукин М.Б. 1975. О некоторых проблемах черняховской культуры и происхождении славян (по поводу статей Э.А.Рикмана, И.С.Винокура, В.В.Седова и И.Вернера) // СА №4.

Щукин М.Б. 1976. Археологические данные о славянах II-IV вв. Перспективы ретроспективного метода // АСГЭ, вып. 17.

Щукин М.Б. 1976а. О начальной дате черняховской культуры // ZNUJ, t. 422, Prace Archeologiczne, Z. 22. Kraków.

Щукин М.Б. 1977. Современное состояние готской проблемы и черняховская культура // АСГЭ, вып. 18.

Щукин М.Б. 1986. Горизонт Рахны-Почеп: причины и условия образования // Культуры Восточной Европы I тысячелетия н.э. Куйбышев.

Щукин М.Б. 1987. О трех путях археологического поиска предков раннеисторических славян. Перспективы третьего пути. // АСГЭ, вып. 28.

Щукин М.Б. 1988. Керамика киевского типа с поселения Лепесовка // СА, №3.

Щукин М.Б. 1989. Поселение Лепесовка: Вельбарк или Черняхов? // Kultura wielbarska w mlodszym okresie rzymskim. Tom II. Lublin.

Щукин М.Б. 1989а. Семь миров древней Европы и проблемы этногенеза славян // Славяне: этногенез и этническая

история. Л.

Щукин М.Б. 1993. Проблема бастарнов и этнического определения поянешты-лукашевской и зарубинецкой культур // ПАВ, вып. 6.

Щукин М.Б. 1994. На рубеже эр. СПб.

Щукин М.Б. 1995. Некоторые замечения о хронологии городищ культуры штрихованой керамики // ПАВ, вып. 9.

Щукин М.Б. (в печати). Янтарный путь и венеды // ПА, вып. IV.

Birnbaum H. 1973. O możliwosci odtworzenia pierwotnego stanu języka prasłowiańskiego za pomocą rekonstrukcji wewentrzenej i metody porownawczej // American Contributions to the 7th International Congress of Slavists, Warsaw, August 1973. Los-Angeles.

Borkovsky I. 1940. Staroslovanska keramika ve stredni Evrope. Praha.

Brachmann H. 1978. Slawische Stämme an Elbe und Saale. Berlin.

Comşa M. 1974. Direction et des étapes de la pénétration des Slaves vers la péninsule balkanique aux VI-e — VII-e s.(avec un regard spécial sur la territoire de la Roumanie) // Balcanoslavica, t.I. Prilep.

Comşa M. 1974a. Einige Betrachtungen über die Ereignisse in VI-VII Jh. an der unteren Donau // Slavia Antiqua, No 25.

Dąbrowska T. 1973. Wschodnia granica kultury przeworskiej w późnym okresie latenskim i wczesnym okresie rzymskim // Materialy starozytne i wcześnośredniowieczny. Tom II.

Dąbrowska T. 1988. Wcześne fazy kultury przeworskiej. Warszawa.

Dąbrowska T., Godłowski K. 1970. Grób kultury przeworskiej z Hromowki na Ukraine // ZNUJ, Prace Archeologiczne z.12. Kraków.

Feffer L.-Ch., Perin P. 1987. Les Francs. À l'origine de la France. Paris.

Die Germanen. 1976. Ein Handbuch im zwei Bänden. Bd I. Berlin.

Godłowski K. 1978. Zu Besiedlungsveränderungen in Schlesien und Nachbarräumen wahrend der jungeren vorrömischen Eisenzeit // ZNUJ, t. 485, Prace archeologiczne, z. 26.

Godłowski K. 1979. Z badań nad zagadnieniem rozprzestrzenia slowian v V-VI w. n.e. Kraków.

Godłowski K. 1985. Przemiany kulturowe i osadnicze w poludniowej i środkowej Polsce w młodszym okresie przedrzymskim i okresie rzymskim. Wrocław etc.

Hachmann R. 1957. Ostgermanische Funde der Spätlatenezeit in Mittel-und Westdeutschland // Archeologia Geographica, Bd 6.

Hachmann R., Kossack G., Kuhn H. 1962. Völker zwichen Germanen und Kelten. Neumünster.

Hensel W. 1973. Polska starożytna. Wrocław etc.

Iconomu G. 1968. Cercetări archeologice la Mangalia şi Neptun // Pontica. Studii şi materiale de istorie, archeologie şi muzeografie. Constanţa.

Ioniţa I. 1972. Unele probleme privind populaţia autochtonă din Moldova în secolele II-V e.n. // Crisia. Culegere de materiale şi studii. Oradea.

Jamka R. 1864. Fibule typu oczkowatego w Europie środkowej ze szczególnum uwzględnieniem ziem polskich // Materialy starożytne, t.X.

Jaskanis J., Okulicz J. 1981. Kultura wielbarska (faza cecelska) // Prahistoria ziem polskich, t.V.

Jaździewski K. 1949. Atlas do pradziejów słowian. Łódź.

Kietlińska A., Dąbrowska T. 1963. Cmentarzysko z okresu wpływów rzymskich we wsi Spicymierz, pow. Turek // Materiały starożytne, t.IX.

Kolendo J. 1981. À la recherche de l'ambre baltique. L'expédition d'un chevalier romain sous Néron. Warszawa.

Kolnik T. 1977. Rimsky napis z Boldogu // SlA, XXV-2. Bratislava.

Kostrzewski J. 1923. Wielkopolska w czasach przedhistorycznyh. Poznań.

Kostrzewski J. 1961. Zagadnienie ciąglosci zaludnienia ziem polskich w pradziejach. Poznań.

Lamberg-Krolovski C. 1971. The Protohistoric Veneti and Venedi and the Origins of Amber // Actes du VII CISPP, vol.2. Prague.

Lehr-Spławiński T. 1946. O pochodzeniu i praojczyzne słowian. Poznań.

Łowmiański T. 1963. Początki Polski. Tom I. Warszawa.

Mačala P. 1995. Etnogeneza slovanov v archeologii. Košice.

Mačinsky D.A. 1974. Die alteste zuverlassige urkundliche Erwähnung der Slawen und der Versuch, sie mit den archäologischen Daten zu vergleichen // Ethnologia Slavica, t. VI. Bratislava.

Malinowski T. 1961. Kultura pomorska a kultura grobow kloszowych // Zagadnienia okresu latenskiego w Polsce. Wroclaw etc.

Michelbertas V. 1986. Senasis ģelezies amazius Lietuvoje. Vilnius.

Miodowicz K. 1984. Wspólczesne koncepcje lokalizacji pierwotnych siedzib słowian. Dane językoznawcze. // ZNUJ, t. DCCXXII. Prace etnograficzne, z.19. Kraków.

Mitei M. 1962. Die slawische Siedlungen von Suceava // SlA, R.X.

Moora H. 1934. Zur Frage der Herkunft des ostbaltischen emailverzierten Schmuks // Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakaus kirj. 40. Helsinki.

Nestor I. 1957. La nécropole slave d'époque ancienne de Sărata Monteoru // Dacia, vol. I.

Nowakowski W. 1986. Z badań nad dzwonkami rzymskimi, znaidowanymi nad wschodnim Baltykem. Brązowe tintinnabulum z Malborka // Archeologia, t.37. Warszawa.

Nowakowski W. 1995. Sudinae — lud między Baltykiem a Morzem Czarnym // Nunc de Suebis decendum est... Studia archaeologica et historica Georgi Kolendo ab amici et discipuli dicata. Warszawa.

Nowakowski W. 1996. Das Samland in der römischen Kaiserzeit und seine Verbindungen mit der römischen Reich und barbarischen Welt. Marburg-Warszawa.

Okulicz J. 1973. Pradzieje ziem pruskich od późnego paleolitu do VII w. n.e. Wrocław etc.

Okulicz J. 1984. Einige Aspekte der Ethnogeneze der Balten und Slawen im Lichte archäologisher und sprachwissenschäftlicher Forschungen // Quaestiones Mediiaevi, vol.III.

Parczewski M. 1988. Początky kultury wcześnosłowianskiej w Polsce. Kraków.

Parczewski M. 1993. Die Anfange der frühslawischen Kultur in Polen. Wien.

Perin P., Feffer L.-Ch. 1987. Les Francs. À la conquête de Gaule. Paris.

Peschel K. 1978. Anfange germanischer Besidlung im Mittelgebirgsraum. Berlin.

Rostafiński J. 1908. O pierwotnych siedzibach i gospodarstwe slowian w predhistorycznych czasach. Warszawa.

Šarov O. 1995. Hassleben-Leuna und Danceny // La noblesse romaine et les chefs barbares du III-e au VII-e siecle. Paris.

Schmidt B. 1961, 1976. Die späte Völkerwanderungszeit in Mitteldeutschland // Veröffentlichungen des Landesmuseums fur Vorgeschichte in Halle. Bd. 18, 29.

Shchukin M.B. 1989. Rome and the Barbarians in Central and Eastern Europe 1st Century BC — 1st Century AD // B.A.R. International Series 542. Oxford.

Shchukin M.B. 1986-1990. The Balto-Slavic Forest Direction in the Archaeological Study of the Ethnogenesis of the Slavs // Wiadomości Archeologiczne, t. LI, z.1.

Śmiszko M. 1935. Kultury wcześnego okresu epoki cesarstwa rzymskiego w Małopolsce Wschodniej. Lwów.

Szczukin M.B. 1981. Zabytki wielbarskie a kultura czerniachowska // Problemy kultury wielbarskiej. Slupsk.

Tejral J. 1989. K otazce pozdne rimskich sidlist “zlechovskeho typu” // Acta muzei Moraviae (Časopis Moravskego muzea), t. LXXIV.

Teodor D. 1978. Teritoriul Est-Carpatic în veacurile V-XII n.e. Iaşi.

Udolf J. 1979. Studien zu Gewässernamen und Gewässerbezeichungen. Heidelberg.

Vana Z. 1983. Die Welt der alten Slawen. Praha.

Werner J. 1971. Zur Herkunft und Ausbreitung der Anten und Sklavenen // Actes du VIII CISPP. Beograd.

Werner J. 1981. Bemerkungen zum nordwestlichen Siedlungsgebiet der Slawen im 4.-6. Jahrhundert // Beitrage zur Ur- und Frühgeschichte. Beihefte 16. Berlin.

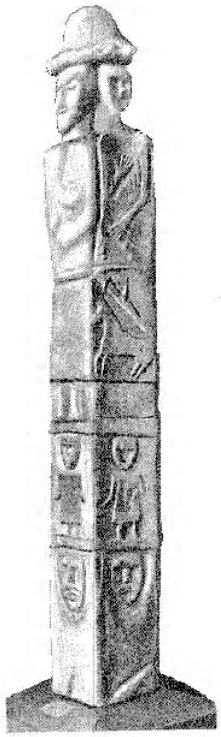
Werner J. 1988. Dančeny und Brandstrup. Untersuchungen zur Černachov-Kultur zwischen Sereth und Dnestr, und zu den Reichtumzentren auf Fünen // Bonner Jahrbücher, Bd 188.

Wheeler R.E.M. 1939. Iron Age Camps in Northwestern France and Southwestern Britain // Antiquity, Vol. XIII.

Wołągiewicz R. 1981. Kultura wielbarska — problemy interpretacji etnicznej // Problemy kultury wielbarskiej. Słupsk.

Woźniak Z. 1979. Chronologia młodszej fazy kultury pomorskiej w świetle importów i naśladownictw zabytków pochodzenia poludniowego // Problemy kultury pomorskiej. Słupsk.

Zeman J. 1976. Najstarši slovenske osidleni Čech // Pamatke Archeologicke, №1.



С.Е.Эрлих
(С.-Петербург)

ПОКЛОНЕНИЕ ВОЛХВАМ (ОПЫТ ДИНАМИЧЕСКОГО СТРУКТУРАЛИЗМА*)

"Самые древние жители Дакии, Геты, покоренные Траяном, могли быть нашими предками... Но Историк не должен предлагать вероятностей за истину, доказываемую только ясными свидетельствами современников. И так, оставляя без утвердительного решения вопрос "Откуда и когда Славяне пришли в Россию?", опишем, как они жили в ней за долго до того времени, в которое образовалось наше Государство."

Н.М.Карамзин. **1816 г.**

"Одна из сложных и до сих пор не решенных проблем — происхождение славян, история их расселения, разделения на восточных, западных и южных..."

А.П.Новосельцев. **1992 г.**

Sergius Ehrlich. Adoration for the magi. — This article deals with the sacred history of the Slavs in VI-IX AD, focusing on the genesis of Slavic priests — volkhvs. Its methodological premises are G.Dumésil's «Indo-European triad», V.V.Ivanov's and V.N.Toporov's «basic myth», M.E.Tkachuk's «dynamic structuralism» and D.A.Machinsky's periodisation of the history of the early Slavs.

The struggle of the Dumésil's «warriors» and «sorcerers» is seen as cause and effect of migrational, ethnic, social and religious processes undergoing simultaneous change. Subject to the outcome of this struggle, the early history of the Slavs sees periods of the dominance of «warriors» and «sorcerers».

I PERIOD (until VI AD). The Slavs dwell to the north of the Carpathians. Venedi, Sclavenes and Antes have not yet melted together to form a uniform entity. It is feasible to presume that the «sorcerers» dominate during this period. It is equally possible that the patron of the priests Veles is the main deity.

II PERIOD (VI — 1st half VII AD). Most of the Slavs move towards the Danube and the Balkans. They melt together into a uniform community. Raids on Byzantium result in the dominance of the «warriors». The «creator of the lightening» Perun who is also patron of the warriors becomes the principal deity.

III PERIOD (2nd half VII — 1st half IX AD). Having encountered powerful enemies, part of the Slavs return to the north-east slopes of the Carpathians. The Slavs become divided into «northern» and «southern» ones. The calm in military activities is favourable for the dominance of the «sorcerers» and their patron Veles among the «northern» Slavs.

IV PERIOD (2nd half IX — XI AD). 'Northern' Slavs spread as far as the southern and eastern coasts of the Baltic and Russian Plain. The making of Russian and Polish statehood results in the division of the «northern» Slavs into western and eastern ones. «Warriors» come to prevail among the eastern Slavs. Their patron Perun becomes head of the eastern Slavs' pantheon.

Primary attention is paid to the periods II and III. The author supplies arguments that add plausibility to the testimony of the «Russian Primary Chronicle» about the Vlachs' conquest of the Slavs in the course of the «Danube episode» (VI — 1st half VII AD). He concludes that the Vlachs' dominance resulted from penetration of the Slavs into the priests' corporation. This penetration was facilitated by the Vlachs' liaison with traditions of Celtic priests — Druids. Influenced by the Vlachs, Slavic priests became known under the name of volkhvs. During the «Carpathian halting» of the 2nd half VII — 1st half IX AD, volkhvs retained their dominance in Slavic society. Their power was overthrown by the warrior Varangians — founders of Russian statehood.

* "Динамический структурализм" — определение синергетики, принадлежащее М.Е.Ткачуку (Ткачук 1996: 53).



1. Благодарности

Автор выражает глубокую признательность:

В.Д.Гукину, И.В.Манзуре, Л.А.Мосионжнику, Р.А.Рабиновичу, М.Е.Ткачуку (все — Институт Археологии и Древней Истории АН Республики Молдова); Н.Д.Руссеву (Институт Истории АН Республики Молдова); В.Д.Цуркану (Молдавский Государственный Университет); О.А.Щегловой и П.В.Шувалову (оба — Институт Истории Материальной Культуры РАН); С.С.Рябцевой, Д.А.Мачинскому, М.Б.Щукину (все — Государственный Эрмитаж); А.Н.Цамутали (СПб. филиал Института Истории РАН) — любезно ознакомившимся с данной работой на разных этапах ее создания и высказавшим ценные, порой весьма критические, замечания.

Особая признательность — студентке исторического факультета Санкт-Петербургского университета Ольге Таровик, оказавшей помощь в работе над библиографией.

2. Двуличная история

Вопросы летописи: ***"Откуда есть..." "язык словеneск"*** и ***"Русская земля"***? — еще не получили приемлемых, с научной точки зрения, ответов. Причина — в давлении вненаучных ценностей на концепции этногенеза и начала государственности: "*...чем значительнее явление, чем шире круг людей, чьи интересы затрагиваются, тем труднее проникновение в суть дела*" (Кузьмин 1988: 17).

"Давление" порождено тем, что под общим именем "История" подразумеваются *слиянные*, но не *единосущные*:

— история как наука — знание ради знания;

— история как национальная, т.е. государственно-этническая, программа — утилитарное приложение знаний о прошлом.

История-наука — "никого ничему не научила". Прогностическая функция, в осуществлении которой историки-ученые видят свою службу обществу ("Без знания прошлого нет будущего!"), находится в зародышевом состоянии. Не случайно те, кто предсказывают на сто лет вперед, не могут угадать, что будет завтра. Бесполезная обществу история-наука не может поддерживать свое существование посредством рыночных регуляторов.

Тем более она не может рассчитывать на государственную поддержку. С точки зрения государства, наука, препятствующая, как правило, своими выводами "историческому" обоснованию политики, — просто вредна.

История-программа, напротив, занимает центральное место в системе идеологических мер по поддержанию этнического и государственного единства. Программа — это запись действий, ведущих к желательному результату. История-программа —восторженное повествование о героических деяниях предков, "славном прошлом", выступающем залогом "великого будущего". Именно этой "*монументальной истории*" (Ф.Ницше), представляющей "*нагромождение событий и фактов, не имеющих никакого значения, и, притом, крайне сомнительных*", — "*обучают в школах*" (О.Бальзак).

"Воспитание историей" программирует поведение индивида на самопожертвование, подразумевающее также принесение в жертву других, ради "Царя" (государства) и "Отечества" (этноса). Поскольку такое поведение противоречит инстинкту самосохранения — рассудочная аргументация не может быть убедительной. Необходимость жертвенных поступков должна быть принята на веру. Поэтому, в отличие от рациональной истории-науки, история-программа имеет сакральный характер. В то же время — "дух времени" обязывает — сегодня и вера должна (чтобы верили) быть рациональной.

Возникает следующая ситуация: власть и просто имущие (спонсоры) нуждаются в "онаучивании" сакральной истории-программы; ученым требуются средства к существованию. Будучи взаимонеобходимыми, презирающие друг друга стороны заключают молчаливый договор. Поскольку "заказывает, кто платит", то "исполнители"-ученые:

— обязаны придавать научный лоск истории-программе;

— имеют право развивать историю-науку в пределах, не противоречащих программным установкам.

Поэтому историки, желающие, чтобы их труды не исключались из публикационного процесса, вынуждены соразмерять свои выводы с параметрами истории — национальной программы.

Поскольку цель последней — поддержание государственно-этнической целостности, то этногенез и образование государственности обязательно входят в набор священных понятий такой истории. Следовательно, научное осмысление этих проблем во многих случаях затруднено или невозможно.

В обществах с развитыми обратными ("рыночными") связями "пределы свободы" — шире. Там можно сохранять честную мину, даже не замечая соучастия в шулерской игре. Прямые связи "государственного планирования" общественной жизни лишают историка счастливого неведения. Он постоянно перед выбором: наука или кошелек, наука или свобода, наука или жизнь.



В России роль государственного вмешательства традиционно велика. Масштабные фальсификации прошлого в соответствии с актуальными правительственными задачами начались здесь еще в XVI веке.

Неудивительно, что дискуссии по поводу славянского и русского "начал" не всегда носили академический характер. Так, стараниями М.В.Ломоносова сочинение "нормaниста" Г.Ф.Миллера "О происхождении имени и народа российского" было отобрано и уничтожено как "предосудительное для России". Видимо, с тех пор на Руси иронизируют — дескать, "рукописи не горят".

Однако официальная идеология Романовых не всегда препятствовала выдвижению различных версий истоков "Самодержавия" и "Народности". В этом отношении царизм выглядит даже либерально в сравнении со строгостями советского режима.

Программа "построения социализма в одной стране" неизбежно "*обращалась в прошлое*" (М.Н.Покровский). Кичливый изоляционизм стал инвариантом советской версии русской истории. Иноземные влияния были почти полностью изъяты из объяснительных моделей. Историки, загнанные в резервацию "внутреннего фактора", могли выдвигать концепции только в пределах "одной шестой" современного геополитического пространства. Науку спасало лишь то, что страна наша была тогда "велика и обильна".

Авторы академической "Всемирной истории" с гордостью сообщали, что ископаемый Человек умелый с Русской равнины был умелее своего западного собрата. Видимо, подразумевалось, что именно от столь древнего "предка" все "*есть пошло*". Во всяком случае, официальный историограф Б.А.Рыбаков тянул непрерывную линию "происхождения славян" едва ли не из "неандартальских древностей" Приднепровья. Понятно, что в этой версии не оставалось места ни для "дунайской прародины", ни для Рюрика Варяжского "Повести временных лет".

Ныне власть разорвала договор с историками. Государство, лишенное национальной программы, не нуждается в наших услугах. На какое-то время ученая братия — полностью свободна. Однако не всем коллегам пришелся по вкусу "глоток свободы" натощак. Чем, как не стремлением продаться, объяснить услужливую теорию "*волжской прародины*" славян и замену Руси "Киевской" на "Древнюю"?

3. Логика "основного мифа"

Пользуясь бесцензурным периодом, предлагаю гипотезу о связи славянских жрецов-волхвов с пастухами-волохами Карпато-Балканского региона. Прежде чем приводить "научные" доводы, должен сознаться, что гипотеза эта порождена личными пристрастиями. В частности, "балканизация" волхвов, несомненно, вызвана моим бессарабским происхождением. Но такая позиция имеет, по крайней мере, одно преимущество перед всегда мнимой "объективностью". Предъявляя свои предрассудки, я облегчаю коллегам критику основанной на них версии.

Какие "первофакты" позволили сформулировать эту гипотезу?

ФАКТ ПЕРВЫЙ: сходство имен "волох" — "волхв".

А.Г.Преображенский приводит три точки зрения на этимологию слова "волхв" (Преображенский 1959: 94):

— от древнесеверогерманского volva (volthva) — пророчица (Миклошич, Вондрак);

— от финского welho — колдун (Срезневский);

— от "волох" (Григорович). В.В.Иванов и В.Н.Топоров также отмечают происхождение др.-русск. вълхвъ от праслав. *volx- (Иванов, Топоров 1980: 26).

М.Фасмер отвергает все вышеприведенные этимологии, не предлагая какого-либо решения (Фасмер 1996а: 346).

О.Н.Трубачев считает "*невероятной*" этимологию Будимира, "*который сближает волхв и волк*" (Фасмер 1996а: 346).

Н.М.Шанский приводит еще одну этимологию: "*К корню общему для финно-угорских и индоевропейских языков: *uel, *uol, *ul — «предсказываю, вижу», возводит это слово Младенов, сопоставляя его с готским wulwa «разбойник»*" (Шанский 1968: 152-153).

С первой из вышеприведенных этимологий ("германской") согласно "*большинство ученых*" (Шанский 1968: 152). С точки зрения воздействия истории — национальной программы примечательно, что разрабатывали ее исследователи, ориентированные на германскую ученую традицию.

Лингвистика, в отличие от истории, претендует на статус точной науки. Историки не решаются делать выводы без консультаций с лингвистами, вооруженными, якобы, непреложными законами. Не берусь судить обо всех отраслях "учения о языке", но этимология, вероятно, использует эти законы с единственной целью — "поставить на место" зарвавшихся дилетантов. Взаимоисключающие этимологизации слова "волхв" являют скорее не исключение, а правило. Создается впечатление, что лингвисты руководствуются, в свою очередь, не данными языка, а общепринятыми историографическими концепциями.

Рискну предположить, что "волхв" не происходит от "волох" — это различные формы написания изначально единого понятия. (Ср. "волъхва", "волъхве" как обозначение волохов и написание волхвов — "волъхвов", "два волъхва", "волхву" (ПВЛ-1: 10, 29, 117; ПВЛ-2: 184) ; другие написания волохов — "волхом", "волъхи", "волхи" и имя былинного волхва Волха Всеславича (ПВЛ-1: 11, 21; ПВЛ-2: 184).)

А.Л.Погодин пишет об этимологии названия "Волховой остров Кургуево" (деревня в Ижорском уезде): "*Таким образом, Волховой остров Кургуев был, собственно,*



островом Волха Кургуя. Именно эту форму, параллельную (подчеркнуто мной — С.Э.) *к рус. Волхв, засвидетельствованную былинным Волхом Всеславьичем и глаголом «волшити», и предполагает весьма древнее заимствование в фин. velho (*вълх) «чародей, волхв», velhoa (заниматься волшебством и т.д.).*" (Погодин 1912: 37).

Обращает внимание и временное разнесение понятий в "Повести временных лет" (ПВЛ): волохи последний раз упоминаются под 898 г., волхвы — впервые под 912 г. Вероятно, в этом отразилась эволюция понятия "волох"/"волхв" — от этнического к профессиональному. Она противоположна изменению значения "Русь" — от имени военной верхушки к обозначению всего народа и его государства.

ФАКТ ВТОРОЙ: соответствие пастушеского образа жизни волохов и культа жреческого покровителя "*скотьего бога*" Велеса.

Связь Велеса со жрецами-волхвами, т.е. "*с традицией шаманско-поэтического синкретического действия*" (Иванов, Топоров 1974: 65) неоднократно отмечалась в литературе, начиная с Р.Якобсона (Иванов, Топоров 1974: 54, 65; Успенский 1982: 65, 140; Попович 1985: 93). Аргументом в пользу этой связи служит одна из форм имени "волхв" — "***волъсви***", "***волсви***" (ПВЛ-1: 66, 99, 104). В "Сказании о построении града Ярославля", источнике, восходящем к древней записи, "*которая хотя и подновлялась позднее, но тем не менее в достаточной степени отразила истинный ход событий*", прямо говориться, что волхвы были жрецами "скотьего бога": "***Сему же многоказненному идолу и керметь (капище) створена бысть и волхов вдан, а сей неугасимый огнь Волосу держа и жертвенная ему кури***" (Цит по: Рапов 1988: 317-318).

ФАКТ ТРЕТИЙ: сообщения ПВЛ о покорении волохами славян во время пребывания последних на Дунае.

Эти факты позволяют предположить, что отмеченное Нестором господство ВОЛОХОВ над славянами носило преимущественно ЖРЕЧЕСКИЙ характер, что в результате этого господства жреческое сословие славян получило наименование ВОЛХВОВ.

Современная историография не допускает такого предположения. В своих построениях ученые негласно, а может, и неосознанно, исходят из присущего русской культуре безусловного преобладания светской власти над сакральной. Это преобладание сложилось одновременно с государственностью Руси (2-я пол. IX — X в.). "*Идеологической санкцией*" (Ф.Энгельс) земного господства тогдашних "воинов" было лидерство небесного воина — Перуна в позднеязыческом восточнославянском пантеоне.

В.В.Иванов и В.Н.Топоров объясняют верховенство громовержца производным от общеиндоевропейского архетипа "*исходным основным мифом славянской мифологии*", в котором Перун поражает "*...змеевидного врага... в изначальном варианте мифа — то мифологическое существо, которому соответствует Волос-Велес...*" (Иванов, Топоров 1991в: 227; Иванов, Топоров 1992а: 307; Иванов, Топоров 1991г: 529-530).

Несомненными достоинствами этой концепции являются:

1) Определение конфликта Перуна и Велеса как "основного";

2) Связывание культа Перуна с военной функцией: "*...Культ Перуна восходит к культу бога грозы... Бог грозы уже в индоевропейской традиции связывался с военной функцией и соответственно считался покровителем военной дружины и ее предводителя (у славян — князя), особенно на Руси*" (Иванов, Топоров 1991б: 438).

Отнесение же "скотьего бога" Велеса исключительно к третьей из дюмезилевских ("колдуны", "воины", "работники") функций — "*хозяйственно-природной*" (Иванов, Топоров 1992б: 450) — "*представляется весьма спорным*" (Мачинский 1981а: 127).

Следует отметить, что и Велес, и Перун имеют частично пересекающиеся "экономические" обязанности.

Ср.: Для славянской мифологии характерны "*...отсутствие четких функций у отдельных богов и, наоборот, своеобразное «дублирование» одной и той же функции...*" (Топоров 1961: 16);

"*...Некоторые из ...элементов ...относятся и к герою мифа, и к его противнику...*" (Иванов, Топоров 1974: 137);

"*Функциональная многоплановость Волоса находит отражение в полисемии связанных с ним признаков*" (Успенский 1982: 150);

"*...Перун обладал и функциями бога плодородия*" (Клейн 1985: 122);

"*...Будучи военным богом, Перун имел вместе с тем прямое отношение к плодородию*" (Попович 1985: 88-89).

Полифункциональность "специализированных" богов пантеона порождена двумя обстоятельствами:

— происхождением межплеменных богов-"специалистов" от "тоталитарных" покровителей рода, бывших "за все в ответе";

— обоюдным стремлением "платоновских" сакральной и светской "половинок" превратиться во властное "целое" путем присвоения полномочий оппонента.

Велес находится в оппозиции к Перуну — воинскому богу не в качестве ходатая по делам униженных и оскорбленных "производственников", а как "*носитель жреческих функций и достоинств*" (Попович 1985: 93). Отражение "*древнего соперничества воинов и колдунов*" (Ле Гофф 1992: 242) составляет основной смысл "основного мифа".

Кроме указаной, в том числе и В.В.Ивановым с В.Н.Топоровым, связи Велеса со жрецами-волхвами (см. выше), можно напомнить, что оба признака Велеса — "скот" и змея — суть общепризнанные символы жреческой "*ритуально-юридической*" функции (Попович 1985: 92-94; ср. Мачинский 1981а: 127).

Любопытный пример связи этих символов со "скотьим богом" находим в романе Н.С.Лескова "На ножах", где

подробно описан магический ритуал избавления от эпидемии — "коровьей смерти" в русской деревне 2-й пол. XIX в. (Связь обряда опахивания — одного из средств против "*коровьей смерти*" — с культом Велеса рассматривается Б.А.Успенским: Успенский 1982: 99, 133). Лесков либо сам был свидетелем этого ритуала, либо воспроизвел его по этнографическим материалам. В любом случае все "художественное" в его описании имеет документальную основу. Обращает внимание, что и через девять веков после крещения Руси крестьяне, даже забыв имя "*скотьего бога*", сознавали связь между его символами: "*...невдалеке торчал высокий кол с насаженным на него рогатым коровьим черепом... на другом шесте моталась змеиная кожа*" (Лесков, 1989: 302).

Связь Велес — Варуна (яркий представитель жреческой функции в древнеиндийской мифологии) (Топоров 1991а: 218) — другой аргумент против отнесения Велеса исключительно к экономической функции.

Структурно однотипные сказки — украинская "Ксендз в воловьей шкуре" и русская "Клад" позволяют реконструировать признаки "скотьего бога". В первой из них мужик хоронит "*дитя*", во второй — "*старуху*". Копая могилу, он находит "*сундучок с деньгами*"/"*котелок с золотом*". Ксендз/поп, узнав об этом, по совету жены обряжается "*в черную воловью шкуру*", приладив на лоб "*большие воловьи рога*" / в "*козлиную шкуру*" и отправляется к мужику "*в самую глухую полночь*". Представившись "*чертом*", священнослужитель завладевает "*своими*", как он говорит, деньгами. При возвращении домой его поджидают неприятные сюрпризы: "*не хотят деньги от руки отставать*", а к телу "*приросла*" и "*никак не снимается*" "*скотья*" шкура.

(Мотив "священнослужитель" — подземный "котел с золотом" присутствует и в "Житии св. Авраамия Ростовского", где он прямо связывается с Велесом. Авраамий, уничтоживший "*идолу камену*" Волоса в Ростове, "*едва не стал жертвой беса*", преобразившегося в свою противоположность — "*в образ воина, который возвел на него навет «царю» Владимиру...*" Бес "*обвинил Авраамия в том, что тот занимается волхованием, что он утаил от князя найденный им в земле медный котел с деньгами*" (Рапов 1988: 312-313).)

В сказке "Болтливая старуха" эти признаки сконцентрированы в следующем фрагменте: "*...отрыли вдвоем котел с золотом и домой потащили. Дело было к вечеру, совсем потемнело. Где-то стадо домой шло, коровы ревели.*

— Старик, а старик, — говорит баба, — никак коровы ревут?

— Какие коровы! То нашего барина черти дерут.

Пошли дальше. Старуха опять говорит:

— Старик, а старик! Никак и быки ревут?

— Какие быки! То на нашем барине черти воду возят" (Книга кладов 1995: 48 — 58).

"Скотий бог" в этих сказках противостоит воинской функции ("барину"), а связан как с экономической функцией ("золото"), так и с сакральной ("ксендз"/"поп" и "черт"). Очевидны и другие признаки Велеса: власть над подземным миром и царством мертвых, ночной "образ жизни", связь с женским началом ("ксендзова жена"/"попадья" и "старуха"), младенцами ("дитя") и водной стихией ("воду возят") (ср. Иванов, Топоров 1974: 31-75; Мачинский 1981а: 125-127, 134-135).

О значимости этого фольклорного мотива, восходящего к древним мифологическим представлениям, свидетельствует его рудиментарное воспроизведение в пушкинской "Сказке о попе и работнике его Балде". Видимо, не случайно претензия алчного попа к хозяину водной стихии Бесу по недоимкам с "оброка" (заместитель "золота") исполняется работником в имени которого угадываются отголоски ('б-л'/'в-л') имени Велеса.

Нельзя согласиться и с неизменностью расположения соперников: "воины" — вверху, "колдуны" — снизу.

Проблема "*относительной хронологии эволюции элементов*" восточнославянского пантеона прекрасно осознается В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым: "*Все время приходится считаться с приципиальной возможностью того, что каждый из элементов уровня I-RS* (т.е. восточнославянского пантеона — С.Э.) *с диахронической точки зрения мог явиться результатом перевода («возвышения») из элементов нижележащих уровней; вместе с тем возможен и обратный процесс «опускания» элементов, некогда принадлежавших к уровню I-RS, т.е. их перевода в элементы нижележащих уровней*". "*...Все это и позволяет говорить применительно к Киевской Руси конца первого тысячелетия нашей эры об организации уровня I-RS по принципу общегосударственного пантеона, хотя это и не предрешает возможности проецирования подобных отношений в более отдаленное прошлое*" (Иванов, Топоров 1965: 12).

Однако "*диахроническая точка зрения*" не стала отправным пунктом изучения "*славянских языковых моделирующих семиотических систем*". Можно назвать две причины такого "статического" подхода:

— В.В.Иванов и В.Н.Топоров — ортодоксальные структуралисты. А пафос структурализма — инвариант, лишенный отметок времени и пространства. Изучение временной и пространственной изменчивости, т.е. ИСТОРИИ, не является задачей структурного метода;

— Каждый этап государственной истории России как ярко выраженного военного общества обнаруживает свою манифестацию "основного мифа": Киевская Русь — три богатыря борются с трехголовым Змеем-Горынычем; Московское царство — Георгий Победоносец пронзает огнедышащего дракона; Российская империя — "*Медный всадник*" попирает позеленевшего змия; СССР — "*былинники речистые*" воспевают подвиги "*красных кавалеристов*" в буденовках (имитация богатырского шлема) в борьбе "*за это*" с "*гидрой контрреволюции*". Такое структурное постоянство "исторического" периода искушает обратить его в прошлое, представить воззрения ранних славян как сплошной "основной миф": "*В силу консерватизма балто-славянской традиции древняя схема мифа сохранялась без изменений не менее трех тысячелетий...*" (Иванов, Топоров 1974: 158).

Следует подчеркнуть, что, в отличие от истории II тыс. н.э., где господство "воинов" образует архетипическую сущность "русской идеи" (Эрлих 1995: 83), история славян I тыс. н.э. представляет процесс этногенеза, сопряженный с постоянной "переменой мест" и сопровождавшийся бурными социальными и культурными трансформациями.

"*...Структура эволюционирует от хаотически-разнообразной и неустойчивой к состояниям равновесия, ко все большей упорядоченности*" (Ткачук 1995: 9).

Вероятная периодическая "перемена мест слагаемых" "основного мифа" могла определить амбивалентность образа змея, который "*...в славянской традиции не воспринимался изначально как безусловно отрицательный, и мо-*



тив «змея-предка», «змея-помощника» не уступал по значению мотиву змееборчества" (Мачинский 1981а: 136).

У славян было несколько "родин", где им было "хорошо". На каждой из "стоянок" "загадочная славянская душа" рождалась как бы заново. Маловероятно, что эти метаморфозы могли развертываться на недвижном фоне представлений "основного мифа" В.В.Иванова и В.Н.Топорова.

Можно предположить, что покровитель "воинов" (Перун или его неизвестный предшественник) и покровитель "колдунов" (Велес или более ранний аналог) менялись местами в иерархии славянского пантеона, в зависимости от соотношения сил в противоборстве светской и сакральной "ветвей" власти.

Известное из письменных источников верховное положение Перуна и, следовательно, господство "воинов" приходились на периоды военной активности.

"*Само выдвижение на первый план в пантеоне Бога Грома косвенно отражает возрастающую роль второй функции (военной) в социальной структуре...*" (Иванов, Топоров 1974: 158). Можно предположить, что славянский "*Бог Грома*" вытеснил прежнего бога, так же как в "*Индии Варуну вытеснил Индра*" (Попович 1985: 89).

О возможности господства "колдунов" и верховенстве Велеса свидетельствует происхождение самого понятия "власть" от имени "скотьего бога" (Топоров 1961: 29-31; Иванов, Топоров 1973: 51; Успенский 1982: 180-181). Естественно предположить, что преобладание жрецов совпадало со временами относительного внешнеполитического затишья.

Сопоставим умозрительную модель чередования "воинских" и "колдовских" периодов с реальными этапами ранней истории славян и Руси (ср.: Мачинский 1981а: 112-119; Мачинский 1981б: 31-52). Следует оговориться, что приводимая ниже четырехэтапная схема — это с х е м а, то есть огрубленная и хронологически, и географически демонстрация т е н д е н ц и й ранней славянской и русской истории. Она позволяет наметить связь миграционных процессов и синхронных этно-социально-религиозных трансформаций.

История так называемых "праславян" — предполагаемых предков, живших до появления в источниках этнонима "славяне", еще не выяснена и здесь не рассматривается:

❶ До VI в. н.э. древнейшие достоверные славяне обитали преимущественно к северу и востоку от Карпат. Современная наука связывает их прежде всего с двумя археологическими культурами —Корчаком и Пеньковкой (V-VII вв.). В это время славяне еще не консолидировались в единый этнос, что подтверждается разнобоем обобщающих названий: венеты, анты, склавины.

Согласно гипотезе Е.М.Ткачука-старшего, этнонимы "венеды", "анты", "славяне" имеют одно значение — "охотники" на языках, соответственно, романского (ср. рум. "vânător" — охотник), германского (ср. англ. "hunter" — охотник) и собственно славянского (ср. укр. "злов" — охота) происхождения.

О древности контактов с романоязычными народами может свидетельствовать более раннее, в сравнении с другими славянскими этнонимами, употребление названия "венеды": "*Их наименование — венды, венеды — не было собственно славянским, а являлось, очевидно, названием чуждого происхождения, которое дали славянам их соседи*" (Нидерле 1956: 40).

Остается только гадать о возможности земного господства жрецов и верховенстве их покровителя (вполне возможно, что его имя было не Велес) в "довоенную эпоху", непосредственно перед дунайскими походами VI-VII вв.

Если исходить из общих соображений — моральный авторитет "колдунов" исторически предшествует власти силы "воинского" сословия. "*...Длительное время соблюдалась унаследованная от древности иерархия: верховенство принадлежало хранителям морали и культа, на втором месте находились занятые производительным трудом кормильцы общества, на последнем — ратники*" (Панарин 1991: 23). Велес генетически связан с более ранним божеством — Родом, покровителем первоначального коллектива и его территории (Успенский 1982: 147-148, 180-181). "*...На более ранней стадии в развитии славянской мифологии Род выступал и как покровитель рода; впоследствии же, когда организация по родовому принципу стала менее актуальной и уступила место более крупным социальным группам, Род был оттеснен Волосом, имевшим отношение именно к этим крупным коллективам...*" (Топоров 1961: 28). Культ Перуна, напротив, сравнительно "молод", он, "*...в отличие от громовержца греков и римлян, не был богом-отцом*" (Клейн 1985: 121).

Другой, лингвистически ненадежный аргумент, — имя верховного антского вождя "Боз". Если оно означает — "бог", то можно допустить сакральный характер власти у антов IV в. (Свод 1991: 115, 159-160).

Еще одно свидетельство о невоинственном образе жизни славян, затерянных в лесах и болотах к северу от Карпат, —встреча (591 г.) византийского императора Маврикия с послами одного из славянских племен, жившего "***у оконечности Западного океана***" (вблизи Балтийского моря). Послы не имели при себе "***ничего железного и никакого оружия: единственной их ношей были кифары***". Феофилакт Симокатта (1-я пол. VII в.) сообщает, что на вопрос императора, удивленного таким снаряжением посольства, ответ был таков: "***А кифары они, мол, несут потому, что не обучены носить на теле оружие: ведь их страна не знает железа, что делает их жизнь мирной и невозмутимой;***



они играют на лирах, не знакомые с пением труб. Ведь тем, кто о войне и не слыхивал, естественно, как они говорили, заниматься безыскусными мусическими упражнениями" (Свод 1995: 14-17, 48-49).

Отсутствие у послов оружия и наличие "аполлоновой" лиры, противопоставление этого "божественного" инструмента боевым трубам позволяют предположить, что "колдуны" древнейших славян (до VI в.) преобладали над "воинами".

Допустимо ли привлекать свидетельство конца VI в. для характеристики славянского образа жизни до начала дунайских походов? Можно с достаточными основаниями предположить, что славяне, не ринувшиеся, в отличие от более предприимчивых собратьев, в рискованные путешествия за Дунай ("*Как поедешь за Дунай, то о доме не думай*" — польская поговорка), законсервировали традиции ушедших веков. Замирание социального и культурного творчества — неотвратимая судьба народа, лишившегося "пассионариев".

Следует уточнить, что Южная Балтика — тоже не "*исконно славянская*" территория. Однако, в отличие от славян дунайских, пришельцы на Балтику не имели причин менять прежние обычаи. "*К моменту появления славян на Балтике жившие здесь ранее германцы в большинстве своем уже ушли на запад и юг, опасные походы викингов еще не начинались, и жизнь в этих краях могла быть действительно более мирной, чем в Подунавье*" (Мачинский 1981а: 136).

❷ Второй этап — VI — сер. VII вв . Он характеризуется частыми набегами славян из районов постоянного "корчакско-пеньковского" местожительства на Византию. Прорвав укрепленную границу Империи (limes), проходившую по правому берегу Дуная, огромные массы славян заселяют Балканы, вплоть до Пелопоннеса, а также плодородные земли окраин Среднедунайской низменности.

Уход большинства населения с первой "родины" сопровождался его этнической консолидацией в новых местах обитания. С VII в. в источниках преобладает единое имя — славяне.

Походы на Византию, несомненно, поднимали престиж "военного" бога-громовержца. Закономерно, что Прокопий Кесарийский (сер. VI в.) писал в "***час нашествия***" о современных ему "***склавинах и антах***": "***...они считают, что один из богов — создатель молнии — именно он есть единый владыка всего...***" (Свод 1991: 183);

Д.А. Мачинский считает, что "*создатель молнии*" Прокопия не славянский Зевс — Перун, а Гефест — Сварог. Вполне возможно, что "*владыку всего*" звали не Перуном. Тем не менее молния — типичный атрибут военного бога, в том числе и прекрасно знакомого Прокопию Зевса.

❸ Во второй половине VII в. значительная часть славян, живших на Среднедунайской низменности, по не установленным точно причинам была вынуждена вернуться на прежнюю "родину" к северо-востоку от Карпат. В результате произошло разделение славянства на две основные группы: "северную" — прикарпатскую и южную — балканскую. Миграция славян в Прикарпатье привела к возникновению там культуры типа Луки-Райковецкой (VIII — IX вв.).

Эта эпоха военного затишья — наиболее вероятное время жреческого владычества у "северных" прикарпатских славян.

❹ Следующий этап связан с формированием и расширением Русского и Польского государств. Размежевание сфер их влияния по "линии Керзона" во 2-й пол. IX — XII вв. обусловило разделение "северных" славян на западных и восточных.

Можно предположить, что в этот период высочайшей внешнеполитической активности "Руси изначальной" "воины", которыми, вероятнее всего, были скандинавы, установили безраздельное господство, свергнув "колдовскую" власть жрецов. "*Верховным общерусским богом*" провозглашен был "*княжеско-дружинный*" Перун (Васильев 1989: 149, 151). Насаждение культа Перуна иноземными завоевателями косвенно подтверждается тем, что "*...Русь клянется Волосом, а дружина — Перуном*" (Топоров 1987: 245). Сохранение славянского имени "*дружинного*" бога связано с быстрой славянизацией немногочисленных варягов, возможно, с близким звучанием древнейшей формы имени скандинавского громовержца (Punra) и, несомненно, с функциональным сходством Тора и Перуна (Топоров 1961: 24; Мелетинский 1992: 519).

Д.А.Мачинский допускает, что "*военный бог*" мог быть экспортирован к восточным славян усилиями скандинавской руси, что Перуном его именуют в результате позднейшего перевода договоров Олега, Игоря и Святослава с греческого и что, вполне возможно, его настоящее имя — Тор.

Менее вероятно, что "воины" были туземного происхождения. Тогда "антивелесовский" переворот должен рассматриваться как "первая русская революция".

В любом случае борьба велась на вытеснение "колдовского" культа "воинским". В договорах с греками Велес уступает первенство Перуну. Владимир исключает "скотьего бога" из пантеона, сооруженного в 980 г. на горе рядом с княжеским двором в Киеве. Допустимо, что и после 980 г. идол Велеса стоял на Подоле. Тем не менее, в таком соотнесении "*верха*" (Перун) и "*низа*" (Велес) сказались не "топографическое" противостояние и не различие "*социальных функций*" (Иванов, Топоров 1992б: 453), а переход верховной власти от "колдунов" к "воинам".

Напряженные отношения представителей светской и сакральной властей в период X-XI вв. зафиксированы "Повестью временных лет". Почти все упомина-



ния восточнославянских волхвов связаны с их безуспешными попытками взять реванш у "воинов":

912 г. — "*кудесник*" предсказывает смерть князю Олегу (см. Эрлих 1995: 84);

1024 г. — волхвы поднимают "***мятеж велик***" в Суздале;

1071 г. — "***два волъхва***" избивают "***многы жены по Волъзе и Шексне***"; в этом же году "***волхвъ всталъ при Глебе Новегороде...***" и "***бысть мятеж в граде***";

1091 г. — "***волхвъ явися Ростове, иже вскоре погыбе***" (ПВЛ-1: 29, 99-100, 104, 116-121, 141). "*Запись, видимо, имеет в виду какие-то волнения в самом городе*" (Кузьмин 1988: 198).

Динамика четырех этапов ("колдовского" — "венетско-антско-склавинского" — до VI в., "воинского" — "общеславянского" — VI — 1-я пол. VII в., "колдовского" — "северославянского" — 2-я пол. VII — 1-я пол. IX в., "воинского" — "восточнославянского" — со 2-й пол. IX в.) позволяет конкретизировать первоначальную гипотезу:

1) Во время "*дунайского эпизода*" (VI — 1-я пол. VII в.) волохи проникают в жреческую корпорацию славян;

2) В период после миграции к северо-востоку от Карпат (2-я пол. VII — 1-я пол. IX в.) жрецы-волхвы добиваются преобладания в славянском обществе.

Аргументы в пользу данной гипотезы делятся на три группы:

— свидетельства о преимущественно сакральном характере древних культур Карпато-Балканского региона, об уходящем в глубь тысячелетий местном культе священного быка, о наследовании этого культа "друидической", оформившейся под "кельтской вуалью" сакральностью волохов;

— данные о дунайской и прикарпатской "*стоянках*" (В.О.Ключевский) славян, об их древнейших контактах с местным романским населением и о возможном господстве волохов над славянами;

— сведения источников о преимущественно сакральном характере этого господства.

4. Карпаты — родина быков!

Проникновение колдунов-волохов в жреческую корпорацию славян происходило на территории с древними и чрезвычайно развитыми сакральными традициями. Карпато-Балканские земли, наряду с Британией и Египтом, — один из трех главнейших сакральных центров дохристианской европейско-средиземноморской экумены. Промежуточное положение обеспечивало региону роль посредника в контактах двух других центров.

В европейской литературе Карпаты — место чрезвычайно таинственное, пристанище сатанинских сил. Достаточно вспомнить роман Б.Стокера о графе-вампире Дракуле и "Галицийские повести" Л.Захер-Мазоха (Эткинд 1996: 11-58).

Для него с древнейших времен характерна чрезвычайно высокая концентрация культовых сооружений. В частности, до наших дней сохранились остатки грандиозных фракийских святилищ, сооруженных на манер знаменитого Стоун-Хенджа.

О сакральности свидетельствует и развитие металлургии. Обработка металлов — одна из священных обязанностей "колдунов". Уже в энеолите, т.е. в эпоху, переходную от камня к меди, изделия местных металлургов распространяются от Средней Азии до Северной Европы. Если брать более позднее время, то раскопки славянских поселений Поднестровья (в частности, у села с характерным названием Рудь) обнаруживают огромное, в сравнении с другими территориями Руси, количество железоделательных производств.

В.В.Иванов и В.Н.Топоров приводят лингвистические доказательства связи между кузнечным делом и колдовством. По их мнению, для индоевропейских языков характерно "*объединение в одном корне *kov- и в одних и тех же производных типа *kov-arь значений, связанных с колдовством, и значения кузнечного ремесла*" (Иванов, Топоров 1974: 161). Например: кузнец — козни, ковать — коварство и др.

С.В.Шкунаев пишет о кузнецах: "*связь этой профессии с таинственными знаниями универсальна...*" (Шкунаев 1989: 117).

Следующий сакральный признак — культ быка присущ многим народам древности. Однако здесь он, без преувеличения, воплотился в наиболее ярко выраженном виде. Его преемственность на протяжении тысячелетий, несмотря на неоднократную и зачастую катастрофическую смену культур, может определяться как явление **символического континуитета**.

Одно из доказательств "фундаментальности" этого культа для народов Балкан — представления южнославянской космологии. Согласно им, не киты, не слоны, не черепахи, а "*...бык (иногда буйвол или вол) — опора земли. В Сербии полагали, что земля держится на четырех быках*" (Толстой 1995: 68).

Культ священного быка возникает на этой территории, начиная с трипольской культуры (IV-III тыс. до н.э.). До недавних пор он никак не связывался с последующими культурами региона, так как трипольцев относили к неиндоевропейским народам. Сейчас эта точка зрения активно пересматривается (И.В.Манзура).



Триполье может стать ключевой картой в пасьянсе одной из четырех важнейших "праиндоевропейских" гипотез — "балкано-карпатской". Впервые выдвинутая в XIX в., она занимает центральное положение. Прежде всего потому, что "переднеазиатская", "евразийская" и "циркумпонтийская" версии единодушно рассматривают Балкано-Карпатский регион как западную границу "своих" праиндоевропейских ареалов (История Европы 1988: 99, 104-107).

Пересечение трех конкурирующих концепций в ареале четвертой — первый серьезный аргумент в пользу последней.

Второй аргумент — пограничное положение, отводимое региону концептуальными конкурентами. Примечательно, что само понятие пограничной "контактной зоны" впервые (еще в прошлом столетии) было сформулировано применительно к Балкано-Карпатским землям: "*Согласно точке зрения Ф.Шпигеля, Восточная Европа от 45 градуса широты* (соответствует Нижнему Подунавью — С.Э.) *по своим климатическим условиям наиболее благоприятна для роста населения и, как бы мы сейчас сказали, для демографических скачков. Заслугой Шпигеля было то, что он впервые высказал положение о существовании пограничных зон, зон контактов, где происходит как «втягивание» в свою массу других народов, так и распространение наряду с элементами материальной культуры также и языковых явлений, воззрений и других проявлений культуры духовной*" (История Европы 1988: 99).

Современные исследователи конкретизируют эту идею, подчеркивая, что Карпато-Дунайские земли обладают уникальными, благоприятными для этногенеза, геокультурными особенностями, поскольку здесь, как в фокусе, сходятся все пять индоевропейских природных стихий: равнинные леса, степь, горы, море и великая река. В связи с этим в регионе постоянно сталкивались различные культурные миры: "*цивилизаторско-экуменический (Малая Азия, Южные Балканы), центрально-европейский, степной, лесной и, наконец, балкано-карпатский*". "*Географические пределы... создавали условия стабильного кросскультурного диалога*". Главным результатом этого диалога были периодические, возможно, начиная с индоевропейцев, взрывы этногенеза (Gukin, Manzura, Rabinovich, Tkachuk 1994).

Если трипольская культура окажется праиндоевропейской, то территории нынешних Румынии, Молдавии и Украины можно будет рассматривать в качестве искомой прародины индоевропейцев.

Подтверждением данной гипотезы служат раскопки древнего могильника (синхронного Триполью, но в культурном отношении чрезвычайно эклектичного) возле молдавского села Джурджулешты на Дунае в 1991 году (С.И.Курчатов, В.П.Хахеу). Характерная особенность найденных там погребений — ряд черт, в более поздних культурах оцениваемых в качестве "индоевропейских". В частности, обнаружены ритуальные захоронения животных трех видов: быков (символ "колдунов"), коней (символ "воинов"), овец (символ "работников"). Дюмезилевская триада — налицо. Если удастся доказать, что могильник принадлежит праиндоевропейцам, можно будет говорить о древнейшем (из всех известных науке) памятнике такого рода (И.В.Манзура: см. наст. сб., стр. 26-46).

Тогда бесспорно индоевропейская, сменившая Триполье скотоводческая ямная культура (III-II тыс. до н.э.) может оказаться первой, т.е. архетипической, индоевропейской культурой, инвариантом всех последующих обществ этой языковой семьи. Справедливость гипотезы об архетипичности ямной культуры сможет объяснить этимологические связи между скотоводством и сакральностью: "бык" ("бугай") — "Бог", "вол" — "волох" (в значении "пастух") — "Велес", "пастух" — "пастырь" — "паства". Отмечена "*значительная роль скотоводства в экономике древних индоевропейцев, о которой говорят лингвистические данные...*" (История Европы, 1988: 97).

С I тыс. до н.э. к археологическим данным добавляются свидетельства древних греков. Имена одного из мифических фракийских (т.е. карпато-балканских) царей Терея (Tereus), и исторического фракийского правителя Тереса (V в. до н.э.), возможно, не случайно, схожи с "taurus" (греч. — священный бык). Для региона вообще характерно сочетание "*m-p*" в различного рода именах собственных. Среди обитателей Северных Балкан того времени источники называют племена треров (VII — V вв. до н.э.), трибаллов (V — II вв. до н.э.; ср. др.греч. "taurobolium" — принесение быка в жертву), теврисков (II — I вв. до н.э.), тервингов (III — IV вв. н.э.). Примечательны и древнегреческое название Днестра — "Тирас", и восходящие к нему этнонимы — агатирсы и тирагеты. Известен город Таурун на Среднем Дунае. В этом же перечне следует упомянуть и жреческое сословие даков — тарабостов.

В.Д.Цуркан, развивая идеи М.Элиаде, прослеживает преемственность культа фракийского по происхождению быкообразного бога Диониса с легендой о возникновении одного из волошских государств — Молдавского княжества и его герба — cap de bour (рум. — голова священного быка).

Ср. Дионис и древнеинд. devah, литовск. devas, древнепрусск. deiws, латинск. deus — "бог" Ср. его другое имя — Вакх или Бахус. Кроме сходства этого имени с "быком", обращает внимание созвучие с латинским и современным румынским "vaca" — корова. Вероятно, что оба имени соединились в "dia-bolus" (др. греч. — клеветник) — милом существе с бычьими рогами, хвостом и копытами. Официальная этимологизация этого слова — от "перебрасывать", т.е., в данном контексте, "обманывать" — не отменяет возможности других этимологий.

Легенда, по мнению Цуркана, представляет прагматизированный христианскими летописцами и восходящий к древнейшим источникам миф о ритуальной охоте-жертвоприношении молодых волков на священного быка (Цуркан 1996: 129).

В свете этой реконструкции особый смысл приобретает звуковое сходство "вол" — "волк" (ср. нем. "Bulle" — "Wolf"). Возможно, за этим сходством скрывается общеиндоевропейский амбивалентный миф об одновременном слиянии и антагонистическом разделении охотника-жертвы, царя-жреца.

Сакральный символизм быка упоминался выше. Волк, в свою очередь, тяготеет к военной функции: "*Волк был также посвящен древнеиталийскому Марсу и у римлян назывался Марсовым: lupus Martius; изображение волка помещалось в храме Марса, появление его в поле признавалось за выражение помощи Марса*". Христианский заместитель



Перуна — "*Св. Георгий... у славян представляется волчьим пастырем...*" "*Волки на Украйне называются хортами или хартами (т.е. собаками) св. Юрия или Юровыми собаками*" (Фаминцын 1995: 331).

Примечательно, что греческая мифология населяла нижнее течение Истра (Дуная) чудовищными "*псоглавцами*" — людьми с собачьими головами (Герои 1992: 96-98). А "отец истории" — Геродот передавал слух, что люди прикарпатского племени невров в известные дни обращались в волков и вообще были колдунами.

В связи с последним сообщением С.М.Соловьев отмечал, что оборотничество — "*...поверье, сильно укорененное между восточным народонаселением Европы*" (Соловьев 1988: 81).

Гипотеза об исходной мифологеме "волк-вол" (царь-жрец) позволяет выдвинуть предположение о характере взаимосвязи вероятно славянских уличей и тиверцев, которые, по данным Нестора, "***седяху бо по Днестру, приседяху ко Дунаеви***" (ПВЛ-1: 14). Этноним "уличи" восходит к слову "волк" (Рабинович 1997: 6). Этноним "тиверцы", судя по данным Константина Багрянородного, мог восходить к племенному имени иллирийских славян "тервуняне" ("травуняне") — "приносящие жертвы" (греч.), т.е. сакральный народ (Рабинович 1997: 6). Кстати, русское "треба" — "богослужебный обряд" происходит из того же греческого источника. К доводам Багрянородного следует добавить и "т-р" — священное сочетание, "знак быка", и возможное прочтение племенного имени "*тиверцы*". Эти данные позволяют предполагать распределение военных ("волки"-уличи) и сакральных ("быки"-тиверцы) функций между чересполосно жившими и поэтому обычно парно упоминаемыми племенами.

Гипертрофия сакральной функции у волохов объясняется глубинными смыслами имени этого народа. В.В.Иванов и В.Н.Топоров показывают многозначность "*индоевропейской формы *uel — «поле, луг»*" (Иванов, Топоров 1979: 64), воплощенной в этнониме "волох". Первое, профанное, значение — "пастбище" согласуется со скотоводческими занятиями волохов. Второе значение — "загробный мир" (Елисейские поля, Вальхалла) имеет отчетливо сакральный характер. Обнаруженное В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым соответствие этнонима и этнической практики теоретически обосновано М.Е.Ткачуком: "*Быть этнонимом — ...означает быть... программой коллективной деятельности*" (Ткачук 1996: 157).

О сакральности волохов свидетельствует и происхождение этнонима этого народа от готского *Walhs — чужеземец, кельт, представитель романских народов. М.Фасмер отмечает, что данное наименование "*...заимствовано из кельтского этнонима volcae*" (Фасмер 1996а: 345; ср. Преображенский 1959: 93; Кузьмин 1988: 102).

С кельтами связана и другая этимологизация имени волохов: "***Полагают, что само слово «влах», «валах», — кельтского происхождения и образовано от слова Gallicus (путем замены G на V)***" (Советы 1972: 519).

Еще один косвенный аргумент: позднелатинское nux gallica —"волошский орех" (Фасмер 1996а: 345).

О кельтской природе волохов может свидетельствовать и перечень народов "колена Афетова" в "Повести временных лет": "*В этнографии летописца достаточно четко проводится грань между «волохами» и «волхъвой», с одной стороны, и римлянами и франками («фрягами»), с другой, — причем «волхъва» локализуется где-то на крайнем западе Европы, между англичанами («агняне»), галисийцами («галичане») и римлянами, т.е. на кельтском западе.*

Никаких иных, вне летописного текста лежащих доказательств в пользу идентификации «волохи» = римляне или «волохи» = франки нет.

На деле термин «волохи» — «влахи» — древний и широко распространенный этноним кельтского мира наряду с именами «галл»-«гэл»(галлы, гэлы, галисийцы, на востоке галаты) и «брит»-«брет» (бритты, бретонцы, на востоке бритолаги), являющийся одним из главных кельтских племенных названий, доныне живущих в именах Уэльса, Корнуэльса, народности валлонов" (Толстов 1948: 12-13). Несмотря на фактические ошибки (франки в летописи выступают, видимо, под именем "корлязи", а "фряги" — это генуэзцы; "галичане", более вероятно, либо жители Галлии, либо гэлы с Британских островов), сама идея локализовать "волъхву" по соседству с перечисленными перед ней "агнянами" и "галичанами" представляется плодотворной.

В.Я.Петрухин по-новому аргументирует старое предположение, что, упоминая "волхъву", летописец в действительности подразумевает франков. Петрухин считает, что "волхъва" — "*обобщающий этникон*" для народов, "*входивших в состав населения «римской империи» Каролингов*" (Петрухин 1995: 21). Но если франки — это "волхъва", то кто тогда "корлязи"?

Связь романоязычных волохов с кельтами не должна удивлять. Кельты, благодаря "*значительной структурной и материальной близости кельтских языков и языков италийских*", а также многовековым контактам, основательно усвоили латинскую культуру. Известно, что глубокой романизации подверглись только территории, населенные кельтами: Иберия, Галлия, Дакия (Толстов 1948: 35). А в покоренной германцами кельтской Британии возник английский язык, состоящий на 80 процентов из латинских слов. Примечательно, что у древних кельтов, как и у волохов, "*основным занятием населения было скотоводство*" (Шкунаев 1989: 154).

Долговременное присутствие кельтов, в том числе и романизированных, на Среднем и Нижнем Дунае отмечено многочисленными источниками (Свод 1991: 93, 95). Необходимо уточнить, что исходным пунктом этногенеза волохов были не восточные, а западные области среднедунайских земель: "*Главная магистраль перемещения названия «Волошская земля» и волошского населения идет от Норика к Паннонии и Трансильвании и далее — в Валахию и Молдавию*". Норик в первые века новой эры был населен романизованными "*пастухами-кельтами*". Здесь "*от античности до раннего средневековья*" сохранялось "*пастушеское романизованное население, которое в средние века называли волохами*" (Королюк 1980: 36-37, Развитие 1982: 336-337).



В.Д.Королюк приводит следующий аргумент в пользу исходной локализации волохов в Норике: "*...в средневековых источниках контаминация названий (Италия и Волохи) дает основания считать, что Италия, вернее, Северная Италия примыкала к территории волохов. Такая прямая контаминация имеется в легенде славяно-молдавской летописи 1359-1504 гг. Персонажи ее, братья Роман и Влахата, олицетворяют Венецию и Волошскую землю, хотя в легенде они как будто жили только в Северной Италии. Вот текст ее: «**От града Виниции приидоша два брата Роман да Влахата...**»*" (Королюк 1979: 10).

Следует отметить, что, несмотря на кельтскую природу имени "волох", мнения о кельтской компоненте в этногенезе волохов носят маргинальный характер. В историографии господствуют представления о волохах как исключительно романизированных фракийцах. Однако из-за "научных" рассуждений о "*фракийском субстрате*" восточных романцев выглядывают достаточно длинные уши румынской национальной программы. Территориальные притязания отнюдь не дружественных к Румынии соседей обусловили особенно трепетное отношение румынских исследователей к идее этнокультурной непрерывности (Полевой 1972: 54, 61, 77). Поскольку кельты никак не могут претендовать на статус "коренных", они без колебаний исключаются из числа румынских предков.

"Третий путь" этногенеза волохов прокладывает Р.А.Рабинович. На основании сведений Гильома Рубрука ("***И вблизи паскатир живут иллак, что значит то же, что блак, но татары не умеют произносить Б; от них произошли те, кто живет в земле Ассана***": Рубрук 1997: 120) он предполагает, что "*влахи-блаки Балканского полуострова происходят от блаков **«близ земли Паскатир»**, территории, близкой к Южному Уралу. Народ под именем «блаки» уже существовал в период гуннских завоеваний в Европе и оказывал гуннам сопротивление наряду с болгарами и германскими народами*" (Рабинович 1997: 8). В этом контексте заслуживает внимания перечень народов Мутахара ибн ал-Макдиси (966 г.), в котором на пути из Хорезма в Булгар, между славянами и аланами, упоминается народ "***валадж***". Советские и румынские исследователи локализуют "валадж" на Дунае. Однако французский переводчик ал-Макдиси К.Юар (Cl.Huart) уточняет: "валадж" — народ с Волги (Dvoichenko-Markov 1984: 522).

В качестве одного из аргументов восточного происхождения волохов Р.А.Рабинович приводит сообщение Феофана Исповедника (ок. 760 — 818) под 528 г.: "***...Пришла к ромеям некая женщина из гуннов, именуемых савир, варвар, по имени Боарикс, вдова, имея при себе сто тысяч гуннов. Она стала править в гуннских землях после смерти своего мужа Валаха.***" Далее говорится, что Боарикс нанесла поражение двум царям других гуннских племен — Глому и Тиранису. Эти сведения восходят к "Хронографии" Иоанна Малалы (конец V в. — ок. 565 г.) (Артамонов 1962: 71; Чичуров 1980: 50, 78). Логика Р.А.Рабиновича такова: савиры пришли из-за Урала (Чичуров 1980: 76, 121); "*Распространение «влашских» имен в среде савир может говорить о том, что, если последние и не являются влахами, то возможно родственны им в этническом плане*" (Рабинович 1997: 8) — следовательно, волохи также пришли из "земли Паскатир". Слабость этого рассуждения — в допущении невозможности первых контактов волохов с савирами на Балканах. Замечания М.Е.Ткачука позволяют вписать сообщение Феофана в кельтский контекст. Ткачук уточняет: савиры — народ иранского происхождения, Боарикс и Валах — кельтские имена. По мнению Ткачука, савиры, пригнанные гуннами из азиатских степей на Среднедунайскую низменность, уже утратили внутренние резервы этнического развития. В этой ситуации индоевропейцы-савиры благодаря языковому и мировоззренческому родству попали под влияние романизованных кельтов из соседнего Норика. О последнем свидетельствуют кельтские имена вождей савиров — Валах и Боарикс. Косвенным аргументом является свидетельство Приска об этнолингвистической ситуации в среде подчиненных Аттиле народов: "***Ибо [скифы], будучи смешанными, сверх собственного варварского языка ревностно стремятся [овладеть языком] или гуннов, или готов, или даже авсониев, у кого из них сношения с римлянами***" (Свод 1991: 87).

Идея об этногенезе волохов как продукте кельто-савирских контактов позволяет связать имя савиров "черные" (Седов 1982: 138) и многочисленные "черные" наименования волохов, приводимые Р.А.Рабиновичем: "мавровлахи", "пигматицы", "блаки" (Рабинович 1997: 9). О "черноте" савиров говорят и следующие факты:

— столицей родственных савирам северян был Чернигов;

— город Северин, "*существуя до настоящего времени в виде небольшого местечка и называясь в настоящее время Zorenу — Черени, находится на Дунае между западной границей Валахии и городом Чернецом*" (Голубинский 1871: 352);

— сопоставление русского "север" и украинского "північ", т.е. темнота. "*...В соответствии с распространенными космологическими и цветовыми классификациями... север — страна тьмы, связанная с черным цветом...*" (Петрухин 1995: 46; ср. Фасмер 1996в: 588-589).

На время этногенеза указывает упорное отнесение источниками XI-XIV вв. первых упоминаний волохов к гуннскому времени. Д.Двойченко-Марков пишет о "*...широко распространенном мнении, что латинскоговорящие влахи присутствовали в Паннонии и Восточной Европе во времена Аттилы...*" (Dvoichenko-Markov 1979: 183):

— О контактах волохов и гуннов говорится в различных венгерских хрониках, восходящих к "Gesta Hungarorum" (1091-1092) (Scriptores: 280-281);

— Волохи к северу от Дуная во времена Аттилы упомянуты в "Песне о Нибелунгах" (XII в.) (Авентюра XXII, 1339 и 1343). Примечательно, что о волохах упоминается в момент, когда Кримхильда достигает западных границ державы Аттилы, т.е. мест, близких к исходной территории валашского этногенеза;

— О сопротивлении, которое влахи оказали гуннам, пишет и Рубрук (XIII в.): гунны "***...разорили все земли вплоть до Франции... С ними боролись валахи, булгары и вандалы***" (Рубрук 1997: 120);

— В одном из русских хронографов — "Еллинском летописце" (не позже XIV вв.) сообщается о смерти Аттилы, тело которого "***несоша сквозь волохы и немци и положиша в земли Угорстеи***" (Творогов 1975: 138). И в этом случае "Волошская земля" оказывается к западу от Среднего Дуная.

В.Д.Гукин выдвинул предположение, что после разгрома гуннов савиры частично вернулись на восток. Во всяком случае, со 2-й пол. V в. и, по крайней мере, до сер. VI в. савиры неоднократно упоминаются источниками "*в степях Каспийско-Азовского междуморья*". Проблема заключается в том, что исследователи приводят савиров на Северный Кавказ прямо из Западной Сибири, минуя Средний Дунай (Артамонов 1962: 69-78). Если удастся аргументировать предположение В.Д.Гукина, что савиры пришли в Предкавказье через Дунай, то объяснится появление рубруковских "илак" в "***земле Паскатир***". Тогда станет возможным попробовать объяснить этимологию имен "Волга" и "болгары" из этнонима "волохи". О связи болгар с савирами говорят следующие факты:



— Исходной территорией болгар, до их разделения во второй половине VII в. на волжских и дунайских, являлись предкавказские степи (Заходер 1962: 129). Ибн Хордадбех (IX в.) сообщает о владениях "***царя Сувар***", расположенных за Дербентом, т.е. на Северном Кавказе. В Худуд ал-алам (X в.) упомянут хазарский город Савгар. С волохами, возможно, связаны упомянутые в этих же источниках хазарский город Баланджар (ср. с 'валадж') и владения северокавказского "***царя Филан***" (Вилан?) (Заходер 1962: 171). О "***себир***", соседящих с "***бургар***", за "***Каспийскими воротами***", т.е. на Северном Кавказе, пишет сирийский автор VI в. Псевдо-Захария (Петрухин 1995: 43).

Примечательно, что соседство "царя Сувар" и "царя Филан" в Предкавказье, возможно, отмечено и в некоторых средневековых списках античных авторов: "***Сразу за Киммерием живут меотики, халы*** (вариант — ***Vali***)***, серны*** (вариант — ***Serbii***)..." (Плиний Старший); "***А между Керавнскими горами и рекой Ра — оринэи, и валы и сербы***" (Птолемей) (Свод 1991: 25, 35-36, 53-54; Ср.: Кобычев 1973: 127-128). На Предкавказье в первом списке указывают упоминания "***Киммерия***" (город на Тамани), "***меотики***" — обитатели восточное побережье Азовского моря), во втором — "***Керавнские горы***" (Кавказ) и "***река Ра***" (Волга). Имя сербов Л.Нидерле считает искаженой формой имени северян (Фасмер 1996в: 604). Ф.В.Шелов-Коведяев отмечает, что древнейшие из дошедших рукописей "Естественной истории" Плиния Старшего — позднее VIII в., "Географии" Птолемея — XI в. В эпоху средневековья "*рукописи постоянно дополнялись и правились*" и "*содержат массу позднейших эмендаций, вставок, сокращений и иных отклонений от оригинального текста*" (Свод 1991: 19-20, 48). Возможно, валы и сербы попали в тексты древних усилиями средневековых переписчиков, знакомых с этнической ситуацией на Северном Кавказе после V в. Обращает внимание, что в списках восточных авторов "царь Сувар" предшествует, вероятно, как более близкий географически, "царю Филан". При взгляде с запада валы, напротив, оказываются, ближе, чем сербы. Такая противоположность списков восточных и западных авторов позволяет предположить, что в них отражено реальное положение северокавказских народов в раннем средневековье. Следует оговориться, что классическая арабская география испытала "*сильнейшее греческое влияние*" (Заходер 1962: 9). Труд Птолемея был хорошо известен на Востоке. Возможно, "царь Филан" и "царь Сувар" т.н. "Каспийского свода" — это искаженные валы/халы и сербы/серны античной традиции;

— Одно из племен дунайских болгар — "северы" (Фасмер 1996в: 589);

— У волжских булгар два главнейшие города — Булгар и Сувар. Ибн Фадлан (X в.) пишет о "***народе, называемом суваз***", подвластном царю волжских булгар (Заходер 1967: 36-39).

На возможность восточного отката уже латинизированных савиров, вероятно, указывают арабские источники. Гардизи (X в.) пишет о соседнем с мадьярами народе *н-н-д-р*: "***народ из румийцев; все они — христиане***". Из текста трудно определить, где автор локализует народ *н-н-д-р* — на Волге или Дунае? В "***10 днях пути***" от *н-н-д-р* "***живет народ из христиан***" *м-р-дат*. Поскольку м-р-дат "***торговлю ведут преимущественно с арабами***", их с достаточной долей уверенности можно локализовать недалеко от Волги, бывшей основной магистралью торговли арабов с Восточной Европой. Следовательно, и *н-н-д-р* вряд ли могли располагаться на Дунае. Другим источником, в котором содержатся "*если не полностью параллельные, то хотя бы частично близкие к Гардизи тексты, является Худуд ал-алам*":

"***Слово об области м-р-ват: к востоку от нее кое-что из гор и некоторая часть хазарских печенегов, к югу от нее некоторая часть хазарских печенегов и море К-р-з, к западу от нее кое-что из моря К-р-з и внутренние булгары, а к северу от нее — часть внутренних булгар и гора в-н-н-д-р. Эти люди — христиане, говорят на двух языках: по-арабски и по-румийски. Одежда их — одежда арабов. Они дружат с румийцами и тюрками, владеют палатками и шатрами... Слово об области В-н-н-д-р: это — область, к востоку от нее — буртасы, к югу от нее — хазары, к западу от нее — гора, к северу — мадьяры. Они люди плохие сердцем, слабые, бедные, с малым достатком***" (Заходер 1967: 53-54).

Соседство с внутренними булгарами, буртасами и хазарами позволяет более уверенно локализовать *н-н-д-р/в-н-н-д-р* и *м-р-дат/м-р-ват* недалеко от Волги. Вспомним, что упоминаемый ал-Макдиси народ "***валадж***", по мнению К.Юара, располагался на берегах великой русской реки. Вспомним также заволжскую локализацию "илак"/"блак" из сочинения Рубрука. Имя народа *м-р-дат/м-р-ват* позволяет предположить его связь с "черными" наименованиями волохов, например, "мавровлахи". Заслуживает внимания и характеристика *в-н-н-д-р* как "слабых", т.е. невоинственных и, следовательно, "колдунов".

В историографии господствует мнение о дунайской локализации *н-н-д-р/в-н-н-д-р* и *м-р-дат/м-р-ват*. Какие аргументы приводятся в пользу такой точки зрения? Главный из них — соседство указанных народов с мадьярами. А информация о мадьярах в арабских источниках относится, по мнению исследователей, "*к двум различным периодам исторической жизни мадьяр*": "*Тематика, рассказывающая о мадьярах-кочевниках, наиболее архаична... и восходит, очевидно, к восточноевропейским источникам информации"*; в теме же об *"оседлых мадьярах, занятых земледелием и имеющих непосредственные экономические связи с Византией*", "*мы* — полагает Б.Н.Заходер — *совершенно явственно ощущаем наличие западной (возможно, византийской или западнохалифатской) традиции*". Правда, "*как и откуда попали эти западные сведения"* в хорасанско-среднеазиатские источники, "*установить весьма затруднительно*", так как у западнохалифатских авторов "*сведения о мадьярах вообще отсутствуют*" (Заходер 1967: 47).

На основе соседства *н-н-д-р/в-н-н-д-р* и *м-р-дат/м-р-ват* с мадьярами и гипотетического отнесения части информации о мадьярах к их пребыванию на Дунае делается заключение: "*...сведения, сохранившиеся в источниках о в-н-н-д-р [или н-н-д-р], под которыми большинство исследователей со времен И.Маркварта видит дунайских булгар, и м-р-дат [или м-р-ват] — моравов, по определению В.Ф.Минорского... принадлежат к напластованиям, источником которых вряд ли было Поволжье*" (Заходер 1962: 130). С такими выводами трудно согласиться по следующим причинам:

1) По данным источников *н-н-д-р/в-н-н-д-р* и *м-р-дат/м-р-ват* соседят не только с мадьярами, но и, как указывалось выше, с другими народами, в том числе и, несомненно, волжскими;

2) В сообщениях о соседстве *н-н-д-р/в-н-н-д-р* и *м-р-дат/м-р-ват* с мадьярами нет никаких намеков на оседлость, в частности на земледельческие занятия, последних. Напротив, есть косвенное свидетельство кочевого образа жизни: "*Когда мадьяры живут на берегу реки, они видят этих нендеров*", т.е. *н-н-д-р* (Заходер 1967: 53).

Выводы Б.Н.Заходера, в том числе и о двух хронологически отличных пластах сведений о мадьярах, могут объясняться давлением историографической ситуации на



толкование следующих данных источников волжского происхождения: *н-н-д-р* — "*народ из румийцев*", *м-р-ват* "*говорят на двух языках: по-арабски и по-румийски*". Факт обитания романизированного населения в Поволжье не может быть объяснен в свете современных представлений исторической науки. Ситуации, когда факты противоречат общепринятым концепциям, к сожалению, не сразу приводят к пересмотру последних. Поначалу вверх берет стремление вписать факты в привычный историографический контекст.

Общеизвестно огромное влияние жрецов-друидов на общественную жизнь кельтских племен. Вполне вероятно, что друиды оказали влияние на сакральность восточных романцев. Позднее (аналогично кельтам) образование восточнороманских государств — Валахии (1-я пол. XIV в.) и Молдовы (2-я пол. XIV в.) — косвенно свидетельствует о преобладании сакральных структур у волохов.

Обращает внимание один из синонимов слова "колдун" в английском языке — warlock. Таинственный образ жизни пастухов-волохов, кочующих высоко в горах, соответствовал и "колдовскому" имени и традициям друидов. Отмечено "*чрезвычайное распространение в древнем влашском фольклоре темы дьявола и злых духов...*" (Литаврин 1972: 136). Примечательна сугубо "колдовская" символизация волохов в сочинении византийского автора XI в. Кекавмена предупреждавшего, что, доверившись волохам, "***...ты, как змеей, будешь ужален ими***" (Советы 1972: 122).

Далеким отголоском воспоминаний о волохах-колдунах является русская поговорка: "*Бог создал Адама, а черт —молдавана*" (Даль 1994: 220).

В пользу "колдовской" природы волохов, возможно, свидетельствует и тот факт, что "*о принятии румынским народом христианской веры нет никаких, ни нарочных, ни случайных, известий и записей, так что касательно подробностей их обращения совершенно ничего не может быть сказано. Нигде нет прямых указаний и относительно времени их крещения...*" (Голубинский 1871: 346). Забегая вперед, отметим, что волохи, в свою очередь, могли оставить едва уловимый "кельтский след" в сакральных представлениях славян. (Ср. "Волхв" Григорович "*отождествляет с волох, ибо жречество заимствовано от кельтов*": Преображенский 1959: 94). Перечислим возможные свидетельства этих "заимствований":

I. В различных концах славянского мира в периоды язычества и раннего христианства отмечены следующие кельтские влияния:

а) По мнению И.Германна (Herrmann J.) деревянные языческие славянские храмы, обнаруженные в междуречье Одера и Эльбы, "*связаны с древней кельтской традицией*" (Русанова, Тимощук 1993: 8);

б) "*Давно замечено, что на южном берегу Балтики и в язычестве были представлены не только славянские, но и кельтские верования*". "*...Влияние их сказывается и на форме храмов, и на характере языческих ритуалов, и в именах...*" Примечательно, что без гипотезы о волохах-волхвах исследователи не могут объяснить, "*когда и как оказались здесь носители древней кельтской культуры*" (Кузьмин 1988: 161);

в) В почитании дубовых рощ у наиболее западной группы славянского населения в Вагрии "*отражается довольно ранняя кельтическая традиция, отразившаяся в наименовании, в частности, галльских жрецов «друидами», буквально — служителями дуба, дубовых рощ*". Почитание дуба приобрело у кельтов "*подчеркнутый*" характер и удерживалось "*и с переходом к христианству*" (Кузьмин 1988: 181-182);

г) В распоряжении верховного жреца острова Рюгена "*находилось триста коней и триста всадников*". А.Г.Кузьмин находит аналогии в символике числа 300 у кельтов Малой Азии, имевших "*в качестве высшего органа управления... совет трехсот*". В кельтских монастырях "*трапезные также рассчитывались на прием 300 братьев*" (Кузьмин 1988: 196);

д) А.Г.Кузьмин считает, что в именах русов из договоров с Византией 911 и 944 годов "*поражает как раз крайне незначительное количество таких, которые можно было бы возвести к германским. Большинство имен находят параллели в кельтской и иллиро-венетской традиции, отчасти иранской*" (Кузьмин 1988: 139);

е) В отличие от Византии и средневекового Рима, где "*были распространены*" смертная казнь и членовредительство, как "*в славянском, так и в собственно русском праве не было смертной казни: за голову убитого полагался штраф...*" Аналогично Руси "*денежные откупы продолжала практиковать ирландская церковь*" (Кузьмин 1988: 191);

ж) "*...широкое распространение получила легенда о создании глаголического письма ...св.Иеронимом (IV в.)". "И в этой связи может иметь значение тот факт, что возглавлявший Зальцбургское архиепископство Виргилий подписывался псевдонимом Иероним, а ирландские миссионеры... вообще имели наклонность к сочинению всевозможных алфавитов, как для утверждения богослужения на родном языке вновь крещенного, так и в мистических целях, ради уяснения «сокровенного» смысла чисел и букв*". Искусственная и тайная глаголица использовалась именно в этих "*мистических целях*" (Кузьмин 1988: 128);

з) А.Г.Кузьмин обратил внимание на символическое употребление числа "12" в "Повести временных лет". "*Число это... было мистическим на Востоке и культивировалось ирландской церковью, сказываясь, в частности, на монастырском уставе. Кельтическое начало, видимо, сказывается в самом счете дюжинами, распространенном на севере Европы, в то время как у славян, римлян и германцев счет был десятеричным*" (Кузьмин 1988: 188-189);

II. Восприимчивость новокрещенной Киевской Руси к влияниям ирландско-британского христианства, возможно, объясняется привнесенными волохами кельтскими традициями ее языческого архетипа. Такое предположение объясняется тем, что "*у всех народов христианство так или иначе впитывает местные языческие традиции, которые как бы и создают специфические черты любой этнической общности*" (Кузьмин 1988: 90):

а) Специфика русской церковной терминологии состоит в том, что основополагающие понятия христианской религии: "крест", "церковь", "алтарь", "агнец", "поп", "пастырь", "пост" — имеют не греческое, а латинское происхождение (Кузьмин 1988: 145-146). Отличие русской терминологии от византийской может свидетельствовать в пользу влияния кельтов (ирландцев или романизованных волохов) на первоначальные христианские представления восточных славян;

б) Культ Николы, "*наиболее чтимого русского святого*", одного из христианских заместителей Велеса "*...в какой-то мере отражает культ св. Михаила, который был принесен моравским и паннонским славянам еще кельтскими миссионерами*" (Успенский 1982: 4, 6, 20);

в) В древнеславянской церковной литературе —



"Вопросах" Кирика, "Св. Апостол правило", "Заповедь Св. Отец", "Закон судный людем" — "*явно просматривается западная, ирландско-британская в своей основе покаянная практика*" (Кузьмин 1988: 171-172);

г) Любопытна редакторская манера одного из анонимных составителей "Повести временных лет", близкого к "прозападной" Десятинной церкви в Киеве: "*он прославляет миролюбие, в том числе и князей-язычников, хотя сами они наверняка не стремились прослыть миролюбивыми*" (Кузьмин 1988: 58-59). Приписывание миролюбия "воинам" может, в этом контексте, отражать "кельтский след" в идеологии "колдуна"-летописца;

д) "*Чисто западным заимствованием (видимо, через то же самое ирландское посредничество) стали на Руси колокола, отсутствовавшие в византийской традиции. ...тот факт, что св.Апостол Андрей Первозванный считался покровителем России и Шотландии, лишний раз подтверждает наличие связей Руси с Британскими островами*" (Бессмертный 1989: 127-128);

е) Монастырь св.Якова в Регенсбурге был основан ирландцами "*на деньги киевских князей*" (Кузьмин 1988: 173);

ж) Еще одним вероятным "подтверждением" может служить предположение В.Абрахама, что на Руси до монгольского нашествия существовал ирландский монастырь (Матузова 1979: 169);

III. Явственные кельтские влияния просматриваются в Великом Новгороде. Здесь для них существовала особенно благоприятная почва. Ведь Новгород в качестве "второй столицы" (аналогично нынешнему Петербургу, противостоящему Москве) находился в оппозиции к "*матери городов русских*". Поэтому новгородцы культивировали древние традиции, в частности поклонение Велесу. Следовательно, институт волхвов был влиятелен. В "северной столице" "*...над светской властью как бы возвышается верховный жрец. В этом тоже проявляется специфика Новгорода: в отличие от Киева, здесь роль духовенства намного заметнее*" (Кузьмин 1988: 195). И в христианскую эпоху архиепископ новгородский выполнял целый ряд светских функций. Полномочия князя, напротив, были ограничены. А.Г.Кузьмин приводит список ирландско-британских черт в жизни Новгорода:

а) Первый глава христианской общины Новгорода Иоаким своим преемником самостоятельно определил Ефрема. "*Сам факт такого назначения с канонической точки зрения неправомерен, хотя в ирландской церкви допускалось поставление епископа одним епископом*" (Кузьмин 1988: 226);

б) Некоторые черты канонизированного в Новгороде Антония Римлянина, основателя одноименного монастыря, дают возможность предполагать в нем миссионера из Ирландии. "*Цикл данных, связанных с Антониевым монастырем, должен быть обязательно увязан с ирландским христианством*" (Кузьмин 1988: 195). Примечательно, что вышеупомянутый Кирик, автор выходящих за пределы византийской ортодоксии "Вопросов", был доместиком основаного Антонием Римлянином монастыря;

в) "*...Ветхозаветная тематика заметно отражалась и в новгородских росписях конца XI — начала XII века... Ирландское влияние вполне способно объяснить эту специфику новгородской фресковой живописи*". Формы каменных крестов Северо-Западной Руси "*...часто повторяют ирландские*" (Кузьмин 1988: 174-175);

г) Символическое для кельтов число "300" нашло параллель, по мнению А.Г.Кузьмина, в Новгороде, где "*существовал какой-то (довольно эфемерный) орган: «300 золотых поясов». Фактически он не действовал, во всяком случае, число 300 было именно символическим, а не реальным. Но тем значительнее сама традиция, как бы пережившая реальный институт*" (Кузьмин 1988: 196);

IV. Более поздние эпохи отмечены "странными сближениями" православия с англиканством:

а) Так, катехизис псковского епископа Феофана Прокоповича "*...был переведен англичанами, а один английский пастор принял даже православную веру, какою она являлась у Прокоповича*" (Милюков 1994: 177);

б) Заслуживает упоминания "*чудесное путешествие в царство русских сказок*" английского сказочника Льюиса Кэрролла, предпринятое, совместно с "*одним из самых авторитетных проповедников англиканской церкви*" Г.Лиддоном, в 1867 г. Однофамилец французского сказочника, современный исследователь Ж.Перро допускает, что одной из целей их визита в Россию была "*идея сближения с православной церковью*" (Перро 1996: 191);

в) А.Р.Бессмертный, отмечая каноническую близость этих вероисповеданий, приводит следующие факты: "*Философ и публицист славянофильского направления П.Мансуров еще в предреволюционное десятилетие активно отстаивал необходимость скорейшего объединения православия с англиканством (эта тенденция со стороны обоих исповеданий существовала с конца XVIII в.). В 1928 г. было основано православно-англиканское общество св. Сергия и св. Албания... Протоиерей Сергий Булгаков ...был первый из православных священников, отслуживший литургию во время очередной православно-англиканской конференции на англиканском алтаре*" (Бессмертный 1989: 139, 160);

V. С влиянием кельтской сакральной традиции связаны, возможно, популярность масонства среди русских "колдунов" Нового времени — интеллигентов и фобия "жидомасонских" заговоров, постоянно преследующая "воинское" сословие. Масоны, согласно гипотезе М.Б.Щукина, могли происходить (через ирландских монахов и средневековые ордена) от тех же друидов (Щукин 1993: 40). Русские масоны ощущали общие корни двух сакральных традиций. "*Иван Шварц ...писал о вольных каменщиках: «сходствие их с церемониями и обрядами церкви нашея столь совершенно... что неотменно заключить должно, что те и другие проистекают из единого источника»* " (Эткинд 1996: 144-145).

Тысячелетние традиции региона создавали устойчивый сакральный фон, благоприятный для оттеснения на второй план воинского бога-"*создателя молнии*" и доминирования культа "*скотьего бога*" — покровителя жрецов.

И.В.Манзура выдвинул гениальное предположение, что "основной" индоевропейский миф об "освобождении вод" в результате победы громовержца Индры над змееобразным чудовищем Вритрой: "*Он убил дракона, покоившегося на горе... он просверлил (отверстия для рек), он рассек чресла гор*" (Ригведа, цит. по: Иванов, Топоров 1974: 99) — возник на "дунайской прародине" индоевропейцев в эпоху Триполья (см. прим. стр. 156). Реальностью, "исказившейся" в "основной миф", были извилистые (змеевидные) Железные ворота, где великая река, устремив свое течение по парадоксальному пути с РАВНИНЫ В ГОРЫ, вырывается на волю. Соответствие "основному мифу" усиливается тем, что уже в исторический период горные обвалы в Железных воротах запруживали русло Дуная. Вполне возможно, что создатели мифа были свидетелями буквального "освобождения вод".



И.В.Манзура опирается, прежде всего, на данные археологии, в частности, на чрезвычайно распространенные в трипольском исскустве мотивы змеи и воды. Его предположение удивительным образом согласуется с данными мифологии:

— Вритра ("затор", "преграда") "*скрыт в воде, лежит в водах, сдерживает воды*" и "*вместе с тем... покоится на горе*" (Топоров 1991б: 134);

— Его мать — Дану ("поток"). В то же время Дану — вероятно, эпитет самого Вритры (Топоров 1991в: 174);

— Класс демонов-асур, к которым он принадлежит — данавы "*связаны с водой*" (Топоров 1991г: 172).

Ср. хронологическое приурочение "основного мифа" к III — II тысячелетиям до н.э. и его локализацию "*в областях, примыкавших к древним очагам распространения колесных повозок и ранним центрам металлургии бронзы от южной Туркмении на востоке через Иранское плоскогорье, Кавказ, Малую Азию вплоть до северо-западной части Балкан и прилегающих областей Центральной Европы*" (Иванов, Топоров, 1974: 163-164).

Древность "основного мифа" подтверждается и "водно-сакральной" связью комплексов "д-н" и "в(б)-р(л)" во многих индоевропейских и даже семитских языках:

— "*Данавы находятся при Варуне в его подводном дворце*" (Топоров, 1991г: 172);

— "*Данай, в греческой мифологии сын царя Египта Бела*". Его дочери — данаиды "*несут вечное наказание*" в аиде, "*наполняя водой дырявый сосуд*" (Тахо-Годи 1991: 172);

— В валлийской традиции супругом прародительницы богов Дон "*был Бели (видимо, связанный с галльским солнечным богом Беленусом)*" (Шкунаев 1991б: 443);

— Когда библейский пророк Даниил был доставлен ко двору вавилонского царя Навуходоносора, ему, "*сообразно с вавилонским обычаем*", было "*дано новое имя — Валтасар*" (Даниил 1991: 173);

— Д.А.Мачинский рассматривает связь Велеса с Дунаем. К сожалению, он не обращается к индоевропейскому контексту. Поэтому Дунай у него выступает лишь как одно из проявлений водной стихии (Мачинский 1981а: 135).

Выявленная И.В.Манзурой связь "основного мифа" с Дунаем, а также корреляция комплексов священной воды ("*д-н*") и жреческой функции ("*в(б)-р(л)*") позволяют предположить, что эти архетипические структуры могли актуализироваться во время "дунайского эпизода" славянской истории.

5. "Дунайская прародина"

Историки отказываются понимать в прямом смысле следующий фрагмент "Повести временных лет": "***Волхом бо нашедшем на словени на дунайския, и седшем в них и насилящем им...***" (ПВЛ-1: 11). Противоречие этих данных общепринятым концепциям приводит к метафорическому переосмыслению этнонима "волохи". "*...До сих пор не ясно, о каком этносе идет речь...*" (Авенариус 1993: 38). Несторовых "волхов" отождествляют и с франками, и с древними римлянами, и со средневековыми итальянцами, и византийскими "ромеями" (см. Королюк 1985: 164), с готами (Кузьмин 1988: 103), с аварами и болгарами (см. Мачинский 1981б: 39). (Ср. критику отождествления волохов с франками и римлянами у Толстова — см. стр. 157).

Сообщение Нестора (нач. XII в.) о "*дунайской прародине славян*" не вызывало особых возражений у историков прошлого века (Мачинский 1981а: 110), но было решительно отвергнуто учеными нашего столетия как "*чисто ученая комбинация*" (Королюк 1985: 172). Свидетельства, приводимые ниже, позволяют оспорить "обвинительный уклон", возобладавший в отношении к достоверности этой информации "Повести временных лет".

Сведения "Повести" о дунайском этапе: "***По мнозех же времянех сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска***", — содержатся в ее недатированной части и в поздних статьях об уграх и "***преложении книг***" (обе под 898 г.) (ПВЛ-1: 11, 21-23). Сопоставляя их с вышеприведенной схемой (см. стр. 153—154), мы можем датировать эту информацию VI — 1-й пол. VII в. (Мачинский 1981а: 111).

(Среди концепций "праславянского" этногенеза есть по меньшей мере четыре, включающие хронологически отличные гипотетические "дунайские эпизоды":

а) "*Не позднее рубежа III и II тыс. до н.э. (а, возможно, и много ранее) некое население, говорившее на одном (или нескольких) из индоевропейских диалектов (или близкородственных языков) проникает с юга (или с юго-запада, или юго-востока) в южную часть лесной зоны Центральной и Восточной Европы. Невозможно пока установить, откуда именно пришло это население, и Карпато-Дунайский бассейн также называется в числе одной из возможных промежуточных его прародин*" (Мачинский 1981а: 113).

б) С.П.Толстов датирует "дунайский эпизод" VI в. до н.э. Согласно его гипотезе, "волохи" — это кельты, двинувшиеся, по данным Тита Ливия (V, 34), в нач. VI в. до н.э. на восток по Дунаю. Славяне-"нарци" — это невры Геродота (IV, 105), переселившиеся "***за одно поколение до похода Дария***" на скифов (т.е. в сер. VI в. до н.э.) в землю будинов, "*обычно локализуемую в верховьях Днестра и Буга*". Причиной переселения явилось нашествие змей. Змея — вполне могла быть символом колдунов-кельтов: "*Именно для кельтских сказаний особенно характерен образ "дракона", resp. змеи, как этнического символа*". В качестве аргумента "от археологии" Толстов приводит проникновение древностей иллирийского гальштата в северо-восточное Прикарпатье (Толстов 1948: 16-17).

Если гипотеза Толстова соответствует реальности, то события VI — VII вв. н.э. следует рассматривать как реализацию программы тысячелетней давности.

в) М.Б.Щукин считает, что венеты — жители северной Адриатики и Среднего Подунавья (от них Венеция и Вена) передали, где-то "*на рубеже эр*", свое имя по "янтарному пути" на Южную Балтику. При участии балтийских венетов впоследствии образовались славяне (Щукин 1994: 224-227, 278-286).

В пользу этой версии (венеты — торговцы янтарем) говорит возможная этимология от лат. venum — «продажа» (Фасмер 1996а: 291). (Ср. древнерусский обычай платить выкуп за невесту — вено.) Примечательно и древнерусское название янтаря «ентарь» (Фасмер 1996г: 558) (пример выпадения согласного «генерал» — «енерал», ср. лит. gintaras — «янтарь», чередование *g/v* — распространенное явление в индоевропейских языках), также, возможно, связанное с венетами.

Другой аргумент "за": "*...на севере Европы, в особенности у юго-восточного побережья Прибалтики, много топонимики, совпадающей с областью северо-западной Адри-*



атики..." (Кузьмин 1988: 138).

В.Хенсель находит параллели в материальных остатках культур адриатических и балтийских венетов: "*...аналогии в одежде, особенно в обрядных уборах, ...в музыкальном инструментарии ...род флейты «Пан». Общими были элементы религиозных верований, в которых большое значение имели культы солнца и плодородия. Культовые статуэтки со сходными чертами встречаются среди изделий лужицкой культуры и венетских находок Падуи. Общей чертой всех венетов был погребальный обряд, как правило, сожжение трупов*" (Хенсель 1988: 160). В.В.Мартынов обнаружил "*поразивший*" его факт прусско-славянско-италийско-кельтских языковых параллелей: "*...прусско-славянские эксклюзивные параллели, понимаемые как эксклюзивные по отношению к восточнобалтийским, ...в подавляющем большинстве случаев имеют италийско-кельтскую ориентацию, т.е., в свою очередь, эксклюзивны по отношению к другим индоевропейским параллелям в итало-кельтских языках. Мы не видим иной возможной интерпретации этого факта, как признания суперстратного воздействия языка италийского типа на западнобалтийский, при котором влияние вышло за пределы выделившегося славянского диалектного континуума и распространилось частично на западнобалтийский языковой ареал, сохранивший свой балтийский характер. ...Возможно, таким языком был венетский или близкий к нему диалект*" (Мартынов 1989: 39-40).

г) К первым векам н.э. относит "праславянский" "дунайский эпизод" М.Е.Ткачук, локализуя его на Нижнем Дунае и в Поднестровье.

Ткачук прежде всего отмечает, что, благодаря своим геокультурным особенностям (см. стр. 156), Карпато-Дунайские земли вполне могли исполнить роль "этногенератора" в мистическом действе рождения славян.

На древнеримской карте, т.н. "Певтингеровом дорожнике", отражающем ситуацию первых веков нашей эры, вероятные славяне — венеды, помимо других мест, локализованы между Дунаем и Днестром. Т.А.Щербакова и А.В.Гудкова предполагают, что с ними связаны памятники типа Этулия в Южной Бессарабии (Щербакова 1987: 57-58; Гудкова 1987: 11-13; ср. Щукин 1994: 283).

В самое последнее время преемственность венедов Поднестровья и славян начинает находить иное археологическое подтверждение. Археологи относят "праславянские" древности к постзарубинецкому горизонту. До недавних пор его связывали преимущественно с территорией пограничных областей Украины и Белоруссии (Щукин 1994: 280-286). Однако постзарубинецкие древности, обнаруженные в Восточном Прикарпатье, в частности, экспедициями 1993 и 1995 годов в Руди (Северная Молдавия), во многих отношениях более выразительны. В отличие от "провинциальных" рассеянных и незначительных по размерам памятников Полесья, культура Поднестровья носила "эталонный" отчетливо протогородской характер.

Даже не находя подтверждения в действительности, приведенные концепции представляют пример архетипа "дунайской прародины" в подсознании исследователей, т.е. являются историческим фактом.)

Следует подчеркнуть, что данные Нестора, имеющие параллели в других источниках, отличаются высокой достоверностью:

I. Славяне, по Нестору, — пришлое население Подунавья. Они "***сели суть...по Дунаеви***" спустя много времени ("***по мнозех же времянех***") "***по размешеньи же***" вавилонского столпа и "***по разделеньи язык***" (ПВЛ-1: 11);

II. В то же время, именно на Дунае славяне сформировались как единый этнос: "***...му бо беша словене первое***" (ПВЛ-1: 23). Видимо, не случайно, оба народа, сохранивших это древнее имя, — словаки и словенцы — до сего дня проживают на Среднем Дунае. "*...В Прикарпатье и Подунавье с середины V по середину VII в., в условиях некоторой обособленности и удаленности на северо-востоке, в условиях консолидации праславянских племен в борьбе с сильными иноязычными и инокультурными противниками, и происходит окончательное оформление наиболее активных юго-западных групп праславян в самоосознающее свое единство историческое славянство, что и нашло свое отражение в сообщении ПВЛ о дунайском этапе истории славян и о борьбе их с «волхами»*" (Мачинский 1981а: 116).

В пользу "дунайской прародины" свидетельствует западнославянское предание, записанное в XIII в., о трех сыновьях Пана — Лехе, Чехе и Русе. Причем Пан связывается с Паннонией, признаваемой "*матерью всех славян*" (Кузьмин 1988: 125).

Можно привести еще один своеобразный аргумент о зарождении именно здесь проблесков славянского самосознания. Аргумент этот (из области этнического бессознательного) М.Е.Ткачук именует "*родовой травмой*". Под последней понимается ностальгическое воспоминание этноса о теплом материнском лоне покинутой прародины: "*Для славян Дунай был их исходной родиной..., память о которой сохранялась очень долго. ...Дунай... обозначал некий главный рубеж, за которым лежит земля, обильная богатством, но и чрезвычайно опасная. ...Дунай — граница благодатной земли и вожделенная цель всех устремлений*" (Иванов, Топоров 1991а: 198).

"*Вожделение*" это соответствует фрейдовской амбивалентности Эроса и Танатоса: "*...с Дунаем ассоциировались мотивы женщины... Переправа через Дунай — символический образ брака...*"; "*С Дунаем нередко связывается образ смерти*" (Иванов, Топоров 1991а: 198).

Примечательно, что концепцию одновременного стремления к жизни и смерти Фрейд заимствовал у русской исследовательницы Сабины Шпильрейн (Эткинд 1993: 182-183).

Образы этих противоположных начал "дунайского" фольклора тиражируются, в качестве ударных, популярными (т.е. современными фольклорными) песнями: "*...гадая о милом, в Дунай бросают венки...*" (ср. — "*Вышла мадьярка на берег Дуная, бросила в воду цветок...*"); "*Воин, погибая за Дунаем, отсылает коня к родителям с вестью о смерти*" (ср. — "*Там вдали за рекой... Ты, конек вороной, передай, дорогой, что я честно погиб...*"). Кстати, и знаменитый припев: "*Дунай, Дунай, а ну, узнай...*" — восходит к тем же архаическим источникам: "*В русском эпосе это слово нередко выступает в припеве-концовке («Дунай, Дунай, более век не знай» и т.п.)*" (Иванов, Топоров 1991а: 198).

"*Вожделенная цель*" сублимировалась в трансисторическом стремлении (походы киевских князей на Царьград, стычки московских царей с крымчаками, войны российских императоров с османами, попытки советских вождей установить контроль над проливами, споры президентов России и Украины о судьбе Черноморского флота) вернуться к Черному морю, Дунаю и Балканам;

III. Славяне западные и восточные — прямые потомки "репатриантов", преимущественно, из Среднего Подунавья. О том, что возвращение на северо-восточную "родину" происходило преимущественно с этой территории, свидетельствует ряд "опорных сигналов". В рассказах о дунайском эпизоде Нестор трижды упоминает географические приметы Среднего Подунавья в качестве основного места обитания славян, откуда они "***разидошася по***



земле":

В списке доставшихся Иафету "***полунощныя страны и западныя***" "***Словене***" следуют сразу за "***Илюриком***". В рассказе о "***преложении книг***" (под 898 г.) говорится, что Иллирия была первым местом поселения славян на Дунае — "***ту бо есть Илюрик... ту бо беша словене первое***";

Славяне также жили в дунайской провинции Норик — "***нарци, еже суть словени***";

Из "***Асюра и Вавилона***" славяне пришли на будущую территорию Венгрии — "***где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска***". Здесь примечательно, что Среднее Подунавье ("***Угорьска земля***") занимает первостепенное положение в сравнении с Нижним Дунаем ("***Болгарьска***" земля). В статье под 898 г. вновь повторяется, что до прихода угров на Средний Дунай "***словени иже седяху***" (ПВЛ-1: 10, 11, 21, 23).

Можно предположить, что и другие сведения Нестора о "дунайском эпизоде" достоверны.

Попробуем, вопреки историографии, поверить летописцу. Тогда можно привлечь и другие свидетельства в пользу предположения, что волохи установили власть над славянами в эпоху совместного проживания на Дунае в VI — 1-й пол. VII в., когда "*на первом этапе заселения Балкан славяне находились в состоянии интенсивных контактов с восточными романцами...*" (Развитие 1982: 44).

Напомню, что господство этносословия — обычное явление для раннегосударственных образований Средневековья. Приведу только классические примеры германских франков в романизованной Галлии и тюркоболгар в славянской Мезии. Специфика влахославянского симбиоза заключается в том, что волохи, смысловые структуры которых образовались при активном участии романизованных кельтов (см. гл. 4), в отличие от франков и болгар, были слишком малочисленны, чтобы утвердить свое господство военным путем.

"*Значительно уступая в численности другим народам на Балканах, среди которых они жили, влахи в течение многих веков сохраняли свою яркую этническую индивидуальность и играли постепенно усиливающуюся роль в экономической, социальной и политической жизни этого региона Европы*" (Литаврин 1972: 92).

Их внедрение в славянскую среду, вероятно, проходило через проникновение в жреческую корпорацию, откуда они вытеснили прежних "колдунов". Этому благоприятствовали следующие факторы:

— Разочарование в военном боге — "создателе молнии", неспособном оказать надежное покровительство на обильных, но вместе с тем и опасных дунайских землях. "*Потерпев относительную неудачу на юго-западе*" (Мачинский 1981а: 136), славяне были склонны сотворить себе нового кумира;

"*Когда народ видел, что национальные боги не в состоянии оказать попавшему в беду населению реальную помощь, он начинал с раздражением относиться к своим кумирам... Люди в эти моменты пытались обратиться за помощью к иным божествам, надеясь, что другие боги отнесутся к ним более благосклонно и помогут им в в их затруднениях... Крещение болгар последовало за жесточайшим неурожаем, вызвавшим голод на Балканах, а также за победоносным походом византийских войск в Болгарию*" (Рапов 1988: 82-83).

— Индоевропейская традиция "разделения труда" между племенами, "*закреплявшая функции священного авторитета, военно-политической власти и плодородия за отдельными общностями. Так, иранские маги были не просто жрецами, а особым «племенем»*" (Попович 1985: 20);

— Восходящая к общеиндоевропейскому архетипу связь сакральности и пастушества (см. стр. 151).

В древнегреческих источниках также прослеживается связь пастушества и сакральной функции. Иону — первопредку ионических племен "*принадлежит деление общества на четыре класса*": земледельцев, ремесленников, жрецов, стражников. "*С другой стороны, известны названия четырех больших ионийских племен... Эти четыре собственных имени должны быть как-то связаны с четырьмя общественными классами... Установилась некая традиционная интерпретация этих имен; ...Плутарх имеет в виду воинов, ремесленников, земледельцев и пастухов*" (Бенвенист 1995: 193). Сравнение двух "четырехчленок" позволяет отождествить "жрецов" с "пастухами".

В Средневековье и Новое время пастухи воспринимались как колдуны во многих районах Европы. От пастуха требовалось "*обладание особыми способностями, незаурядной удачливостью, которая на суеверных людей производит впечатление чего-то колдовского, волшебного... Приписывание пастуху особых, непонятных для простого человека свойств распространено у очень многих народов*" (Токарев 1983: 94).

В такой ситуации культ "*скотьего бога*" пастухов-волохов, если не был привнесен последними в славянскую среду, то был приспособлен к "исконно" славянскому Велесу. Этому способствовало то, что имя волохов "*должно было истолковываться*" славянами "*в плане ассоциаций, которые соединились с исконным славянским корнем *vel- из индоевропейского *uel, ср. др.-русск. Велесъ...*" (Иванов, Топоров 1980: 24). Другим благоприятным обстоятельством было сходство имени восточнороманского змеевидного существа — Балаур (Кабакова 1991: 85) [в древнерусских источниках оно зафиксировано как Велеар: "***велеару жертву приносяще***" (Фаминцын 1995: 34)]. Примечательно, что и у кельтов известен бог под схожим названием Беленос (Шкунаев 1991а: 634).

"*Гипотеза Р.О.Якобсона о связи имени Велеса с др.-ирл. fili «поэты», в которых кельтологи видят прямое продолжение древних жрецов*", предполагает индоевропейские параллели кельтской и славянской мифологии (Иванов, Топоров 1974: 65). Последнее, несомненно, облегчало проникновение кельтской сакральности волохов в славянскую среду.



Возможно, культ Велеса восходит к богу обитателей Среднего Подунавья I тыс. до н.э., т.н. "*адриатических венетов*" (Свод 1991: 34-35), Белену-Белину (Фаминцын 1995: 20). Допустимо, что адриатические венеты могли передать венетам балтийским (см. примечание, стр. 162) вместе с именем и какие-то из своих религиозных воззрений. В частности, у соседящих с Балтикой и сохранивших реликты весьма архаичных представлений белоруссов известен бог — Белун (Державин 1945: 139). О возможной преемственности Белена с Велесом свидетельствует связь первого с покровителем искусств Аполлоном. В этом контексте становится понятным обращение автора "Слова о полку Игореве" к "народному артисту" Киевской Руси "вещему" Бояну — "***Велесовь внуче***", означающее: "Поэт в служеньи Аполлону...". (Ср. параллель Велес— Аполлон в "Бояновом" контексте у автора XIX в.: "*Боян... — лицо идеальное, чтобы не сказать мифическое. Певец, зовя его внуком Аполлона (внуком Велеса), видит себе в том славу, чтобы считаться его продолжателем...*" (Бицын 1874: 801).

Этимология имени "*славного*" Бояна (учитывая связь слов "*балии*" — "*баяти*" (Фасмер 1996а: 346) также может быть рассмотрена в связи с Беленом.

Косвенным аргументом связи волохов с культом славянского Велеса может служить христианское перенесение признаков последнего: "скотский" вид (рога, шерсть, хвост, копыта), "подземно-загробное" жительство, страсть к "товарно-денежным" (золото — бессмертная душа) отношениям с грешниками — на б е с а (черта, дьявола). Исконно общеславянское, т.е. очень древнее, еще дохристианское, понятие "бес" происходит, по мнению Р.А.Рабиновича, от имени северобалканского племени странствующих металлургов (т.е. колдунов) — б е с с о в. Последние в византийских источниках отождествляются с волохами: "***Ведь влахи являются так называемыми даками и бессами***" (Советы 1972: 269).

Д.А.Мачинский связывает с дунайским эпизодом проникновение в славянские языки широкого круга слов, имеющих в том числе и "*сакрально-обрядовое*" значение: коляда, русальная неделя, корабль, баня, вино (сакральный смысл трех последних раскрывается в тройной мести княгини Ольги) и др. Причем почти все они заимствованы либо из латыни, либо через ее посредство. Примечательно также мнение А.А.Шахматова о заимствовании славянами целого ряда слов, в том числе имеющих отношение к культу: "leto", "cetъchulъ", "cigotъ", "kobь", из кельтского языка. Тот же автор относит к кельтским заимствованиям и наименование символического животного "колдунов" — быка (Шахматов 1912: 47). Возможно, еще одно "сакрально-обрядовое" слово — "могила" проникло к славянам из "*альпийского ареала*" через романизованных кельтов-волохов, которые являлись "*посредниками между славянскими племенами и населением соседних с Балканами районов*" (Развитие 1982: 44, 48).

Слово «корабль» — греческое, но и оно, по мнению А.А.Шахматова, "*могло проникнуть к славянам через посредство лат. «carabus»*" (Ильинский 1922: 425).

Еще одно латинское заимствование приводит Лев Диакон —византийский автор 2-й половины X в.: "***Сфендослав*** (Святослав — С.Э.) ***созвал совет знати, который на их языке носит название «комент»***". Комментаторы Диакона считают, что этот "*термин восходит к латинскому слову conventus, однако после VIII в. он перестал употребляться в значении «сходка»*" (Диакон 1988: 79, 212). Следовательно, заимствование это, вероятно, произошло во время "дунайского эпизода.

Д.А.Мачинский считает, что "*«дунайский пласт» заимствований говорит не о воздействии политически более сильных иноязычных этносов, а скорее о ярком и отразившемся во многих областях жизни впечатлении, произведенном на славян их сосуществованием в V—VII вв. на Дунае с латиноязычным («валахи») и германоязычным населением*" (Мачинский 1981а: 166-168).

Не относясь к числу "*политически более сильных*", колдуны-волохи, вероятно, сумели произвести на славян действительно яркое сакральное впечатление. Опираясь на моральный авторитет волхвов (в этом имени сословная принадлежность не случайно совпадает с этнической; ср. определение Бисмарка: "*Румын — это не нация, а профессия*"), волохи прибрали к рукам **в л а с т ь** над северными пришельцами. Основанная не на грубой силе оружия, а на всемогуществе священного слова, тайная власть волхвов была достаточно эффективной в периоды отсутствия внешней опасности.

Могут возразить, что предложенная здесь модель проникновения волохов в жреческую корпорацию славян не согласуется с конфликтным описанием влахославянских контактов у Нестора. Прежде всего следует отметить, что о военных действиях в "Начальной летописи" не говорится. "Насильственная" же терминология может объясняться тем, что автор "Начальной летописи" творил в "воинскую" эпоху Киевской Руси. Для него было естественным изображать межэтнические контакты далекого прошлого в категориях своего жестокого времени.

Рассмотрим, как соотносятся гипотеза о преимущественно сакральном владычестве волохов над славянами, оформившемся во время "дунайского эпизода" VI — 1-й пол. VII в., и данные **а р х е о л о г и и, п и с ь м е н н ы х и с т о ч н и к о в, л и н г в и с т и к и и э т н о г р а ф и и**.

- Скрытный образ жизни не позволяет пока зафиксировать волохов той эпохи **а р х е о л о г и ч е с к и**. Помимо прочего, археологическим исследованиям влахо-славянских контактов VI — VII вв. препятствуют и национальные предрассудки румынских, венгерских, чешских и словацких исследователей.

О том, что задача небезнадежна, указывают этнически не идентифицированные "*новые находки в Южной Моравии, Юго-Западной Словакии и особенно в Паннонии*" второй половины VI — начала VII в., которые "*нельзя сравнивать с раннеславянской культурой пражского типа*", а также ни с германцами, ни с

аварами (Кланица, Тржештик 1991: 13).

В.Д.Королюк видит "*известные основания*", чтобы предположительно связать эти находки с остатками "*оседлого романизированного населения Паннонии, сохранившегося, несмотря на колоссальные опустошения эпохи великого переселения народов, до прихода венгров-кочевников*". Аргументами в пользу этого предположения служат как нахождение этих древностей "*вблизи бывших римских лагерей и укрепленных пунктов в Южной Моравии*", так и "*связь с традициями позднеантичного ремесленного производства, в период до образования Великоморавской державы*" (Королюк 1972: 142).

● Обратимся к данным **письменных источников**. Указанные выше малочисленность, скрытность, а также включенность в верхний слой славянства — привели к тому, что современные западные и византийские хронисты практически не заметили влахославянского симбиоза.

Единственное известное мне сообщение современника, предположительно относящееся к рассматриваемой проблеме, принадлежит Псевдо-Кесарию Назарейскому (сер. VI в.). Он противопоставляет строптивых и своенравных склавинов благонравным фисонитам, "***называемым также данувиями***". Поскольку в другом месте Псевдо-Кесарий пишет, что у иллирийцев и рипианов Дунай именуется Данувием, существует догадка о тождестве рипиан и фисонитов. "*В таком случае фисониты являлись, по всей видимости, романизированным дако-фракийским населением Подунавья*", жителями Дакии Рипенской (Свод 1991: 254, 255; ср. Мачинский 1981а: 120). В этом сообщении можно видеть отражение оппозиции военной (склавины) и жреческой (вероятные волохи) культур рядом живущих народов в начальный период их взаимодействия.

Прямые сообщения содержатся только в источниках более позднего времени.

О проживании славян и влахов в Паннонии V — VI вв. сообщается в венгерском историческом сочинении "Деяния гуннов" (XI в.) (Scriptores: 280-281; Цит. по: История Венгрии 1971: 276).

По мнению В.П.Шушарина, это сообщение — анахронизм: "*Автор «Деяний гуннов» перемещал известные ему народы Среднего Подунавья XIII в. в древнюю эпоху — гуннское или близкое ему время*" (История Венгрии 1971: 276).

"*Э.Иглои высказал предположение, что... рассказ венгерского протографа середины XI в. восходит к русскому устному преданию, известному в Венгрии благодаря пребыванию герцогов Андрея и Левенте на Руси*" (Шушарин 1961: 173-174).

О подчинении среднедунайских славян волохам ("***и седшем в них и насилящем им***") свидетельствует, помимо цитированного, еще один отрывок "Повести временных лет". Нестор пишет, что угры, перейдя Карпаты, "***почаша воевати на живущая ту волохи и словени***". Это хроникальное сообщение он дополняет ретроспективным комментарием, что в начале здесь жили славяне, а потом пришли волохи и покорили славян — "***Седяху бо ту преже словени, и волохове прияша землю словеньску***" (ПВЛ-1: 21).

Венгерский "Аноним" (конец XII — начало XIII вв.) сообщает о "*трех влахо-славянских княжествах в Паннонии и Трансильвании, разгромленных, по словам хрониста, венграми в ходе укрепления их на среднем Дунае...*" (Королюк 1985: 193; Scriptores: 63). О подчиненном положении славян свидетельствует то, что князья были волохами.

В.Д.Королюк подчеркивает, что эти данные "*не могут без соответствующих оговорок и дополнительных исследований приниматься исследователями*". В то же время "*из сказанного не следует, разумеется, вывод, что влахо-славянских политических объединений в действительности никогда в Среднем Подунавье не было или не могло быть. Рассказы «Анонима» могут быть и своеобразными отголосками существования таких объединений в устной народной традиции*" (Королюк 1985: 193-194).

Кадлубек — польский летописец XIII в. "*...не только передает перекликающееся с несторовым предание о нашествии «влахов» на обитающих к югу от Карпат славян, но прямо отождествляет «влахов» с галлами приводимого им рассказа Трога Помпея о нашествии галлов на Италию и Грецию*" (Толстов 1948: 13).

Обращает внимание, что сведения венгерских и польских источников XI — XIII вв. согласуются с сообщениями "Повести временных лет" о влахославянских контактах, дополняя и конкретизируя их.

● Свидетельства **лингвистики и этнографии** также позволяют предположить, что некоторые догосударственные и раннегосударственные образования Среднего Подунавья и Балкан VII-X вв. могли, на начальной стадии, носить влахославянский характер, при господстве малочисленного этносословия волохов и, преимущественно, сакральном характере их власти*.

Какого рода эти свидетельства?

Это, во-первых, **имена** — этнонимы, топонимы, политонимы, антропонимы, названия общественных слоев древних славян, несущие следы возможных волошских влияний (сочетание "в-л", "б-л" в корне). Во-вторых, — отголоски "друидической" традиции "священного царя" в славянских обществах VII и последующих веков.

Следует уточнить, что данные ретроспективной лингвистики — заключения "*на основании последующих событий о предшествующих*" — весьма ненадежный источник для конкретно-исторических рекон-

*Выражаю признательность В.Д.Гукину, подсказавшему идею сопоставления данных Нестора с историей Моравии и других славянских образований этого региона.



струкций ("*Действовать так не значит ли действовать не методически, а ощупью, наугад?*": Ильинский 1922: 419). Сочетание "*в-л*" ("*б-л*") в славянских именах собственных и нарицательных может восходить либо к волохам, либо — к общеиндоевропейским, связанным с жреческой функцией значениям *uel, *uol, *ul — «предсказываю, вижу» (Шанский 1968: 152-153). В первом случае это прямой аргумент в пользу генетической связи славянских жрецов с волохами. Во втором — косвенное свидетельство господства сакральной функции в те или иные периоды ранней истории славян. По отдельности такие свидетельства не привлекают внимания. Но в совокупности они превращаются в весомый аргумент. Какие-то из ниже приводимых фактов, возможно, после проверки будут отброшены. Но, вероятно, могут быть найдены и новые доказательства такого рода в пользу излагаемой гипотезы.

Вопрос: "*...чем можно объяснить те многочисленные и поразительные черты сходства, которые обнаруживают верования и обычаи* (а также имена — теонимы, антропонимы, этнонимы и т.д. — С.Э.) *народов, живущих в разных местах земного шара?*" — еще во времена Д.Фрэзера "*широко обсуждался антропологами*". Сам Фрэзер справедливо считал, что, "*...пытаясь в каждом отдельном случае объяснить замеченное нами сходство..., мы отнюдь не должны исходить из одной какой-нибудь общей теории, будь то теория заимствования или теория самобытного образования. В каждом отдельном случае нужно учитывать конкретные особенности, подвергая факты беспристрастному анализу, и тщательно взвешивать все доказательства, говорящие в пользу той или иной причины. В случае равноценности доказательств обоего рода приписать сходство совокупному действию обеих причин*" (Фрэзер 1989: 68-69). Поскольку волохи и славяне жили не "*в разных местах земного шара*", то "*теория заимствования*" имеет, в данном случае, видимый перевес над "*теорией самобытного образования*". К сожалению, современный уровень знаний не позволяет сделать однозначный выбор из двух "теорий". Несмотря на "*глубокое структурное сходство славянской этнонимии с этнонимами ряда соседних индоевропейских территорий, ...точно провести границу между типологическим и генетическим сходством представляется затруднительным*" (Иванов, Топоров 1980: 45).

В Македонии византийскими источниками с VII в. упоминаются славянские племена влахоринхинов и велзитов (велегезитов). Образование последних называлось Славиния велзитов. В документе 1204 г. территория, предположительно некогда связанная с ними, была обозначена как Velechative (Свод 1995: 192, 323). Вероятно, с этими племенами связано название городов Велес в Македонии и Волос на северо-востоке современной Греции.

Давление общих концепций на конкретный материал не позволяет даже допустить возможности влахославянских контактов в столь древнюю эпоху. О.В.Иванова убеждена, что "*попытки объявить ринхинов... валахами... не имеют серьезной аргументации*" (Свод 1995: 198). Славянство влахоринхинов само по себе должно наводить на размышления о природе их имени.

"Держава Само" (623-658 гг.) — одно из первых предгосударственных объединений славян. Примечательно, что из всех предположений об этнической принадлежности ее вождя Само "*наиболее обоснованной*" представляется гипотеза, что последний "*был романизованным кельтом, галлоримлянином*" (Свод 1995: 376).

Союзническими либо вассальными отношениями с "Державой Само" был связан князь "марки венедов" (славянского племени карантанцев) по имени Валлук. Сообщения "Хроники Фредегара" о нем относятся к 630-м гг. В 772 г. карантанцев возглавил другой князь с "говорящим" именем — Вальтунк.

И в данном случае общепринятые взгляды не позволяют усомниться при толковании имен: "*Валлук, очевидно, «владыка»*"; "*Вальтунк... его имя, по-видимому, также передает славянский термин «владыка»*" (Тржештик 1991: 70, 72).

Примечателен записанный в XI в. обряд избрания карантанского правителя, восходящий к древнейшим временам. Князя избирали представители особой социальной группы — "косезов". Принцип их стратификации не ясен. По роду занятий и имущественному положению косезы неотличимы от других карантанских крестьян. Проживая чересполосно с последними, они были "*организованы по округам с собственными судами*". Предполагается, что в "*племенном обществе косезы должны были быть слоем, отличавшимся от других свободных членов племени*". Известна попытка трактовать их как "*остаток господствующего слоя хорватов, которые когда-то подчинили карантанцев*" (Тржештик 1991: 70, 72-73).

"Косез", скорее всего, родственно польскому "ксендз". "*В польском языке слово* ksiądz *еще и в XVI в. означало как духовное лицо, так и светского правителя*" (Рогов, Флоря 1991: 209). Т.е. косез в первоначальном смысле — жрец, исполняющий и светские функции. Примечательно, что в состав имени верховной волшебницы румынских сказок Иляны входит устойчивый эпитет — Косынзяна. Следует напомнить и о синонимичности слов "коса" и "волос" в славянских языках, а также о противопоставлении у многих индоевропейцев длинноволосых "колдунов" и бритоголовых (вспомним Святослава) "воинов".

"Волосатость" "колдунов" генетически связана с природой первоначальных религий (культ Богини-Матери) и соответственно их служительниц. "Женский" архетип сакральной власти отразился в травестизме шаманов-мужчин многих древних и современных народов. Пережитки этого травестизма заметны в наряде и прическах служителей



сугубо патриархального православия. Представители ныне мирских, восходящих к сакральной функции, "художественных" профессий, также любят облачаться в женоподобный "прикид". Антимилитаризм целого поколения — западных "шестидесятников"-хиппи не случайно совпал с модой на "колдовские" патлы и амулеты-"фенечки".

Учитывая "друидический" характер сословия выборщиков, приведенные выше имена карантанских князей, а также данные о "*симбиозе*" карантанских славян с "*остатками романизированного населения*" (Свод 1995: 505), допустимо предположить, что косезы — "*остаток господствующего слоя*" волохов. Кельтские традиции карантанцев могли облегчить их христианизацию усилиями ирландского проповедника Виргилия (2-я пол. VIII в.) (Кузьмин 1988: 100).

У соседних с карантанцами хорватов даже в христианстве прослеживаются кельтские традиции "священного царя":

— "*...Наследование священства, подобно тому как это было у ирландцев. Целибат здесь не соблюдался, и старший сын как бы шел по стопам отца. Так создавались своеобразные касты...*";

— "*...Епископы обычно претендуют и на светскую власть*" (Кузьмин 1988: 149).

Следующее — княжество Прибины и сына его Коцела (что по-румынски означает — "щенок") (сер. IX в.) носило многозначительное название "Блатенское", находясь рядом с Блатенским озером (Платтен, Балатон). Столицей был город Блатноград. Симптоматично, что и тремя веками раньше (сер. VI — сер. VII вв.) в юго-западной части Балатона находился "*укрепленный античный центр в Паннонии — Валкум*" . После смерти Коцела княжество получило германское название — Дудлебское графство (аргументы о синонимичности этнонима германского происхождения "дулебы-дудлебы" с волынянами и его сакральном характере приводятся в гл. 6) (Державин 1945: 168, 171; Тржештик, Достал 1991: 90; Кланица, Тржештик 1991: 13). Это название позволяет локализовать знаменитый эпизод летописи, когда "***обри воеваху на словенех, и примучиша дулебы, сущая словены...***" (ПВЛ-1: 14), "*в Паннонии, южнее озера Балатон*" (Кузьмин 1988: 141). Одним из реликтов влахославянского симбиоза в Великоморавском княжестве (IX—X вв.) могут быть современные моравские валахи — одна из этнографических групп чехов. Правда, кто они, когда и откуда пришли — достоверно неизвестно.

"*...Вопросы этногенеза моравских валахов и их связь с восточнороманскими валахами еще не ясны... хотя и при настоящем состоянии науки восточнороманское влияние здесь невозможно отрицать. ...Существует две точки зрения на появление валахов в Восточных Карпатах. Одни исследователи относят его к XIII-XIV вв., другие — к гораздо более раннему периоду или считают, что валахи могли быть потомками романизированных фракийцев, сохранившихся после прихода венгров*" (Грацианская 1975: 86). Этот разнобой ученых мнений, несомненно, связан с несовместимостью национальных программ нынешних дунайских государств.

Возможная преемственность с "друидической" культурой волохов, вероятно, повлияла на традиции моравских валахов, привела к "*...долгому сохранению ...множества старых обычаев, суеверий, которые в других областях Чехии и Моравии к концу XIX в. совершенно исчезли. На хуторах Моравской Валахии они удержались вплоть до середины XX в. Долгое время здесь пользовались услугами знахарей, которым приписывали силу отводить злые чары от людей и скота, спасать поле от града, находить украденное, наказывать вора и т.д.*" Обращает внимание, что на знахарей возлагались не только традиционные для сакральной власти обязанности защиты от потусторонних и природных сил, но и функции исполнительной ("*находить украденное*") и судебной ("*наказывать вора*") ветвей светской власти.

О силе язычества свидетельствует сохранявшийся до самого недавнего времени "*весь цикл календарных обычаев и обрядов*". До сих пор отмечается, вероятно, важнейший из праздников, день св. Микулаша (св. Николая). Этот праздник "*...имеет еще древнюю языческую традицию и связан с божеством, охранявшим скот*" (Грацианская 1975: 105, 106, 111). Знаменательно, что и восточные славяне перенесли прежде всего на св. Николая культ "скотьего бога" Велеса (Успенский 1982: 32 — 34).

Великоморавское княжество, видимо, восходит к предгосударственным образованиям конца VII-VIII вв. Центральной Моравии и Юго-Западной Словакии. Примечательно, что "*самое значительное городище того периода*" находится в местности Валы, "*около Микульчиц*" (Тржештик 1991: 83), т.е. связано с культом Велеса/св. Николая.

Обращает внимание, что моравские валахи и в позднее средневековье находились (подобно карантанским косезам) в привилегированном, сравнительно со словацкими и польскими крестьянами, положении (Грацианская 1975: 83).

Польша (с IX в.) также может быть поставлена в этот гипотетический влахославянский ряд. Учитывая переход волох ⇨ lah в словенском языке (Преображенский 1959: 93), особый смысл приобретает следующая за сообщением Нестора о "***волхом бо нашедшем на словени на дунайския и седшем в них и насилящем им***" фраза: "***словени же ови пришедше седоша на Висле, и прозвашася ляхове, а от тех ляхов прозвашася поляне, ляхове друзии лутичи, ини мазовшане, ини поморяне***" (ПВЛ-1: 11). Обращает внимание, что, в отличие от "иных" поморян и мазовшан, поляне и лутичи



прозываются и происходят непосредственно от ляхов. Если "лях" = "влах", то сообщение о прямых "потомках" ляхов подкрепляется отмеченными в источниках формами этнонимов "*поляне*" — "*германизированная форма Bolani, Boloni, Bolonia*"; и "*лутичи*" — "*вельты, велеты, … волоты, известные также под именем волков*" (Державин 1945: 44, 31).

Предположение о тождестве "лях" и "влах" в научной литературе впервые высказано еще в XVIII в.: "*Добнер (см. его Annales Bohemorum или примечания на Гагека) думал, что имя Поляков составлено из предлога по и народного имени Влахи!*" (Карамзин 1989: 194).

Примечательно, что и русские книжники XVII в. ощущали эту связь. Н.М.Карамзин пересказывает (без ссылки на источник) "***для любопытных***" их "басни", в одной из которых находим: "***Словено-Русские князья, обрадованные такою грамотою*** (от Александра Македонского — С.Э.)***, повесили оную в своем капище с правой стороны идола Велеса... Чрез несколько времени восстали от их рода два Князя, Лях (Мамох, Лалох) и Лахерн, воевали землю Греческую и ходили под самый царствующий град: там, близ моря, положил свою голову Князь Лахерн (где создан был после монастырь Влахернский...)***" (Карамзин 1989: 197). Кроме этимологии Влахерны от Лахерна, обращает внимание связь между идейным господством бога Велеса и владычеством князей Ляха и Лахерна.

"*В настоящее время почти все лингвисты и историки, которых интересует этот вопрос*", выводят, в конечном итоге, "лях" (lech) из "*физиогеографического понятия leda (ляда)*". Последнее толкуется то ли как участок леса, выжженный под пашню, то ли, наоборот, как поле, поросшее молодым лесом (Исаевич 1981: 160-161). Убежден, что ни один из лингвистов и историков, принимающих как "научную" эту не самую убедительную этимологизацию, никогда не согласится взять во внимание, пусть даже в качестве гипотезы, связь "влах" — "лях".

В "волошском" контексте может быть рассмотрена и этимология польской "шляхты", а также "интернациональные" обозначения древних общественных верхушек славян и восточных романцев —"боляре", "властели", "владальцы" (галльское "vlatos" — владыка: Шахматов 1912: 47), "вельможи". О сакральной природе этого слоя свидетельствует противопоставление "***бояре думающеи***" (власть слова) — "***мужи храборьствующеи***" (власть силы) в "Слове о полку Игореве" (ср. Ключевский 1989: 109).

Фасмер приводит три этимологизации слова "боярин (болярин)":

— от славянского "бои";

— от тюрко-болгарского boilu, "высокий";

— от древнеирландского bo-aire, "*господин КОРОВ*" (!) (Фасмер 1996а: 203, 204; ср.: Шахматов 1912: 39-40).

Возможность привлекать ирландские источники для характеристики общественных отношений у континентальных кельтов, по мнению С.В.Шкунаева, "*...совершенно оправдана как лежащим в основе всего кельтского мира несомненным социально-экономическим и культурным единством, так и научно обоснованной архаичностью ирландского материала". Этот же автор считает, что "на ирландское общество архаического периода может быть распространена трехчленная структура общества, исследованная в различных своих проявлениях Дюмезилем*". "*Древнейшие из хронологических слоев законов отражали еще не развитое деление общества на статусы, которое, скорее всего выступало в виде тройственной схемы ri, aire febe, boaire (т.е. «король, благородный богатства, благородный коровы»)*". При совмещении древнеирландской и дюмезилевской триад легко определить, что "*король*" совпадает с военной функцией, "*благородный богатства*" — с экономической. Возможно ли соотнести "*благородного коровы*" — с сакральной функцией? В примечании (стр. 164) рассмотрена связь пастушества и сакральности на древнегреческом материале. Этим данным не противоречит отнесение boaire к низшим общественным слоям в более поздние времена. "*...Глубинные социальные сдвиги в ирландском обществе... объяснялись заметным повышением активности королевского и, шире, военного сословия общества*" (Шкунаев 1989: 129, 39, 46, 64, 8, 9). Следовательно, boaire могли быть не только оттеснены старениями "воинов" на второй план, но и лишиться исходного сакрального значения. Возможность такой эволюции подтверждается изменением значения понятия "бояре" в Литве: "*в середине XVI в. бояре составляли верхний слой крестьянства*" (Юргинис 1978: 130). Славянская этимологизация, основанная на позднейшем значении, когда "*слово «боярин» стало синонимом воина*" (Юргинис 1978: 126), противоречит невоенной природе древнейших бояр, их преимущественному "*участию в судебно-административном аппарате*" (Ловмяньский 1978: 96). Современные исследователи, склоняются к болгарскому влиянию. Однако приводимый ими механизм проникновения этого влияния: "*По примеру болгар и у восточных славян боярами... стали называть круг высших сановников, при помощи которых (киевский) князь управлял страной, очевидно, ввиду сходства обоих институтов*" (Ловмяньский 1978: 96) — нельзя назвать убедительным. Учитывая сакральную природу боярства и наличие этого термина у восточных романцев, кельтская этимология, восходящая к священному крупному рогатому скоту, представляется более обоснованной с исторической точки зрения, поскольку вписывается в предлагаемую в данной работе модель начальных славяно-волошских контактов.

Для части соседних с Польшей балтийских славян также была характерна традиция "священного царя". Адам Бременский и Гельмольд отмечают, что на острове Рюгене жреца почитали больше, чем царя (Кузьмин 1988: 196). И Чехию (с IX в.) не минует "чаша сия". Обращает внимание, что франки называли чехов "боэманами", по имени прежде жившего в Западных Карпатах кельтского племени бойев (Петрухин 1995: 30). Возможно, это не только привычное для Средневековья отождествление пришельцев с прежним населением, но и указание на особенности этнического состава чехов. Немаловажно, что этноним "бойи" имеет "бычью" этимологию, а в Карпатах до сих пор проживает пастушеский народ — бойки.

Важно и мнение чешского историка, что имя вождя "боэманов" Лехо, погибшего в 805 г., — "*это собственно титул (lech), обозначавший какую-то высшую должность*" (Тржештик 1991: 83). Связь имени "Лехо" с волохами станет более очевидной, если учесть, что по-польски "лях" пишется lech (Исаевич 1981: 161).



Сходное с Лехо по звучанию имя одного из представителей языческой нечисти — "лешего" "*...может рассматриваться как эпифания Волоса*" (Успенский 1982: 60).

Любопытная параллель — имя-титул дакийского ("проторумынского") Децебала (др. греч. Декавалос). "*...Это не собственное имя. По-дакски оно означало «вождь», «князь»*" (Советы 1972: 560). Возможно, это имя составное: "дека" = dux, т.е. светский правитель, "вал" = жрец, а вместе — царь-жрец? На территории Румынии оно доживает, по меньшей мере до IV в. (надпись на плите — Dicebalus) (Советы 1972: 561).

С такой этимологизацией можно сопоставить точку зрения Б.Н.Флори на легендарного основателя Чешского государства Пшемысла и его потомков как "*род князей-жрецов*" (ср. с косезами). Обращают внимание наименования древней чешской области — Былина (Belina) и реки — Влтава (Флоря 1981: 106, 118; Кобычев 1973: 57). Второе название Влтавы — Молдава напоминает о паре Валахия — Молдова.

И более поздние государственные образования — Второе Болгарское царство (кон. XII в.) и княжество Молдова (2-я пол. XIV в.) формировались по той же модели господства малочисленных волохов над славянами.

Роль влахов в Болгарии была столь значительна, что "*к концу XII в. географический и этнографический термин «Болгария» у византийских писателей готов был уступить место термину «Валахия». В официальном языке последний принят был уже ранее*" (Успенский 1879: 104). Основатели Второго Болгарского царства — братья Асени были, видимо, валахами.

По свидетельству Жоффруа де Виллардуэна, младший из "*братьев-боляр Асенидов*" — Иоаннитца "*был влахом*" (Виллардуэн 1993: 52, 257). В литературе эта информация оценивается как небесспорная. По мнению Ф.Успенского: "*Что касается до происхождения династии болгарских царей — принадлежность их к романской народности и м а л о н е в е р о я т н а*" (Успенский 1879: 105). Г.Г.Литаврин "*отнюдь*" не считает Асеней "*б е з о г о в о р о ч н о влахами*" (Литаврин 1972: 127). (В обоих случаях разрядка моя — С.Э.) В этих фрейдовских оговорках отразилось стремление не оскорбить ненароком "запрограмированные" священные чувства "лучшего друга русского слона" — Болгарии.

Валахи не просто принимали "*деятельное участие*" в "*борьбе болгар с греками*", а судя по тому,что "*Асени нашли между валахами первый и дружный отклик на свои воззвания к борьбе и что земледельческое население страны* (т.е. болгары — С.Э.) *...неохотно бралось за оружие и не сразу вступило в отряды, организуемые Асенями*" (Успенский 1879: 101), были "руководящей и направляющей" силой этой борьбы. О сакральной окраске царской власти Асеней косвенно свидетельствует мнение Ф.Успенского, что основатели династии были не "*просто пастухи*", но "*пастыри народов*" (Успенский 1879: 105). Примечательно, что и у протоболгар, пришедших на Дунай из Приазовья в конце VII в., хан являлся и жрецом, и военачальником. Лишь лица, причастные к правящему роду Дуло, имели право не брить голову, т.е. ходить с "колдовскими" длинными волосами (Развитие 1982: 59, 60)*.

Согласно легенде о возникновении Молдавского государства, вождь молдаван — жрец-царь Драгош, придя со своей дружиной из Закарпатья, встретил на новых землях пасечника ("работника") славянина Яцко. Дмитрий Кантемир в "Описании Молдавии" подчеркивает, что только господа — потомки римлян, крестьяне же Молдавского княжества, по его словам, "***являются по происхождению либо русскими, либо... венграми***" (Кантемир 1973: 148-149).

Ср.: "*Феодальное мировоззрение Дм.Кантемира сказалось в постоянном подчеркивании римского происхождения боярства, в отличие от простого люда*" (Полевой 1972: 51).

Сходную характеристику Восточного Прикарпатья дают арабские авторы Бейбарс и ан-Нувайри (XIII-XIV вв.), именуя эти земли "***билад авлак-ва-р-рус***", т.е. "***страна волохов и русских***" (Коновалова 1991: 91). Первое место отводимое волохам в этом двойном политониме, вероятно, отражает их общественное преобладание над славянами.

Вышеприведенные данные археологии, письменных источников, лингвистики и этнографии по меньшей мере не противоречат предположению о сакральном по характеру господстве волохов над славянами, сложившемся в период совместного проживания на Дунае в VI — VII вв. Возникший тогда влахославянский симбиоз повлиял и на последующий период славянской истории.

6. "Храмы в районе Карпат"

Д.А.Мачинский объясняет возвращение части дунайских славян на прикарпатские "круги своя" во второй половине VII в. следующими обстоятельствами:

"*Прорыв римской границы приводит к катастрофическому упадку византийской городской культуры южнее Дуная и к заселению этой области славянами. В связи с этим области к югу от Дуная становятся менее привлекательными для славян, оставшихся севернее Дуная и в Прикарпатье; система походов в Подунавье с целью захвата богатств, пленных, а иногда и земель для поселений оказывается нарушенной. В 623 — 631 гг. происходит подрыв могущества авар, приведший к нарушению сложившегося аваро-славянского*

* Выражаю признательность Р.А.Рабиновичу, указавшему на роль валахов в образовании Второго Болгарского царства.



симбиоза; возникает относительная перенаселенность, выражающаяся в попытке всех сербских племен между 610 и 641 г. переселиться обратно на север, за Дунай; консолидируется отрезанное от Византии и предоставленное самому себе романское население Подунавья и Адриатики («волхи»), отмечаемое под именем «влахи» как самостоятельная группа в связи с событиями конца VII в.; византийские армии вновь начинают успешные войны против славян (658 г.); с 660-х годов начинается наступление с востока теснимых хазарами болгар, которые в 679 г. переходят Дунай и производят ряд перемещений в среде славянских племен. В итоге Подунавье перестает быть центром притяжения всего славянства (в том числе повисленского и восточноевропейского), и поэтому отдельные группы славян Подунавья и Прикарпатья начинают с середины VII в. мигрировать в северном и северо-восточном направлении, возвращаясь на свои более древние прародины (встречая там и праславянское, и праславяно-балтское и балтское население), что и нашло отражение в повествовании ПВЛ о «расселении славян с Дуная»" (Мачинский 1981а: 116).

Можно допустить, что часть волохов покинула Среднедунайскую равнину вместе со славянами. И те, и другие ушли в горы и на северо-восточные предгорья Карпат: "*Существует гипотеза миграции в VI-VIII вв. романоязычного пастушеского населения с западных Балкан и Среднего Подунавья в Прикарпатье*" (Шувалов 1989: 9). Материалы лингвистики свидетельствуют о "*тесных контактах славянского и романского пастушеского населения*" в этот период (Королюк 1985: 165).

Ср.: "*...вместе со славянами каждый раз являются валахи*" (Успенский 1879: 95).

Вероятно, и в Прикарпатье волохи какое-то время сохраняли господствующее положение. Причем власть их, видимо, продолжала носить жреческий (на кельтский манер) характер. Примечательно, что славянские племена, в чьих названиях содержится священное сочетание **uel*, **uol*, **ul* — велетов, лучан, полян (bolani), волынян (ср.: Иванов, Топоров 1980: 38), уличей располагались по дуге севернее и восточнее Карпат.

Ситуация господства сакральной власти не является чем-то исключительным для раннего средневековья. В частности, в истории синхронных и прекрасно знакомых славянам хазар и аваров также были периоды преобладания жрецов. Б.Н.Флоря предполагает, что "*у славян (по крайней мере в некоторых районах) существовал известный ряду индоевропейских народов институт сакрального вождя — главы культа...*" (Флоря 1991: 192).

В пользу сакральной революции волхвов говорит почти полное отсутствие военной активности "северных" славян в VIII в.. Это затишье контрастирует как с периодом "бури и натиска" VI -VII вв., так и с последующими (2-я пол. IX — XI вв.) походами русских князей на Царьград.

Д.А.Мачинский отмечает, что возвращение славян на северную "прародину" с Дуная происходило без значительных проявлений военной активности: "*Об их «мирном» обратном расселении говорит и то, что эпическая память славянства не сохранила воспоминаний о каких-либо столкновениях при расселении на северо-восток*" (Мачинский 1981а: 136).

Невыраженность в культуре типа Луки-Райковецкой ряда признаков, свойственных "военным" культурам, косвенно (отсутствие — не доказательство) свидетельствует, что прикарпатские славяне VIII-IX вв. находились под властью "колдунов", а "воины" занимали второстепенное положение.

Что это за признаки?

Отсутствие погребений с оружием, малое число фортификационных сооружений позволяют полагать, что престиж воинского сословия был невысок. Об этом же говорит отсутствие ключевого для "воинов" змееборческого мотива в славянских древностях той эпохи. Этот "пацифизм" культуры типа Луки-Райковецкой особенно заметен в сравнении как с синхронными древностями Скандинавии, так и с последующей культурой Руси, изобилующих и оружием в погребениях, и змееборческими сюжетами.

"*Мотив змееборчества, вероятно, усилился в среде восточных славян под влиянием скандинавской традиции...*" (Мачинский 1981а: 136).

В.Я.Петрухин полагает, что "*...отсутствие оружия в славянских погребениях свидетельствует об отсутствии традиции оставлять оружие с умершим, но, конечно, не об отсутствии вооружения у славян*" (Петрухин 1995: 196). Считаю необходимым подчеркнуть, что "*отсутствие традиции оставлять оружие с умершим*" позволяет выдвинуть предположение о непрестижности военной функции у славян в рассматриваемый период.

В письменных источниках также отмечается неразвитость военной функции у славян в это время. Венгерский "Аноним" сообщает, что при столкновении с уграми "*влахи (и славяне) князя Гелу в Трансильвании имели в качестве оружия только луки и стрелы*" (Королюк 1985: 193; Scriptores: 66). Арабская анонимная реляция второй половины IX в., сообщая, вероятно, о более раннем времени, отмечает, что славяне "***не имеют верховых коней и хорошего оружия***" (Magnae Moraviae: 347; Цит. по: Тржештик, Достал 1991: 96). Такая "безлошадность" контрастирует с данными Прокопия Кесарийского (сер. VI в.) и Феофилакта Симокатты (кон. VI — нач. VII в.) о "***конных воинах***"

склавинов и антов (Свод 1991: 177, 208, 35, 59) и васнецовским конным портретом “трех богатырей” из времен Владимира Красное Солнышко (кон. X — нач. XI вв.).

В.В. Бартольд подчеркивает такую особенность арабской географической литературы, как анахронизм, когда “*почти все авторы пишут по книгам, не называя своих источников и не определяя их времени, и часто бывает, что в сочинениях XI в. использован более ранний источник, чем в сочинении X в.*” (Бартольд 1929: с. 16; Цит. по: Заходер 1962: 6)

Б.Н.Заходер датирует приведенные данные следующим образом: “*Временем, позднее которого не мог появиться рассказ, является автобиографическое указание автора самого старого варианта Ибн Русте на 290/902-903 г. Трудно установить время, раньше которого не мог появиться рассказ*” (Заходер 1967: 145-146).

Ибн Русте, автор начала X в., пересказывая сведения указанной анонимной реляции об отсутствии у славян хорошего оружия: “***У них... нет верховых лошадей, кроме как у высокопоставленного лица. Их оружие — дротики, щиты и копья, а другого у них нет***”, предваряет эту информацию сообщением о наличии у них разнообразных музыкальных инструментов: “***У них есть разные виды лютней, тамбуров и свирелей***” (Цит. по: Калинина 1994: 221; ср. Заходер 1967: 116-117, 119-121). Аналогичное противопоставление музыкальных инструментов и оружия у Феофилакта Симокатты (см. главу 3) позволяет предположить, что это — литературный штамп для характеристики сакральных обществ.

Контраст приведенных сообщений с характеристикой в этих же источниках волжских болгар, которые “***со всяким войском кафиров, сколько бы его ни было, ...сражаются и побеждают***” (Худуд ал-алам), — очевиден:

— “***У них — вьючные животные, кольчуги, вооружение***” (Ибн Русте);

— “***У них много вооружения, все обладают хорошими вьючными животными и лошадьми***” (Гардизи) (Заходер 1967: 32, 38).

Аналогична характеристика воинственных печенегов: “***...у них много лошадей и баранов, ...много оружия ...у них есть знамена и копья, которые они поднимают во время битв; их трубы, в которые дуют во время битв, сделаны наподобие бычачьих голов***” (Гардизи) (Заходер 1967: 74). Вспомним, что у Симокатты боевые трубы противопоставляются мирной лире (см. стр. 153-154).

О преобладании сакральной функции может свидетельствовать определенная семиотическая “избыточность” материальной культуры прикарпатских славян VIII — IX вв. в сравнении с сугубо утилитарными древностями предшествующей культуры Прага-Корчак (Городенко, Рабинович, Ткачук 1988).

Доминирование “колдунов” может подтверждаться и полным отсутствием зеркал в культуре типа Лука-Райковецкой, встречавшихся (хотя и очень редко) в культурном слое славянских памятников более раннего периода (Рафалович 1972: 202). Согласно славянскому поверью, “*если нечистая сила отразится в зеркале, она утрачивает свои магические способности*”. Возможно, волхвы, стремясь сохранить свое могущество, запрещали пользоваться этим бытовым прибором (Р.А.Рабинович). Это табу было столь суровым, что и в “воинский” период варяжской оккупации IX — X вв. его не смели нарушать. Да и впоследствии зеркало воспринималось как предмет чрезвычайно опасный (Толстая 1995: 195-196).

О господстве сакральной власти свидетельствует большое количество святилищ в культуре типа Лука-Райковецкой, прежде всего в Украинском Прикарпатье, где открыты “*классические по своему устройству малые городища-святилища*”, а также сконцентрировано наибольшее в славянском мире число находок языческих идолов (Русанова, Тимощук 1993: 21, рис. 2).

Судя по карте, составленной И.П.Русановой и Б.А.Тимощуком, в Северном Прикарпатье обнаружено 18 изваяний славянских идолов (около 40%) из 46 находок такого рода в западно- и восточнославянских землях (Русанова, Тимощук 1993: рис. 2).

Видимо, Велесу были посвящены “***храмы в районе Карпат***”, отмеченные Масуди — арабским писателем начала X в. В.Д.Королюк “*безусловно*” связывает их с “*пастушеским славянским населением этого района*” (Королюк 1985: 158). Напомним, что здесь же обнаружен знаменитый Збручский идол.

Одно из сравнений, которое Адам Бременский дает, судя по контексту (после упоминания балтийских “вильцов”, “амазонок”, “Руссии”, “Скифии”), либо уличам (Р.А.Рабинович), либо, возможно, волынянам: “***Они называются на их языке «вильцы»... которых поэт называет «геланы»***” (Латиноязычные источники 1989: 144) — позволяет характеризовать культ Велеса. “Геланы” — это гелоны Геродота, обитавшие северо-восточнее Карпат. В их городе — Гелоне находились многочисленные святилища, идолы, жертвенники и деревянные храмы. Обычай древних гелонов каждые три года отмечать крупнейший праздник в честь быкообразного Диониса, видимо, явился основанием для их отождествления со средневековыми поклонниками “скотьего бога” (ср. Фаминцын 1995: 21).

Сравнение “вильцы” — “геланы” поэволяет предположить, что культ Велеса соединял и светлое “аполлоническое”, и темное “дионисийское” начала. На первое указывают “солнечное” название города Гелона, а также связь венетского и кельтского Белена с Аполлоном (Шкунаев 1991а: 634; Фаминцын 1995: 20; ср. Державин 1945: 145 и прим. 4 гл. 5). На второе — дионисийский культ гелонов, а также хтонический облик Велеса и его имя, восходящее к общеиндоевропейскому корню **uel* — “*владыка потустороннего мира*” (Иванов, Топоров 1991г: 530).

На “дионисийство” Велеса указывает и то обстоятельство, что уже в христианскую эпоху “*...пьянство в Николин день имело повсеместный и ритуальный характер*”. По мнению иностранного путешественника, русские “*...считают неприличным и непристойным не упиться в этот день вином и водкой*” (Успенский 1982: 46).

На Збруче обнаружены три городища-святилища — Богит, Звенигород и Говда. “*Необычность Збручских святилищ, расположенных на южной окраине Галицкой Руси, связана прежде всего со временем их существования с конца X вплоть до второй половины XIII в., когда основная масса населения этого района была уже христианизирована. ...Заключительный этап функционирования святилищ*



сопровождался массовыми жертвоприношениями, в том числе и человеческими, что в таком количестве не было встречено в других местах славянского мира и не укладывалось в сложившиеся представления о верованиях и обрядах древнерусского населения" (Русанова, Тимощук 1993: 5). Длительное, вплоть до монгольского нашествия, функционирование крупных языческих святилищ в Северном Прикарпатье косвенно свидетельствует, что именно здесь было изначальное средоточие жреческой власти на Руси.

О господстве "колдунов" свидетельствует характер культа славян по данным арабских источников: "***Они поклоняются быкам***" (Гардизи) — т.е. животным, символизирующим жреческую функцию. Разночтения этой темы: "***Все Славяне — огнепоклонники***" (Ибн Русте); "***они — идолопоклонники***" (Исхак ибн ал-Хусайн) — не исключают друг друга (Заходер 1967: 114-115).

Со скотоводческой сакральностью связаны и этнонимы прикарпатских племен, зафиксированные в "Повести временных лет": "волыняне", "бужане", "дулебы". По всей вероятности — это синонимы: "***бужане, зане седоша по Бугу, послеже велыняне***"; "***дулеби живяху по Бугу, где ныне велыняне***" (ПВЛ-1: 13, 14); ср.: "*бужане*", "*как указывает летопись, это то же племя, которое ранее называлось дулебами, а позже волынянами*" (Исаевич 1980: 79). Два первых ("волыняне" — "бужане") входят в следующий ряд синонимических пар: "вол" — "бугай" ("бык"), Велес — "бог". "Дулеб" восходит к германскому "*страна волынок*".

"*В соответствии с этимологией Р.Нахтигала, летописный этноним велыняне является точным славянским соответствием германскому по происхождению термину дулебы: dudleba — герм. Dudl-eiba — *Dudleipa «страна волынок»*" (Хабургаев 1979: 145).

Происхождение этого музыкального инструмента уже по этимологии связано с пастушескими культами. Примечательно, что и молдавская ритуальная волынка «бухай» означает — "бык". С другой стороны, волынка опять напоминает о кельтах. О связи дулебов с волохами может свидетельствовать использование "дулеб" в "*качестве нелестной клички города Болхова Орловской губернии*". Название Болхова происходит от Болховского княжества, в "*состав которого входила и Дулебская земля*" (Иванов, Топоров 1980: 36).

С "кельтской вуалью" и свитой кельтских памятников Прикарпатья связано и наименование этих земель — Галиция. Другое их название — "Волошизна" — употреблялось до XVII в. (Королюк 1980: 33). Учитывая взаимопереход звуков "*г*" и "*в*" (ср. Советы 1972: 519), возможно допустить исходную синонимичность названий сопредельных Галиции и Волыни. Название Волыни, по мнению А.А.Шахматова, "*скорее германское, чем славянское, — по-видимому, его германская форма Valhuni означала «страну волохов» или «кельтов» (герм. h исчезло будто бы в этом слове так же, как оно пропало в слове регипъ, в соответствии с герм. ferhuni, откуда лит. perkunas)*" (Ильинский 1922: 425).

Сакральный характер Галиции и Волыни отражен в названиях берущих здесь начало Южного и Западного Буга, исходная форма которых восстанавливается как "Бог" (Свод 1991: 123; ср.: "*Южный Буг в летописях (как и в украинском разговорном языке) имел название Бог*": Исаевич 1980: 80) и в упоминании сакрального быка — тура в украинском фольклоре "*преимущественно только в галицийских песнях*". Н.И.Костомаров считает, что в народных песнях "*эти звери представляются в чрезвычайно мифической оболочке*" (Костомаров 1995: 337-338).

О господстве в славянском обществе периода "карпатской стоянки" колдунов-волхвов, генетически связанных с волохами, может свидетельствовать следующее указание Масуди. Характеризуя славян-язычников, он пишет: "***Эти последние образуют несколько наций. Между ними имеется одна, которой спокон веков принадлежало господство. Король назывался Маджаком. Эта нация называется Валинана. Этой нации издавна повиновались прочие славянские племена, так как ей принадлежала власть...***". Особого внимания заслуживают два момента:

— "Власть" племени Валинана — "***народа... чистейшей крови, который высоко чтился***", вполне могла быть властью этносословия волхвов, выполнявших жреческие функции в славянском мире;

— Масуди подчеркивает: "***Что касается имен некоторых королей этих народов... то это твердые*** (постоянные) ***имена*** (то есть звания...)" (цит. по: Милюков 1993: 411, 412). "Маджак" — достойный титул (лат. "magus" — колдун, "magnus" — великий, могущественный) верховного жреца-царя всех славянских племен и народов. И, возможно, романская форма, и колдовское содержание титула "Маджак" могут рассматриваться как подтверждение гипотезы о связи славянских волхвов и восточнороманских волохов.

Из какого источника черпал эти сведения Масуди, точно не известно. Но вот сходное свидетельство еврейского купца Ибрагима ибн-Якуба, побывавшего в 60-е годы X в. в Карпатских землях: "***В прошлом их объединял какой-то король, носивший титул Maha. Он происходил из одного их племени, называемого велитаб, и это племя в очень большом почете у них. Потом они поссорились между собой, так что пропал у них порядок, а их племена образовали особые объединения, и каждым племенем стал править особый король***" (Monumenta: 188; Цит. по: Королюк 1985: 208-209).

Поздним отголоском сообщений Масуди и ибн-Якуба является, видимо, свидетельство ал-Идриси от 1154 года: "***Карпаты отделяют Венгрию от Польши и***

от «земли язычников» (огнепоклонников — al-Magus)" (Lewicki 1945: 125-144; цит. по: Шушарин 1972: 170). Вероятно, в нем отражена ситуация конца первого тысячелетия нашей эры. Оно позволяет локализовать "королевство" Маджака (Maha, al-Magus) к северу от Карпат и к востоку от Польши, т.е. в Галиции и на Волыни.

О механизме власти верховного "колдуна" может свидетельствовать еще один арабский источник — уже цитированная арабская анонимная реляция второй половины IX в., сохранившаяся в выдержках у Ибн Русте, анонимном сочинении Худуд ал-алам, Гардизи и ал-Марвази. В ней упоминается восточнославянский король "***Свят малик***". Д.А.Хвольсон и В.Ф.Минорский считают, что это — моравский князь Святополк (870-894). Б.Н.Заходер, напротив, уверен, что, "*являясь... не именем, а титулом, слово «свет», «свят» в значении «князь-жрец» получает достаточное объяснение в тексте варианта Худуд ал-алам: «**Послушание** [главе славян] **является обязательным согласно религии»***" (Заходер 1967: 133-135, 145). Наряду с сакральными функциями "святой король" также осуществляет исполнительную (собирает дань с подданных) и судебную (наказывает грабителей) власть (ср. стр. 168 — обязанности знахаря у моравских валахов). Повседневными делами вершит его "заместитель" ("наместник") (Заходер 1967: 119-120; Magnae Moraviae: 346; Цит. по: Тржештик, Достал 1991: 95-96). Характер власти "святого короля" напоминает "*диархию степных, главным образом тюркских, народов, у которых за сакрального короля правил его «светский» заместитель*" (Тржештик, Достал 1991: 95-96). По своему происхождению культ "святого короля" связан с пастушеством, поскольку "***нет у него иной еды, кроме как надоят молока***" (Ибн Русте) / "***пища их царей — молоко***" (Худуд ал-алам) (Заходер 1967: 120).

Заслуживает внимания сюжет, относимый Ибн Русте, Худуд ал-алам и Гардизи к русам: "***У них знахари, они господствуют над их царем, подобно хозяевам, они приказывают им приносить в жертву создателю то, что они пожелают из женщин, мужчин, табунов лошадей; если прикажут знахари, никому не избежать совершения их приказа: захватывает знахарь то ли человека, то ли домашнее животное, набрасывает веревку на шею и вешает на дерево, пока не утечет дух его; они говорят, что это жертва богу***" (ибн-Русте) (Заходер 1967: 96). Отношения "знахарей" и "царя" русов соответствуют приведенному выше подчинению светского заместителя "святому" князю-жрецу славян. Б.Н.Заходер отмечает наличие в арабских источниках "*переносов сведений о славянах в текст о русах и наоборот*", вызванных заменой "*представления о восточных славянах представлением о русах*" (Заходер 1967: 108, 153).

Вышеприведенные свидетельства относятся к восточной традиции. Ввиду их согласованности складывается впечатление, что они восходят к общему источнику. Поэтому чрезвычайно важно упоминание о стране *Maegda land*, дошедшее с Запада. В документе, именуемом "Орозий короля Альфреда" (конец IX в.), в перечне народов к северу от Дуная приводятся "хороты", т.е. хорваты, живущие, по мнению Альфреда, к северо-востоку от Моравии. "***К северу от хоротов лежит земля Мэгда, а к северу от земли Мэгда находятся серменды (сарматы) до самых Рифейских гор***". Далее описываются земли Северной Европы (Матузова 1979: 19, 23, 27). Расположение между "хоротами" и "сермендами" ("сарматами" в Средние века именовались все неведомые народы к востоку от Рейна и к северу от Дуная) позволяет локализовать страну *Maegda land* севернее Карпат и южнее Балтики, т.е. допустить ее расположение на территории Галиции и Волыни.

Вот и все собранные, на сегодняшний день, аргументы "за". Достанет ли у кого-нибудь смелости высказаться "против"?

ЛИТЕРАТУРА

Авенариус С. 1993. Ранние славяне в Среднем Подунавье: Автохтонная теория в свете современных исследований // Славяноведение, №2.

Артамонов М.И. 1962. История хазар. — Л.: Издательство Государственного Эрмитажа.

Бартольд В.В. 1929. Очерк истории туркменского народа // Туркмения, т. 1, Л.

Бенвенист Э. 1995. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М.

Бессмертный А.Р. 1989. Национализм и универсализм в русском религиозном сознании. // На пути к свободе совести. — М.

Бибиков М.В. 1984. Архаизация в византийской этнонимии // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. — М.

Бицын Н.М. 1874. "Слово о полку Игореве" в русском переводе // Русский вестник, т. 109, №1-2.

Васильев М.А. 1989. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1987. — М.

Виллардуэн Ж. 1993. Завоевание Константинополя. — М.

Герои 1992 — Герои Эллады: Мифы Древней Греции. — Екатеринбург.

Глазырина, Джаксон 1987 — Древнерусские города в древнескандинавской письменности. Тексты. Перевод. Комментарий. — Составители: Г.В.Глазырина и Т.В.Джаксон. — М.

Голубинский Е.Е. 1871. Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской. — М.

Городенко А.П., Рабинович Р.А., Ткачук Е.М. 1988. Товарное производство как фактор убывания этнонесущих признаков средневековой керамики Молдавии // Древнее производство и торговля по археологическим данным. — М.

Грацианская Н.Н. 1975. Этнографические группы Моравии. К истории этнического развития. — М.

Гудкова А.В. 1987. Оседлое население степей Северо-Западного Причерноморья в певой половине I тыс. н.э.:



Автореф. дис. — Киев.

Даль В.И. 1994. Пословицы русского народа. — М.

Даниил 1991 — Даниил // Мифологический словарь. М.

Державин Н.С. 1945. Славяне в древности. Культурно-исторический очерк. — М.

Диакон Лев. 1988. История. — М.

Дюмезиль Ж. 1986. Верховные боги индоевропейцев. — М.

Заходер Б.Н. 1962. Каспийский свод сведений о Восточной Европе, т. 1. — М.

Заходер Б.Н. 1967. Каспийский свод сведений о Восточной Европе, т. 2. — М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1965. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. — М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1973. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам, VI. Уч. записки Тартуского гос. университета, вып. 308.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1974. Исследования в области славянских древностей. — М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1979. К вопросу о происхождения этнонима “валахи” // Этническая история восточных романцев (древность и средние века) — М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1980. О древних славянских этнонимах. (Основные проблемы и перспективы) // Славянские древности. (Этногенез. Материальная культура Древней Руси.) — Киев.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1991а. Дунай // Мифологический словарь. М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1991б. Перун // Мифологический словарь. М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1991в. Велес // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т., т. 1. — М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1991г. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т., т. 1. — М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1992а. Перун // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т., т. 2. — М.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1992б. Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т., т. 2. — М.

Ильинский Г.А. 1922. Проблема праславянской прародины в научном освещении А.А.Шахматова // Известия отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. 1920 г., т. 25. — Пг.

Исаевич Я.Д. 1980. О древнейшей топонимии Прикарпатья и Верхнего Побужья // Славянские древности. (Этногенез. Материальная культура Древней Руси.) — Киев.

Исаевич Я.Д. 1981. Висляне и лендзяне в IX — X вв. // Формирование раннефеодальных славянских народностей. — М.

История Венгрии. 1971. Т. 1. — М.

История Европы. 1988. Т. 1. — М.

История Европы. 1992. Т. 2. — М.

Кабакова Г.И. 1991. Балаур // Мифологический словарь. М.

Калинина Т.М. 1994. Арабские источники VIII — IX вв. о славянах // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1991 год. — М.

Кантемир Д. 1973. Описание Молдавии. — Кишинев.

Карамзин Н.М. 1989. История государства Российского, т. 1. — М.

Кланица З., Тржештик Д. 1991. Первые славяне в Среднем Подунавье и в Полабье // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне. VI-VII вв.). — М.

Клейн Л.С. 1985. Перун на Кавказе // Советская этнография, 1985, №6.

Книга кладов: Сборник сказок, преданий, легенд. 1995. — СПб.

Кобычев В.П. 1973. В поисках прародины славян. —М.

Коновалова И.Г. 1991. Арабские источники XII-XIV вв. по истории Карпато-Днестровских земель // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1990 год. — М.

Королюк В.Д. 1972. Славяне, влахи, римляне и римские пастухи венгерского “Анонима” // Юго-Восточная Европа в Средние века. — Кишинев.

Королюк В.Д. 1979. Термин “Волошская земля” в раннесредневековых письменных источниках // Этническая история восточных романцев (древность и средние века) — М.

Королюк В.Д. 1980. “Волошская земля” и формирование восточнороманской (волошской) общности // Социально-экономическая и политическая история Юго-Восточной Европы (до середины XIX в.). — Кишинев.

Королюк В.Д. 1985. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. (Политическая и этническая история) — М.

Костомаров Н.И. 1995. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. — М.

Ключевский В.О. 1989. Сочинения в девяти томах, т. VI. — М.

Кузьмин А.Г. 1988. Падение Перуна: (Становление христианства на Руси). — М.

Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия (IX — первая половина XII в.). 1989. — М.; Л.

Ле Гофф Ж. 1992. Цивилизация Средневекового Запада. — М.

Лесков Н.С. 1989. Собрание сочинений в двенадцати томах, т. 9. — М.

Литаврин Г.Г. 1972. Влахи византийских источников X — XIII вв. // Юго-Восточная Европа в Средние века. — Кишинев.

Ловмяньский Х. 1978. О происхождении русского боярства // Восточная Европа в древности и средневековье. — М.

Мартынов В.В. 1989. Славянский, италийский, балтийский (глоттогенез и его верификация) // Славяне. Этногенез и этническая история. (Междисциплинарные исследования.) Межвузовский сборник. — Л.

Матузова В.И. 1979. Английские средневековые источники. IX — XIII вв. (Тексты, переводы, комментарии). — М.

Мачинский Д.А. 1981а. “Дунай” русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский север: проблемы этнографии и фольклора. — Л.

Мачинский Д.А. 1981б. Миграция славян в I тыс. н.э. (по письменным источникам с привлечением данных археологии) // Формирование раннефеодальных славянских народностей. — М.

Мелетинский Е.М. 1992. Тор // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т, т. 2. — М.

Милюков П.Н. 1993. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т., т. 1. — М.

Милюков П.Н. 1994. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т., т. 2, ч. 1. — М.

Нидерле Л. 1956. Славянские древности. — М.: Издательство иностранной литературы.

Панарин А.С. 1991. Революционные кочевники и цивилизованные предприниматели // Вестник АН СССР, 1991, №10.

ПВЛ-1 — Повесть временных лет, ч. 1. — М.: Издательство АН СССР, 1950.

ПВЛ-2 — Повесть временных лет, ч. 2. — М.: Издательство АН СССР, 1950.

Перро Ж. 1996. Чудесное путешествие Льюиса Кэррола в царство русских сказок // Звезда, 1996, №3.

Петрухин В.Я. 1995. Начало этнокультурной истории Руси IX — XI веков. — Смоленск; М.

Погодин А.Л. 1912. Из области русско-финских отношений // Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. 1911 г., т. 16, кн. 4. — СПб.

Полевой Л.Л. 1972. Формирование основных гипотез происхождения восточнороманских народностей Карпато-Дунайских земель (Феодальная и буржуазная историография XVII — первой половины XX в.) // Юго-Восточная Европа в Средние века. — Кишинев.

Попович М.В. 1985. Мировоззрение древних славян. — Киев.

Преображенский А.Г. 1959. Этимологический словарь русского языка, т. 1. — М.

Рабинович Р.А. 1997. Карпато-Днестровские земли во второй половине IX — первой половине XIII вв. (Историко-археологическое исследование): Автореф. дис. — СПб.

Развитие 1982 — Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. — М.

Рапов О.М. 1988. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. — М.

Рафалович И.А. 1972. Славяне VI — IX веков в Молдавии. — Кишинев.

Рогов А.И., Флоря Б.Н. 1991. Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне. VI-VII вв.). — М.

Рубрук, Гильом де. 1997. Путешествие в восточные страны // История монголов / Дж. дель Плано Карпини. — Путешествие в восточные страны / Г. де Рубрук. — Книга Марко Поло — М.

Русанова И.П., Тимощук Б.А. 1993. Языческие святилища древних славян. — М.

Свод 1991 — Свод древнейших письменных свидетельств о славянах, т. 1. — М.

Свод 1995 — Свод древнейших письменных свидетельств о славянах, т. 2. — М.

Седов В.В. 1982. Восточные славяне в VI-XIII вв. Археология СССР. — М.

Советы 1972 — Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века. Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г.Г.Литаврина. — М.

Соловьев С.М. 1988. Сочинения. В 18 кн., кн. 1. — М.

Тахо-Годи А.А. 1991. Данай, Данаиды // Мифологический словарь. М.

Творогов О.В. 1975. Древнерусские хронографы. — Л.

Ткачук М.Е. 1995. Гетика. Культурогенез и культурная трансформация в Карпато-Дунайских землях в VII-II вв. до н.э.: Автореф. дис. — СПб.

Ткачук М.Е. 1996. Археология свободы. Опыт критической теории — Кишинев.

Токарев С.А. 1983. Обычаи, обряды и поверья, связанные с животноводством // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. — М.

Толстов С.П. 1948. "Нарцы" и "Волхи" на Дунае (Из историко-этнографических комментариев к Нестору) // Советская этнография, 1948, №2.

Толстой Н.И. 1995. Бык // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М.

Толстая С.М. 1995. Зеркало // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М.

Топоров В.Н. 1961. Фрагмент славянской мифологии // Краткие сообщения Института Славяноведения, вып. 30.

Топоров В.Н. 1987. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. — М.

Топоров В.Н. 1991а. Варуна // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т., т. 1. — М.

Топоров В.Н. 1991б. Вритра // Мифологический словарь. М.

Топоров В.Н. 1991в. Дану // Мифологический словарь. М.

Топоров В.Н. 1991г. Данавы // Мифологический словарь. М.

Тржештик Д. 1991. Возникновение славянских государств в Среднем Подунавье // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне. VI-VII вв.). — М.

Тржештик Д., Достал Б. 1991. Великая Моравия и зарождение Чешского государства // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне. VI-VII вв.). — М.

Успенский Ф. 1879. Образование Второго Болгарского царства. — Одесса.

Успенский Б.А. 1982. Филологические разыскания в области славянских древностей. — М.

Фаминцын А.С. 1995. Божества древних славян. — СПб.

Фасмер М.Р. 1996а. Этимологический словарь русского языка, т. 1. — СПб.

Фасмер М.Р. 1996б. Этимологический словарь русского языка, т. 2. — СПб.

Фасмер М.Р. 1996в. Этимологический словарь русского языка, т. 3. — СПб.

Фасмер М.Р. 1996г. Этимологический словарь русского языка, т. 4. — СПб.

Флоря Б.Н. 1981. Формирование чешской раннефеодальной государственности и судьбы самосознания славянских племен Чешской долины // Формирование раннефеодальных славянских народностей. — М.

Флоря Б.Н. 1991. Эволюция социальных и общественно-политических структур и возникновение государства // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне. VI-VII вв.). — М.

Фрэзер Дж.Дж. 1989. Фольклор в Ветхом завете. — М.

Хабургаев Г.А. 1979. Этнонимия "Повести временных лет" в связи с задачами реконструкции славянского глоттогенеза. — М.

Хенсель В. 1988. Венеты, венеды и их связь с населением Северной Италии и Польши // Древности славян и Руси. — М.

Цуркан В.Д. 1996. Мифологемы начала... // Социоанализ, 1996, №2.

Чичуров И.С. 1980. Византийские исторические сочинения: "Хронография" Феофана, "Бревиарий" Никифора. Тексты, перевод, комментарий. — М.

Шанский Н.М. 1968. Этимологический словарь русского языка, т. 1, вып. 3. — М.

Шахматов А.А. 1912. К вопросу о древнейших славяно-кельтских отношениях. — Казань.

Шкунаев С.В. 1989. Община и общество западных кельтов. — М.

Шкунаев С.В. 1991а. Кельтская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т., т. 1 — М.

Шкунаев С.В. 1991б. Племена богини Дану // Мифологический словарь. — М.

Шувалов П.В. 1989. Этнокультурные процессы на территории Днестро-Дунайского междуречья в середине I тыс. н.э. Автореф. дис. — Л.

Шушарин В.П. 1961. Русско-венгерские отношения в IX в. // Международные связи России до XVII в. — М.



Шушарин В.П. 1972. Этническая история Восточного Прикарпатья в IX — XII вв. // Становление раннефеодальных славянских государств. — Киев.

Щербакова Т.А. 1987. Жилые и хозяйственные сооружения на поселениях позднеримского времени в зоне Буджакской степи // Днестро-Дунайское междуречье в I — начале II тыс. н.э. — Киев.

Щукин М.Б. 1993. Снова о Чеширском Коте и его улыбке // Знание — сила, 1993, №8.

Щукин М.Б. 1994. На рубеже эр. — СПб.

Эрлих С.Е. 1995. Россия колдунов // Знание — сила, 1995, №10.

Эткинд А.М. 1993. Эрос невозможного. — СПб.

Эткинд А.М. 1996. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебрянного века. — М.

Юргинис Ю.М. 1978. Бояре и шляхта в литовском государстве // Восточная Европа в древности и средневековье. — М.

Dvoichenko-Markov D. 1979. The Russian primary chronicle and the Vlachs of Eastern Europe // Byzantion, 1979, t. XLIX.

Dvoichenko-Markov D. 1984. The Vlachs // Byzantion, 1984, t. LIV, fs. 2.

Gukin V., Manzura I., Rabinovich R., Tkachuk M. 1994. Non-archaeologycal theory and problem of cultural Heritage // World Archaeological Bulletin, №8.

Lewicki T. Polska i kraje sąsiednie w świecie “Księgi Rogera”, geografa arabskiego z XII w Al-Idrisiego, sz. 1. — Kraków.

Magnae Moraviae — Magnae Moraviae fontes historici, t. 3. — Praha, Brno.

Monumenta — Monumenta Poloniae historica, t. 1. — Kraków.

Scriptores — Scriptores rerum Hungaricorum, v. 1. — Budapestini.

Р.А.Рабинович
(Кишинев)



"ВОЛКИ" РУССКОЙ ЛЕТОПИСИ
(о тотемическом происхождении этнонима "уличи")

"...Если мы обратимся к современной научной литературе с вопросом — каков тип славянского этнонима? — мы не получим ответа".

Трубачев О.Н. *"Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян"*

" — Дай сюда вилы, собака, и отойди от греха.
— Я не собака, а хрещеный человек..."

Бунин И.А. *"Деревня"*

Rabinovich R.A. "Wolves" of Russian chronicles (about totemic origin of the ethnic name "Ulichi"). — The article is dedicated to investigation of the origin of ethnic name of slavonic tribe "Ulichi", mentioned by russian chroniclers in Eastern Europe in the IX-X cent.

The spelling of ethnic name "Ulichi" in russian chronicles is of non-standart character: there exist numerous variants of the spelling by this term in different chronicles. The Author considers initial, primary variants for all them to be two: "Ultsi" and "Lutichi". Such a conclusion makes possible to assume an ethnic Kinship of Russian "Ulichi" and Baltic Slavonic tribal union of the VIII-XII cent., which is known under the same combination of ethnic names: "Viltsi" and "Lutichi".

The information taken from written sources concerning Slavs provides material for solving the problem of the origin of ethnic names: as for Baltic Viltsi — so for Russian Ultsi as well.

The author considers the ethnic name "Ulichi" to be of a totemic origin and means "wolves".

M.Eliade gave two versions for the "obtaining" of a name "Wolves" by an ethnos or a tribe.

According to the first version this name is obtained from a God or a mythological forefather, who revealed himself in an appearence of a wolf, or who was reared by a she-wolf. Legends of such a kind is well known for various ethnoses, especially for ancient Turks, but there are no examples of such legends in the case of ancient Slavs.

The Author is prone to attribute to ancient Slavs the second M.Eliade's version: an ethnos "obtains" name "Wolves" by borrowing it from a group of people named so according to a rite, who ritually imitate behavior and outer appearance of wolves. Such ritual imitation of a wolf accompanies ritual warrior initiations and existence of youth warrior unions and fraternities.

On the basis of analysis of etnological slavonic materials and numerous written sources (Greek, Central and Western European, Russian relating to VI-XIII cent.) the Author proves his supposition, that ethnic name "Ultsi" ("Ulichi") means "wolves", and it is a self-naming, which derives from totemic notions of some of slavonic tribes about a wolf.

Materials shown in the article speak about existence in the slavonic enviroment of Early Middle Ages — of a wide-spread institution of "warrior fraternities": young warrior's unions; members of which performed rites of a ritual reincarnation into "wolves", — simirlarly with the same tradition in "warrior-wolves fraternities" of other Indo-European ethnoses: Daks, Greeks, Teutonics and so on.

I. В поисках "первоформы" и "двойников"

Ни одно из племенных имен "Повести временных лет" (далее ПВЛ) не знает такого разнообразия вариантов написания, как имя уличей. На страницах летописей уличи выступают под именами: улучи, улутичи, улучичи, улутьчи, лутичи, лютичи, глутичи, глутицы, луцаци, уличи, улици, улицы, ульцы, ульчи, угличи, углици, углецы.

Исследователи пытались найти первоначальную форму этого имени. В основном, два варианта претендовали на первоначальность: "угличи" и "уличи"(="ульцы"). При этом авторы отмечали соответственно две линии развития (изменения) первоначальных форм. Одна — от "угла" (угличи, углици, углецы), другая, представленная многочисленными



остальными вариантами, — от "ула" или "улучья", "луки".

Древность первого варианта обосновывалась более ясной этимологией "от угла", а также упоминанием ее в летописном фрагменте, описывающем переселение уличей с Нижнего Днепра в Днестровско-Бужскую область (НПЛ: 109-110; ПСРЛ 1965: IX, 26; 1856: VII, 277; 1994: XXXIX, 15). Критики этой точки зрения исходили из того, что эпизод 940 г. помещен, в основном, только в позднейших летописях, которые во вводной части, когда упоминаются уличи, не содержат названия "угличи". Ранние Лаврентьевская и Ипатьевская летописи ни во вводной части, ни в датированной этого варианта не содержат вообще.

Первоначальность первого варианта получила признание у небольшого числа исследователей (Татищев 1963: 31-41, 210; Карамзин 1989: I, 267; Надеждин 1844: 243-253; Брун 1879: 101-106; Веселовский 1900: 20). В послереволюционной историографии она фактически не высказывалась. Единственная попытка заново ее доказать была предпринята О.Н.Трубачевым. При этом исследователь привлекал старое основание — наличие Днепровского "угла", от которого и могло произойти, по его мнению, это название (Трубачев 1961: 187). То, что форма "угличи" произошла от "угла", собственно, никто никогда и не оспаривал. Другое дело, первоначальная ли она. Исследование Г.А.Хабургаева, подвергнувшего критике точку зрения О.Н.Трубачева, подтвердило тезис, звучавший и в прошлой историографии, о том, что название "угличи" является позднейшей этимологизацией летописцев, пытающихся осмыслить "непонятное" этническое наименование в плане "народной этимологии" (Хабургаев 1979: 198-199).

Формы, сходные с вариантом "угличи", довольно близки между собой и практически не отличаются друг от друга, в то время как употребление названий, связанных общим происхождением с формой "уличи" ("ульцы"), носит практически ненормированный характер (отсюда такое множество вариантов), что само по себе указывает на более раннее время возникновения и использования этой формы.

Сторонники второго варианта, в свою очередь, пытались найти "первоформу" уже среди его многочисленных названий. Первой назывались формы: "улучи"; "ульцы"; "уличи" (Соловьев 1988: I, 88-89; Барсов 1885: 96, 273-274; Середонин 1916: 127; Филевич 1896: 301-304; Соболевский 1891: 4-5; Ламбин 1879: III, 145; Шафарик 1848: II, кн. I, 208-210; Грушевский 1911: 242; Шахматов 1919: 31-39). Форма "уличи" считается наиболее ранней на том основании, что этот вариант встречается в ранних Лаврентьевской и Ипатьевской летописях. Однако в этих же летописях встречаются и другие варианты. Н.Ламбин доказывал, что первоначальной формой было название "ульцы", а уж от него произошли все остальные названия второго варианта (Ламбин 1877: I,55). Объявление Ламбиным первоначальной формой названия "ульцы" не вызвало опровержений в литературе, так как признавалась лингвистическая тождественность названий "ульцы" и "ульчи" и, отсюда, "уличи".

Попытаемся найти соответствия названиям племени уличей, употребляемым в русских летописях, в этнической номенклатуре славянского мира за пределами Восточной Европы. Из всех многочисленных названий второго варианта наше внимание привлекают два — "лутичи" ("лютичи") и "ульцы", которым мы находим не просто соответствие (схожесть названия) в западнославянском мире, а фиксируем их полную тождественность.

Речь идет о союзе славянских племен — черезпенян, хижан, доленчан, ратарей, а также отделившихся от них в IX в. гаволян (стодоран), — располагавшемся в VIII — XII вв. между Одером, Эльбой, устьем Хафеля и Балтийским морем и носящем общее название "лутичи" (liutici, lutici) и "вильцы" (wilzi, wiltzi, wilti, uuiltze, vuilci). В письменных источниках этот союз племен известен также и под именем "велеты" (velti, veleti, veletabi). (Гельмольд 1963: 38, 248; Нидерле 1956: 114-116; Свод: II, 471-472).

Догадку о возможной связи прибалтийских лутичей и уличей русской летописи высказывал еще Н.М.Карамзин: "*Гельмольд...пишет о Балтийских Славянах Лутичах, бывших, как вероятно, одного племени с Днестровскими*" (Карамзин 1989: I, 195). Напомню только, что Н.М.Карамзин считал разными племенами днестровских лутичей и днепровских уличей. Но в последующей историографии этот вопрос никак не затрагивался даже на уровне высказывания предположений.

Таким образом, мы вправе считать, что уличи ПВЛ не одиноки в славянском мире, имеют за пределами Восточной Европы ближайших одноименных "родственников", подобно полянам, древлянам, дреговичам, северянам, словенам, хорватам и дулебам.

В этой связи важным представляется понимание смыслового контекста во вводной части. ПВЛ дважды называет в ней имя лутичей: при перечислении словенских племен, пришедших "на Вислу", и в четвертом перечне восточноевропейских славянских племен, когда они упоминаются вместе с тиверцами. Выскажу предположение, что фразу: "***А от техъ ляховъ прозвашася поляне, ляхове друзии лутичи, ини мазовшане, ини поморяне***" — можно понимать и несколько иначе, чем понимает ее Д.С.Лихачев. Исследователь переводит интересующее нас место следующим образом: "*...другие ляхи — лутичи...*".(ПВЛ:I,11,207). Учитывая знание летописцем и лутичей "днестровско-дунайских", нельзя ли его слова понимать, как: "*...ляхи — другие лутичи...*"?

Употребление летописцем слов "друзии" и "инии" по отношению к славянским племенам в этнографической

части ПВЛ поражает одним обстоятельством. Слово "друзии" — "другие" летописец употребляет только по отношению к тем племенам, которые имеют двойников-тезок в славянском мире — древлянам, дреговичам, северянам, лутичам. К одиноким в славянской этнической номенклатуре племенам применяется слово "инии" ("иные"), по смыслу близкое к синонимичному "другие" (мазовшане, поморяне, полочане). Зная этногеографическую ситуацию расселения славянских племен в целом, зная, какие племена являются в этнономенклатуре "одинокими", а какие — нет, летописец мог употреблять слово "друзии" ("другие") в значении не "иные", а в значении "вторые", как и понимается это слово во многих славянских языках. Безусловно, высказанное предположение является гипотезой, нуждающейся в подтверждении.

Итак, мы находим полностью тождественные имена "лутичи" ("лютичи") и "ульцы". Русская транскрипция "ульцы" безусловно близка латинской ("uiltze", "wilzi", "wiltzi", "wilti", "vuilci"). В этой связи интересно, насколько рано стали употребляться именно эти формы — "ульцы" и "лутичи" в русской летописи. Форма "ульцы", как и наиболее близкие ей формы "уличи" ("ульчи"), признавалась исследователями наиболее древней, поскольку эти формы встречаются в ранних Лаврентьевской и Ипатьевской летописях.

Любопытна интерпретация часто встречаемого варианта "лутичи". В первой половине XIX в. исследователи (Н.М.Карамзин, А.Шлецер) полагали его одним из основных вариантов, и именно под этим именем фигурировали уличи в их исследованиях. П.Шафарик отстаивал мысль о наличии на Руси "своих" лютичей, отличных от предодерских (Шафарик 1848: II, кн.1, 208, 225-227). Позднее в научной литературе название "лутичи" в летописях попросту перестали замечать. Было легче считать его ошибкой переписчика, какой-то нелепостью, чем как-то объяснять связью с прибалтийскими славянскими племенами.

В силу близости и соответствия названий "ульцы" ("уличи") и "вильцы" тождественность в названии русских лутичей и поморских нельзя игнорировать. Необходимо знать, когда появилась и форма "лутичи" в русских летописях. Она наиболее часто встречается во вводной части позднейших летописей — Воскресенской, Софийской I, Никоновской, Троицкой и др. В позднейших летописях сюжеты, связанные с уличами, восходят к Начальному Своду, и на этом основании можно полагать, что форма "лутичи" столь же древняя, сколь и достоверная. В некоторых списках Ипатьевской летописи первоначальное слово "оуличи" было исправлено в "лутичи". "В этом слове "*оу*" зачеркнуто, над "*л*" другим почерком надписано "*т*" под дугой, а "*и*" переделано в "*у*" (ПСРЛ 1962: II, 9-10). Тот факт, что в ранней летописи форма "***лутичи***" не просто присутствует, а присутствует в исправленном виде после исправления "***оуличи***", говорит в пользу древности и реальности названия летописцами русских уличей "лутичами".

Имя прибалтийских вильцев начинает упоминаться в германских источниках в VIII в., а второе имя — "лутичи" появилось в XI в. (Свод: II, 443, 449, 451, 454, 462; Латиноязычные источники 1989: 140). Хронологически сходной могла быть ситуация и с употреблением имени русских ульцев-лутичей. Установление факта близости, родства уличей дунайских и лутичей прибалтийских дает нам гораздо больше возможностей для выяснения происхождения этнонима "уличи".

Исследователи выдвигали несколько версий происхождения этнонима "уличи": "угличи" от "угла"; "улучи" и схожие от "улучья" — речной или морской луки; "ульцы" от "ула" (как большое пустынное равнинное пространство); "уличи" — также от "ула" ("скопление") — "уличи" -"многочисленный народ" и "уличи" от "улья" (занятие пчеловодством). (Татищев 1963: 31-41, 210-216; Карамзин 1989: I, 267; Соловьев 1988: I, 88-89; Брун 1979: 101-106; Иловайский 1882: 67, 286; Ламбин 1977: I, 60-69; Надеждин 1844: 243-256; Шахматов 1919: 31-39; Соловьев 1988: 270; Барсов 1885: 92, 96, 273-274; Соболевский 1891: 4-5; Филевич 1896: 301-304; Ламбин 1877: I, 55-56; Тихомиров 1947: 133-135; Рыбаков 1950: 9; Федоров 1974: 81-84).

Все эти версии построены по принципу традиционного этимологического анализа названий, вернее, их корневой, производящей части. Исследователи, их предложившие, не представили доказательств в их защиту. Ни одна из предложенных версий не представляет имя "уличи" как самоназвание, что было бы тем более логично, учитывая патронимическое (генеалогическое) значение, по Г.А.Хабургаеву, суффикса *-ич-и* (Хабургаев 1979:191-194,199).

Признавая факт позднейшей этимологизации летописцев в случае с названием "угличи", полагаю, что и варианты "улучи", "улучичи", связываемые некоторыми исследователями с речной или морской лукой, имеют такое же происхождение. Исходя из этого, нужно выяснить этимологию наиболее ранних форм названия уличей — "лутичи" и "ульцы". Поскольку русские летописцы не предоставляют информации по этому поводу, обратимся к их "западным коллегам" и посмотрим, что они сообщают в этом плане об одерско-балтийских лутичах — вильцах.

Гельмольд в "Славянской хронике" пишет, что "***эти четыре племени за свою храбрость называются вильцами*** (то есть "волками" — Р.Р.) ***или лютичами***" (Гельмольд 1963: 38). На основании этого сообщения исследователи еще со времен Л.Нидерле не считали имя "вильцы" самоназванием (Нидерле 1956:114-115; Свод II:471). Наименования — "лютичи" и "вильцы", по мнению Л.Нидерле, даны велетам соседними



народами и вызваны соответствующим отношением последних к "*суровому мужественному национальному характеру*" и к той длительной и героической борьбе, которую вели лютичи против германцев (Нидерле 1956: 114-115).

Этимология слова "вильцы" представляется исследователям "более ясной". Сходные формы присутствуют во всех славянских языках. Оно восходит к праславянскому *vьlkъ*, соотносится с готским *wulfs*, албанским *ulk*, латинским заимствованием из сабинского *lupus*, с сохранением исконно латинского *vulcus, volcus* "волк" в *Vulcanus* "бог Вулкан" (Фасмер 1996: I, 338). Некоторые исследователи полагают, что слово "вильцы" является синонимом слову "велеты", "вельты" (Нидерле 1956: 114-115; Веселовский 1900: 3). Этимология названия "лютичи" выводится "*от Люта*", то есть потомки Люта (от старославянского "*лютъ*" — жестокий). Лингвисты сближают это слово с греческим *lykos* —"волк", "волчье бешенство" (Фасмер 1996: II, 547). Этимология слова "лютичи", таким образом, может сближать его с названием "вильцы" — "волки".

Собранные мною данные письменных источников, касающиеся и прибалтийских лютичей, и их восточноевропейских "тезок-двойников", и других славянских племен в различные периоды, не позволяют мне согласиться с данным утверждением. Ниже будут приведены данные в пользу следующей гипотезы:

Слово "вильцы" является оригинальным самоназванием или переводом самоназвания, восходящим к слову "волки". Название "вильцы" — тотемического происхождения и никак не связано с чертами "национального характера". К слову "волки" восходит не только название прибалтийского племенного союза велетов — лютичей — вильцев, но и соответственно, имя племени-"двойника": лутичи — уличи — ульцы ПВЛ.

II. Волк в мифологии и этнонимии народов

Рассмотрению аргументов в защиту предлагаемой гипотезы должна предшествовать некоторая предваряющая вступительная часть, без которой не будет понятно дальнейшее рассуждение. Большое место в ней занимает изложение некоторых положений фундаментального исследования Мирчи Элиаде о Залмоксисе (Элиаде 1991).

Волк занимает одно из центральных мест в мифологических представлениях многих народов мира. Неудивительно, что масса этнонимов многих засвидетельствованных историческими источниками индоевропейских народов восходит к имени этого животного (Элиаде 1991: 104-105).

Сведения о них собрал М.Элиаде. Среди них: закаспийские кочевники-скифы — "***dahae***" латинских авторов и "***daai***" греческих, чье имя восходит к иранскому слову "***dahae***" — "волк"; знаменитая ***Hyrcania*** — "страна волков", чьи племена греко-латинские авторы называли "***hyrcanoi***" — "волки"; фригийское племя ***orka (orkoi)***; ***ликейцы*** Аркадии; Ликия (***Lycia***) и Ликаония (***Lycaonia***) в Малой Азии; имя самнитского племени — ***лукане*** — происходит, по Гераклиту, от lycos — волк; такого же происхождения имя народа, соседнего с самнитами, — ***ирпы*** или ***ирпины***; народы, носившие имя волка, встречались в Испании (***лоукентиой*** и ***лукенес***), Ирландии и Англии, и т.д. И, конечно же, могущественные враги римлян — знаменитые ***даки*** (Элиаде 1991: 104-105). Список этот можно было бы продолжить за счет включения в него многих других индоевропейских и неиндоевропейских народов Евразии и Северной Америки (Иванов 1991: 242).

В мифологических представлениях многих народов образ волка был связан с родоначальником племени и культом боевой дружины (или бога войны). Тотемические истоки подобных мифов у многих народов типологически сходны, речь идет:

— или о мифологическом волке-прародителе (в Центральной Азии несколько вариантов мифа, согласно которому волк женится на принцессе, и от этого брака произошел либо народ, либо правящая династия; генеалогический миф Чингис-хана: прародителем стал пепельный волк, спустившийся с неба и соединившийся с ланью);

— или о сюжете, связанном с воспитанием родоначальника племени, а иногда и его близнеца волчицей — Кир; Ромул и Рем — дети бога-волка Марса, вскормленные волчицей (культ Марса в Риме — Lupus Martius; китайская хроника VII в. о предках тюрок; аналогичные предания у монголов (Элиаде 1991: 105, 111; Иванов 1991: 242).

М.Элиаде заметил, что "*тот факт, что народ получает свое этническое имя от того или иного животного, всегда имел религиозный смысл. Вернее, его нельзя расценивать иначе, как выражение архаической религиозной концепции*" (Элиаде 1991:105). Исследователь предложил несколько версий, каким образом архаическая религиозная концепция приводила к принятию племенем, народом имени волка.

Первая — получение имени от бога или мифологического предка, являвшегося в облике волка или родоначальника, вскормленного волчицей. Известны народные предания подобного рода у разных народов, особенно распространены они у тюрок, но у славян такие представления не известны.

Вторая — получение народом имени волка путем заимствования этого названия у группы людей, носящих подобное ритуальное имя и ритуально подражающих поведению и внешнему виду волков. Ритуальное подражание волку характеризуется обрядом воинских инициаций и, как следствие, возникновением

так называемых Männerbünde — тайных воинских союзов или воинских братств.

Исследования Л.Вайзера, О.Хефлера, Ш.Викандера, Г.Виденгрена, Х.Жанмэра и Ж.Дюмезиля показали, что воинские братства присутствовали у иранцев, германцев, кельтов, романцев, греков. Исследователи полагают, что индоевропейские народы разделяли общую систему верований и ритуалов, характерных для воинских братств молодых людей (Иванов 1991: 242; Элиаде 1991: 105).

Суть воинской инициации заключалась в ритуальном превращении молодого воина в волка. Речь шла не только о храбрости и физической выносливости, но и о "*религиозном опыте, радикальным образом менявшем жизнь испытуемого*". Чтобы стать воином, нужно было стать "вне закона", необходимо было магически уподобиться поведением волку. Ритуально надевалась волчья шкура — либо с целью принять облик хищника, либо ради символического обозначения превращения в "волка". Вера в ритуальную или экстатическую ликантропию засвидетельствована везде, где известны тайные воинские сообщества, в том числе у германцев, греков, иранцев и индийцев. Существование братств молодых людей — воинов или колдунов, надевавших или нет волчьи шкуры и ведущих себя подобно хищникам, и объясняло, по мнению М.Элиаде, распространение веры в ликантропию и вурдалачество (Элиаде 1991:104-107).

Об идеологии, ритуальной и поведенческой практике членов военных сообществ — охотников и воинов подробно см.: Элиаде 1991: 104-107.

М.Элиаде выдвинул две гипотезы, каким образом происходила передача ритуального эпитета воинского братства целому народу: 1) благодаря отваге и свирепости юношей, проходящих обряд инициации, их ритуальный эпитет — "волки" — был перенесен на все племя; 2) ритуальное имя группы молодых пришельцев — завоевателей было усвоено побежденными аборигенами. (Элиаде 1991:107-108).

Между двумя версиями "приобретения" народом имени волка, по мнению М.Элиаде, нет "пропасти". Они обе восходят к "*религиозному миру примитивного охотника, в которой доминирует мистическая связь между охотником и добычей. Как правило, эта связь выражается в образе Повелителя Бога (или Матери) Зверей*". Такое представление объясняет происхождение кочевого народа от какого-нибудь хищника, поскольку хищник — образцовый охотник, с другой стороны, определяет ритуал воинской инициации и лежащий в его основе миф (Элиаде 1991:108-111).

Необходимо сказать о роли волка в славянской мифологии и его связи с собакой. Амбивалентное отношение к волку и собаке в мифологических представлениях приводило к инверсии. Поэтому коротко остановимся на этом моменте.

В мифологических представлениях народов волк тесно связан с собакой. Для всех мифов о волке характерно сближение его с мифологическим псом. В представлениях германских народов два волка (Geri и Freki) сопровождали бога войны Одина в качестве его "псов". Аналогичное представление есть в грузинской мифологии (Иванов 1991). Мифы многих народов указывают на происхождение этих народов от собаки, у множества племен и народностей она является тотемным животным (Жельвис 1984: 135-136). Именно для индоевропейских мифологических представлений характерно "смешивание" волка и собаки (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 2, 590).

В славянской мифологии волк также тесно связан с собакой. В славянских поверьях волки находятся в подчинении лешего, который кормит их как "*своих собак*". У гуцулов волки — "*собаки мужских и женских лесных духов*". У славян наблюдается сходство быличек о волке — оборотне и собаке — оборотне, аналогичны обереги от волков и собак. В славянском фольклоре были распространены представления о попеременном превращении людей то в волков то в собак. Известны сказочные мотивы, в которых герой часто является "*сыном собаки*". У славян же используются заговоры, обращенные к лешему, к святым — повелителям волков, с тем чтобы они уняли "*своих псов*". У славянских народов "*волчьими пастырями*" являются разные святые. У восточных славян, болгар, сербов, хорватов, словенцев, босняков — св.Георгий, который накануне Юрьева дня собирает волков и ездит на них верхом ("*русский волк — Юрова собака*"; "*Волки на Украйне называются хортами или хартами (т.е. собаками) св. Юрия или Юровыми собаками*") (Гура 1995: 103-104; Он же 1995а: 411, 413; Балушок 1996: 94-95; Фаминцын 1995: 331).

Греческая мифология, а также находящаяся под ее сильным влиянием античная и раннесредневековая историография также сближают волка и собаку, особенно когда идет речь о целых племенах — "*людях с собачьими головами*". Античная и средневековая литература оперирует понятиями "*псоглавцы*", "*песьеголовые*", "*кинокефалы*" (Герои 1992: 96-98; Латиноязычные источники 1989: 143-144). С "песьеголовостью" связаны религиозно-магические комплексы — поедание женских грудей, кормление щенков женщинами, ритуальное убийство младенцев, — известные у славян или приписываемые славянам в древний период данными письменных источников.

Вопрос о том, что этнонимы некоторых славянских народов — тотемического происхождения, в научной литературе как будто не ставился. Сама тема молодежных объединений у древних славян



начала сравнительно недавно разрабатываться в отечественной и зарубежной науке, главным образом, в этнографии (Балушок 1996). К недостаткам ее изучения отношу стремление исследователей опереться только, в основном, на материалы фольклора. Из поля зрения выпадает большой пласт информации, которую нам предоставляют сочинения средневековой литературы, хронологически наиболее приближенные к тому времени, когда молодежные воинские братства существовали у славян.

В данной работе мы рассмотрим данные, предоставляемые следующими авторами: Псевдо-Кесарием, Георгием Писидой, автором "Так называемой Хроники Фредегара", Адамом Бременским, Гельмольдом и Козьмой Пражским, а также сведениями из этнографии славянских народов.

Сочинения авторов VI-VII вв. предоставляют данные, свидетельствующие о тотемических представления волка у славян в ранний период их истории, то есть относящиеся к славянам вообще. Произведения хронистов XI-XII вв. дают сведения о подобных представлениях уже непосредственно у прибалтийских вильцев и русских уличей.

В качестве дополнительных источников информации будут привлечены сведения "Анналов королевства франков", "Оветенской компиляции", Зальцбургского Анонима, Константина Багрянородного, Льва Диакона, Павла Диакона, Титмара Мерзебургского, Бартоломея Английского, Алоиса Ирасека, памятников древнерусской культуры — "Слова о полку Игореве" и "Повести временных лет", скандинавской рунической надписи из Стенкумла (о. Готланд).

III. Сведения авторов VI-VII вв.

Сведения Псевдо-Кесария

Греческий автор середины VI в. Псевдо-Кесарий сообщает следующие сведения о славянах — склавинах: ***"А как же [могло бы случиться, что] ...склавины... с удовольствием поедают женские груди, когда [они] наполнены молоком, а грудные младенцы [при этом] разбиваются о камни, подобно мышам, ... [они] живут в строптивости, своенравии, безначалии, сплошь и рядом убивая, [будь то] за совместной трапезой или в совместном путешествии, своего предводителя и начальника, питаясь лисами, и лесными кошками, и кабанами, перекликаясь же волчьим воем"*** (Свод: I, 254).

Внимание привлекает фраза о характерном для славян "поедании женских грудей". Очевидным является ритуальный характер данного комплекса. Ф.Малингудис полагает, что это самое раннее упоминание о веровании, сохранившемся вплоть до наших дней в фольклоре отдельных славянских и других европейских народов. Любопытно, что мотив похитителей молока у кормящих матерей сохранился в определенных частях Греции как реликт средневекового греко-славянского симбиоза, причем само название злых духов имеет славянскую этимологию (Малингудис 1991: 88-89).

В литературе высказывалось предположение, что мотив "поедающих груди" заимствован Псевдо-Кесарием из античных представлений о древних народах (Свод: I, 257).

Во-первых, исследование Р.Ридингера показывает, что "*рассуждения Псевдо-Кесария о славянах выходят за пределы его источников, являются собственным материалом компилятора, оно доказывает, что в данном месте нет клише, взятого из классического источника*" (цит. по: Малингудис 1991: 88).

Во-вторых, возможные источники этих сведений Псевдо-Кесария — сообщения "хороших соседей" склавинов — антов — союзников Византии (Малингудис 1991:88).

В-третьих, совпадение сведений античных авторов о других народах, "поедающих груди", со сведениями Псевдо-Кесария о славянах, может, наоборот, указывать на достоверность сообщаемого. Тот факт, что это верование сохранилось до наших дней, а также встречалось в народных представлениях задолго до славян, как раз указывает на его реальность.

Б.Чайканович считал, что в данном сюжете нашел отражение древнеславянский сказочный мотив о псоголовых (Свод: I, 257). Предположение ученого можно подкрепить сведениями, сообщаемыми чешским хронистом Козьмой Пражским (которые мы рассмотрим ниже), об угрозе кормить женским молоком щенков во время войн славянских племен в Чехии. Эта акция сопровождалась убийством грудных младенцев, и вместо них их матери должны были кормить грудью щенят (Козьма Пражский 1962: 49, 52, 55).

Сообщение Псевдо-Кесария об убийстве грудных детей славянами вызывает противоречивые оценки исследователей, включая полное отрицание его достоверности (Малингудис 1991: 88; Свод:I, 257). Л.Нидерле считал его правдивым (Свод: I, 257). Информация Псевдо-Кесария подтверждается рассказом Льва Диакона о погребальном ритуале "скифов" Святослава в период осады Доростола: "***Они*** [скифы] ***задушили*** [несколько] ***грудных младенцев...***" (Лев Диакон 1988: 78). Убийство младенцев засвидетельствовано также средневековыми авторами Гербордом и Эккерхардом у прибалтийских и западных славян, и, что очень важно, конкретно у лютичей (Свод: I, 257; Лев Диакон 1988: 210).

Возможно, что религиозно-мифологические представления и ритуально-магическая практика того племени славян, которые описывает Псевдо-Кесарий, и славян племени лютичей близки. Особенно это важно в связи с рассмотрением третьего сюжета у Псевдо-Кесария — "подражанию" или "перекликанию" волчьим воем.

Нельзя не согласиться с Ф.Малингудисом, что мотив о подражании славян волчьему вою является ранним свидетельством о "ликантропии" у славян, о ритуально-магической практике: ритуальном превращении в волка средствами имитации воя волков (Малингудис 1991:90; Элиаде 1991:104-111). Вера в волка — оборотня (vьlkodlak) неизменно присутствует в фольклоре каждого славянского народа (Гура, Левкиевская 1995: 418-420; Иванов 1975: 399-408; Он же 1991: 242-243).

Название же волка — оборотня "волчьей шкурой" — vьlkodlak — общеславянское слово (Фасмер 1996: I, 338; Иванов 1991: 242-243), указывающее, с одной стороны, на то, что подобная ритуальная практика (ритуальное превращение в волка) действительно существовала у древних славян, а с другой стороны, она сложилась если не ранее, то по крайней мере не позже сложения славянского этноязыкового единства.

Топоним Vьlkovyja, настойчиво напоминающий о свидетельстве Псевдо-Кесария о подражании славян волчьему вою [vьlko ("волк") + vyja отглагольное существительное от vyti ("выть")], сохранился не только в Албании, Сербии, Болгарии, Богемии, Польше, северо-восточной Германии, Белоруссии, Украине и России, но и в Южной Греции (Пелопоннес), то есть в той области, где есть достаточные основания считать, что древнейший славянский топонимический пласт сохранен (Малингудис 1991: 91).

Итак, какие мы можем сделать первые предположительные выводы, анализируя сообщение Псевдо-Кесария:

1) Мотивы "поедания грудей", ритуальные убийства грудных младенцев и подражание волчьему вою, перекликание посредством его позволяют предполагать тотемические представления о волке в религиозно-мифологических представлениях того племени славян, о котором писал Псевдо-Кесарий;

2) Анализ указанных сюжетов скорее свидетельствует о ритуально-магической практике ритуального превращения в волка (то есть второй версии по М.Элиаде), чем о представлениях волка — как тотемного родоначальника племени;

3) Параллель между сообщением об убийстве грудных детей у славян в эпизоде Псевдо-Кесария и аналогичной практикой у лютичей позволяет предполагать, что и "остальные" ритуально-магические действа, описанные византийским автором, были для последних характерны.

Сведения Георгия Писиды

Поэма Георгия Писиды "Ираклиада, или на окончательное падение Хосроя, царя персидского", написанная в 629 г. признается ценным историческим источником, в том числе и по истории славян (Свод:II,67).

Приведем интересующие нас выдержки из поэмы:

"А кроме того, фракийские тучи принесли нам бурю войны: с одной стороны питающая скифов Харибда, прикинувшись молчаливой, встала на дороге, как разбойник, с другой же стороны внезапно выбежавшие волки — славяне перенесли на землю морскую битву. ...И часто, желая натянуть лук и поразить Харибду, — ты против Горгоны... [вынужден бывал] ***обратиться.... Но и от нее, пуская со своей стороны в вас стрелы, отвращали вас любящие разбой волки..."*** (Свод II:71).

В приведенном фрагменте речь идет о "взаимоотношениях" императора Ираклия с аварами (которые подразумеваются под Харибдой) и персами (Горгона) и вмешательстве в них славян. По мнению С.А.Иванова, "*расшатывание мифологической образности и приводит к появлению в том же ряду немифологических «волков» — славян*" (Свод II:73).

На основании анализа этого фрагмента трудно судить: метафора ли слово "волки" по отношению к славянам? Но если и допустить, что это метафора, то стоит задуматься, чем вызвана, вернее, чем "спровоцирована" подобная метафора и не стоят ли за ней для автора и читателей поэмы некоторые "узнаваемые" ими особенности жизни славян, а именно особенности их тотемического представления о волке.

Сведения "Так называемой хроники Фредегара"

В этом историческом сочинении, созданном в VII в., хронист рассказывает о конфликте в 631/632 г. между франкским королем Дагобертом I и Само (Свод: II, 364). Славяне в "***королевстве Само***" убили франкских купцов и разграбили их имущество. Дагоберт направил к Само посла Сихария, чтобы добиться от него "***справедливого возмещения***". Само не захотел принять посла, и тот с большими ухищрениями, переодевшись славянином, все-таки попал к нему на встречу и передал ему все, что ему было поручено.

"Но, — далее я цитирую, — ***как свойственно язычеству и гордыне порочных, ничего из того, что совершили его люди, Само не поправил, пожелав лишь устроить разбирательство, дабы в отношении этих и других раздоров, возникших между сторонами, была осуществлена взаимная справедливость. Сихарий, как неразумный посол, произнес слова осуждения, которые***



[ему] ***не было поручено говорить, и угрозы против Само, ибо Само и народ его королевства должны-де служить Дагоберту. Отвечая, Само, уже уязвленный, сказал: «И земля, которой владеем, Дагобертова, и сами мы его*** [люди]***, если только он решит сохранять с нами дружбу». Сихарий сказал: «Невозможно, чтобы христиане и рабы Божьи могли установить дружбу с псами». Само же возразил: «Если вы Богу рабы, а мы Богу псы, то, пока вы беспрестанно действуете против Него, позволено нам терзать вас укусами».*** [И] ***выгнан был Сихарий с глаз Само"*** (Свод: II, 369). Далее рассказывается, как Дагоберт организовал поход против "винидов", состоявший в нападении на "державу Само" с трех сторон франками, лангобардами и алеманнами (Свод: II, 369-371).

Уподобление язычников псам исследователями рассматривается как литературный топос, своим происхождением обязанный евангельской аллегории "бросить хлеб псам". Точно так же трактуется, как мы увидим ниже, оскорбление лютичей саксами в "Славянской хронике" Гельмольда (Свод: II, 388). Думается, что каждый случай уподобления язычников псам нужно рассматривать, исходя из конкретной исторической ситуации.

Признание того, что и оскорбляющий, и оскорбляемый отвечали "правильно", в соответствии с "евангельской моделью", неизбежно приводит к выводу, что сюжет оскорбления, описываемый хронистом, нам вообще не может быть достоверно известен, так как он целиком выдумывается хронистом по определенному "шаблону". Но тогда правомерен вопрос — не аллюзией ли на конкретные исторические ситуации (существование известных хронисту народов, в данном случае — славянских, с тотемическими представлениями) вызвана "стереотипная аллюзия" средневекового автора на библейские мотивы?

Попробуем интерпретировать приведенный фрагмент, исходя из предлагаемой гипотезы. Предположим, что фразу "***невозможно, чтобы христиане ... могли установить дружбу с псами***" можно понимать буквально, и что Сихарий "намекает" на тотемические представления волка у славян державы Само. В этой фразе христианам противопоставляются "псы", как язычники. Однако ответ Само как будто "включает", хотя и своеобразно, "псов" в христианскую модель мира, отводит им свое "место": "***мы Богу псы***".

В народных верованиях славянских народов функции покровителя волков выполняют различные христианские святые. И везде волки считаются "*их псами*" (Гура 1995а:413). "Псам Бога" позволяется "терзать" рабов Божьих, пока последние "***действуют против Него***". В фольклоре всех славянских народов "*волки уничтожают или устрашают нечистую силу: черт боится волка, по велению Бога волки истребляют чертей...*" (Гура 1995: 103; Он же 1995: 413-417).

Само не отверг "оскорбление" Сихария. Создается впечатление, что он даже гордится тем, что его самого и его людей назвали "псами". Он угрожает Сихарию, что пока рабы Божьи будут действовать против Бога, таким "псам", как Само, позволено (кем? видимо, самим Богом) "терзать" таких христиан. В связи с выражением "терзать" и ролью волков (уничтожающих по велению Бога нечистую силу) в славянском фольклоре невольно в один ассоциативный ряд выстраиваются "псы Само", "псы-рыцари" — крестоносцы и "псы господни" — название монашеского ордена, опричники Ивана Грозного, называвшие себя "государевы псы", с их "песьеголовой" символикой и неуемным желанием "грызть" изменников.

Думается, что понятие "псы" не тождественно понятию "язычники", они разноплановые. Уподобление язычников псам в средневековых текстах отражает лишь одну грань жизни "псов", указывая только на их конфессиональную принадлежность. И сам Сихарий, и автор "Хроники Фредегара" могли иметь в виду не просто язычество славян Само, а их тотемические представления, отражавшиеся как в религиозной жизни, так и практике поведения и — в имени народов.

Фраза: "***невозможно, чтобы христиане и рабы Божьи могли установить дружбу с псами,***" — исследователями понимается только в плане противопоставления христиан и язычников. Осмелюсь предположить, что возможно и другое "прочтение" смыслового контекста, а именно в плане не конфессионального противопоставления, а поведенческого.

Во-первых, возможна ли "дружба" между христианами и язычниками? Теоретически, может быть, она и считалась недопустимой, но практически источники эпохи Меровингов предоставляют нам множество подобных примеров: король-христианин Гундобад и король-язычник Хлодвиг; Сигиберт I и авары; герцог Тюрингии Радульф и "виниды" и т.д. (Свод: II, 388). Во-вторых, "дружба" Дагоберта и Само до убийства франкских купцов уже была установлена, раз Само говорит: "***если только он*** (Дагоберт — Р.Р.) ***решит сохранять***" ее.

А что этой дружбе мешает? Исходя из контекста данного сообщения, полагаем, что ей мешает поведение славян и Само: славяне убили франкских купцов, отобрали имущество, а Само вместо того, чтобы решить вопрос "цивилизованным" (общепринятым) путем — "***дать справедливое возмещение***," сначала отказывался принять посла, а затем устроил разбирательство.

Возможно, не случайно Сихарий говорит: "***христиане и рабы Божьи***". Выражение "рабы Божьи" несет

дополнительный оттенок к слову “христиане”. Да и Само противопоставляет: “***вы Богу рабы, а мы Богу псы***”. Предполагаю, что именно поведение “рабов” и “псов” противопоставляет Сихарий: невозможно законопослушным “рабам” дружить с “псами”, которые убивают купцов, отбирают имущество, отказываются дать возмещение и даже принять посла.

Сихарий был очень возмущен поведением славян и Само, иначе бы он не превысил свои полномочия и “***не произнес слова осуждения, которые ему не было поручено говорить***”. Оскорблять Само не входило в задачу, данную Дагобертом Сихарию. Из контекста сообщения “Хроники” совершенно ясно, что обзывание славян “псами” Сихарием и решило исход встречи — изгнание его с глаз Само. Судя по всему, это был экспромт “***неразумного посла***”. Трудно предположить, чтобы Сихарий решил для оскорбления (произнесенного в запальчивости, а не приготовленного заранее) воспользоваться библейской метафорой, которая вовсе не обязательно должна была быть понятной язычнику. К тому же нет оснований видеть в Сихарии лицо духовное и достаточно богословски образованное: судя по его поведению, он скорее привык держать в руках меч, чем богословские трактаты. Не будем забывать, что речь идет о первой половине VII в. в Европе Меровингов.

Из области изучения этнических стереотипов известно, что соседями профанируются, как правило, самые значимые, очень часто сакрализованные черты самосознания и бытовой культуры противопоставляемого этноса. И если славяне ближайшего окружения Само принадлежали к племени, для которого были характерны тотемические представления о волке, отражавшиеся в сакральной жизни племени, а тем более — имя которого восходило к слову “волки”, то и оскорбляя их словом “псы”, Сихарий в первую очередь должен был подразумевать псы — “как животные”, а не псы — “как язычники”.

А мог ли вообще Само понять метафорический язык Сихария и “поддержать разговор”, отвечая ему в той же библейской парадигме?

В этой связи очень важно происхождение Само, его отношение к христианству и обстоятельства его появления у славян. “Хроника Фредегара” сообщает, что он “***по рождению франк***”, отправился как торговец к славянам — “***винидам***”, где принял активное участие в антиаварском движении. “***Узнав доблесть Само, виниды избрали его над собой королем***” (Свод: II, 367). Зальцбургский Аноним в сочинении “Обращение баваров и карантанцев” (870 г.) сообщает: “***Некий славянин по имени Само, находясь у карантанцев, был князем того племени***” (Свод: II, 374; Державин 1945: 166).

Исследовавший происхождение Само Фр.Палацкий пришел к заключению, что он “*был славянин, родом из племени велетов; около 622 г. этому племени угрожало подчинение владычеству франков и, чтобы не подчиняться чуженациональному владычеству, Само ушел со своим родом к чехо-моравским славянам, где быстро приобрел широкую популярность*”. (Цит. по: Державин 1945:166).

Как ни соблазнительна в плане представления нашей гипотезы “велетская” версия происхождения Само, необходимо признать правоту В.К.Ронина, полагающего, что “*происхождение Само остается загадкой*” (Свод: II, 374). Кроме франкской и славянской гипотез этнической принадлежности Само, существует еще и третья версия — кельтская (галлоримская), опирающаяся на различные этимологии его имени.

И франкская, и галлоримская версии этнического происхождения Само предполагают, что ко времени прихода к славянам — винидам он был христианином. Когда “***виниды избрали его над собой королем***”, можно подозревать, что он отошел от христианства. “Хроника” сообщает, что у него было 12 жен из рода славян (Свод: II, 367). Эпизод разговора Само с Сихарием представляет его как уверенного в “своей вере” человека, сумевшего совместить в одну христианскую модель “псов” и “рабов Божьих”. В любом случае, если в диалоге Само и Сихария слово “псы” заменить на слово “язычники”, то последняя фраза Само становится бессмысленной: язычникам, как людям, противопоставляемым христианам, должно быть все равно, если христиане действуют против христианского Бога.

Итак, на основании анализа фрагмента из “Хроники Фредегара” можно предположить, что слово “псы” в этом фрагменте не означает безусловного уподобления язычникам. Оно, безусловно, может отражать и смысловой оттенок — “язычники”, но не он является главным, вернее, он не является единственным. Полагаю, что в этом выражении может содержаться намек на тотемические представления славян о волке, которые могли быть отражены в этнонимах и ритуально-магических комплексах.

До сих пор мы рассматривали сведения авторов, относящиеся к раннему периоду истории славян. Теперь обратимся к более поздним сочинениям авторов XI-XII в., предоставляющих данные, имеющие непосредственное отношение к прибалтийским и русским лутичам.



IV. Сведения авторов XI-XII вв.

Сведения Гельмольда

В этом сочинении рассказывается о причинах восстания прибалтийских славян против германцев. Данный сюжет Гельмольд заимствовал у Адама Бременского. Адам в сжатой форме передает версию о предполагавшемся браке славянского князя с племянницей саксонского герцога. Гельмольд развернул небольшое сообщение Адама в большой рассказ. Некоторые историки предполагают, что в этом эпизоде Адам, а затем и Гельмольд объединили разные события: всеобщее восстание прибалтийских славян в 983 г. и восстание 1018 г. Путаница, внесенная хронистами, затруднила раскрытие имен и хронологическую последовательность событий (Гельмольд 1963: 261).

Итак, Гельмольд сообщает:

"...Князьями у винулов были Мстивой и Мечидраг, под руководством которых вспыхнул мятеж. Как говорят и как известно по рассказам древних народов, Мстивой просил себе в жены племянницу герцога Бернарда и тот [ему ее] ***обещал. Теперь этот князь винулов, желая стать достойным обещания,*** [отправился] ***с герцогом в Италию, имея*** [при себе] ***тысячу всадников, которые были там почти все убиты. Когда, вернувшись из похода, он попросил обещанную ему девицу, маркграф Теодорик отменил это решение, громко крича, что не следует отдавать родственницу герцога собаке. Услышав это, Мстивой с негодованием удалился. Когда же герцог, переменив свое мнение, отправил за ним послов, чтобы заключить желаемый брак, он, как говорят, дал такой ответ: «Благородную племянницу великого государя следует с самым достойным мужем соединить, а не отдавать ее собаке. Великая милость оказана нам за нашу службу, так что нас уже собаками, а не людьми считают. Но если собака станет сильной, то сильными будут и укусы, которые она нанесет». Сказав так, он вернулся в Славию. Прежде всего он отправился в город Ретру, что в земле лютичей. Созвав всех славян, живущих на востоке, он рассказал им о нанесенном ему оскорблении и о том, что на языке саксов славяне собаками называются. И они сказали: «Ты страдаешь по заслугам, ибо, отвергая своих, ты стал почитать саксов, народ вероломный и жадный. Поклянись же нам, что ты бросишь их, и мы станем с тобой». И он поклялся.***

Когда герцог Бернард поднял при таких обстоятельствах оружие против императора, славяне, используя удобное время, собрали войско и сначала опустошили мечом и огнем всю Нордальбингию, затем, пройдя остальную Славию, сожгли и разрушили все до одной церкви, священников же и других служителей церкви разными истязаниями замучили, не оставив по ту сторону Альбии (Эльбы — Р.Р.) ***и следа от христианства"*** (Гельмольд 1963: 64-65).

Сопоставим это сообщение с рассмотренным сюжетом из "Хроники Фредегара". В обоих случаях славян оскорбляют, называя псами. Но их реакция при этом заметно отличается. В отличие от сюжета с Само, в этом фрагменте слово "собака" трудно считать уподоблением язычникам, в данном случае нет противопоставления христиан и язычников.

Мстивой — христианин. Со своим отрядом воинов он вместе с герцогом принимает участие в походе в Италию. Если бы он не был христианином, брак с племянницей герцога был бы невозможен. Сам Мстивой противопоставляет "собаке" не христианина, а "достойного мужа". При этом он — князь, обладавший немалой дружиной в тысячу всадников (всадников, а не пеших воинов). Его имущественное и социальное положение очень высоко, ведь ему была обещана племянница самого герцога Саксонии. Маркграф Теодорик не выражает недовольства имущественным положением или знатностью Мстивоя. Противопоставление происходит на уровне этнических стереотипов. Ключевой момент содержится во фразе Мстивоя: "***нас уже собаками, а не людьми считают***". Противопоставляются люди и собаки.

Реакция Мстивоя — странная. С одной стороны, он как будто отвергает, что он собака, обижается, что его не считают человеком. Важен следующий момент: собакой называют только его лично, но в своей реакции он все время говорит "***нас***". "***Нас***" собаками, а не людьми считают. Чуть ниже становится понятным, кого имеет в виду Мстивой под местоимением "нас" — славян. Оскорбляя Мстивоя словом "собака", в его лице оскорбляли целый народ. Судя по тому, что ему отвечали славяне в Ретре, Мстивой "оторвался" от славян, воспринял культуру саксов, был на службе герцога. Но именно оскорбление в его лице всего народа, а не только его лично, дало ему возможность приехать в центр лютичей и организовать вооруженную антигерманскую акцию, не имевшую до тех пор аналогов.

С другой стороны, он как бы "частично" соглашается с этим определением: "***благородную племянницу следует... а не отдавать ее собаке***". И далее следует угроза: "***но если собака станет сильной, то сильными будут и укусы, которые она нанесет***".

В.К.Ронин считает такой ответ Мстивоя литературным топосом, подобным и соответствующему месту из "Хроники Фредегара" (Свод: II, 388). Но если в истории с Само топос, может быть, и связан с уподоблением язычников "псам", то в данном случае подобный топос скорее был заимствован Гельмольдом из



"Хроники Фредегара", исходя из схожести ситуации. Стереотипное оскорбление требовало стереотипного ответа.

Сцена оскорбления Мстивоя отсутствует в книжной традиции, ее нет у Адама Бременского — источника Гельмольда. Гельмольд признается, что история предполагаемого брака известна "***по рассказам древних народов***". Смысловой контекст оскорбления во времена написания Гельмольдом "Хроники" — середина и третья четверть XII в. — мог быть полностью или частично утерян. В это время данное оскорбление могло уже восприниматься в более современном ключе без намека на его тотемические истоки. Библейская метафора в ответе Мстивоя не могла бы принадлежать ему лично, ее было бы трудно ожидать от славянского князя. Гельмольд неоднократно говорит в своей "Хронике", насколько большими "***безбожниками***" и "***плохими христианами***" были сами саксы.

Если ответ Мстивоя про "укусы собак" и является библейской метафорой, то, скорее всего, она появилась уже в устных рассказах или у Гельмольда, когда он пытался придать своему рассказу "книжный", но при этом достоверный вид. В.К.Ронин отмечает как литературный топос только ответ (вернее, даже только его часть) Мстивоя (Свод: II, 388). Видимо, потому, что оскорбление маркграфа считать литературным топосом, восходящим к евангельской аллегории, сложно: Мстивой был христианином, причем должен был бы в глазах христиан — германцев быть примером, образцом для подражания огромной массе славян — язычников.

Традиционный ответ оскорбляемых по поводу "***укусов***", которыми будут "***терзать***" оскорбляемые "***псы***" (Само), или "***которые она*** (собака — Р.Р.) ***нанесет***" (Мстивой), требует безусловного рассмотрения. Такой ответ действительно может восходить к евангельской аллегории "бросить хлеб псам" (Матф. 15.26) и ряду других новозаветных текстов (Фил.3.2; Отк. 22.15) (Свод: II, 388). Но не была ли вызвана аллюзия на библейскую метафору конкретным существованием народов с тотемическими представлениями волка?

Воинские братства, ритуально-магический комплекс которых заключался в ритуальном превращении молодого воина в волка, просуществовали у германцев до конца эпохи "Великого переселения народов" (Элиаде 1991: 106). Бесстрашные и дикие, культивирующие положение "вне закона", воины-звери берсерки (буквально "воины в шкуре медведя"), имеющие и другое имя — ***ulfhedhnar*** ("люди в волчьей шкуре"), в период массового принятия христианства германцами и создания ими своих государств должны были найти в них свое место (скорее всего, нелицеприятное, отрицательное), стать в них изгоями и быть изжитыми как институт.

Известно сакрализованное отношение к волку, собаке у индоевропейских народов в период до принятия христианства (Иванов 1991: 242; Жельвис 1984: 135). В то же время у древних иудеев собака представлялась самым презренным существом, "врагом человека". В Ветхом Завете собаки питаются падалью и могут пожирать трупы (Жельвис 1984: 136). Принятие христианства изменило у народов, принявших его, отношение к волку и собаке. Уже первые христиане считали, что Аттила родился в результате "*преступной связи девушки с собакой*" (Жельвис 1984: 136). (Видимо такую же "антиволчью прививку" получил от иудаизма и ислам: Коран также объявил собаку "нечистым", "поганым" животным).

Возможно, в связи с изживанием в германских государствах института братств молодых воинов — волков, распространенного в языческий период, и сложился в германской средневековой литературе образ "тотемически настроенных" племен как аллюзия на евангельские тексты. Тогда не представляется случайным, что образ "кусающего пса" особенно распространен в германской средневековой историографии ("Хроника Фредегара", Гельмольд, Адам Бременский).

Но вернемся к сюжету Гельмольда. Форма оскорбления и двойственность и странность в реакции на него Мстивоя заставляет предполагать, что в основе оскорбления лежит устойчивый этнический стереотип, прекрасно известный обеим сторонам. Объяснение ситуации, на мой взгляд, лежит в следующих фразах Мстивоя, произнесенных уже в Ретре — центре земли лютичей: "***...рассказал о нанесенном ему оскорблении и о том, что на языке саксов славяне собаками называются***".

Для более ясного понимания этого места обратимся еще к двум свидетельствам, которые мы уже частично привлекали.

Первое. Ватиканский кодекс IX в. "Анналов королевства франков", рассказывая о походе 789 г. Карла Великого на лютичей, сообщает: "***Есть некое племя славян в Германии, живущее на берегу Океана, которое на собственном языке зовется велатабами (Welatabi), на франкском же вильцами (Wilzi). Оно всегда враждебно франкам и своих соседей, которые были франкам или подвластными, или союзниками, обычно ненавистью преследовало и войной донимало и тревожило***" (Свод: II, 471).

Второе принадлежит самому Гельмольду. Рассказывая о четырех племенах, входящих в союз лютичей, сообщает: "***Эти четыре племени за свою храбрость называются вильцами или лютичами***" (Гельмольд 1963: 37).

В первом свидетельстве нас интересует факт



"агрессивности" лютичей и указание, что велатабы на франкском языке зовутся вильцами. Этот источник, в отличие от Гельмольда, не приводит своей версии происхождения названия "вильцы". Во втором известии Гельмольд, не указывая, на каком языке эти четыре племени называются вильцами или лютичами, дает объяснение этому названию — "за храбрость". Нетрудно заметить, что агрессивнось, отмеченная в первом известии, коррелирует в смысловом отношении с объяснением имени — "за храбрость" у Гельмольда.

До Гельмольда, кроме "Королевских анналов", вильцы в германской хронографии упоминаются многократно — в Лоршских и Мозельских анналах, Анналах Петау, Анналах св.Назария и Алеманнских, Вольфенбюттельских анналах, Письме Алкуина, Баварском Анониме, Хронике Адама Бременского (Свод:II, 443, 449, 451, 454, 462; Латиноязычные источники 1989: 140).

Сведения о том, что лютичи на своем языке зовутся велатабами, а на франкском — вильцами, предоставляет только Ватиканский кодекс "Королевских анналов", который, перерабатывая текст анналов, и внес эти дополнительные важные подробности, говоря о вильцах (Свод: II, 467, 471). Объяснение Гельмольда, что "за храбрость" эти племена называются вильцами и лютичами, не имеет источников в предшествовавшей хронографии. Это его авторская оригинальная трактовка.

Итак, о франкской версии говорит только один список "Королевских анналов". Лингвисты полагают слово "вильцы" славянским, ближайшее к нему стар. полабское "Vilci" (Фасмер 1996: I, 338; Свод: II, 471). Учитывая, что Гельмольд не подтвердил франкскую версию слова "вильцы", можно предположить, что в "язык франков" название "волки" для племени велетов попало от славян. Оно является самоназванием славянского племени велетов-лютичей.

Поскольку до Гельмольда ни у одного из авторов мы не встречаемся с предложенной им этимологией — "за храбрость", то можно полагать это объяснение его личной авторской этимологизацией (источником послужили сообщения предшественников об агрессивности лютичей по отношению к соседним народам) или представлениями эпохи, в которую он жил. Во второй половине XII в. лютичи могли уже "позабыть" свои "тотемические комплексы", они могли быть уже совершенно неизвестны соседям. Гельмольду пришлось объяснять "непонятное" по происхождению название в духе "народной этимологии", подобно тому, как это делали практически все средневековые хронисты.

Несколько слов — почему возникла подобная этимологизация. Действительно ли вильцы были так агрессивны и воинственны, как рисуют их средневековые авторы? С VIII по XII вв. племена союза вильцев постоянно воевали со своими соседями и периодически друг с другом (Свод: II, 467-474; Гельмольд 1963: 73-74, 263; Нидерле 1956: 115). И "русские" лютичи — уличи отличались особой боевитостью: они не платили дани хазарам, все упоминания их русской летописью связаны с их борьбой против Аскольда, Олега и Свенельда. Даже покорившись Киеву, они ни разу не участвовали в походах киевских князей.

О значительном комплексе военной идеологии у лютичей свидетельствует тот факт, что главный бог лютичей — Сварожич-Радгост, будучи богом солнца, имел и специальные функции бога войны. В главном храме лютичей в Ретре находился знаменитый оракул, посредником которого, по свидетельству Титмара Мерзебургского (975-1018), выступает посвященный этому храму белый конь, подававший знаки посредством переступания через копья (Нидерле 1956: 282). В мифологических представлениях народов конь неотделим от всадника-воина (Попович 1985: 94).*

О комплексе военной идеологии говорят и "воинские" имена "***князей винулов***", "***под руководством которых вспыхнул мятеж,"*** — Мстивой и Мечидраг. До XIV-XV вв. у славянских народов в среде военно-служилой знати, например, у украинского и белорусского боярства, среди так называемых некалендарных имен, употреблявшихся параллельно с христианскими, сохранились такие имена, как "Волк", "Волчко" и т.п. (Балушок 1996: 97).

Героическое имя "вильцев" полностью подтвердилось их героической историей. Воинские братства с их ритуально-магическим комплексом перевоплощения в "волка" могли исчезнуть в среде племен вильцев ненамного позже, чем у германцев. История с Само и особенно свидетельства Псевдо-Кесария могут говорить о том, что в VI — начале VII в. комплексы ритуального превращения в волка в славянской среде еще существовали. К концу X — началу XI в., возможно, они уже не сохранились (Мстивой возмущается: "***нас уже собаками, а не людьми считают***"). Но общая воинская направленность культуры, поддерживаемая идеологическими институтами, в том числе, а может быть, главным образом, и именем — аттрактором, как пороговым смыслом культуры (Ткачук 1996: 156-164), и заметная агрессивность и привели к тому, что в книжной или устной традиции во времена Гельмольда название "вильцы" стали объяснять "***их храбростью***".

Мстивой, по некоторым версиям, был князем у ободритов (Свод: II, 388). Однако, получив оскорбление, "***прежде всего он отправился в город Ретру,***

* На коня в храме в Ретре, как символ воинского культа лютичей, обратил мое внимание С.Э.Эрлих.

что в земле лютичей". То есть туда, где обида, нанесенная ему, должна была больше всего задеть славян. Обозванный "псом", он прежде всего поспешил к "волкам". Маркграф оскорблял лично Мстивоя, но очевидно и то, что оскорбительное слово, брошенное Мстивою, было страшно оскорбительным и для всех славян, и особенно для лютичей.

В средневековом сочинении — Оветенской компиляции" (883 г.) содержится небольшой трактат "О свойствах народов", в котором отложились устойчивые этнические стереотипы эпохи (более ранней, чем описываемая Гельмольдом), характеризующие действительные или мнимые черты "национальных характеров" современных автору европейских народов. Славянам, как и свевам, в качестве "недостатка" приписывается нечистота, грекам — хитрость, скоттам — сладострастие, испанцам — пьянство, британцам — злоба, франкам — дикость, саксам — глупость, и т.д. (Свод:II,357).

Этнические стереотипы обладают большой устойчивостью и длительностью бытования. Можно предполагать, что они сохранялись на продолжении очень длительного времени. В отношении саксов, судя по Гельмольду, стереотип мало изменился. Этот автор постоянно отмечает, что именно "недальновидное" поведение саксов, думающих только о "сегодняшнем дне" и сиюминутной выгоде, приводит к бедам. (Козьма Пражский остроумно обыгрывает словосочетание "***твердоумные саксы***" — Козьма Пражский 1962: 117, 268). Даже в приведенном отрывке Гельмольд сетует, что именно "***безрассудство***" саксонской знати "***заставило славян стать вероотступниками***".

При формировании этнических стереотипов и при соответствующем оскорбительном (инвективном) их высказывании выделяются самые зримые и самые яркие с внешней стороны черты. Исходя из отмеченного стереотипа славян у европейских народов, маркграф должен был бы оскорбить Мстивоя другим словом. Даже если он хотел бы оскорбить его названием животного, он вряд ли бы выбрал именно собаку, достаточно "нейтральную" в смысле "чистоты". Маркграф ведь не сказал "грязной собаке" или что-либо подобное.

Любопытно, что для современного немецкого языка более характерны инвективы, означающие что-то вроде "Собака — отщепенец!", "Глупый пес!", "Кровавый пес!" В интересующем нас смысловом контексте собака употребляется, как правило, в инвективном сочетании, которое можно перевести как "Свинья собачья!") (Жельвис 1984: 140).

Одного слова "собака" по отношению к Мстивою оказалось достаточно, чтобы тот не только отказался от женитьбы (ведь маркграф передумал и послал за ним послов), но и чтобы непопулярный среди лютичей князь ободритов поднял их на общеславянское восстание, имевшее такие широкомасштабные последствия.

В литературе неоднократно отмечалось, что и при формировании этнических стереотипов, и при формировании собственного этнического самосознания народа наиболее сакрализованные области поддаются наибольшей профанации в бытовом сознании. Именно у народов (тюрков, монголов), восходящим генеалогическим мифом к родоначальнику — волку или родоначальнику — собаке, "самое плохое" отношение к собаке, самые распространенные и "сильные" инвективы связаны с упоминанием этого животного (Жельвис 1984: 135-143). У многих христианских народов существуют устойчивые ругательные выражения, связанные с церковью. Чем сильнее сакрализована область, тем "большее удовлетворение" получает ругающий от ее оскорбления.

Приведу пример. Об ассирийском царе Синаххерибе (705–681 гг. до н.э.) в современном ему тексте говорится, что он был "***так тщательно воспитан, как молодой пес***", из чего можно судить, по крайней мере, о высоком статусе собаки в Ассирии в этот период. В то же время Синаххериб не нашел унижения тяжелее для своего врага — побежденного царя Унити, чем надеть на него собачий ошейник (Жельвис 1984:138).

Маркграф не смог бы найти более сильного оскорбления для Мстивоя. Мстивой, общаясь с саксами, не мог не знать, что на языке франков велеты вильцами — "волками" называются. "***Созвав всех славян, живущих на востоке***", выступая в главном культовом центре "волков", Мстивой еще больше "сгустил краски", сказав о том, что "***на языке саксов славяне собаками называются***". Ни одна область этнического самосознания не представляется такой сакрализованной, как имя. Ничто не могло более оскорбить "волков", чем обзывание их "собаками".

Скорее всего, в период Мстивоя уже не существовало у славян такого института, как "воинские братства" с их ритуально-магическим комплексом перевоплощения в волка. Но остались мифологические элементы связи с волками, реликты которой известны до сих пор в славянском фольклоре. Во времена Мстивоя главным "волчьим" институтом, как думается, было все же имя племени.

Имя культуры, ее этноним, по мнению М.Е.Ткачука, является аттрактором смысла культуры. "*Имя — это программа коллективной деятельности. В нем зафиксированы и общее происхождение, и общая судьба культуры. Имя — это одновременно и результат выбора и поиск выбора*" пути, по которому пойдет культура (Ткачук 1995:15-16). Возможно, уже не переодеваясь в волчьи шкуры, вильцы все равно оставались "волками", исповедующими культ воинской доблести, соответствующий образ жизни и "образ мыслей".



Сведения Козьмы Пражского

Рассказывая о событиях конца IX в. чешский хронист дает "***краткое описание того, что... известно по слухам***" и что произошло "***задолго до этого***". Чрезвычайно воинственный князь лучан Властислав собрался в поход на чехов. Козьма Пражский сообщает по этому поводу:

"Властислав послал во все концы страны меч с таким княжеским повелением, чтобы каждый, кто ростом превзойдет высоту меча, шел немедленно на войну; иначе, без всякого сомнения, он будет обезглавлен этим мечом. Когда... люди собрались..., он... сказал так:

«О, воины, в руках которых уже находится победа! Вы прежде не раз побеждали. Теперь вы идете на верное дело, зачем вам оружие? Ведь вы его [обычно] ***носите для войны. А теперь возьмите-ка лучше с собой соколов, ястребов, цапель и прочую птицу, которая более уместна для забавы и игр. Мы дадим*** [птицам] ***как пищу мясо врагов, если его окажется достаточно. Да будут свидетелями бог Марс и моя владычица Беллона, оказавшая мне большое покровительство; клянусь на рукояти этого меча: я заставлю женщин*** [неприятеля] ***кормить грудью щенят, вместо младенцев. Итак... Идите быстрей и одержите счастливую победу»"*** (Козьма Пражский 1962:49).

Когда чехи узнали о вторжении лучан, в их среде началась паника. Лидером, возглавившим чехов, стал Тыр. Он обратился к чешским воинам со следующими словами:

"...Наши [враги] ***воюют во имя славы немногих, мы же боремся за отечество, ...за свое спасение... чтобы защищать наших нежных детей и дорогих жен... Если же вы перед лицом врага обратитесь в бегство, вы не избежите смерти, но если бы угрожала только смерть! Угрожает нечто более страшное, чем она: на ваших глазах*** [враги] ***будут творить насилие над вашими женами, убивать младенцев на коленях матерей, а их*** [заставят] ***кормить грудью щенят"*** (Козьма Пражский 1962: 52).

Лучане вторглись на территорию чехов. Произошла битва, в которой чехи одержали победу, а лучане ***"были все перебиты"***. Затем чехи вошли в страну лучан и подвергли ее полному опустошению. Попавшего в его руки малолетнего сына князя Властислава чешский князь пощадил и оставил на попечении некоего Дуринка, человека ***"плохого, погрязшего в пороках, жестокого"***. Дуринк решил проявить инициативу и убить будущего потенциального лидера лучан. Он обезглавил ребенка, а затем, явившись к чешскому князю, заседавшему на ***"совете с дружинниками"***, обратился к собравшимся со словами:

"Вот что сделал я один... чтобы вы все могли спать спокойно... Ведь часто бывает, что одна маленькая искра, которую сторож по неосторожности забыл дома под тонким пеплом, становится причиной большого пожара, и тогда не только дом, но и сами владельцы дома сгорают. Остерегаясь подобной искры и предвидя, что в будущем она может повредить вам, я погасил ее... и защитил вас и ваших потомков от грядущего бедствия... Неужели вы должны были пощадить ребенка, зная, что отец его убил наших детей и хотел, чтобы ваши жены кормили грудью щенят? Поистине бешеный волк ведь не вкусен. Ни мясо его, ни подливка к нему. Так вот, без пролития вашей крови повержен тот, кто мог стать мстителем за отцовскую кровь, тот, кто мог бы причинить вам вред..." (Козьма Пражский 1962: 55-56).

Датировка отмеченных событий затруднена: можно считать, что они произошли ранее второй половины IX в. В чешской литературе уделено большое внимание преданию о борьбе чехов с лучанами. В.Регелем, З.Неедлы, Б.Бретгольцем и другими исследователями подчеркивается мифологический элемент в этом предании. Р.Регель полагает, что в основе его лежит эпическая песнь (Козьма Пражский 1962: 255; Флоря 1981: 101-102).

В приведенных фрагментах заслуживают внимания следующие моменты:

1) Созыв войска Властиславом с помощью меча в поход, который вовсе не носил оборонительный или упреждающий характер. Хронист говорит о страхе чехов, которые, когда узнали о намерениях лучан, "***впали в отчаяние и не надеялись больше на свои силы и оружие***", "***чехи не в состоянии уже были сопротивляться, так как враги не раз одерживали победу***" (Козьма Пражский 1962: 50). Фактически Властислав объявил тотальную мобилизацию всего мужского населения страны, способного носить оружие. Учитывая, что подобная всеобщая мобилизация не была вызвана объективными потребностями (лучанам никто не угрожал), этот факт свидетельствует об огромном военном потенциале лучан. Любопытно, что обычай созывать воинов в поход с помощью посылки меча известен у древних германцев (Козьма Пражский 1962: 254).

2) Речь Властислава поражает некоторой нетрадиционностью. Князь подчеркивает, что лучане уже не раз побеждали. Совершенно неожиданно он спрашивает воинов: "***Зачем вам оружие? Ведь вы его*** [обычно] ***носите для войны***". Слово "обычно" в данной фразе является вставкой современных редакторов-переводчиков, которым по смыслу кажется это слово недостающим. Если предположить, что оно в тексте хрониста отсутствовало не случайно, то смысловой контекст всего обращения Властислава несколько меняется. Тогда все собранные Властиславом действительно представляются профессиональными воинами —

воинами и охотниками, которые носят оружие настолько часто (или даже постоянно), что слово "обычно" в этой фразе оказывается лишним. На то, что собрались профессиональные охотники, может указывать перечисление ловчих птиц, умение обращаться с которыми требует профессиональных навыков. В ходе дальнейшего изложения хронистом еще несколько раз упоминаются соколы, которых несут лучане. Птиц оказалось настолько много, что когда в начале боя они были пущены в небо, "***крыльями своими они затмили***" его (Козьма Пражский 1962: 53).

Любопытна следующая фраза: "***Мы дадим*** [птицам] ***как пищу мясо врагов, если его окажется достаточно***". Свидетелями этого Властислав призывает быть бога Марса и "***его владычицу Беллону***". И Марс, и Беллона — боги войны, но они же боги-волки: Марс — бог-волк, а "владычица Властислава" — мать (иногда сестра, кормилица Марса) (Мифы народов мира 1991: I, 167). Имена богов, конечно же, позаимствованы чешским хронистом или "авторами" предания из римской традиции, однако то, что богами лучан, "оказывающими им свое покровительство", названы боги войны, боги-волки, в свете сказанного дальше хронистом вряд ли можно признать случайным. Властиславу невольно хочется задать вопрос: "А если «мяса врагов» окажется недостаточно, чтобы дать его птицам, что будет сделано с ним?"

М.Элиаде, анализируя данные разных источников о братствах молодых воинов-волков у различных народов, в том числе и у германцев, греков, иранцев и индийцев, пришел к "шокирующему" выводу: "*В том, что имела место реальная ликантропия, связанная с людоедством, нет ни малейшего сомнения*" (Элиаде 1991: 106).

У нас нет данных, чтобы судить об обрядах лучан, в которых могли быть как-то "задействованы" тела погибших противников. Но любопытен в связи с этим один из эпизодов у Козьмы Пражского. Один из лучанских воинов был предупрежден прорицательницей, как ему избежать гибели в предстоящем бою с чехами. Ему надлежало, "***убив в первом столкновении своего противника, отрезать у него оба уха и положить их в свою суму, а затем начертить обнаженным мечом на земле между ног коня [знак] наподобие креста***" (Козьма Пражский 1962: 50).

Факт ритуального расчленения тел побежденных врагов хорошо известен по данным этнографии. Но здесь ритуал, связанный с культом воинов, дополняется другими важными деталями: меч, конь, солярный знак. Налицо параллель с храмом лютичей в Ретре: конь, переступающий через копья в храме бога, который "изначально" был богом солнца: "*общим для индоевропейских народов является образ бога солнца на боевой колеснице, запряженной конями*" (Иванов 1991: 666). Возможно предположение, что птицам отдано будет не "все мясо врагов", поскольку лучанским воинам, когда они вернутся домой, надо будет принести с собой "трофеи" — доказательства их воинской доблести. В этом смысле привлекают внимание слова Тыра: "***Наши враги воюют во имя славы немногих***". Кроме того, подобный "трофей" мог служить "гарантом" сохранения их собственной жизни.

3) И наконец, очень важным моментом представляется угроза Властислава заставить женщин врага кормить грудью щенков. О том, что это не просто слова или метафора, говорит целый ряд признаков.

Говоря об этом, Властислав клянется на рукояти своего меча. То, что меч был сакрализован у воинов разных народов, в том числе и славян, доказывать излишне (Славянская мифология 1995: 260-261). Было бы кощунством на глазах у всех собравшихся воинов клясться в том, что несбыточно.

Угроза Властислава кормить грудью щенят вместо младенцев звучит трижды: в речах Властислава, Тыра и Дуринка. И у всех трех эта акция представляется апогеем, вершиной успеха лучан и пределом унижения чехов. Это "***более страшное, чем смерть***" — говорит Тыр.

Угроза кормить грудью щенят вместо младенцев связывается в единый ритуальный комплекс славян, описанный Псевдо-Кесарием. У Псевдо-Кесария убиваются грудные младенцы и поедаются женские груди, полные молока. У Козьмы Пражского — убиваются грудные младенцы на коленях матерей, а их заставляют кормить щенят. У Псевдо-Кесария этим занимаются славяне, перекликающиеся волчьим воем. Маленький ребенок, сын Властислава, который еще не сотворил никакого вреда и вся вина которого заключается в том, что он по рождению князь лучан, уподобляется Дуринком "бешеному волку". Маленький князь лучан уже по рождению — "волк".

Слово "бешеный" в сочетании со словом "волк", возможно, не просто метафора. (Волк "небешеный" столь же невкусен, как и бешеный). Сочетание "волк" и "бешенство" мы видим в греческом "ликос" — "волк", "волчье бешенство", которое лингвистами сближается со словом "Лютъ", "лютый" и их производным — "лютичи" (Фасмер 1996: II, 547). Исходя из этого, можно предположить, что значение названия лютичи как раз и заключалось в подобном сочетании: лютичи — это "бешеные волки".

Главной целью объявляется убийство грудных младенцев и кормление женщинами неприятеля щенков. Безусловно, главной целью лучан в походе на чехов было "***грабить чужое***". Кормление женщинами неприятеля щенков было символическим успехом, имеющим сакральную окраску. Этот момент может иметь два объяснения:



1) щенки, которых будут кормить женщины чехов, символизируют лучан.

2) целью акции является унижение побежденных.

Возможно, имело место и то и другое. Это могло вытекать из амбивалентного отношения к волку и собаке у народов, в мифологии которых эти животные сакрализованы (Жельвис 1984: 138).

Насколько реальным было само выполнение данной акции — кормление щенков грудью? Пример русских помещиков, заставлявших крепостных крестьянок кормить своим молоком породистых щенят, в рассматриваемом нами контексте, возможно, и нельзя принимать всерьез. Но есть примеры "более исторические": женщин, кормящих грудью щенков, видел Дж.Кук. Аналогичное поведение описано этнографами в более поздние времена в Полинезии, на островах Новой Гвинеи, в Алжире, Тунисе и Бирме (Жельвис 1984: 137).

Во вступительной части изложения гипотезы мы уже обращали внимание на характерное для индоевропейских народов вообще и для славян — в частности смешение в мифологических представлениях образов волка и собаки. Один из популярных вариантов волкодлачества —превращение то в волка, то в собаку. Могли ли лучане себя ассоциировать с "щенками"? У скифов, например, молодые воины, проходившие ритуально-инициационные обряды, считались и "волками", и "псами" одновременно (Иванчик 1988: 44-48). В представлениях славянских народов волки называются "псами" различных святых. Но в связи с сюжетом кормления щенков женщинами вызывает интерес, что эстонцы называли волков "щенками" св.Юрия (Балушок 1996: 95).

Павел Диакон (725/730-799?) в "Истории лангобардов" писал, что в войске лангобардов, вторгшемся в 568 г. в Италию, были и "***собакоголовые воины***" (Балушок 1996: 95). Под последними, вероятно, подразумевались славяне, союзническую помощь которых лангобарды широко использовали в борьбе с византийцами в Италии (Свод: II, 485, 494). О том, что у западных славян существовал культ пса, свидетельствуют материалы, собранные исследователями (Балушок 1996: 95).

Косвенным свидетельством того, что у некоторых славянских племен символической целью победы над противником было убийство грудных младенцев и кормление щенков грудью, может служить также сообщение Константина Багрянородного. Он рассказывает о войне хорватов и франков в период, определяемый исследователями второй половиной VIII — первой половиной IX в., следующее: ***"Хорваты, находящиеся в Далмации, подчинялись франкам. Но франки настолько были жестоки к ним, что, убивая грудных детей хорватов, бросали их собакам. Не в силах вынести этого от франков, хорваты восстали против них..."*** (Константин Багрянородный 1991: 132-133, 371-372).

В связи с данным фрагментом, попробую предположить, возможно, "безумную" и "невероятную" с точки зрения лингвистики этимологию этнонима "хорваты". У С.А.Фаминцына есть данные, что у некоторых славянских народов, в частности у украинцев и великороссов, волки называются "*хортами*" или "*хартами*" (Фаминцын 1995: 331, 334). Близкую форму нам дает сообщение "Орозия Короля Альфреда" (самое раннее о хорватах — конец IX в.), называющее хорватов "***хороты***" ("***Chorigti***") (Матузова 1979: 27-28; Флоря 1981: 98).

У лингвистов существует мнение о происхождении названия хърvатъ от древнеиранского (fsu-)haurvata, что означает "*страж скота*" (Константин Багрянородный 1991: 375; Фасмер 1996: IV, 262). Последнее понятие укладывается в общий понятийный ряд, связываемый с волками и собаками в народных представлениях, учитывая амбивалентное к ним отношение. Именно с хортами в русских, украинских поверьях связывается деятельность св.Георгия (Юрия) по охране скота (Фамицын 1995: 330-339). Учитывая вышеизложенное, можно предположить, что этнонимы "вильцы" и "хорваты" синонимичны и последний может также происходить от тотемических представлений хорватов о волке.

Но вернемся к Козьме Пражскому. Итак, анализируя приведенные фрагменты из его сочинения, мы можем придти к следующим выводам и предположениям.

Лучане — это племя воинов и профессиональных охотников. Их богами являются боги войны, они же боги-волки. У них распространен культ воинов. Главной символической целью в походе на чехов является убийство грудных младенцев и кормление женщинами неприятеля щенков. Поведение лучан связывается единой смысловой нитью с поведением славян, описанным Псевдо-Кесарием. Но для последних было характерно ритуальное превращение в волков. В этом можно "подозревать" и лучан: кормление щенков могло не просто означать унижение побежденных, а символизировало одновременно "символическое кормление" лучан, которые таким образом, выступают и "похитителями женского молока".

То, что лучане — это племя воинов и что у них был распространен культ воинов, т.е. культ военной (светской) власти, свидетельствует и характеристика их противников — чехов. Для чехов в ранний период их истории, в отличие от лучан, был характерен культ сакральной власти, ее превосходства над военной (светской). У них был иной, противоположно направленный тип организации власти в обществе. Правящий



род чехов — Пржемысловичи — род "*князей-жрецов, осуществлявших необходимый для благосостояния племени обряд священной пахоты*" (Флоря 1981: 106). Не случайно предание говорит о трусости князя чехов Неклана и прославляет подвиги княжеского дружинника по имени Тыр (т.е.Тур). Тур (taur, "священный бык") является главным символом сакральной власти. (Ср.частое упоминание в "Чешской хронике" коня у лучан, который является символом культа воинов). Таким образом, само историческое предание о борьбе чехов и лучан отражало борьбу двух идеологий, двух типов организации общества, а не просто борьбу двух племен за политическое преобладание на территории будущего Чешского государства. *

В связи с вышеизложенным нас, конечно же, интересует история племени лучан. К сожалению, о ней мало что известно, в основном то, что сообщает Козьма Пражский. Племя лучан упоминает в своей "таблице народов" еврейский хронограф середины X в. "Книга Иосиппон" (Петрухин 1995: 30, 39). Во времена Козьмы Пражского (1039-1125) племени под таким именем уже не существовало. Козьма пишет, что теперь лучане называются жатчанами по имени город Жатец. Любопытна характеристика лучан, данная хронистом: он их называет "***высокомерным народом. Благодаря злому духу, высокомерие свойственно и доныне этому народу***" (Козьма Пражский 1962: 48, 52).

Согласно ему и другим источникам, область лучан охватывала северо-западные области современной Чехии — течения рек Огрже и Мжи. (Нидерле 1956: 120; Державин 1945: 41) Чешский летописец "пытается" объяснить название племени в духе "народной этимологии" от слова "***луга***", которыми их область "***обильна***" (Козьма Пражский 1962: 52). Но местом расселения лучан являются преимущественно горные районы, покрытые густыми лесами. Попытка Козьмы Пражского объяснить название лучан от "лугов" очень напоминает попытку Нестора объяснить название русских полян, живущих в "киевских горах и лесах", от слова "поля".

Обращает на себя внимание тождество имен чешских лучан и лучан русских, в которых некоторые исследователи видят уличей или часть уличей (Грушевский 1911: 244; Шахматов 1919: 30, 33; Рыбаков 1950). Название "лучане" сходно с названиями таких исторических народов, как ликейцы, ликийцы, лукане, лукенес и т.д., произведенные от слова lycos — волк (Элиаде 1991: 104).

В связи с "волчьим" происхождением имени лучан интересна возможная "территориальная" связь между ними и славянами державы Само, о которых говорит "Хроника Фредегара". Держава Само занимала территорию, точная локализация которой представляет дискуссионную проблему в литературе. Согласно данным письменных источников, центр державы Само должен был быть близок к границам Франкского королевства, к области сорбов и к Тюрингии. В то же время он должен был быть западнее Моравы, то есть в районах, свободных от набегов авар (Свод: II, 378-379). Всем этим условиям лучше других районов отвечает западная и северо-западная Чехия, то есть область локализации лучан.

В свете предлагаемой гипотезы интересно проследить историю "волчьего племени" лучан не только в ретроспекции, но и в более позднее время, чем жил Козьма Пражский. Для этого из Чехии начала XII в. перенесемся в Чехию начала XVII в. В это время в ней вспыхнуло антигерманское восстание, которое подняли так называемые "ходы" — этнографическая группа, проживавшая в северо-западной и западной Чехии вдоль чешско-баварской границы от Домажлице на юге до Ходова в бассейне Огрже на севере.

В народных представлениях свое название эта народность получила от слова "ходить" — они "ходили" вдоль германской границы, боролись с врагами, порубщиками леса и браконьерами. Ходы были всегда вооружены, были абсолютно свободными от феодальной эксплуатации, налогов, пошлин и т.д., пользовались королевскими привилегиями. У них были свое знамя и свой герб с изображением песьей головы. У населения страны они были известны и под именем "*псоглавцы*". Это была чрезвычайно воинственная народность, они прославились в эпоху гуситских войн. По преданиям, ходское ополчение приняло участие в битве чехов с немцами в 1040 г. у Брудека (недалеко от Домажлиц) на стороне чешского князя Бржетислава I (1034-1055) и "***помогли наголову разбить врага***". (Ирасек 1983: 9-12, 270).

В известиях о ходах — "псоглавцах" важны следующие моменты:

1) ходы занимали те же области, которые в свое время занимали лучане и жатчане (переименованные лучане) Козьмы Пражского;

2) предания ходов говорят об участии их в совместной борьбе с чехами против германцев в первой половине XI в. Козьма Пражский при описании неудачного похода на Чехию германского императора Генриха II в 1040 г. никого не выделяет в чешском войске, которое носило характер всенародного "всечешского" ополчения. Битва происходила на земле ходов, и поэтому нет оснований сомневаться в достоверности их преданий;

3) знамя, на котором был герб с изображением песьей головы. А.Ирасек считает, что отсюда у ходов и

* Выражаю признательность С.Э.Эрлиху за совет обратить внимание именно на эту специфичность конфликта лучан и чехов в предании.

возникла их прозвище "псоглавцы". Нет сведений, когда у них появился такой герб. Возможно, что он очень раннего происхождения. М.Элиаде показал, что знамена с изображением волка или дракона с волчьей головой являются отличительным признаком воинских братств у всех народов и были чрезвычайно популярны у европейских народов (германцы, даки и др.) в дохристианский период (Элиаде 1991: 107).

Учитывая факт территориального и хронологического пересечения — ходы в 1040 г. и жатчане (бывш. лучане) во время Козьмы Пражского, — можно предположить, что речь идет об одном и том же славянском народе, менявшем свое имя с течением времени.

Анализ фрагментов из сочинений Псевдо-Кесария, Писиды, "Хроники Фредегара", Гельмольда и Козьмы Пражского показывает, что для славян характерна вторая версия по М.Элиаде "получения" народом имени "волки" — путем заимствования этого названия у группы людей (молодых воинов), носящих подобное ритуальное имя и ритуально подражающих поведению и внешнему виду волков (Элиаде 1991: 105).

Реликты, отражающие эту версию, сохранились в фольклоре некоторых славянских народов. Например, "*в болгарских и сербских эпических песнях юнаки, отправляясь в бой, надевают шапку или накидку из волчьей кожи. Волчье сердце носят как амулет, так как оно придает храбрости*" (Гура 1995а: 417). Об этом же свидетельствует обрядовое переодевание в волчьи шкуры у южных и западных славян (Иванов 1991: 242).

Эту же версию подтверждает очень устойчивая символика волка как "чужого", "инородца" в славянском фольклоре. С этим связана широкораспространенная брачная символика волка, восходящая к умыканию невест молодыми воинами. Среди многочисленных свадебных обрядов и поверий, связанных с волками, привлекает внимание следующий: "*В Боснии группа молодежи, называемая вукови (волки), имитирует нападение на дом жениха, в котором молодые проводят первую брачную ночь. 'Волки' стучат в кровлю, воют по-волчьи и кричат...*" (Гура 1995а: 412).

Связанное с воинами-"волками" верование в ликантропию, оборотничество (Элиаде 1991: 106) присутствует в фольклоре всех славянских народов. Поговорка (происхождение которой связано скорее всего не с реальным волком — животным, а с воином — "волком"): "о волке речь, а волк идет" — в дословном варианте присутствует у всех славянских народов (Гура 1995а: 415). Это означает, что она восходит к периоду славянского этноязыкового единства.

Вера в ликантропию и обряды, связанные с переодеванием в волчьи шкуры и имитацией поведения волков, наиболее распространены в Карпато-Дунайско-Балканском пространстве. Общеславянское суеверие волкодлачества в районах, далеких от мест пребывания славян во время "дунайского эпизода", претерпело серьезные и очень выразительные изменения. В великорусских и севернорусских поверьях цель превращения оборотня в волка уже "*не вполне ясна: рассказы об оборотнях-колдунах обычно ограничиваются сообщениями о том, что он «бегает волком» (конкретная цель — например, «загнать овец» — упоминается редко). «Деятельность» вовкулак по южнорусским малороссийским поверьям более разнообразна*" (Власова 1995: 105).

Эти факты дают нам основание полагать, что инициационные ритуалы, связанные с уподоблением волку молодых воинов, восходят к периоду не только этноязыкового, но и территориального единства славян, то есть восходят к "дунайскому" периоду истории славян — V-VII вв. "Разбежавшись" после "дунайского" эпизода по своим современным "национальным квартирам", славянские народы в разной степени сохранили свидетельства тотемических представлений о волке.

В большей степени реликты таких представлений сохранились у южных и западных славян, слабее — у восточных. Можно предположить, что чем раньше, тем сильнее и у восточных славян были эти представления. Например, в Кормчей по списку 1282 г. повествуется о волкодлаке, который "***гонит облака и изъедает луну***" (Власова 1995: 105). Похожий сюжет есть и в русской "Начальной летописи", но наиболее распространены такие представления у закарпатских украинцев и у южных славян — у сербов и словенцев (Иванов 1991: 243; Гура 1995а: 419).

Наиболее ранние памятники восточнославянской (древнерусской) культуры дают нам наибольшее число сюжетов, связанных с тотемическими представлениями волка и ликантропией.

Это, конечно же, знаменитый волк-оборотень, персонаж самых архаических русских былин Волх Всеславьевич (Иванов, Топоров 1995: 108-110). Сюжет, связанный с этим героем, В.Г.Балушок рассматривает как свидетельство о молодежных объединениях в славянской среде: *"Волх Всеславьевич ушел из дому **«десяти годов»**, собирал дружину (юношеский союз древней эпохи) **«двенадцати годов»** и обучал ее военным и охотничьим **«премудростям»** до **«пятнадцати годов»**"* (Балушок 1996: 93).

"*В новгородском книжном предании о Волке-чародее Волх, старший сын Словена, давший свое имя реке Волхов... был **«бесоугодный чародей»** ...Невежественный народ почитал его за бога и называл его Громом или Перуном*" (Иванов, Топоров 1995: 109).

Это и нередко связываемый с Волхом Всеславьевичем полоцкий князь Всеслав Брячиславич, "обора-

чивающийся волком" в "Слове о полку Игореве". Да и сам герой поэмы — Игорь не был чужд этим занятиям. Волк упоминается в "Слове" девять раз (!), и только в одном случае речь идет о волках как таковых (Творогов 1995: 223-226, 256-251).

Любопытны упоминания волка в "Повести временных лет". Он упоминается 5 раз: 1) в "Сказании о переложении книг" словами папы римского "волки" противопоставляются "овцам". Они бранят славянскую грамоту, должны быть отлучены от церкви, их следует "***узнавать по поступкам***" и оберегаться от них (ПВЛ: I, 22); 2-3) Дважды в знаменитом сравнении древлянами Игоря с волком (ПВЛ:I,40). В мифологических представлениях многих народов волк является символом предводителя военной дружины, а сама дружина — волчьей стаи (Иванов 1991: 242); 4) в сюжете из "Поучения Мономаха" половцы "***облизахутся акы волци стояще***" (ПВЛ: I, 161); 5) хан Боняк накануне сражения с венграми воет по-волчьи. Сначала откликнулся ответным воем один волк, затем множество волков, и это было приметой грядущей победы (ПВЛ: I, 179). Этот эпизод не может не наводить на "параллели" с эпизодом у Псевдо-Кесария, но там в роли воющих по-волчьи выступают славяне.

Косвенно упомянут волк и в сообщении о походе князя Владимира на радимичей в 984 г.: его воевода по имени "Волчий Хвост" победил радимичей на реке Пищане (ПВЛ: I, 59). Военный контекст этого упоминания волка также очевиден.

Таким образом, мы можем предполагать, что название "вильцы" у балтийских славян является оригинальным самоназванием, восходящим к тотемическим истокам, в частности, к существованию тайных воинских союзов молодых людей, ритуально перевоплощавшихся в волков и поведению волков подражающих, известных среди других индоевропейских народов (по работам М.Элиаде и других исследователей).

Названия "русских" уличей-лутичей имеют аналогичную этимологию. Мы предлагали аргументы в пользу нашей гипотезы, в основном, на материалах источников, характеризующих славян "дунайского" периода или славян западнославянских для более позднего времени. Эта была вынужденная мера в связи со скудностью сведений о лютичах "русских". Но в свете представленных доказательств по поводу лютичей западнославянских можно рассмотреть несколько "туманных" свидетельств и по поводу их восточноевропейских "тезок".

Сведения Адама Бременского

В хронике Адама Бременского "Деяния архиепископов гамбургской церкви" имеются сведения и о Восточной Европе, и в частности, о пути, которым "***доходят свеоны прямо до Греции***" (Латиноязычные источники 1989: 140-141). Весь рассказ Адама о Восточной Европе — чрезвычайно путаный, составленный из механически соединенных фрагментов трудов предшественников и обрывков сведений его информаторов (Латиноязычные источники 1989: 139). Сведения Адама Бременского о Восточной Европе, как правило, не вызывают у исследователей большого доверия. Однако при соответствующей осторожности ими можно пользоваться. Приведем интересующий нас фрагмент:

"Там есть также те, которые называются аланы или албаны, которые на их языке называются «виццы», жесточайшие амброны". Далее следует вставка: ***"Они называются на их языке «вильцы», жесточайшие амброны, которых поэт*** (Вергилий — Р.Р.) ***называет «геланы».*** Далее основной текст продолжается: ***"Они рождаются с седыми волосами. О них упоминает писатель Солин*** (Гай Юлий Солин, III в.н.э. — Р.Р.)***. Их родину защищают собаки; если когда-либо приходится сражаться, они выстраивают из собак боевую линию".*** (Латиноязычные источники 1989: 144).

Чрезвычайно путаное место у Адама, восприятие которого затруднено не только использованием хронистом архаичных античных этнонимов — амброны, геланы, но и стремлением придать реалистичность сообщаемому ссылкой на античные авторитеты. Анализ текста осложнен более поздней, чем основной текст, вставкой.

Информаторы Адама — это немцы или скандинавы, путешествующие с торговыми целями, и все сведения Адама так или иначе связаны с торговыми путями. Непосредственно перед приведенным фрагментом шла речь о "Руссии". Можно полагать, что в этом отрывке речь идет о Поднепровье. Косвенно об этом свидетельствует и упоминание о гелонах Вергилия — скифском племени на берегах Днепра.

Попробуем реконструировать смысловой контекст данного сообщения. Этноним "вильцы" у Адама не связан ни с каким "авторитетом", поэтому мы можем подозревать его современность. Адам прекрасно знает "вильцев" прибалтийских, и тем не менее употребляет такое же название для восточноевропейского племени. Это дает основание предполагать, что речь в этом фрагменте идет именно об уличах в тот период, когда они еще "***сидели по Днепру вниз***" (НПЛ: 109-110).

Название "вильцы" упомянуто во вставке, где они названы "жесточайшими амбронами". В основном тексте этот же народ назван по-прежнему, "жесточайшими амбронами" и "виццы". Поскольку информаторы Адама "ловили" названия "на слух", то можно предположить, что название "виццы" и "вильцы" означает одно и тоже. Вставки, как отмечалось исследователями, Адам делал самолично с



целью "*устранить шероховатости, возникшие в процессе переработки текста*" (Латиноязычные источники 1989: 129-130). То есть более правильным вариантом Адам считал слово "вильцы". Единственные вильцы, которых мы знаем в Поднепровье, — это уличи русских летописей.

Сюжет о "собаках, защищающих родину", является традиционным в античной и средневековой литературе. Как правило, он всегда связывается с албанами и аланами, которые часто смешиваются. Вот что пишет, например, Бартоломей Английский (первая половина XIII в.) в сочинении "О свойствах вещей" об Албании:

"Албания — провинция Великой Азии, названная по цвету народов, ибо родятся они с белыми волосами (сравни у Адама: "седые". — Р.Р.)***. ...В этой земле обитают огромные собаки, такие свирепые душой и телом, что валят наземь быков и убивают львов и слонов, сильнейших из зверей, как свидетельствует об албанской собаке Плиний; она, выпущенная по повелению Александра, победила в схватке с диким львом и со слоном, как говорит он же в книге VIII, в главе о собаках Албании. А глаза у этого народа такие... что они лучше видят ночью, чем днем, как говорит он же и Исидор*** (имеется в виду Исидор Севильский)***. Об этом же, как о чуде, повествует и Солин".*** (Матузова 1979: 80-81).

Но Адам Бременский не пишет о "провинциях Великой Азии", он пишет о "скифских областях", он пишет о "Руссии". Единственный этноним, который в основном тексте Адама и во вставке не является архаическим и не встречающимся ранее у его предшественников в античной и средневековой литературе, это "вильцы". Только его во всем фрагменте мы можем достоверно признать за "более или менее современный" источникам или информаторам Адама. Но сам сюжет о "собаках, защищающих родину и выстраивающихся в боевую линию", мог быть навеян Адаму или авторам, послужившим для последнего источниками, особенностями внешнего вида и образа жизни племени вильцев. "Собаками, выстраивающимися в боевую линию", возможно, были люди — воины племени вильцев, то есть волков.

Учитывая большую вероятность недостоверности в чрезвычайно путаных сведениях Адама Бременского, я еще раз подчеркиваю гипотетический характер нашей реконструкции.

Как известие в древненемецком эпосе о пребывании хорошо знакомых германцам балтийских вильцев в Восточной Европе можно рассматривать сюжет из "Саги о Вилькине", сложенной в Норвегии в XIII в. (Глазырина, Джаксон 1987: 136-146).

Вопрос о хронологии информации Адама о вильцах "Руссии" сложен. Учитывая, что наиболее "поздним" автором среди его источников им указан Исидор Севильский (570-636), можно предположить, что сведения Адаму Бременскому о вильцах "представлены" относительно ранними информаторами, возможно, это были первые путешествующие по Днепровскому пути скандинавы.

Подтверждение последнему предположению можно усмотреть в свидетельстве другого источника — скандинавской рунической надписи XI в. с острова Готланд из Стенкумла (Мельникова 1977: 64-65). На одном из двух памятников, заказанных тремя братьями в честь их отца, имя которого установить невозможно, написано:

"Ботмунд и Butraifr и Гуннар [установили камень]***... и на юге находился с мехами. И он умер у Ульвсхала (Ulfshala), когда святой..."*** (Мельникова 1977: 64-65).

Локализация топонима "Ulfshala", пишет Е.А.Мельникова, предлагается исследователями в двух версиях. Первая — местечко Ulfshala на датском острове Мён. Вторая — сближение этого названия со скандинавским названием днепровского порога Ulvorsi — "Волчье горло" (совр. Вильный) у Константина Багрянородного (Константин Багрянородный 1991: 47; Мельникова 1977: 65, 208).

Этимология скандинавского названия порога — "волчье горло", если она верна, может отражать отмеченный летописями факт пребывания уличей "по Днепру вниз" в период первых походов скандинавов к Черному морю.

В связи с пребыванием уличей ПВЛ "по Днепру вниз", локализацией "русских" вильцев Адама Бременского, значением скандинавских источников для известий последнего о вильцах, наше внимание не может не привлечь этимология скандинавского названия порога — "волчье горло". Однако в издании сочинения Константина Багрянородного (1991 г.) комментаторы этого известия В.Я.Петрухин и Е.А.Мельникова даже не упомянули (?!) об этой этимологии. Они пишут: "*...И «росское», и славянское названия совпадают по значению: «Островной порог»* " (Константин Багрянородный 1991: 323). "*Совр. название Вильный*" отнесено к другому порогу. Любопытно, что славянское название именно порога "ульворси" звучит у Константина Багрянородного в южнославянской огласовке (Константин Багрянородный 1991: 323), что не может не наводить на мысль об уличах, как "самом восточном" славянском народе дунайского бассейна.

Тогда в связи с этим может находиться еще один "волчий" топоним в этом районе — знаменитый остров Хортица, или Хортичев остров. Вспомним, "*волки на Украине называются хортами или хартами св. Юрия или Юровыми собаками*" (Фаминцын 1995: 331).

Остров Хортица упомянут Константином Багрянородным как остров св.Григория. Он сообщает, что когда россы, спускаясь вниз по Днепру, минуют

последний порог, то на этом острове совершают жертвоприношения, связанные ритуалом с дубом, стрелами, принесением в жертву петухов (Константин Багрянородный 1991: 49). Это сообщение перекликается с известием Льва Диакона, уже упоминавшимся, в котором удушение грудных младенцев сопровождалось ритуальным утоплением петухов (Лев Диакон 1988: 78). Название острова — "Св. Григорий" не могли дать скандинавы. Но у восточных славян с именем этого святого связан период разгула волков, совмещающийся с разгулом нечистой силы. Со дня этого святого (23 ноября) "*волки выпущены на волю*" (Гура 1995а: I, 413). Данное "случайное" совпадение позволяет предполагать, что остров рассматривался как своеобразный "памятник воинского культа", возможно, сопряженный с "волчьим" происхождением.

Впоследствии Запорожская Сечь стала своеобразным "заповедником" "волчьего" культа. "*Колдуном, умевшим превращаться в пса и, возможно, в волка выступает в украинском фольклоре известный кошевой атаман запорожцев Иван Сирко. Само прозвище «атаман», полученное согласно запорожским обычаям, в Сечи,* — считает В.Г.Балушок, — *имеет волчье-собачью этимологию, поскольку является одним из наиболее распространенных в Украине собачьих имен*" (Балушок 1996: 96-97). Возможно, архетипическим в нашем сознании является стремление назвать наших собак именами, напоминающих имена или титулатуру военных вождей ("Рекс", "Цезарь" и т.п.).

Вот, пожалуй, и все, что мы можем представить на сегодняшний день в защиту предложенной гипотезы. Итак, название "вильцы"—"ульцы" ("уличи"), означает слово "волки". Это название является самоназванием, восходящим к тотемическим представлениям ряда славянских племен о волке. Приведенные материалы говорят о распространении в славянской среде в период раннего средневековья института "воинских братств" — объединений молодых воинов, совершавших инициационные обряды ритуального перевоплощения в "волков", подобных "братствам" воинов — "волков" у других индоевропейских народов — даков, греков, германцев и др.

ЛИТЕРАТУРА

Балушок В.Г. 1996. Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации. // Этнографическое обозрение. №3. С. 92-98.

Барсов Н.П. 1885. Очерки исторической географии. География начальной (Несторовой) летописи. Изд. 2. Варшава. 371 с.

Брун Ф.К. 1879–1880. Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России (1852-1877 г.). Ч. I. Одесса, 1879; Ч. II, Одесса, 1880.

Веселовский А.Н. 1900. Из истории древних германских и славянских передвижений. // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. V. СПб. С.1-35.

Власова М. 1995. Новая Абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб. 382 с.

Гамкрелидзе Т.В.,Иванов В.В. 1984. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси.

Гельмольд. 1963. Славянская хроника. Предисловие, перевод и примечания Л.В.Разумовской. М. Изд-во АН СССР. 299 с.

Герои 1992 — Герои Эллады: Мифы Древней Греции. Екатеринбург. Средне-Уральское книжное издательство. 368 с.

Глазырина Г.В.,Джаксон Т.Н. 1987. Древнерусские города в древнескандинавской письменности. Тексты, перевод, комментарий. М. Наука. 208 с.

Грушевский М. 1911. Киевская Русь. Т. I. СПб. 480 с.

Гура А.В. 1995. Волк. // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М. "Эллис лак". С.103-104.

Гура А.В. 1995а. Волк. // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. М. "Международные отношения". Т. 1: А-Г. С. 411-418.

Гура А.В., Левкиевская Е.Е. 1995. Волколак // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. М."Международные отношения". Т.1: А-Г. С.418-420.

Державин Н.С. 1945. Славяне в древности. М. Издательство АН СССР. 215 с.

Жельвис В.И. 1984. Человек и собака (Восприятие собаки в разных этнокультурных традициях) // СЭ. №3. С. 135-143.

Иванов В.В. 1975. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка. // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 34. №5. С. 399-408.

Иванов В.В. 1991. Волк. Волкодлак. // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. Т.I. М. "Советская Энциклопедия". С. 242-243.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1995. Волх // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М. "Эллис Лак". С.108-110.

Иванчик А.И. 1988. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию. // СЭ. №5. С. 43-48

Иловайский Д.И. 1882. Разыскания о начале Руси. Изд.2. М. 557 с.

Ирасек А. 1983. Псоглавцы. Прага. "Альбатрос". 272 с.

Карамзин Н.М. 1989. История государства Российского. В 12 тт. Т. 1. М. Наука.

Козьма Пражский. 1962. Чешская хроника. Вступит. статья, перевод и комментарии Г.Э.Санчука. М. Издательство АН СССР. 295 с.

Константин Багрянородный. 1991. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий. Изд. 2. М. Наука. 496 с.

Ламбин Н.П. 1877, 1879. Славяне на Северном Черноморье. // Журнал Министерства Народного просвещения. СПб. Май 1877 г. С. 48-75; Июнь 1877 г. С. 234-259; Декабрь 1879 г. С. 141-155.

Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия. IX — первая половина XII в. 1989. Составление, перевод, комментарий М.Б.Свердлова. М.—Л. 205 с.

Лев Диакон. 1988. История. Перевод М.М.Копыленко, статья М.Я.Сюзюмова, комментарий М.Я.Сюзюмова, С.А.Иванова. М. Наука. 240 с.

Малингудис Ф. 1991.К вопросу о раннеславянском язычестве: свидетельства Псевдо-Кесария. // ВВ. 51. С. 86-91.

Матузова В.И. 1979. Английские средневековые источники IX-XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. М. Наука. 268 с.

Мельникова Е.А. 1977. Скандинавские рунические над-



писи. Тексты, перевод, комментарий. М. Наука. 276 с.

Надеждин Н. 1844. О местоположении древнего города Пересечена, принадлежащего народу угличам.// Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 1. Одесса. С. 243-256.

Нидерле Л. 1956. Славянские древности. М. Издательство иностранной литературы. 456 с.

НПЛ — Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. 1950. Под ред., предислов. А.Н.Насонова. М.—Л. Издательство АН СССР. 651 с.

Петрухин В.Я. 1995. Начало этнокультурной истории Руси IX-XI веков. Смоленск. 318 с.

ПВЛ I, II — "Повесть временных лет". Чч.I,II. Подготовка текста, статьи и комментарии Д.С.Лихачева. М.—Л. Издательство АН СССР. 1950.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. 1856. Т.VII. "Летопись по Воскресенскому списку". СПб; 1965.т.IX "Патриаршая или Никоновская летопись", М.,Наука; 1994.т.XXXIX "Софийская первая летопись по списку И.Н.Царского". М.

Попович М.В. 1985. Мировоззрение древних славян. Киев. Наукова думка. 167 с.

Рыбаков Б.А. 1950. Уличи (Историко-географические заметки) // КСИИМК, 35. С. 3-17.

Свод I, II — Свод древнейших письменных известий о славянах. Т.I (I-VI вв.), М. Наука. 1991. 472 с.; Т. II (VII-IX вв.).М. Восточная литература. 1995. 590 с.

Середонин С.М. 1916. Историческая география. Лекции, читанные в Императорском Петроградском Археологическом Институте. Петроград. 240 с.

Славянская мифология. 1995. Энциклопедический словарь. М. "Эллис Лак". 414 с.

Соболевский А.И. 1891. Несколько мест начальной летописи. // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. Книга V. Киев. Отдел II. Исследования.С. 1-10.

Соловьев С.М. 1988. Сочинения в 18 книгах. Книга I. История России с древнейших времен. Т.1-2. М.

Татищев В.Н. 1963;1964. История Российская. В 7 томах. М.—Л. Тт.2; 3.

Творогов О.В. 1995. "Волк". //Энциклопедия "Слова о полку Игореве". В 5 тт. Т.1. СПб. С. 223-226.

Тихомиров М.Н. 1947. Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII в. // Славянский сборник. М. С. 125-201.

Ткачук М.Е. 1995. Гетика. Культурогенез и культурная трансформация в Карпато-Дунайских землях в VI — II вв. до н.э. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. СПб. 22 с.

Ткачук М.Е. 1996. Археология свободы. Опыт критической теории. Кишинев. "Стратум".

Трубачев О.Н. 1961. О племенном названии уличи. // ВСЯ, Вып. 5. С. 186-190.

Трубачев О.Н. 1974. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян. // ВЯ. №6. С. 48-67.

Фаминцын А.С. 1995. Божества древних славян. СПб. 364 с.

Фасмер М. 1996. Этимологический словарь русского языка. В четырех томах. Перевод О.Н.Трубачева. СПб.

Филевич И.П. 1896. История Древней Руси. Т. 1. Варшава. 384 с.

Федоров Г.Б. 1974. Население Прутско-Днестровского междуречья и левобережья Нижнего Дуная в конце I и начале II тысячелетия н.э. — рукопись.

Флоря Б.Н. 1981. Формирование чешской раннефеодальной государственности и судьбы самосознания славянских племен Чешской долины. // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М. С. 97-130.

Хабургаев Г.А. 1979. Этнонимия "Повести временных лет". М. 231 с.

Шафарик П.И. 1848. Славянские древности. Т. I. Книги I и II; Т. II. Книги I, II и III. М.

Шахматов А.А. 1919. Древнейшие судьбы русского племени. Петроград. 64 с.

Шлецер А-Л. 1809–1819. Нестор. Русские летописи на Древле-Славенском языке. Часть I. СПб. 1809; Часть II. СПб. 1816;Часть III. СПб. 1819.

Элиаде М. 1991. От Залмоксиса до Чингиз-хана. // Кодры. №7. Кишинев. С. 104-135.

О.М.Козик
(С.-Петербург)



ПОНЯТИЕ “БОГАТСТВА” В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ. “ВИТАЛЬНЫЙ” АСПЕКТ “БОГАТСТВА”

Oleg Kozik. The definition of “riches” in the context of history. “Vital” aspect of “riches”. — The article deals with the problem and necessity of adequate comprehension of a definition “riches” in the studies of realities of now gone cultures. (The importance of such a problem and necessity was shown, for instance, by investigations of so called “Gift Economy” relations). On the basis of examples from the retrospection of Indo-European language historical continuity, along with appeals to some realities of ancient I.-E. world outlook systems,the article makes the conclusion about the existence of a special, important, wide spread and “long-living” — aspect of the definition “riches”, which is connected with a certain “mechanism” of the language consciousness, the core of wich is shown in the article. Taking into account this aspect of the definition “riches”, and this language consciousness “mechanism”,can be useful for the investigations and comprehension of elements of historical cultures, of historical systems of world outlook, for the investigations of historical words-creating processes.

Сейчас, как правило, мы понимаем под “бедностью” недостаток либо отсутствие материальных благ. Между тем, жалея человека больного или просто несчастного (вне зависимости от причины), — мы тоже называем его бедным.

Как понимать евангельское речение “блаженны НИЩИЕ духом” — как просто проявление метафоричности речи? И только ли с метафорой связано выражение “духовное богатство”?

Святой Франциск Ассизский связывал с бедностью отрицание учености, с состоянием бедности — лишенность власти.

В средние века бедность могла фактически отождествляться с отсутствием обладания привилегиями в обществе — в противовес привилегированности и знатности. Как пишет А.Я.Гуревич, “*в определенной оппозиции «благородные — бедные» не видели логической несообразности*” (Гуревич 1984: 28).

По свидетельству Лестера Литтла, в позднекаролингский период соотношение “бедность — богатство” синонимировалось соотношению “слабость — сила, могущество”. Л.Литтл пишет о некоторых монастырях этого времени, монахи которых — выходцы из военного сословия — при вступлении в монастырь, отказавшись от привычного оружия и выгод в обществе, которыми обладал воин, могли называть свою жизнь “бедной”, нимало не смущаясь противоречием между этим понятием — и их вполне обеспеченной (а порой и откровенно роскошной) жизнью в стенах монастыря (Little 1978: 68).

Уже из приведенных примеров видно, что мы имеем дело все же отнюдь не с простой метафоричностью речи. За всем этим скрывается какая-то схема, объединяющая указанные примеры с двойной категорией “богатство/бедность”, или же какое-то количество таких схем.

1. Благо

В историографии уже затронута одна из таких схем, формирующих необычное для нашего времени и нашей культуры — понимание понятия “богатство”: схема, имеющая отношение к так называемым “дарственно-престижным” отношениям. Наиболее полно такое “богатство” в историографии описано В.А.Шнирельманом (Шнирельман 1986,1988); представляют с этой точки зрения интерес работы Л.Литтла (Little 1978), В.И.Горемыкиной (Горемыкина 1975), А.Я.Гуревича (Гуревич 1984).

Некоторые из приведенных выше примеров можно объяснить, исходя из схемы “богатства” дарственно-престижных связей, но — не все.

В данной работе внимание обращается на другую структурирующую схему применения двойного понятия “богатство/бедность”.

Если представить себе, что понятие “бедность” и его антитеза “богатство” могут соотноситься с весьма широким спектром реалий [допустим, по формуле: “богатство есть то, что человек может пожелать себе и что может быть ему полезным”; “бедность” — лишенность такового” (пусть это будет предварительной рабочей гипотезой)]; если представить, что гипотеза эта верна, — тогда естественно заметить определенную синонимичность понятия “богатство” понятию “благо”. Но что есть “благо”?



Поскольку это понятие относится к числу важнейших философских категорий, полный обзор представлений о нем в разных философских школах вряд ли здесь возможен.

Можно ограничиться некоторыми примерами.

"Благо" в наиболее общем виде часто приравнивается к добру в противопоставлении злу; в этом аспекте оно в одном из крайних обобщений добра может отождествляться с жизнью (в противопоставлении смерти).

Утилитаристские, гедонистские и эвдемонистские школы могут понимать благо как то, что: — приносит пользу; — приносит удовольствие, радость, счастье.

Блага могут разделяться на два разряда:

а) те блага, которые непосредственно являют собой источник пользы и удовольствия (счастья) (такие блага называются "основными", "внутренними", "присущими", "первичными");

б) блага "вторичные" ("вспомогательные", "внешние", "неприсущие") — те реалии, которые способствуют обретению первичных, основных, присущих благ (Гуссейнов, Ирлитц 1987; The Encyclopedia of Philosophy 1967).

Платон увязывал благо с целью *стремления и побудителя действия* ("***...у всех действий одна цель — благо***": The Encyclopedia of Philosophy 1967).

Он же выделял и группу благ, связанных с удовольствием, но — удовольствием "высшего порядка", удовольствием, вызываемым "*красивыми очертаниями, красками, звуками, геометрическими пропорциями, занятиями наукой...*" (Гуссейнов, Ирлитц 1987: 110).

Представленные абстракции трактовки "блага" актуализованы в сфере живых языков.

Осознание определенной синонимичности блага и добра хорошо представлено в английском и латинском языках (единый термин: "good, goods" — англ., "bonum" — лат.); в немецком языке "wohl" и "gute" имеют смысл блага; древнерусское "болого" означает добро (Г.П .Цыганенко); болг. "добро" — благо (А.Г.Преображенский).

Отражение осознания связи блага с удовольствием: сербск.хорв. "благ" — приятный (А.Г.Преображенский); нем. "wohlig, wohltuend" — приятный; нем. "wohlgeruch" — приятный звук (НРС) — аналогично русск. "благозвучие"="приятность звуков" (Даль); сходно — русск. "благоухание".

Связь блага со счастьем: болг. "благъ", чешск. "blahy", польск. "blohy" — счастливый (А.Г.Преображенский).

Связь блага с красотой (здесь можно найти определенное соответствие с платоновской концепцией удовольствия высшего порядка): русск. "благозрачный" — красивый (Даль); нем. "Wohlgestalt" — красивая форма, "wohlgestaltet" — красиво сделанный (НРС).

Связь блага с пользой: англ. "good" — польза [to do good — приносить пользу], полезный [it is not good for you — это вам вредно] (БАРС); фр. "bien" — польза (ФРС); русск. "благий" (Даль) — полезный; праслав. "*dobrъ", И.Е. "dhabbro" — подходящий, хороший (Г.П.Цыганенко).

Сейчас в повествование вводится гипотеза некоего понятия, которое может отражать схему построения некоторых труднообъяснимых, с современной точки зрения, проявлений двойного понятия "богатство/бедность".

Предположим, что это понятие отражает жизнь в ее потенции развития, в ее характеристиках (положительных и отрицательных, в ее потребностях и в средствах удовлетворения этих потребностей).

Для условного обозначения этого понятия можно использовать здесь латинский термин "vitalis" (относящийся к жизни, живой, жизнеспособный): получается "витальность", понятие "витальности". Может быть, этот термин не совсем удачен, может быть, он может вызывать "налипание" смыслов из философских схем нынешнего столетия, смыслов, не присущих данной работе. Но условное обозначение этому понятию нужно, а найти более подходящее обозначение вряд ли получится.

Те уровни понятия "благо", о которых выше шла речь, в принципе соотносимы с понятием "витальности". Так, например, пользу человеку (или обществу, социуму) можно представить как нечто, благоприятствующее наилучшей форме реализации жизни или, в частности, как то, что способствует благоприятным условиям жизни.

В глобально-философском плане благо, синонимичное добру, может соотноситься с жизнью, отсутствием страдания (наоборот, зло — со смертью, страданием).

Удовольствие, радость, счастье можно представить как характеристики комфортного состояния удовлетворенности в потребностях.

Связь термина "благо" с удовлетворением в потребностях подтверждается данными И.Е. языковых реалий. Так, общеславянская основа "болго" (от которой происходит русск. "благо") филологами сопоставляется с авестийским "bereja" — желание, настойчивое стремление, с греческим "phlego" — горю, пылаю (Г.П.Цыганенко). Немецкое "удовлетворение" — "Wohlgefallen" ("Wohl" — благо, "gefallen" — удовольствие); одно из значений русского слова "благополучный" — желанный (Даль).

Кстати, в "Этимологическом словаре русского языка" Г.П.Цыганенко прямо определяет значение слова "благо" как, в частности, "*...все то, что приносит удовлетворение*" (Г.П.Цыганенко).

Русское слово "благополучие" можно раскрыть как общее комфортное состояние удовлетворенности в

основных потребностях. Это (Даль) — благоденствие человека, его благосостояние, пребывание в счастье, душевном приволье, удовольствии.

Что нужно человеку для благополучия, благоденствия, душевного комфорта?

Во-первых, очевидно, — материальная обеспеченность жизни. Языковые реалии указывают на осмысление в И.Е. ментальности связи блага с материальным жизнеобеспечением: русск. “благо” — имущество, деньги (Даль); сербск.-хорв. “благо” — аналогично (А.Г.Преображенский); англ. “goods” — имущество, достояние [property, possession] (ODEE); фр. “bien” — имение, имущество (ФРС); сербск.хорв. “благовати” — пировать [пища] (А.Г.Преображенский).

Во-вторых, необходимо здоровье (нездоровый человек — явно неблагополучный в целом). Англ. “good” — здоровый [good heart, sight — здоровое сердце, хорошее зрение] (БАРС); словенск. “blagor tebi” — будь здоров (А.Г.Преображенский); нем. “Wohlsein” — здоровье (НРС).

Человек не будет удовлетворен жизнью, даже обладая достаточным материальным обеспечением и здоровьем, если не будет приобщен к счастью — стремление к нему естественно и составляет неотъемлемую часть природы человека: отсутствие видимых путей к счастью — основа душевного дискомфорта, неудовлетворенности, терзаний, страданий. Отсюда болг. “благъ”, чешск “blahy” — счастливый (А.Г.Преображенский); русск. “благополучие”, “благоденствие” — счастливая жизнь (Даль).

Связь понятия “благо” в И.Е. языковых реалиях с удовлетворенностью подтверждается и таким фактом: в русском языке родственный “благу” глагол “блажить” отделяет потребности основные и естественные — от желаний вздорных, несерьезных, бредовых или явно оторванных от реальных возможностей (Даль).

(Есть необходимость отметить следующее. В этой работе привлекаются И.Е. языковые данные; при этом рассматривается некий общий поток развития И.Е. языков. При определенных конкретных различиях многие реалии этих языков подчиняются неким общим закономерностям, связанным и с единством исходной культурно-языковой базы развития, и — до определенной степени — со сходными путями развития И.Е. народов. Принимается во внимание и то, что язык обладает способностью сохранять в себе отголоски понятийных реалий ментальности, может быть, уже ушедших. Принимается во внимание то, что понятийные поля И.Е. языков до определенной степени развивались, трансформировались, при всех девиациях сохраняя некую единую линию: не следует эту единую линию абсолютизировать, но не следует и сбрасывать со счетов: общий культурно-языковый импульс и сходства в раздельных путях развития И.Е. народов ее определяют.

По осколкам ушедших понятийных полей в разных И.Е. языках можно, совмещая эти осколки из разных языков, восстанавливать утраченное в отдельных языках единое целое, как это было бы в случае, если бы существовали несколько копий одной и той же утраченной мозаики — и все они были бы разбиты, но каждая — по-своему; совмещая осколки этих мозаик, можно восстановить образ оригинала).

2. Богатство, бедность

Анализ И.Е. языковых реалий выявляет соотносимость с темой витальности, аналогичную той, которая была выявлена для понятия “блага”, — уже для двойного понятия “богатство/бедность”.

Таблица I.

1. То, Что дает Человеку пропитание (включая собственно пищу):

русск. “богатый урожай” — много приносящий урожай (Даль);

англ. “rich” — тучный, плодородный (например, тучные поля,... питательный, жирный, сочный, обильный [урожай], обильная [трапеза] (БАРС);

фр. “pauvre shere” (“бедная пища”) — скудная пища (ФРС);

лат. “divitiae” (“богатство”) — плодовитость (к “ager” — поле); “dives” (“богатый”) — плодоносный (И.Х.Дворецкий).

2. Относящееся к области здоровья:

русск. “бедняк” — увечный, калека (Даль);

англ. “poor health” (буквально — бедное здоровье) — слабое здоровье (БАРС);

англ. “poorly” — нездоровится [“she is very poorly today” — ей очень нездоровится сегодня] (АРС).

3. Относящееся к соотношению жизни и смерти:

англ. “poor” (“бедный”) — об умершем (“poor brother” — об умершем брате) (БАРС, ODEE).

4. Относящееся к силе и слабости, потенции, потенции распространения и развития, потенции деятельности:

англ. “rich odour” — пряный, СИЛЬНЫЙ запах (БАРС);

англ. “rich noise” — глубокий, низкий, МОЩНЫЙ звук;

англ. “poor” — слабый [о специалисте — слабый математик, оратор], “poor horse” — слабая лошадь (БАРС);

фр. “pauvreté d’esprit” — скудоумие (ФРС);

англ. “rich theme” — неисчерпаемая тема (БАРС);

русск. “бедное воображение”, “богатство мыслей” (Даль) — характеристики потенций ума;

лат. “egestas” — бедность, “egestatus” = “egenus” — бедный, нуждающийся [e(ex) — приставка, означающая ...лишение; глагол “gero-gessi-gestum-gerere” — ...совершать, выполнять (порождать, проводить время, жить), (II egero — fut. к ago: “ago-egi-actum-agere” — двигать, приводить в движение, делать, действовать (побуждать, жить — находиться, пребывать в [некоем] состоянии)];

5. Относящееся к области сЧастья/несЧастья, горя:

русск. “бедняк” — ... бедный счастьем (Даль);

русск. “бедный” — вообще несчастный (Даль);

фр. “pauvre de moi” — горе мне (ФРС);



англ. “poor me” — горе мне (БАРС);

англ. “poor” — несчастный, вызывающий сострадание (БАРС).

6.Относящееся к области удовольствия — забавное, эстетическое удовольствие:

англ. “rich landscape” — красивый пейзаж (БАРС); англ. “rich scene” — забавное, восхитительное зрелище (OED).

Ниже приведенные примеры могут показаться нейтральными по отношению к “витальности” и “витальным” потребностям — однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается их связь.

а) Англ. “poor” может входить в устойчивые словосочетания: бедная пища, бедное масло, бедная руда, бедная бетонная смесь (БАРС): все это может быть рассмотрено как направленное на потребление человеком или подлежащее использованию для устроения его жизни.

б) Русск. “бедное дерево” — мало листьев, плодов (Даль); англ. “rich foliage” — густая листва (БАРС): эти примеры раскрывают не только количественную характеристику объекта, но и: аспект соотношения с полезностью для человека (много плодов); аспект перенесения качеств “витальности” на дерево как живое существо (густая листва — признак жизненности, здоровья дерева).

Аспект связи с витальными потребностями дает возможное объяснение “богатства” и “бедности” как количественных характеристик, часто выступающих в значении “обилия”, “достатка”, “достаточности” — в противовес “скудости”, “недостаточности”.

Таблица 2.

Нем. “reich” — богатый, “reichlich” — достаточный, обильный, вдоволь, “Reichichkeit” — изобилие, достаток, “reichen” — быть достаточным, хватать (НРС).

Лат. “egestas” — бедность, скудость, недостаток (Дворецкий).

Англ. “rich” — изобилующий, “riches” — обилие (БАРС).

Русск. “богатство” — множество, обилие, избыток, излишество, достаточность (Даль).

Фр. “pauvreté” — бедность, скудость (ФРС).

Русск. “бедность” — недостаточность, скудость, “беднеть” — лишаться обилия, достатка (Даль).

Англ. “poor” (OED, P.1114): “*...испытывающий потребность в средствах обеспечения комфортности, или в том, что НЕОБХОДИМО ДЛЯ ЖИЗНИ... нуждающийся, лишенный, недостаточно [ill] обеспеченный, испытывающий потребность в некоем обладании либо качестве — или недостаток в них; малое количество — менее желаемого или ожидаемого; скудный, недостаточный, неадекватный, испытывающий недостаток собственного или желаемого качества...*”

Если считать “достаток”, “обилие”, “избыток”/”недостаток”, “скудость” в данных примерах соотносимыми с “витальными” потребностями, “бедность” и “богатство” тогда предстают как выражение некоей “меры” обладания объектами “витальных” потребностей (сущностями либо качествами), “меры”, отвечающей “витальной” удовлетворенности, чувству комфортности от обладания “витально” необходимым, нужным.

С этой “мерой” соотносится “достаток” — достаточность в соответствии с “мерой”; “обилие” — по меньшей мере достаточно много; “избыток” — сверх “меры” — достаточно, да еще и сверх того.

Представления о таковой мере, конечно, отличаются большими возможностями варьирования: то, что при определеных обстоятельствах представляется достаточным, — при других обстоятельствах может показаться весьма недостаточным.

Выявляется некая смысловая обусловленность двойного понятия “богатство/бедность” в его соотношении с “витальными” потребностями.

Следует уточнить, что понимается под понятием “витальности” именно в данном исследовании.

Это понятие можно соотнести с понятием жизненной потребности. Не следует понимать жизненные потребности лишь как простое проявление инстинктов (самосохранения, насыщения и т. п.). Жизненные потребности человека сложнее животных инстинктов. Человек, например, существо “ и социальное”, нуждается в общении с себе подобными, и таковое общение для него есть и средство обеспечения жизни, и средство самореализации. Человек нуждается не только в материальной, но и в “духовной” “пище”. Духовную, мыслительную активность человека можно рассматривать, с угла зрения проявления его жизненной энергии, как опосредованный результат заложенной генетически программы поиска наилучших условий существования; “витальные” энергия и обусловленность здесь только двигатель; реализация же деятельности человека настолько сложна, что сама связь ее с “витальным” “перводвигателем” затушевана и малозаметна.

Одно из проявлений “витальности” — желание, выражение потребности.

На одном из полюсов “витальности”— смерть (ее, “витальности”, абсолютно отрицательное отображение). Смерти противостоит жизнь, атрибут которой — действие. Действие выступает и в паре с понятием желания (выражения потребности): первое определяется (чаще всего) вторым (лицо желающего здесь не принимается во внимание).

Положительный атрибут “витальности” — сила, отрицательный — слабость (слабая потенция деятельности и достижения того, что соответствует потребности).

Потребность порождает желание. Желание порождает действие, направленное на достижение желанного. Неудовлетворенность порождает страдание. Все это — атрибуты и характеристики “витальности”.

Действие, порожденное потребностью, направлено на достижение комфортного состояния: состояния удовлетворености в обладании соответствующего потребности: с этим же связаны удовольствие, радость и

счастье.

"Благополучие" есть выражение некоего условно приемлемого уровня общей витальной удовлетворенности; "бедствие" выражает крайнюю степень витальной неудовлетворенности: общей, либо — связанной с каким-либо частным аспектом крайней неудовлетворенности.

Понятие "витальности", которое определено здесь как некое структурирующее смысловое поле, соотносится с приведенными в этом параграфе примерами применения двойного понятия "богатство/бедность" и может быть представлено как собственно — структурирующий смысл некоего понятийного поля применения понятия "богатство/бедность", или же — как емкий аспект понимания и значения понятия "богатство/бедность": "витальный аспект" "богатства" (конечно, аспект не всеобъемлющий).

С точки зрения понятия "витальности" может быть рассмотрено и понятие блага, и для этого случая тоже (как свидетельствуют примеры предыдущего параграфа) может быть выделен частный аспект понимания понятия "благо": "витальное" благо.

Понятие "богатство/бедность" здесь выступает и как характеристика витальной удовлетворенности, и — как характеристика качественности проявлений того, что связано с понятийным полем "витальности": например — силы, здоровья, потенции развития.

И "витальное" "богатство", и "витальное" "благо" могут обозначать нечто, дающее удовлетворение, комфортность, удовольствие, радость, счастье (представляется, сюда можно отнести и пользу).

Различаются же "витальный" аспект блага и "витальный" аспект богатства тем, что первый может подразумевать непосредственную "витальную" пользу от использования или обладания неким объектом (сущностью, качеством); второй же — подразумевать условную меру обладания ими.

(Заметно и то, насколько в понятийном поле "витальности" близки друг другу понятия "благополучие" и "богатство", "бедствие" и "бедность" (кстати, последние два термина в русском языке этимологически родственны).

(Как добавочный пример к тому, что было сказано выше, можно привести случай с латинским термином "inopia" ("БЕДНОСТЬ, нужда") (Дворецкий):

— этот же термин означает: "недостаток, неимение, отсутствие", "голод", "беспомощность";

— "in-ops" — "БЕДНЫЙ, нуждающийся", "скудный", "бессильный"; "agitandi inops" — "без средств к жизни";

— "in-opinatus" — "не ожидающий";

— "in-opinans" — "не ожидающий, не чающий";

— "ops, opis" — "сила, мощь, возможность", "помощь, поддержка, защита", "средства, имущество, состояние, БОГАТСТВО";

— Ops, Opis — римская богиня плодородия и урожая;

— "opus" — "потребность, надобность";

— "opus, operis" — "деятельность", "действие, результат действия"; "усилие", "творение, созидание";

— "opto, -avi, -atum, -are" — "желать, стремиться";

— "optabilis, -e" — "желанный";

— "optatus" — "с нетерпением ожидаемый", "приятный"

— "optimus" — превосходная степень к "bonus" ("хороший, благой") ("bonum" — "благо");

— "opulentia, ae" — "состоятельность, довольство, БОГАТСТВО"

— "opulentus" — "состоятельный, БОГАТЫЙ", "обильный").

3. "Вместилище живительных вод"

Привлечение "витального" аспекта богатства может помочь объяснить то обстоятельство, на которое указывает Францискус Кейпер в своем исследовании, посвященном ведийской мифологии ("Древний арийский словесный поединок": Кейпер 1986а), и, как представляется, существенно дополнить ответ на вопрос, который ставит в этой статье Ф.Кейпер в связи с этим обстоятельством: почему ведийские поэты в гимнах, посвященных богине Ушас, **так часто упоминают "богатство"?**

Ушас, показывает Кейпер, — богиня, в частности, первой утренней зари, связанная с циклическим ежегодным глобальным возрождением жизни. "Нет ни одного гимна, обращенного к богине Ушас", — пишет Ф.Кейпер (64), — "*который не содержал бы постоянно возобновляемых просьб о богатстве*".

Ушас — "*богиня, дарующая богатство*" (65). "***К великому богатству пробуди нас сегодня, о сияющая!***" (59). "***О Ушас, богатая коровами и конями, о сияющая! Здесь, сегодня освети нам, о милостивая, богатство!***"... "***запряги же нам сегодня, о богатая дарами Ушас, красного коня!***" (58). "***Вновь и вновь светила раньше миру богиня; так и сегодня просияла, богатая дарами!***" (58). "***То счастье, которым ты сегодня наделила смертных!***" (58). "***К великому счастью пробуди нас сегодня!***" (59). "***Теперь, как и прежде, да осветят нам зори богатство, да принесут удачный день!***" (59). "***Ибо когда ты широко сияешь, в тебе дыхание и жизнь всего*** [мира]" (60). "***Вставайте, пришел к нам дух жизни! Тьма удалилась, приближается свет. Свободен путь для движения солнца, мы пришли туда, где продлевается жизнь***" (60). "***Сверху для нас освети жизнь, богатую потомством... заставь нас родиться среди людей, о Всежеланная***" (60). "***Сейчас дай нам множество коней и героев!***" (59).



"***Пошли нам богатство, состоящее из героев***" (62). "***Пошли певцу богатство, состоящее из добрых героев***" (62). "***Счастливый достигает богатства, состоящего из коней, из сынов, из героев, из быков***" (63).

"***Просияй... нам, богиня Ушас, дарующая нам жизнь***" (60). "***Да оживится сила, да возрастет богатство!***" (60). "***Силу воздвигни мне, Ушас, щедрость деятелей возбуди***" (60). "***Сотвори нам обширное пространство и безопасность, удали вред, принеси богатство!***" (62). "***Сотвори нам безопасность, удали врага, принеси богатства***"..."***прогоняющая врагов, прогоняющая тьму***".

["*Во многих контекстах об Ушас говорится,* —пишет Ф.Кейпер, — *что она побеждает тьму и ее опасность..., например: «Вражду и тьму прогоняет Ушас, со своим светом пришла дочь неба»... «она закрыла вред, закрыла безрадостную тьму»...«приходит Ушас, богиня прогоняет всякую тьму и зло своим светом*» (62)].

["*...Богатство — знак небесной благодати* [для ведийских поэтов]... — пишет Ф.Кейпер. — *С точки зрения ведийских поэтов, богатство было тесно связано с жизненной силой и порождением потомства: в слове «sunrta» эти понятия кажутся слитыми до такой степени, что становится практически невозможным выделить частные аспекты...*" (64).]

["*Наиболее явным проявлением жизненной силы для ведийского поэта было, наряду с материальным богатством, рождение потомства,* — пишет Ф.Кейпер. — *Именно к этому он* [поэт] *стремится, как к очевидному доказательству своей жизнеспособности, и поскольку Ушас считалась «рождающей твари», ее умоляют подарить жизненную силу и сыновей: «Дай нам жизнь, богатую потомством»" (62).*]

*"**Ты, Ушас, обладаешь богатством**" (64). "**Дивнощедрая владеет добром и богатством**" (64).*

["*Появление Ушас,* — пишет Ф.Кейпер, — *представляет победу света над тьмой, жизни над смертью. Ее победа, как* [и] *победа Индры и Агни, освобождает блага жизни из уз нижнего мира*" (55)].

"***Светоносная, дарящая блага просияла; нарядная открыла нам двери***" (54). "***Она, вечносущая, рожденная поистине древле, она, древняя, все в себе заключает; зари великая богиня, светом сияет, она проглядывает в каждом, кто глазами моргает***" (55). "***Ибо когда ты широко сияешь — в тебе — дыхание и жизнь всего мира***" (60). "***Просияй... нам, богиня Ушас, простирающая нам жизнь***" (60). "***...бессмертия госпожи (= зори)...***"(62). "***...лучи бессмертия...***" (62). "***...продлевающая жизнь...***"(62).

Выше упоминалась древнеримская богиня плодородия Опс. Собственно, слова Опс и Ушас достаточно близки друг другу, чтобы не обратить внимание на возможность родственности между древнеримской богиней плодородия — и ведийской богиней новой утренней зари.

Между тем приведенное выше понятийно-лингвистическое поле "in-ops, etc." наводит на мысли об определенном понятийном совпадении этого поля — и приведенного здесь материала из исследований Ф.Кейпера о богине Ушас, — и о соотнесении и того, и другого с материалом о теме, условно названной темой "витальности".

Понятие богатства в приведенных выше примерах из гимнов ведийских поэтов, обращенных к Ушас, пересекается или оказывается в контексте рядом с такими понятиями, как: дарование жизни, собственно жизнь и свет (в противопоставлении смерти и тьме, как средоточию опасности, зла, вражды [враждебности]); сила, жизненная сила; добро и благо в целом — в его противопоставлении злу; создание жизненного пространства; безопасность и устранение врагов и вреда в целом; удача и счастье, радость; продление жизни; потомство, сыновья; коровы, быки и кони (как основа материального благосостояния); небесная благодать, небесные дары.

Все это в целом довольно полно соответствует той схеме спектра применения понятия "богатства", которую очерчивает "витальный" аспект "богатства". По сути, это — просьбы у божества о благополучии в целом, о том благополучии в целом, как оно рисовалось людьми той культуры, частью которой были упоминаемые поэтические гимны. И понятие "богатства", связанного в лингвистическом аппарате с темой "витальности", оказывается в этих гимнах так часто и в таком широком спектре сочетаний в определенном смысле естественно, поскольку собственно ведийская культура в мифологии проявляла некоторую склонность к структурированию мироотношения в рамках схемы, близкой понятийному полю "витальности".

Понятийное поле витальности проглядывает в целом ряде характерных понятий ведийской мифологии: в понятиях риты, сансары, сат и асат, атмана, сомы.

В Ригведе рита предстает как закон сущего, в котором явственно просматривается связь (даже пересечение) с некоей животворной глобальной творящей силой. Она (рита) появилась из воспламенившегося жара; отсюда родилась ночь; отсюда волнующийся океан, владыка всего, что моргает (живет)... (гимн "Космический жар": Чанышев 1981: 60). "***Рита создала разнообразную пищу, дающую силу... благодаря рите доставляется нам долгожданная пища, благодаря рите есть у нас почитаемые коровы***" (Чанышев 1981: 60).

В "Гимне о сотворении мира" (Ригведа) сущее и несущее (сат и асат) представляются как появившиеся из "*мрака, скрытого мраком, благодаря некоему жару, породившему жизнедеятельное единое (одно), первым состоянием которого было желание*" (Чанышев 1981: 60).

В Ригведе просматривается некая идея "единого бытия", которое лежит в основе и единства богов, и единого огня, и единой зари (Чанышев 1981: 59). В первобытном арийском мировоззрении человек "*рассматривается как часть живой природы*", в которой разница между "*растениями, животными и людьми — не принципиальна*", ибо люди имеют смертное тело и вечную душу, которая странствует из тела в тело (сансара): эти тела — не только человеческие, но и тела животных и растений (Чанышев 1981: 58).

Идея всеединства бытия, рассматриваемого с точки зрения жизни и смерти, жизни и ее характеристик, жизни и ее условий, рельефно (как аспект) очерчена в Упанишадах в учении об атмане.

Атман — это и обозначение индивидуального "я", и — выражение связи индивидуального бытия — и универсального, космического бытия ["*человек — как индивидуальное и универсальное, космическое психическое бытие*"(Чанышев 1981: 66)].

"***Поистине, это в начале было одним атманом. Не было ничего другого, что бы мигало [жило]. Он подумал: «Теперь я создам миры». Он создал эти миры: небесные воды, частицы света, смерть, воду***" (Чанышев 1981: 66). "***Из этого атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из огня — вода, из воды — земля, из земли — трава, из трав — пища, из пищи — человек***" (Та. II.1). Последнее можно истолковать не только в виде части космогонического мифа, но и как описание собственно процесса глобальной жизни, рассматриваемой, с одной стороны, антропоцентрично, с другой — в зависимостях человеческой жизни от того, что ее поддерживает.

Атман — генетическое начало всего сущего, основа всего сущего, субстанция, — пишет А.Н.Чанышев, это — нить, которая связывает "***и этот мир, и тот мир, и все существа***" (Бр. III. 7: Чанышев 1981: 66-67). На атмане "***вытканно небо, земля и воздушное пространство, вместе с разумом и всеми дыханиями***" (Му. II.2). "***Как из пылающего огня тысячами возникают искры, подобные*** [ему]***, так... различные существа рождаются из неуничтожимого и возвращаются в него же***" (Му. II. 1). Атман пронизывает все сущее... Это "***целое, являемое в частях***" (Чх. V. 18). "*Природа атмана и телесна, и духовна, при этом духовный атман часто отождествляется с дыханием — основой жизни*" (Чанышев 1981: 66-67).

Учение атмана представляет собой уже относительно высокий уровень развития философии, оно сложно и многогранно, однако на уровне абстракции, или на уровне одного из смысловых исходных компонентов построения этого учения, — можно выделить идею, или концепцию, некоей единой основы единой жизни, как глобального, сложного в своих связях процесса, объединяющего все жизненные процессы.

Как показывает это Ф.Кейпер, состязания ведийских поэтов, фрагменты гимнов которых рассматривались выше, ритуально увязывались:

— с богом Индрой, победившим дракона Вритру и силы косного хаоса, отделившего небо от земли, в результате чего жизненные блага, символизируемые Агни и Сомой, были впервые вынесены на свет из подземного мира; подвиг Индры воспринимался как постоянно возобновляемый — и этому возобновляемому подвигу борьбы против смерти и тьмы стремились помочь люди посредством своих ритуалов;

— с богиней Ушас, богиней первой утренней зари, связанной с циклическим ежегодным глобальным возрождением жизни, богиней, религиозная значимость которой "*заключалась в ее близости к источнику жизни в космогоническом [и ежегодно возобновляемом] процессе*" (Кейпер 1986a).

Выделяются такие элементы "витальной" направленности ведийской мифологии, как представления о некоей субстанции жизненных сил, представления о неких местах средоточия жизненных благ, откуда они были освобождены, или откуда можно их черпать, или где они просто находятся в изобилии [упоминания Ригведы о мире, переполненном благами (Кейпер 1986b: 157); "страна блаженных" древнеиндийского эпоса (Махабхарата): ей соответствует "блаженная обитель" иранской мифологии (Бонгард-Левин, Грантовский 1983)].

Субстанцией жизненных сил предстает сома: напиток богов, напиток бессмертия, дарующий продление жизни, исцеление от болезней, приток энергии и жизненной силы (Бонгард-Левин, Грантовский 1983). "*Жертвоприношение сомы в ведийской религии — акт приобщения к богам, к их бессмертию и вечной жизни*" (Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 115).

Еще одна субстанция живительных сил — животворные и поддерживающие жизнь воды, выпадающие с неба дождем (Кейпер 1986b: 158). Из гимнов Индре: "***Реви, греми, оплодотворяй, облетай нас на своей нагруженной водой колеснице! Сильнее натяни наклоненные вперед плотно укрепленные мехи с водой***"... "***Ты разверз облака, дал богатство и пищу... открыл хранилище вод... когда поверг Вритру-разрушителя...***" (Чанышев 1981:58).

Вместилищем живительных вод в ведийской мифологии могут быть некий холм, скала, гора или подземный мир. В архаическом мифе жизненные блага были добыты из глубин океана путем пахтания (Кейпер 1986a,b).

В Ригведе (VI.69.6) выражается идея, что во вместилище под землей находилось вместилище сомы, эликсира вод (Кейпер 1986b: 158). В позднем индийском искусстве, пишет Ф.Кейпер, ДЕРЕВО ЖИЗНИ изображается уходящим корнями в сосуд под землей, подоб-



ный подземному вместилищу живительных вод (Кейпер 1986b: 156).

Как замечает Дэйл Риэпе (Riepe 1961: 17), популярная ведийская религиозность включала в себя различные формы оргиастичности: опьянение и танцы Индры, танцы с мечами Марут, культ сомы, лингам (фаллический культ).

Все это само по себе может служить показателем направленности ведийской культуры на тему "витальности", но вот что касается фаллического культа, то, в частности, материалы Ф.Кейпера показывают, что он в ведийской культуре был связан не только, например, с понятием плодородия.

Разбирая ведийские гимны к Агни и Ушас, Ф.Кейпер пишет об отраженном в них понятии прямостояния, соответствующем "*жизни, победе жизни над смертью*", "*стоячее положение является манифестацией жизни... (*"***...прямо поставьте нас для жизни...***" I.172.3; "***...поставьте нас прямо для движений, для жизни...***" I.140.8; "***...пусть жизненная сила прямо поставит твой ум...***" I.134.1; "***...силу воздвигни мне, Ушас...***" I.134.1; "***...прямо стоящая твоя сила...***" VIII.45.12; "***...да оживится сила, да возрастет богатство! Вверх поднялись языки пламени...***" I.123.6; "***...прямо встал мощный во время жертвы...***" X.20.5; "***...единый, прямо поднялся. Никогда не устает он...***" I.164.10; "***...встань прямо в помощь нам в этой битве...***" I.30.6; "***...[Ушас] встала прямо, облизывающая год и шесть месяцев...***" III.55.14: Кейпер 1986a: 60-61).

Примеры показывают, что понятие прямостояния было связано с понятиями жизненной силы, потенций жизненной силы, потенций жизненного движения, — жизненной силы, помогающей собственно сохранению жизни и решению насущных жизненных задач.

4.Неожиданное возвышение "витальности" над "витальным богатством"

Подобные заметные элементы "направленности" на тему "витальности" — в мифологии, фольклоре, культуре — можно усмотреть и в других И.Е. культурах, например — кельтской, славянской.

Это — тот фон, который оттеняет понятийное поле "витального" богатства в ретроспективе индоевропейских языков; и этот фон, относящийся к сфере "непосредственной" культуры, связан с этим понятийным полем языкового сознания.

При этом не следует представлять эту связь "непосредственной" культуры и лексических элементов языкового сознания как связь жесткую, так как и собственно языковые понятийные поля, и собственно языковое сознание — обладают определенной автономностью развития.

Влияние "непосредственной" культуры и "непосредственного" общественного сознания на собственно язык — вещь достаточно сложная. Здесь имеет место и обратное влияние, и определенное "запаздывание" изменения лексикона под воздействием "непосредственных" культуры и общественного сознания, и то обстоятельство, что язык как система развивается частично по собственным, внутренним законам.

Так что искать прямых жестких соответствий выделенного понятийного поля, условно названного "витальным", с тем или иным срезом культуры, и тем более искать это поле в этой культуре в четко оформленном стройном и "чистом" виде, и уж тем более искать осмысленного понимания собственно "витального" наполнения понятия "богатство" носителями той или иной культуры, — не следует. Искать следует элементы соответствий, элементы проявления.

Сейчас можно вспомнить знаменитое соответствие русских терминов "Бог — богатство" и латинских "Divus — divitiae". В аспекте сказанного это соответствие представляется обоснованным. Если вспомнить, что одна из функций собственно божества в религиозных представлениях — наделение людей насущными (= "витальными) благами, охранение (обережение) людей от различного рода существенных (="витальных") невзгод и неприятностей, то в "витальном" аспекте собственно встречающаяся в языках близость терминов "бог" и "богатство" выглядит вполне естественной. (Можно тут вспомнить, например, недавно упоминавшиеся гимны к Индре, изливающем с небес на землю живительные воды).

Но это же наводит и на некоторые размышления.

В этом смысле, может быть, не столь и интересно искать, от слова ли "богатство" генетически произошло русское слово "бог", или наоборот. Может быть, даже не столь интересно искать некое слово, к которому генетически могут восходить оба эти слова (хотя эти два слова, действительно, могут генетически восходить к некоему исходному — третьему — слову-понятию).

Потому что можно прийти к мысли, что все, о чем была речь в этой статье, — относится к тому, что, используя теорию Гюстава Гийома (Гийом 1992), можно назвать устойчивым, воспроизводящимся механизмом языкового сознания, и понятие "витального" богатства для этого "механизма" — лишь его характеристика, имя же его — иное.

Понятие собственно "витального богатства" отходит на второй план — перед собственно понятийным полем "витальности": "витальный" аспект богатства в плане лексики — только путь обобщенного выражения понятийного поля "витальности".

На такую мысль наводит и приведенный выше массив латинских терминов "inops, etc.": можно усмотреть в нем структурирующую схему, в которой угадывается

именно понятийное поле витальности.

И в пользу этого соображения может говорить следующее обстоятельство: если в русском и латинском языках мы находим лексически родственную пару "бог — богатство", то английский и немецкий языки в этом смысле представляют несколько иную, не исключено — тоже лексически (пусть не прямо, опосредованно) родственную пару: "God — good", "Gott — gute": "бог — благо", что в общем-то вполне в смысловом аспекте может выражать ту же идею функции божества как "витального" наделителя и охранителя, и связи общей "витальной" комфортности (= общего благополучия) людей — с ролью божества.

Не исключено, что понятийный механизм языкового сознания, который можно условно называть понятийным механизмом "витальности" в языковом сознании (один из ряда других механизмов), проявил себя здесь посредством иного, чем "богатство", термина (на мысль о том, что этот механизм здесь проявил себя, наводит собственно совпадение соотношений "Бог — богатство", "Divus — divitiae", "God — good", "Gott — gute" — по смыслу, и тот параллелизм между терминами "благо" и "богатство", который рассматривался в начале статьи).

Собственно, в возможном существовании такого механизма коллективного словотворчества нет ничего сверхъестественного.

Нравится это кому-нибудь в плане самостоятельности личного мышления или нет, но следует признать, что индивидуальное и коллективное мышление (работающее в единстве с собственно языковым сознанием) далеко не во всем свободно и многим детерминировано.

Это подобно поговорке: "О чем бы ни говорили мужчина и женщина, они всегда говорят о сексе": это остается "за кадром", но присутствует. Речь идет о том, что мироотношение, скорее всего, всегда испытывает воздействие "находящегося за кадром" структурирующего "сгустка элементов", подгоняющего рассматриваемое под оценку с точки зрения критериев соотносимости с "заинтересованностью", под каковой сейчас понимается то, что представляется субъектом мироотношения как благо для себя.

В базовом варианте это может представлять собой соотнесение рассматриваемого с основными жизненными потребностями, в каковые можно включить такие понятия, как самосохранение (сохранение жизни), удовлетворение основных жизненных инстинктов. Через эту критериальность "пропускается" расматриваемое, и ему выносится "вердикт предвзятости": относится ли это к тому, что способствует реализации основных жизненных потребностей (хорошо), и — что наоборот, противодействует и вредит ей (плохо).

Это — в базовом варианте. Но человек — существо очень сложное. Как уже говорилось, жизненные потребности могут выражаться в нем — в такой, например, полуопосредованной форме, как неприятие бездействия (скука), любознательность и поиск нового (на что частично может влиять подсознательно воспринимаемое побуждение поиска наилучших форм существования: последнее не следует преувеличивать, сводя все здесь только к этому, или преуменьшать, ибо зачастую основная (генеральная) жизненная активность людей сводится к этой кажущейся прискорбно примитивной сфере).

Кроме того, надо принимать здесь во внимание и общественное развитие, весьма усложняющее собственно самореализацию личности в достижении параметров благополучия и удовлетворенности в потребностях.

Если для примитивного племени, живущего в лесной зоне, осмысление реализации жизненных потребностей раскрывается в значительной степени именно в сфере единства личных потенций человека (физических потенций племени) и мира окружающей флоры и фауны вкупе с природными циклами и природно-климатическими условиями, то более-менее развитый социум с развитыми системами производства предоставляет значительно большие возможности уже такого осмысления самореализации, где природа и природные циклы отходят на второй план перед "социальным" типом самореализации в жизненных потребностях: огрубленно говоря — в зависимости от того, какое "социальное место под солнцем" человек занимает.

Рассматриваемое "оценивается" субъектом мироотношения с точки зрения соотносимости с "параметрами личного интереса", существенную часть которых занимают те параметры, которые перечислялись, когда рассматривалось понятийное поле, названное здесь "витальным ".

Думается, следует признать, что таковая "оценка" в рассмотрении рассматриваемого со стороны субъектов мироотношения занимает в собственно вынесении суждений весомое место.

Это и есть одна из частей того "механизма" языкового сознания, который может вызывать (а, как представляется, и вызывает) в словотворчестве появление родственных между собой семантических единиц, структурирующихся в соответствии с темой "витальности".

Насколько весомое место может занимать или занимал этот "механизм" в собственно процессах словотворчества? Думается, не исключено: значительно большее место, чем это можно себе представить.

Здесь могут работать следующие "механические" элементы:

— соотнесение объекта рассмотрения (называния) с термином, отражающим ту или иную степень или сторону обобщения параметричности витальности, и



называние его на базе исходного термина;

— существование рядов исходных корневых основ, от которых распочковываются “витально связанные” термины;

— преемственность в ретроспективе времени таких корневых основ (или их постепенное изменение);

— распочкование таких корневых основ;

— распочкование терминов;

— “витально”-антагонистичное раздвоение терминов (“витальная” энантиосемия: пример — русск. благо — блажить);

— существование во временном срезе языка — параллельных семантических групп и корневых основ, производных от разных исходных терминов, могущих означать в смысле “витальности” одно и то же (например, вследствие диалектного или языкового смешения).

5. “Панорама наших представлений”

В соотношении со сказанным интересно то, что пишет современный индийский исследователь Ашок Кумар Джха, повествуя о некоей целостной “архетипической” культуре, во многом оказавшей структурирующее воздействие на формирование древнеиндийских предфилософских и философских учений (Джха 1991). Говоря о современном изучении древнеиндийской культуры, он пишет: “*...Создается двойная иллюзия. За панорамой наших представлений не видно собственно понятийных образов культуры Ом. В слове они не вкладываются в однозначные смыслы , и мы тут же накладываем на эти образы печати речевой и смысловой “неразвитости”, “размытости”, “неоднозначности”, вообще называем их “темными” и “мистическими”...- То, что в истории родового и послеродового общества происходит в течение столетий и тысячелетий, информационно-сжато отображается в сложнейших понятийных образах в Упанишадах... [это не] результат фантазии древнего индийца... эти образы есть форма непосредственной телесной, духовной и идеальной самореализации жизни природно-родовой общности в условиях био-социальной нерасчлененности рода и природы... Эти образы формируются продолжительное время сначала в процессе складывания родового общества из дородовых человеческих обществ, затем в процессе роста, дифференциации и постепенного разрушения, как природно-родового организма с генотипом культуры Ом. Основой их формирования и носителем выступают природа и ее вещи, главный первопредок и производные от него первопредки, человеческий род и его индивиды. Жизненное единство их и функционирование в одном природно-родовом организме дает мировоззренческий эффект создания сложных органических конструкций со множеством напластований. Идеи родовой жизни здесь даны чувственно, они живут в телесно-духовно-идеальной сущности природы, первопредка и человека, и изменяются вместе с их возрастными изменениями. Таковое единство просматривается не только во внешнем облике, но и во внутренних функциях: природа размышляет, смотрит, слушает, дышит, как человек, а человек совмещает в себе звездные миры, пространство, ветер, земной ландшафт и т.д., и живет, как природа в ее естественных ритмах...*”(Джха 1991: 17-18).

Во-первых, как представляется, понятийное поле витальности в контексте ведийской культуры вполне соотносится с теми “понятийными образами”, о которых пишет А.К.Джха: это понятийное поле, действительно, весьма сложно выразить даже в виде дефиниции; вербального же выражения этого понятийного поля в ведийский период просто не требовалось: это скорее — один из стереотипов организации мироотношения, чем собственно ясно выраженное понятие.

Это — действительно один из структурирующих сложных элементов, который проявляет себя в ведийском мировоззрении и культуре, в древнеиндийской философии — через уже собственно элементы этих мировоззрения, философии: например, учение об атмане, будучи целостным учением собственно об атмане, явственно несет в своем структурирующем каркасе след и отпечаток структурирующего понятийного поля “витальности”.

Во-вторых, к понятийному полю “витальности” может быть отнесена та характеристика “архетипической культуры”, о которой пишет А.К.Джха, что речь идет о “понятийных образах” (мы пользуемся термином “понятийных полей”), формирование которых восходит к истории родового и ранее — дородового общества.

Это — структурирующий пласт языкового сознания и систем мироотношения, который постоянно наследуется и воспроизводится, а затем опять наследуется и воспроизводится, — в системах мироотношения и в системах языкового сознания, — по меньшей мере, до того момента, когда постепенно размывается “природно-родовой организм”: но вряд ли действие этого “механизма” прекращается полностью и после зарождения классовых обществ.

Не исключено, что начала этого понятийного поля, или структурирующего элемента языкового сознания, восходят к самым истокам собственно языка и сознания. Да, пожалуй, не будет столь уж и фантастично то предположение, что примитивные первоязыки строились лексически в определеном соответствии со структурными составляющими понятийного “механизма” языкового сознания, названного здесь “витальным”.

Идея единой вселенской жизни, или идея животворных жизненных сил в виде сомы или живительных вод — все это элементы культуры конкретных времен и

конкретных этносов, конкретных исторических условий, — на которые "накладывается", как структурирующий смысловой компонент, витальный "механизм" языкового сознания, который в ином контексте культуры и времени может выразиться в воплощениях, в чем-то сходных с упомянутыми, в чем-то отличных от них.

Да и сами основные понятийные компоненты этого "механизма" языкового сознания могут просматриваться за реалиями конкретных культур — в вариациях баланса его составляющих. Собственно "жизненное природно-родовое" единство мировосприятия, о котором пишет А.К.Джха, есть существенная характеристика мироотношения определенных эпох, в чем-то во многом понятийно пересекающаяся и сливающаяся с "витальным" "механизмом" языкового сознания, но все же — с ним не тождественная: он лишь сливается с ней и участвует в построении ее основ в сфере языкового сознания, но сами понятийные компоненты "витального" "механизма" языкового сознания, как представляется наиболее вероятным, имеют достаточную почву для существования еще и в дородовую эпоху, имеют достаточно почвы для существования еще и в то время, когда, как достаточно сложный компонент языкового сознания и мироотношения, понятие единства человека и Природы не могло быть сформировано именно в силу сложности необходимых для этого обобщений и умозаключений, — но вполне могли существовать такие структурирующие понятийные компоненты языкового сознания, как "желания, соответствующие жизненным потребностям и инстинктам", "то, что соответствует удовлетворению этих желаний и инстинктов", "удовольствие и радость от удовлетворения этих инстинктов".

Это последнее, конечно, — предположение, но что вырисовывается достаточно явственно — так это то, что "витальное" богатство есть отражение "витального" "механизма" языкового сознания, в значительной степени слитого с тем культурным пластом индоевропейской (а скорее всего, далеко не только индоевропейской) традиции мироотношения и культуры, в которой значительное место отводится "витальным" характеристикам.

Итак, "витальное" богатство — это особый, емкий и устойчивый аспект применения понятия "богатство", который проявляет себя в контексте истории культур и языков.

В свою очередь, "витальное" "богатство" есть только проявление "материнского" по отношению к нему понятийного поля, названного здесь понятийным полем "витальности".

Было высказано предположение, что понятийное поле "витальности" связано с устойчивым "механизмом" языкового сознания, структурирующим мироотношение в его категориальных, понятийных формах, структурирующим элементы процессов словообразования — в соответствии с жизненными характеристиками: характеристиками жизненных потребностей, характеристиками реализации этих потребностей, характеристиками удовлетворенности в этом, характеристиками жизненно-ценных потенций, характеристиками возможностей реализации жизненных потребностей.

Было высказано предположение, что "витальный" "механизм" языкового сознания есть механизм воспроизводящийся, возобновляемый в ретроспективе развития и вариативности истории языкового сознания. Это — "механизм" языкового сознания, который вновь и вновь, в новых условиях, — приводит структурирование систем мироотношения, структурирование процессов словообразования — в соответствие с указанными характеристиками.

"Витальный" "механизм" языкового сознания можно определить как структурирующий "костяк", который в системах мироотношения и в процессах словообразования накладывается на совокупность других понятийных "костяков", на соответвующую конкретную культурную традицию, на конкретные совокупные отражения реалий действительности, — и сложение, взаимодействие этих факторов и дает вариативность проявлений "витального" "механизма" языкового сознания — в контексте времени и культур, временных языковых "срезов".

Степень влияния "витального" "механизма" языкового сознания на структурирование мироотношения, на формирование систем мироотношения, на процессы словообразования, формы, в какие это влияние отливается, — зависят от конкретных условий, от характера и организации общественной жизни, от уровня развитости культуры и ее вариативных особенностей.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

I

АРС — Англо-русский словарь. 1954. Сост.В.Д.Аракин, З.С.Выгодская, Н.Н.Ильина. М.

БАРС — Большой англо-русский словарь. 1972. Под ред. И.Р.Гальперина. — М., Т.1-2.

И.Х.Дворецкий — Латинско-русский словарь. 1986. Сост. И.Х.Дворецкий. М.

НРС — Немецко-русский словарь. 1976. Под ред. А.А.Лепинга и Н.П.Страховой. М.

РНС — Русско-немецкий словарь. 1962. Под ред. А.Б.Лоховица. М.

ФРС — Французско-русский словарь. 1957. Сост. К.А.Ганшин. М.

ODEE — The Oxford Dictionary of English Ethimology. 1966. Oxford.

OED — The Oxford English Dictionary. 1933. Oxford. Vol.VII.

II

англ. — английское
болг. — болгарское
др.инд — древнеиндийское
И.Е. — индоевропейское
лат. — латинское
нем. — немецкое
польск. — польское
праслав. — праславянское
русск. — русское
сербск.хорв. — сербско-хорватсткое
словенск. — словенское
фр. — французское
чешск. — чешское

ЛИТЕРАТУРА

Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. 1983. От Скифии до Индии. М.

Гийом Г. 1992. Принципы теоретической лингвистики. М.

Горемыкина В.И. 1975. Классовый и политический характер “нищелюбия” древнерусских князей // Вопросы истории. Минск, С.22-31.

Гуревич А.Я. 1984. Категории средневековой культуры. М.

Даль В.И. 1981. Толковый словарь живого великорусского языка. М. Т.1-4.

Джха Ашок Кумар. 1991. Архетипы древнеиндийской философской культуры Ом. Автореферат дисс. на соискание уч.ст. канд. философск. наук. М.

Кейпер Ф. 1986a. Древний арийский словесный поединок. // Кейпер Ф. Труды по ведийской мифологии. М. С.47-100.

Кейпер Ф. 1986b. Небесная бадья // Кейпер Ф. Труды по ведийской мифологии. М. С.156-162.

Преображенский А.Г. 1958. Этимологический словарь русского языка. М.

Цыганенко Г.П. 1989. Этимологический словарь русского языка. Киев.

Фасмер М. 1964. Этимологический словарь русского языка. М. Т.1-4.

Чанышев А.Н. 1981. Курс лекций по древней философии. М.

Шнирельман В.А. 1986. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М. С.236-426.

Шнирельман В.А. 1988. Производственные предпосылки разложения первобытного общества // История первобытого общества. Эпоха классообразования. М. С.5-139.

The Encyclopedia of Philosophy. 1967. New York. Vol.III. P.367-370.

Little A.G. 1978. Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe. Ithaca.

Riepe Dale. 1961. The Naturalistic Tradition in Indian Thought. Seattle.



С.В.Дмитриев
(С.-Петербург)

ТЕМА ОТРУБЛЕННОЙ ГОЛОВЫ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
(общеазиатский контекст)

S.V.Dmitriev. The theme of the cut head and political culture of Central Asia's nations. — The article treats attitude towards the cut head in ritual, magical and everyday practice of Central Asia's nations. The author discloses the fact that material of Central Asia organically fits in numerous Central European subjects and oftentimes serves as an addition to it. In this material there is present a common for Eurasia theme of specific position of head in the body and space, its possession of some particular force promoting fertility and arrangement of unarranged space.

Исторические источники, повествующие об отношениях в центральноазиатской степи в начале XIII в. в ходе политической борьбы, приведшей к возвышению Темучина, названного в дальнейшем Чингис-ханом, описывают любопытную ситуацию, связанную с именем одного из основных его соперников, а именно — Ван-ханом кереитским, и его кончиной. Разбитый, в одиночестве, он пил воду из источника и, будучи неузнанным, был убит одним найманом. Слухи о такой его кончине достигли Таян-хана, и мать последнего сказала: "***Ван-хан ведь был древнего рода. Пусть привезут сюда его голову. Если это действительно он, мы принесем ей жертву***". Голову Ван-хана доставили в ставку и опознали. "***Разостлали большую белую кошму и, положив на нее голову, стали совершать перед нею жертвоприношение, сложив молитвенно ладони и заставив невесток, совершая положенную для них церемонию, петь под звуки лютни-хура. Как вдруг голова при этом жертвоприношении рассмеялась. «Смеешься!» — сказал Таян-хан и приказал вдребезги растоптать голову ногами***", и это было истолковано окружающими как признак его слабости, что и подтвердило впоследствии поражение от Чингис-хана (Козин 1941: §§ 188-189; 141-142; Старинное могольское сказание 1866: 100; Рашид-ад-дин 1952: I, I, 137).

В связи с этим отрывком, который выглядит как эпиграф, возникает вопрос: в какой степени такое отношение к голове поверженного противника характерно для народов центральноазиатского региона и как оно выглядит в контексте культуры этих и окружающих народов Евразии.

Как известно, еще древние и средневековые авторы описывали подобные сюжеты и связанные с ними этнографические реалии; авторы нового времени неоднократно использовали эти материалы и составляли их сводки (Воеводский 1877; Миллер 1882: 196-197; Лаппо-Данилевский 1877; Семенов 1899; Раппопорт 1971; Грантовский 1981; Кузнецова 1993; Клейн 1961; Басилов 1983). Эта же тема рассматривалась и непосредственно на материале центральноазиатских, в частности, тюрко-монгольских народов, и таким образом, она не является чем-то экстраординарным (Потанин 1893; 1893а и др.).

В русле общей нашей задачи целью непосредственно данной работы является расширение круга источников, связанных с темой отрубленной головы (так как из работы в работу кочует довольно ограниченный их круг), и систематизация сведений, в них представленных, выявление и уточнение мотивов, с ними связанных.

Прежде всего, необходимо отметить, что голова, череп, занимает исключительное положение в первобытной антропософии. Как указывал Леви-Брюль (1937: 375), обычно именно голова олицетворяет человека, так как с наличием или отсутствием ее связано физическое существование человека в этом мире. По выражению Штернберга, "*можно отрубить руку, ногу, ухо и т. п., и человек все же продолжает жить, но если отрубить ему голову, он погибнет*" (1936: 303).

Это исключительное положение головы в системе антропологии и космологии вообще находит разное идеологическое обоснование в соответствии с основными представлениями о мире, и далее, в связи с разными идеологическими установками, конкретными целевыми задачами и просто эмоциональным состоянием, например, победителей, отношение к голове как к ценности может быть различным.

Так, в ходе сражения при Шаше (Ташкенте) в 783 г. Наср б.Саййар, арабский предводитель, приказал выстрелить головой вождя тюрок в лагерь последних из камнеметательной машины (Табари 1987: 269).

По легенде, приведенной Бируни, когда между



Брахмой, обладавшим четырьмя головами, и Шивой произошла ссора, а затем схватка, в результате которой одна голова Брахмы была оторвана, Шива, "***согласно существующему обычаю***", взял голову противника в руки и держал ее подвешенно в знак унижения врага и собственной храбрости, вложив ей в рот уздечку. Таким образом, голова Брахмы была обесчещена рукой Шивы, который всюду носил ее с собой (Бируни 1963: 464).

У ранних мусульман, если головы убитых врагов использовались в качестве подставок под котлы (Лямменс 1931: 79), то голова убитого союзника могла быть омыта в тазу, умащена благовониями, обернута в саван, над ней должна была быть совершена молитва, после чего ее отсылали семье убитого (Табари 1987: 68).

Унижение убитого врага — обладателя головы зафиксировано и в монгольском эпосе, где Бум-Ердени, герой сюжета, убив силачей Хада и Харгая, оторвал, а затем пинал их головы (Бум-Ердени 1923: 90). Это действие, видимо, имеет ритуальный оттенок. Кармышева, вслед за Бернштам, высказывает мнение, что в игре мячом вообще, и в конное поло в иранской среде, в частности, у многих народов символика мяча или шара сливается с символикой солнца-шара и головой солнца в конечном счете. Она приводит материалы, собранные в Ферганской долине в 1940-х гг., где взрослые запрещали играть детям в тряпичный мяч — вырывать его друг у друга руками или состязаться в своеобразном поло, ударяя мяч палкой, говоря, что это равносильно игре с человеческой головой. Такая трактовка игры в мяч (как игры головой) является устойчивой ассоциацией, применяемой, в частности, в легенде о голове друга Али, за которую шла борьба между победителями — ее пинали ногами, как мяч (Кармышева 1987: 240). К этому можно добавить примеры подобных ассоциаций из "Дневника похода Тимура в Индию" Гийасаддина Али ("***головы начальников кидали, словно шары в чауган*** (конное поло — С.Д.)***, под ноги быстрых... коней***", "***головы непокорных врагов под ногами коней, словно стали катающимися шарами для чауганов***", "***много голов, бывало, которые из-за своего языка скатывались, как шары***", "***хобот слона, действующий как чауган*** (здесь: клюшка для поло — С.Д.)***, подхватывающий шары, хватал и уносил людские головы***" (Гийасаддин Али 1992: 216, 253, 254, 261), "Книги шахской славы" Хафиз-и-Талыша ("***головы всех нас являются мячами для твоего чаугана***": Хафиз-и-Талыш 1989: 91) и других персо-тюркоязычных памятников. Источники говорят, что приобретение головы неприятеля, убитого во время сражения, тесно связывали с правами при разделе добычи (Геродот IV, 64): только предоставивший голову убитого врага получал свою долю.

Особую ценность представляли головы именитых противников, т.е. людей, известных убившему их по имени. Обычно в эпосе победитель задает вопрос побежденному о его имени — и только после этого процедурного момента его убивает. Нередко этим именем нарекают сына победителя. Например, Чингис-хан, до получения этого имени-титула, звался Темучином — по имени татарского вождя, убитого его отцом (Козин 1941: 85-86). Это напоминает мотивировки охотников за головами маринд-аним — они обычно стремились захватить людей живыми и узнать их имя, т. к. в противном случае голова считается "обесцененной". "Головные" имена у них давались также детям (Иванова 1980: 122-123).

Следующий пример относится ко времени борьбы арабов и тюрок в Средней Азии. В начале XIII в. арабы устроили засаду, в которую попало отборное войско согдийцев и тюрок. Большая часть последних была перебита, часть попала в плен. Узнав, что разбитое ими войско не простое, а элитное соединение, "***арабы написали имена убитых у них на ушах и повесили их отрубленные головы к своим поясам и в таком виде явились в лагерь***". Последняя фраза из Табари, описывающая это событие, на русский язык переведена в двух вариантах — Смирновой (1970: 205) и Беляевым (Табари 1987: 137). Вариант Смирновой звучит следующим образом: "***И не было ни одного из нас, у которого на поясе не висело бы головы именитого противника***". В переводе Беляева этот пассаж выглядит так: "***...утром оказалось,что нет среди нас воина, который не нес бы головы (человека), известного по имени***". Варианты близки, но в первом из них делается акцент прежде всего на знатность убитого, в то время как во втором — на известность имени и знатность убитого и значимость этого факта для убившего. Видимо, поэтому победители и посчитали нужным отметить факт своего знания надписями имен убитых на ушах их голов. Таким образом, во втором варианте перевода отрывка сохраняется возможность трактовать его с точки зрения сакральности сюжета. В то же время в первом варианте сохранен такой нюанс, как подвеска голов убитых к поясам победителей. Подобный мотив неоднократно присутствует в письменных источниках. Так, по словам писателя XVII в. Ходжа Самандар Термези (1971:107), после победы над войском хорезмийцев "***слуги его величества, привязав к седельным ремням головы военачальников злодеев-тюрков, представили*** (их — С.Д.) ***пред очи прибежища накибства Мухаммеда Саида***". Этот обычай привязывать отрубленные головы к лошадям или поясам был распространен довольно давно и широко (см., напр.: Страбон IV, 4,5; Диодор Сицилийский V, 29,4). Распространен он был и у монголов. В уже упоминавшемся эпосе Бум-Ердени, убив своих противников, затем вместе с братом "***привязали головы силачей к хвостам***

своих лошадей как бунчуки"; в другом варианте голова убитого шамана привязана к торокам (Потанин 1883: 291); в то же время братья Хоридой и Хортон в бурятском сказании, убегая от врагов и не имея возможности взять тело отца, и потому отрубив ему голову, подвешивают ее к спине одного их них (Потанин 1889: 96-97).

Мотив подвешивания головы, но уже в знак наказания, описан в китайском источнике в отношении кыргызов VI в.: они "***за воровство приговаривают к отсечению головы. Ежели вор имел отца, то голову вешают отцу на шею, и он до смерти обязан ее носить***" (Бичурин 1950: 353). А по Табари, когда в 730 г. тюрки в одном сражении захватили в плен мусульманина, то, связав его по рукам и ногам, привесили ему на шею голову одного их погибших мусульман; отбив пленника, мусульмане взяли голову и похоронили (Табари 1987: 226). В свою очередь, шариат дозволяет мусульманину носить головы павших в сражении врагов, "***как для удовлетворения мести, так и для возбуждения ярости неверных***" (Гиргас 1865: 14).

Отсеченная голова (или череп), по распространенному представлению, может вести самостоятельную, довольно активную жизнь. Как отмечает Пропп (1946: 135-136), в сказке она обычно лежит на земле, на лубочных русских картинках и античных геммах — торчит из земли. Хотя, по его словам, это голова мертвеца, герой обычно ведет с ней диалог. На геммах около нее изображена склоненная слушающая голова, рот отрубленной головы несколько приоткрыт. Жуковский (1893: 63-72) также приводит притчу о разговоре Иисуса с черепом.

Широко распространены представления о возможности автономного от тела существования отчлененной головы у народов Сибири. Окладников приводит ряд такого рода материалов (1949: 73-109; 1971: 107), в частности, нанайскую легенду о голове мужчины. Обычно она лежала на нарах. Однажды к фанзе, где она находилась, прибежал конь, обежал фанзу несколько раз и, остановившись перед головой, заржал. Голова покатилась по нарам и скатилась на спину коня. В дальнейшем, при помощи шамана, она превращается в мужчину. (См. также материалы Богораза 1939: 182; Эскимосские сказки и мифы 1988: 272 и др.)

В "Описании киданей" Е Лунли (Мэн-да бэй-лу 1975: 103) приводится рассказ о неком киданьском владетеле по имени Най-ха, который представлял из себя "***всего-навсего череп, находившийся в куполообразной юрте... Люди не могли видеть его. Когда у государства появлялись важные дела, то убивали белую лошадь и серого быка для жертвоприношения, и только тогда он принимал вид человека и выходил смотреть. По окончании дела входил в куполообразную юрту и снова превращался в череп***".

В этой связи, вероятно, интересно рассмотреть материалы, связанные с захоронением головы. Седов выделяет несколько вариантов таких захоронений на материалах финно-угорских народов (населявших, как известно, и регион Южной Сибири):

1) прежде чем похоронить, отчленяли голову. Умершего хоронили согласно обряду, бытовавшему в регионе, а голову ставили на шейное основание около ног или верхней части тела. Имелись случаи устройства отдельных помещений для черепов, специальные отсеки-тайники. Иногда захоронялись вообще без голов;

2) помещались в могилу только головы умерших. Судьба остальной части тела неизвестна.

Иногда для головы устраивали сруб из брусьев (см. приведенный выше сибирский материал); были случаи наличия несожженной головы при кремации туловища.

По мнению Седова, "*захоронение человека с отсеченной головой или отдельно головы человека — особенность погребальной обрядности, связанная с анимистическими представлениями финно-угров. Обычай почитания головы обусловлен реинкарнацией — верой в возрождение души*" (Седов 1992: 91-92). По-видимому, структура археологически выявленного погребального обряда в значительной степени является отражением представлений, которые дали основу для создания приведенных выше легенд, и представления эти не являются чисто анимистическими.

Приведенные выше сибирские легенды близки также некоторым ближневосточным представлениям об отрубленной голове. Иванов, анализируя этот мотив, выделил еще один круг представлений, связанных с ней, а именно — представления о ее пророческой силе (1923: 122). Такова голова Иоанна Крестителя, голова Орфея, приплывающая от устья Стримона к берегам Лесбоса и там пророчествующая, а также, можно добавить, голова Адама, отпихнутая Василием Буслаевым, героем русской былины, прибывшим с дружиной в Иерусалим и буянившим там (Веселовский 1880: 3). Отделенная голова выступает в роли советчика (о чем я упоминал выше). В эддической саге голова Мимира, убитого Ванами, сохранена Одином от разрушения и сохранила способность говорить, и Один с нею часто беседует и советуется (Беовульф 1975: 188; Эдда 1917: 106).

На Востоке широко распространена сказка о выловленном в воде черепе. От порошка, в который истолчается череп, обычно происходит зачатие героини с последующим рождением воплощения умершего владельца черепа (напр.: Газаров 1889: 77-79). Сюжет сказки, правда, может и не быть связан с водой (Арабские народные сказки 1990: 47-60; Веселовский 1886: 46; Афанасьев 1957: 82), но с плодородием он связан



обязательно.

Эта последняя функция мертвой головы специально рассмотрена Ивановым, который связывает ее с представлением о голове как вместилище половой, возбуждающей силы. В дионисийском и родственных с ним культурах, бог умерший и его голова, как его воплощение, почитались "*как мужское начало подземной растительной мощи и нового возврата из сени смертной на лицо земли*". Иванов в связи с этим считает, что именно поэтому "*в Лерну сеяли, как это явствует из мифа о Данаидах, — мужские головы, как зрелые плоды, несущие в себе зародыш новой жизни, долженствующей возродиться и воскреснуть как семена, оплодотворяющие лоно подземной ночи*" (1923: 120-121).

Эта тема аграрного плодородия, связанного с головой, типологически прямо сближает культ головы с охотой за головами, которая фиксируется очень широко. Как отмечает Иванова (1980: 117), она существовала у народов Индии, Юго-Восточной Азии, Индонезии, Новой Гвинеи, Филиппин, она характерна для Африки, Южной Америки. Ею же приводится краткая сводка возможных значений, связанных с головой и охотой на нее, у разных народов мира. Так, у кава каждая отрубленная голова была необходима для основания новой деревни или проведения весеннего сева. В Камеруне для погребения вождя требовалось раздобыть две-три человеческих головы, на Калимантане для предотвращения мести покойника и совершения погребения также две — три головы человека. На Новой Гвинее охота за головами устраивалась в двух случаях: когда в доме устанавливали череп предка и когда юноша собирался вступить в брак. На Суматре юноша перед женитьбой должен был принести отрубленную человеческую голову, и т. д.

Охота за головами фиксируется у первобытных племен, занимающихся примитивным земледелием, и Чеснов (1968: 170) даже предполагает, что первоначальным осмыслением охоты за головами была земледельческая магия плодородия. В то же время, с точки зрения Ивановой, охота за головами возникает на той стадии развития человеческого общества, когда охота вообще, в том числе на людей, была основным источником существования человека. Со временем исчезает первоначальная экономическая основа охоты на человека, после чего она продолжает функционировать в качестве обряда и постепенно приобретает иной оттенок — охоты за головами (Иванова 1980: 118).

В связи с этим, видимо, можно сказать, что культ головы, в частности, культ отрубленной головы и, как следствие, охота за головами, является одним из проявлений общего мировоззренческого комплекса, свойственного человеку, существующему в рамках определенной культурной традиции. Возможно, что в разных концах мира основные предпосылки для создания первоначального представления, связанного с головой, были весьма похожи друг на друга. Наиболее общими проблемами были вопросы жизни и смерти, отношение к природе, представления о месте человека в природе, отношения с животным миром, землей, другими людьми — т. е. все то, что составляет, в конечном счете, культуру как целостную систему. В зависимости от того, как решались эти общие вопросы, каким образом создавалась мировоззренческая схема, можно сказать, "основной миф", вокруг которого объединялись другие, вторичные мотивы, — таково было и конкретное проявление, в нашем случае — отношение к голове и сопутствующие ей темы.

Можно отметить, что мотив плодородия, земли и человека, связанный с головой, наиболее широко распространен в мире. Но в системе жизни-смерти, возрождения=воплощения этот мотив является только вариантом, проявлением более общего понятия — существования общей жизненной силы. Эта сила может уходить, приходить, концентрироваться, и в таком последнем виде ее могут стремиться использовать в вопросах, в частности, власти. Видимо, поэтому так часты случаи концентрации большого количества черепов и голов в какой-то определенной точке пространства или помещения. Этот обычай известен в разных концах Евразии. Так, ранние мусульмане, ведя борьбу против тюрок Средней Азии, после победы отправляли халифу туги (значки, знамена) кагана и головы погибших врагов (Табари 1987: 255). В Багдаде в IX в. при дворе существовала особая кладовая для хранения голов (*хизанар арруус*), куда эти головы складывались (Мец 1966: 294). По-видимому, в этом факте можно видеть прямые или отдаленные реминисценции с распространенным в Юго-Западной Азии со времен неолита обычае строительства специальных помещений на территории поселений, где археологи обнаруживают большое количество черепов, которыми они набиты буквально до потолка (Алекшин 1994).

Благодаря знаменитой картине В.Верещагина "Апофеоз войны" (Гос. Третьяковская Галерея, Москва) хорошо известны такие варианты скопления черепов, как пирамиды. Это было довольно типичным явлением в ходе войн в Средней и Западной Азии. Так, в 704 г., когда мусульманский полководец Муса б.Абдаллах одержал победу над тюрками, его воины несли головы убитых до Термеза и поставили из тех голов две башни, сложив одну голову лицом к другой (Табари 1987: 197). Широко известны башни из голов побежденных, которые сооружались по приказу Тамерлана. Такие башни были сооружены, например, в 1387 г. после взятия Исфахана (Гийасаддин Али 1992: 205). Подобные четыре башни наблюдал испанский посол Руй Гонсалес де Клавихо, посланный в 1403 г. королем Генрихом III к Тамерлану (Клавихо 1990: 87).

Назывались такие пирамиды "***калля-минора***" — пирамиды голов побежденных (Гаврилов 1929: 11). Клавихо видел их вблизи Дамгана. Сделаны они были из черепов "***черных татар***" (туркмен племени кара-коюнлу), разгромленных Тамерланом, и были такой высоты, "***как можно забросить вверх камень***". "***А делали их так: ряд черепов и слой грязи***" (Клавихо 1990: 87) — по-видимому, земли. Такие же башни из черепов строились по приказу Бабура (Бабур-наме 1958: 172, 237, 254-255, 271, 272, 277, 384) и других полководцев. О времени распространенности их говорит такой факт, что еще в середине XIX в. кашгарский ходжа Велихан-тюря воздвигал подобные сооружения (Велиханов 1964: 36).

Видимо, о подобном же скоплении голов говорится в "Истории Татар" брата Ц. из Бржега, записанной со слов брата Бенедикта Поляка, спутника брата Джиованни дель Плано Карпини (текст любезно предоставил Юрченко): во время войн в Силезии, после победы монголы взяли в плен герцога Генриха, раздели его и заставили кланяться телу их убитого предводителя. "***А затем его голову, словно башку барана, отвезли... к Батыю и после бросили ее среди голов других убиенных***".

По многим признакам, создавая такие концентрации голов, инициаторы подобных сооружений хотели получить ту силу, которая суммирует все отдельные силы разных людей, одновременно изымая ее у противника.

Эта сила выступает у разных пародов под разными названиями (*харизма* — у христиан, *фарн* — иранцев, *барак* — у мусульман, *дэ* — китайцев, *мана* — Полинезии, *суу (сур)* или *сулдэ* — у тюрок и монголов). Каждая из них концептуально обоснована с точки зрения господствующей мировоззренческой схемы, характерной для отдельных историко-этнографических областей. В зависимости от установок, с этой силой могут бороться, разрушая ее, добывать, искать и, как мы уже отметили, концентрировать, используя для собственной цели. Аналогично, ее, в том числе вместе с головой, могут скрывать, охранять в рамках этнической или политической общности (напр.: Иохельсон 1897: 26). С утратой головы эта сила или часть ее совокупности, которая воплощается после смерти одного из ее носителей в каком-либо другом члене того же общества, покидает социум, уходя, вместе с именем, в другой этносоциальный организм. Утрата головы члена общества, морально оцениваемая как позор, освящает стремление вернуть ее назад либо добыть голову аналогичного качества для компенсации в социуме, утратившем ее, равновесия — для жизнестойкости социального организма (с возможным последующим подхоронением к чуждому для нее телу). Поэтому, видимо, в 1206 г. дети Тохта-беки меркитского, одного из соперников Темучина в войнах в степи, не имея возможности взять труп отца, отрезали ему голову и увезли с собой (Старинное монгольское сказание 1866: 110; Козин 1941: 151). Аналогичный мотив присутствует в сюжете о братьях Хоридое и Хортое, приведенном выше (Потанин 1899: 333). Тем же, вероятно, можно объяснить убийства раненых родственников с последующим отчленением их голов в войске последнего хорезмшаха Джалал-ад-Дина после поражения и переправы через Инд (Насави 1973: 130), как и идею возможного отчленения головы участника пирушки, пришедшую в голову его сотрапезников, ввиду невозможности его транспортировки, когда в неудачный для них момент появились враги — сюжет описан Бабуром (Бабур-наме 1958: 285).

Кстати, этой же идеей концентрации силы и связи ее с большим количеством голов, объяснима, по-видимому, и многоголовость мифических и сказочных чудовищ — как правило, чем больше у них голов, тем они сильнее.

Без сомнения, в этой достаточно жесткой схеме возможны различные варианты логических ответвлений. При этом логику развития ответвлений достаточно трудно проследить и, соответственно, связать с императивной схемой. В таком случае одно из проявлений, связанных с культом головы, выглядит вроде бы несогласованным с основным корнем нашего логического куста. Либо, еще возможный вариант, с изменением общей мировоззренческой схемы (напр., смена язычества христианством) изменяется содержание связанного с отрезанной головой сюжета, в том числе меняется оценочный полюс. и тогда вновь возникшие эмоции, связанные с новым ценностным императивом, мешают правильно оценить логическое проявление этнографического явления.

Особая тема, связанная с отрубленной головой — ее утилизация. Кроме уже приводимых вариантов вторичного ее использования, наиболее известным является изготовление из черепной коробки человеческой головы сосуда для питья.

Уже древние авторы (Геродот и др.) отмечали этот обычай у центральноазиатских народов (скифов, сарматов и др.); такой же обычай они фиксируют и у жителей Европы — кельтов, германцев. Так, например, Тит Ливий (XXIII, 24), описывая разгром римлян во главе с консулом Постумием, который учинили им кельты-бойи, отмечает, что доспехи римского предводителя и его голова были снесены в храм, голову оправили в золото и из черепной коробки сделали чешу, которую использовали как освященный сосуд, из которого совершали возлияния в торжественных случаях.

Правитель лангобардов после разгрома гепидов сделал из черепа их вождя чашу для вина на пирах



(Павел Диакон 1, 27).

Позднее, в средние века, в начале IX в., когда болгары-кочевники разгромили войско византийцев во главе с императором Никифором I, из его черепа болгарский вождь Крум сделал себе чашу (Бартольц 1966: 421; Воеводский 1877: 42). Несколько позже такую же чашу сделали печенеги из головы древнерусского князя Святослава (Летопись Ипатьевскому списку 1971: 48).

В 1510 г. войско основателя государства кочевых узбеков Шейбани-хана было разбито войском первого сефевидского шаха Исмаила I. Шейбани-хану отрубили голову. с нее была снята кожа, набита соломой и послана турецкому султану Баязиду II, его союзнику. Череп же хана шах приказал оправить в золото и употреблял его как кубок для вина на своих пирах (Семенов 1954: 79).

Последние примеры возвращают нас в степи Центральной Азии. Китайские источники древности и средневековья, в частности, в повествованиях о сюнну отмечают, что во времена Маодунь-шаньюя, когда сюнну разбили юэчжей, из головы юэчжийского предводителя они сделали чашу (Бичурин 1951: 147, 151).

Сведения об использовании черепной коробки в качестве сосуда сохранились в фольклоре монголов (напр., в обращении к Эрлику — владыке подземного мира: "***человеческие черепа — твои кубки***" (Радлов 1939: 362), в эпосе о Гэсэр-хане (Потанин 1897: 209-210, 1893а: 4,5, 1893б: 82-83; Хангалов 1889: 126-127). Киракоз Гандзакеци (1976: 228) описывая восстание "найнгам" в 1258 г. против Мэнгу-каана, пишет: "***это были люди воинственные... Они пожирали своих стариков и старух... А черепные кости отделывали золотом и из них пили весь год***".

В религиозной обрядности ламаистов в качестве освященного предмета используется освященный сосуд, чаша, называемая "*габала*". Она выпиливается из человеческого черепа и отделывается серебром или золотом. Габала используется при совершении тантристских обрядов. Приготовление этого сосуда считается у монголов делом чрезвычайной трудности. Обычно от человека, на голове которого обнаружены нужные знаки, еще при его жизни необходимо получить согласие на утилизацию его черепной коробки таким образом. После его смерти его череп еще раз исследуется, и если признается пригодным, то его опиливают кругом по параллели глазной орбиты, отделывают серебром, бирюзой, кораллами, освящают и вводят в употребление. Габалам приписывают способность доставлять богатство тому краю, где они находятся (Позднеев 1887: 98, 99, 103; Потанин 1893а: 209). Использование черепной коробки человека в качестве сосуда было распространено и в новое время (мы не будем останавливаться на бытовании подобных сосудов у аборигенов Австралии. Африки, Южной Америки). Напр., горские евреи считали, что питье воды из черепа самоубийцы или крови самоубийцы, нюхание порошка из плесени, найденной в человеческом черепе, является сильным средством, выгоняющем из тела больных мучающих их духов (Спонсер 1895: 121-122). А в фольклоре адыгов женщину поят из чаши, сделанного из черепа ее убитого любовника (Фольклор адыгов 1988: 154-155).

К варианту чаш из черепов тесно примыкает оковка черепа убитого знатного человека золотом или серебром. В дополнение к упомянутому в начале статьи сюжету о голове Ван-хана отметим, что аналогичным образом поступил Гэгэг-хан в монгольской сказке: упрекая убийцу Цоктая за совершенное им действие, он оказывает голове убитого почести, кладет ее на престол, зажигает перед ней курительные свечи (Потанин 1893: 90-94).

Тема отсеченной головы тесно связана с темой расчленения трупа. Если считается, что человек, пройдя жизненный путь на этом свете, должен быть готовым к возрождению в новой ипостаси, то состояние готовности обычно заключается в наличии целостного скелета. Отсутствие хотя бы одной кости (а иногда и всех ногтей, зубов и волос, которые поэтому собирались на протяжении всей жизни) влечет за собой невозможность возрождения. В огромной степени это касалось и наличия головы как основного вместилища души. Отсечение головы, к примеру, было наиболее болезненным наказанием для преступников в Китае, и именно по этой причине. Они буквально молили, чтобы их хотя бы удушили. или чтобы, по крайней мере, их головы были приставлены после отсечения к телам и чтобы их захоронили в таком вот "целом" виде. Эта просьба удовлетворялась не для всех. Напр., отцеубийцам в ней отказывали (Васильев 1970: 149). А по уложению Юаньской (монгольской) династии в Китае, среди главных видов преступлений, на которые не распространялась амнистия, были: сыновняя непочтительность, измена, кровосмешение, а также бесчеловечье. К последней категории относились: зверское убийство человека с целью принесения в жертву духам гор и облаков его внутренностей, конечностей и глаз, плюс колдовство и отравление животными ядами. За убийство была определена казнь через разрезание на куски, а за колдовство и отравление — через отрубание головы (Попов 1907: 0159).

Мотив расчленения трупа и отсечения головы прямым образом пересекается с легендарным сюжетом, связанным с одним из основателей первой религиозно-философской школы буддизма махаяны — мадхьямики (II — IV вв.) Нагарджуной. По легенде, он открыл эликсир жизни и достиг таким образом бессмертия. Его пытались убить, но это было безуспешно. Идя на религиозную жертву, Нагарджуна подсказывает,

как это можно сделать — и ему отрезают голову стеблем травы куша. Голову Нагарджуны после отсечения забрасывают на расстояние нескольких километров, но тело и голова с каждым годом сближались до тех пор, пока не соединились, — и тогда Нагарджуна воскрес (Будон 1990: 230).

Здесь мы неизбежно выходим на культ Диониса в Греции. Главным атрибутом культа была отрубленная голова, которая хранилась в Дельфийском храме. Этот элемент античного бога перешел в христианство вместе со святым Дионисием. Голова последнего находилась в его гробнице в парижском аббатстве Сен-Дени (Потанин 1899: 132; Басилов 1983: 127). По легенде, обезглавленный святой остается способным передвигаться, как Нагарджуна. Правда, он берет свою голову и несет ее в руках. Так же поступают в русской религиозной легенде св. Меркурий Смоленский (Басилов 1983: 119-124, Белецкий 1923, Кадлубовский 1902: 100) и другие христианские святые, а мусульманский святой обычно идет за своей катящейся головой (Гордлевский 1960: 331, 338, 339, 364, 393, 296, 427; Олесницкий 1910: 119, 126-127: Потанин 1899: 138; Овезов 1977: 69), как и монгольский шаман после того, как его обезглавили — за своей увезенной головой (Потанин 1899: 129-130, 219).

Как мы видим, центральноазиатский материал органично вписывается во многие общеевразийские сюжеты, часто их дополняя, и эту вплетенность в общий контекст мировой культуры надо учитывать при общих интерпретациях. В нем есть общая для Евразии тема исключительного положения головы в теле и космосе, тема наличия в ней особой силы, способствующей организации космоса и социума, основанная на ней тема плодородия как проявления общей жизненной силы, Тема попытки лишить этой силы конкурирующий этнополитический организм и наивного желания суммировать силы разных голов. При этом необходимо отметить, что на уровне низшей формы осмысления роли головы в космической системе эти представления поразительно близки в самых отдаленных уголках Евразии, так же как и формы их проявления, которые, в принципе, достаточно органичны, легко вычленяемы при помощи аллюзий и аналогий и достаточно логичны с точки зрения своего, по-своему рационального, взгляда на мир.

ЛИТЕРАТУРА

Алекшин В.А. 1994. Черепа людей в обрядах неолитических земледельцев Юго-Западной Азии // Памятники древнего и средневекового искусства. СПб. 1994/Проблемы археологии. В.3.

Абарские народные сказки. 1990. М.

Афанасьев А.Н. 1957. Народные русские сказки... в 3-х т. М.

Бабур-наме. 1958. Записки Бабура. Ташк.

Бартольд В.В. 1966. Сочинения. Т.VI. М.

Басилов В.Н. 1983. Следы умирающего-воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. М.

Беовульф. 1975. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.

Белецкий Л.Т. 1923. Литературная история повести о Меркурии Смоленском: Исследования и тексты // Сб. Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Т.99. Пг.

Бируни. 1963. Избранные произведения. Т.II. Ташк.

Бичурин Н.Я. 1950. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.I-II. М.,Л.

Богораз В.Г. 1939. Чукчи. Т.II. Л.

Будон. 1990. Жизнь Нагарджуны // Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М.

Бум-Эрдени. 1923. Монголо-Ойратский героический эпос. Пг.

Валиханов Ч.Ч. 1962. Собр. соч. в пяти томах. Т.II. Алма-Ата.

Вамбери А. 1874. Путешествие по Средней Азии. М.

Васильев Л.С. 1970. Культы, религии, традиции в Китае. М.

Веселовский А.Н. 1880. Разыскания в области русских народных стихов. В.2. СПб.

Веселовский А.Н. 1886. Мелкие заметки к былинам. XII. К сербской легенде о Константине Великом // ЖМНП.

Воеводский Л.Ф. Этнологические и мифологические заметки. I. Чаши из человечьих черепов и тому подобные примеры утилизации трупов. Одесса.

Гаврилов М.Ф. 1929. Материалы к этнографии “тюрок” Ура-Тюбинского района. Ташк.

Газаров А. Армянские сказки: “Череп-царь” и “Невеста-всадник” // Сб. матер. для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис. 1889.

Гийассаддин Али. 1992. Дневник похода Тимура в Индию. Тамерлан. Эпоха. Личность. Деяния. М.

Гиргас В. 1865. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб.

Гордлевский В.А.. 1960. Избр. соч. Т.I. М.

Грантовский Э.А. 1981. О некоторых материалах по общественному строю скифов (“родственники” и “друзья”) // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.

Джангар. 1990. М.

Жуковский В. 1893. Легенда об Иисусе и черепе в персидском стихотворном сказе Аттара // Хап.Вост.Отд.РАО. Т.VII.

Иванов Вяч. 1923. Дионисий и прадионисийство. Баку.

Иванова Л.А.. 1980. Охота за головами у маринд-аним и время ее воэникновения // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М.

Иохельсон В.И. 1897. Предварительный отчет об исследовании инородцев Крайнего севера. Иркутск.

Кадлубовский А. 1902. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава.

Кармышева Б.Х. К вопросу о культовых значениях конных игр в Средней Азии. Душанбе.

Киракоз Гендзакеци. 1976. История Армении. М.

Клавихо. 1990. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403 — 1406). М.

Клейн Л.С. 1961. Черепа, покрытые смолой, в погребениях эпохи бронзы // СЭ. М.

Козин С.А. 1941. Сокровенное сказание. Л.

Кузнецова Т.М. 1993. “Ποτηριον” скифского логоса



Геродота // ПАВ. В.4. СПб.

Лаппо-Данилевский А.С. 1887. Скифские древности // Зап. отд. русской и славянской археологии РАС. Т.4. СПб.

Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М. 1937.

Летопись Ипатьевскому списку. 1871. М.

Ляммене. 1931. Колыбель ислама // Происхождение ислама. Хрестоматия, составленная Евг. Беляевым. Ч.I. — М.-Л.

Мец А. 1966. Мусульманский ренессанс. М.

Мухтаров А. 1964. Очерки истории Ура-Тюбинского владения в XIX в. Душанбе.

Мэн-да бэй-лу. 1975. ("Полное описание монголо-татар"). Пер. с кит., введ., комм. и приложения Н.Ц.Мункуева.

Насави. 1973. Шихаб ад-Дин Мухаммед ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны. Пер. с араб., предисл., комм., прим. и указ. З.М.Буниятова. Баку.

Овезов К. 1977. Влияние религиозных организаций, духовенства и активных верующих на сохранение религиозных пережитков // Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. Ашхабад.

Окладников А.П. 1949. Исторические рассказы и легенды Нижней Лены // СМАЭ. В.XI. Л. 1949.

Окладников А.П. 1971. Петроглифы Нижнего Амура. Л.

Олесницкий А. 1910. Песни крымских турок. М.

Позднеев А. 1887. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии... СПб.

Потанин Г.Н. 1883. Очерки Северо-Западной Монголии. Т. IV. СПб.

Потанин Г.Н. 1893. Тема об усеченной голове в Орде // ЭО. Кн.XVI.

Потанин 1893а. Ордынские параллели к поэмам ломбардского цикла // ЭО. Кн. XVIII.

Потанин Г.Н. 1993б. Тангуто-Тибетская окраина Китая и Монголии. Т.II. СПб.

Потанин Г.Н. 1897. Восточно-ордынские параллели к кельтскому роману о чаше св. Грааля // ЭО. Кн.XXIX-XXX. М.

Потанин Г.Н. 1899. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.

Пропп Н.Я. 1946. Исторические корни волшебной сказки. Л.

Радлов В.В. 1989. Из Сибири. М.

Рашид ад-Дин. 1952. Сборник летописей. Т.I. Кн.I. М.-Л.

Раппопорт Ю.А. 1971. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М.

Седов В.В. 1992. Об одной особенности погребальной обрядности финно-угров // Древности славян и финно-угров. СПб.

Семенов А.А. 1899. Легенда об отрезанной голове у восточных христиан и у магометан тюрко-монголов // ЭО. Кн.XL-XLI.

Семенев А.А. 1954. Шейбани-хан и завоевание им империи тимуридов // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. В.I. Сталинабад.

Смирнова О.И. 1970. Очерки по истории Согда. М.

Спенсер Г. 1895. Медики и хирурги // Новое слово. №1.

Старинное монгольское сказание о Чингисхане // Тр. членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб. 1866. Т.IV.

Сыма Цянь. 1972. Исторические записки. Т.I. М.

Табари. 1987. История ат-Табари. Пер. В.И.Беляева. Ташк.

Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX вв. Кн.2. Нальчик. 1988.

Хангалов Н.М. и др. 1889. Бурятские сказки и поверья // Зап.ВСОИРГО. Т.I. В.I. Иркутск.

Хафиз-и Талыш ибн Мир Мухаммед Бухари. 1989. Шараф-нама-йи шахи (Книга шахской славы). Пер. с перс., введ., прим. и указ. М.А.Салахетдиновой. Ч.2. М.

Ходжа Самандар Термези. 1971. Даст ал-Мулук (Назидание государям). Пер. с перс., предисл., прим. и указ. М.А.Салахетдиновой. М.

Чеснов Я.В. 1968. Народ кава // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М.

Чеснов Я.В. 1976. Историческая этнография стран Индокитая. М.

Штенберг Л.Я. 1936. Первобытная религия в свете этнографии. Л.

Эдда.1917. М.

Эскимосские сказки и мифы. 1988. М.



Н.Д.Руссев
(Кишинев)

БЕЗНОСАЯ ПРИВРАТНИЦА ЭПОХ: "ЧЕРНАЯ СМЕРТЬ" НА ЗАПАДЕ И ВОСТОКЕ ЕВРОПЫ

Что такое, в сущности, чума? Тоже жизнь, и все тут.

Альбер Камю

N.D.Russev. Noseless Door-keeper of the Epochs. — The plague pandemia, that struck the Old World in the middle of the XIV century, sent millions of people to their graves. The dreadful plague can be regarded as the ruiner of the old system of life in the Western Europe. But the role of the ruining craze in the history of the Eastern and South-Eastern countries on this continent has not been studied up to now. One of the reasons for the historiographic gap is due to a rather poor source fund of the Black death. In order to replenish the lack of information the author attracted the numismatic finds, discovered on the territory of the Golden Horde to his study. The investigations show that considerable changes in the destiny of the survived started in fact simultaneously with the mortal disease, that had covered enormous territories. The catastrophic impulses upset the social balance in many regions. The population abandoned their customary inhabited locations. The merchants had no rearrange the broken commercial relations, the rulers were rather active in remaking the political map. The crisis, caused by the plague, made take the first decisive steps along the way of the total historical transformation in the region.

Конец второго тысячелетия от Р.Х. резко, но вполне объяснимо встревожил дремавшее до поры общественное сознание апокалиптическими настроениями. Легко прослеживаемый по сообщениям прессы почти животный страх "конца света" нередко круто замешан на "научной необходимости" подведения итога многовекового исторического периода. К примеру, недавно специальная экспертная комиссия, созданная по инициативе газеты "Вашингтон пост", признала "Человеком тысячелетия" умершего в 1227 г. Чингис-хана. Показательно, что избранная Западом историческая фигура олицетворяет Восток. Она на самом деле масштабна и, главное, точно соответствует складывающимся в последние годы массовым эсхатологическим ожиданиям.

Чингис-хан за короткое время создал спаянную жестокостью грандиозную евразийскую империю. Это о нем, по свидетельству "Тайной истории монголов", мать как-то сказала: "***Недаром он, выходя из утробы, в руке сжимал черный сгусток крови***" (СКМ 1990: 33). Самые западные приобретения монголов достались внуку "повелителя вселенной", Бату. Его владение, известное в новое и новейшее время под названием "Золотая Орда", оказалось обращенным своей воинственной мощью в Европу. Впрочем, ужас перед необузданной дикостью кочевников-татар — только одно, причем явно преувеличенное воображением европейцев, впечатление от нового соседства.

Между тем "*образование в начале XIII в. монгольской державы превратило все пространство от берегов Японского, Желтого, Восточно-Китайского и Южно-Китайского морей до Средней Азии и Ирана включительно и далее через Восточную Европу до самых Карпат в район связанной исторической жизни*" (Конрад 1972: 463). Золотая Орда с 1243 г. соединила Азию и Европу, а затем исламизировавший страну хан Узбек (1313-1342) "*превратил степной улус в купеческий султанат*" (Гумилев 1989: 513, 537). На землях от Дуная до Иртыша археологически зафиксированы 110 городских центров с материальной культурой восточного облика, расцвет которых пришелся на первую половину XIV в. Общее же число золотоордынских городов, по всей видимости, приближалось к 150 (Егоров 1985: 78, 139).

Государство потомков Бату стало мостом для новых трансконтинентальных отношений. Из глубин Азии от города к городу купеческие караваны регулярно приходили в контролируемые ордынцами порты Причерноморья, а оттуда на Запад привезенные товары доставлялись торговыми судами, главным образом итальянскими. По данным венецианца Иосафата Барбаро, в Тану (современный Азов) в XIV в. только из одной Венеции приходило ежегодно за специями и шелком по 6-7 больших судов (Барбаро 1971: 93). Не меньшим спросом у европейцев пользовались привозимые с Черного моря хлебные припасы, мед, воск и "татарские" рабы (Карпов 1991: 82). Однако вслед за торговцами в Европу из Азии внезапно пришел необыкновенной силы катаклизм —



чумная пандемия. В европейской историографии сложилось, по-видимому, близкое к истине представление о связи морового поветрия с монгольской экспансией, оживившей Великий шелковый путь и облегчившей "*движение патогенных элементов через Азиатский континент*" (Бродель 1986: 103).

I. Умопомрачительный мор

"Черная смерть", как назвали позднее европейцы чуму середины XIV в., явилась в Европу тем же путем, каким возвращался из Азии Марко Поло (Дюби 1994: 218). Тлетворную болезнь занесли на Запад граждане Генуэзской республики. Поразительная случайность: имя "Генуя" (лат. Janua) означает "вход", "ворота", "дверь". Сказочный Восток для католического мира на границах Орды суждено было открыть итальянцам — мореходам, негоциантам, миссионерам. В их числе генуэзцы были первыми. По горькой усмешке судьбы, вместе с восточными богатствами в генуэзскую дверь проскользнула и гибельная зараза. Невидимый возбудитель страшной болезни "*как будто отомстил за Восток, как в 1492 г. отомстила за едва только открытую Америку бледная спирохета*" (Бродель 1986: 97).

Молодой юрист из Пьяченцы Габриэль де Мюсси, живший в Крыму в 1344-1346 гг., описал начало чумного мора в Каффе. Болезнь вспыхнула в городе после того, как осаждавшие его татары стали забрасывать через стены метательными орудиями трупы своих умерших от чумы соплеменников. Европейцам пришлось спасаться от нависшей смертельной угрозы спешным бегством. На нескольких кораблях они с надеждой на избавление покинули берега Крыма, направившись в Геную, Венецию и другие порты Средиземноморья. Находившийся на борту одного из судов автор свидетельствует: "***Так как дорогой нас постигла тяжелая болезнь, то из тысячи людей, поехавших с нами, едва ли уцелело и десять человек, а потому родные, друзья и соседи поспешили к нам с приветствиями. Горе нам! Мы принесли с собой убийственные стрелы, при каждом слове распространяли мы своим дыханием смертельный яд!***" (Гезер 1867: 97-100).

Важнейшие пункты на пути, пройденном судами с заразой из Каффы в Геную, также были поражены. Итальянцы привезли смертоносную болезнь в Перу — принадлежавшую им окраину византийской столицы. Затем ее жертвой пал весь Константинополь. Другим крупным очагом заболевания стал вскоре и сицилийский порт Мессина (Макэведи 1988: 70).

Переживший бедствие византийский историк Никифор Григора (1295-1360) говорит, что охватившая приморские районы "***тяжкая и чумоподобная болезнь***" весь 1347 г. "***опустошала как города, так и села, и наши, и все, которые последовательно простираются от Гада до столбов геркулесовых***". При этом в течение одного-двух дней "***в большинстве домов все живущие вымирали разом***", не исключая ни людей, ни животных (Гезер 1867: 32 — Прибавления). В "Истории" императора Иоанна Кантакузина (ум. 1383), у которого в лихую годину чума забрала младшего сына Андроника, нарисована еще более впечатляющая картина поражения мира. Болезнь, по его характеристике, прошла "***вокруг почти по всему свету***", не оставив в стороне ни острова, ни европейское, ни азиатское, ни африканское побережье Средиземноморья (Кантакузин 1980: 377).

Чуму 1347 г. на Сицилии описал в своей "Светской истории" Микель де Пьяцца (ум. 1377). Сюда в начале октября заразу принесли 12 генуэзских галер, причаливших в порту Мессины. Последующее их изгнание запоздало. Смерть уже косила горожан. Во многих домах в течение трех дней вымирало все живое. С огромной силой "***смертельный бич***" поразил пытавшихся отпускать грехи больным монахов. Даже на расстоянии в несколько веков картина, нарисованная современником катастрофы, вызывает страх: "***Трупы оставались лежать в домах, и ни один священник, ни один родственник — сын ли, отец ли, кто-либо из близких — не решались войти туда: могильщикам сулили большие деньги, чтобы те вынесли и похоронили мертвых. Дома умерших стояли незапертыми со всеми сокровищами, деньгами и драгоценностями; если кто-либо желал войти туда, никто не преграждал ему путь***". Вскоре мором были охвачены Сиракузы, Шакка, Агридженто. Особенно пострадал Трапани, "***буквально осиротевший после смерти горожан***". В связи с другим крупным населенным пунктом острова автор горестно вопрошает: "***Что сказать о Катании, городе, ныне стертом из памяти?***" (Дюби 1994: 226-229).

Отсюда чума пошла свирепствовать по всему Средиземноморью, достигнув в 1348 г. Туниса, а затем через Сардинию и Испании. Напуганные происходившим власти Генуи отказывались принимать собственные корабли, возвращавшиеся с Востока. Несчастные мореплаватели, вынужденно бросая якоря в чужих местах, сеяли заразу и там. Так, в число первых западноевропейских городов на материке, пострадавших от чумы, попали Марсель и Пиза. Еще до окончания 1347 г. вместе с шелком, мехами и рабами болезнь доставили в Александрию. Она быстро распространилась по всему Египту, стала собирать дань в Газе, Бейруте, Дамаске и Алеппо, появилась в Марокко (Макэведи 1988: 70-71).

Служивший при дворе египетского султана историк и законовед Бадр ад-Дин Махмуд ал-Айни (1360-1451) даже спустя десятилетия сообщал об ужасе,

вызванным моровым поветрием середины XIV в. В сочинении "Ожерелье из жемчугов по истории людей своего времени" он писал: "***О чуме, подобной этой, никто (прежде) не слыхал***". Если верить его данным, менее чем за два месяца — с 25 октября по 22 декабря 1348 г. — "***число умерших в Мысре и Каире***" доходило до 900 тыс. человек. "***Оказался недостаток во всех товарах, вследствие незначительности привоза их, так что бурдюк воды обходился в землях Египетских дороже 10 дирхемов...***" Поскольку ежедневно погибало множество людей, приходилось нарушать обряд погребения: иногда заупокойные службы проводились над 50 покойниками одновременно. Бывало, что в одну могилу опускали по 10-20 трупов. Ал-Айни, как и Микель де Пьяцца, указывает: "***Не стало людей в домах; в последних были брошенные пожитки, утварь, серебряные и золотые деньги, но никто не брал их***" (Тизенгаузен 1884: 529-530).

Классическое описание чумы во Флоренции в 1348 г. оставил Джованни Боккаччо (1313-1375). Предисловие "Декамерона" представляет "***воспоминание о последнем чумном поветрии, бедственном для всех, кто его наблюдал и кого оно так или иначе коснулось***". Позволю себе привести несколько коротких выдержек из ставшего хрестоматийным текста, так как они дают ясное представление об умопомрачительной реальности тех событий.

"...Сама жизнь коренным образом изменила нравы горожан.

...Весь город пребывал в глубоком унынии и отчаянии.

...От этой болезни не помогали и не излечивали ни врачи, ни снадобья.

...Выздоравливали немногие, большинство умирало на третий день...

...Бедствие вселило в сердцах мужчин и женщин столь великий страх, что брат покидал брата.

...Умерший человек вызывал тогда столько же участия, сколько издохшая коза.

...Весь город полон был мертвецов.

...На переполненных кладбищах при церквях рыли преогромные ямы и туда опускали целыми сотнями трупы, которые только успевали подносить к храмам. Клали их в ряд, словно тюки с товаром в корабельном трюме, потом посыпали землей, потом клали еще один ряд — и так до тех пор, пока яма не заполнялась доверху.

...С марта по июль... в стенах города Флоренции умерло, как уверяют, сто с лишним тысяч человек. Город в силу указанных обстоятельств опустел."

В огромной, еще перед тем процветавшей Флоренции не было человека, не потерявшего во время эпидемии близких людей. У самого Боккаччо чума забрала отца, занимавшегося, чтобы остановить болезнь, вывозом нечистот из города. В панике одни люди запирались в домах, ожидая, что будет. Другие предавались безудержному разгулу. Третьи бежали — "***может быть, они полагали, что городу пробил последний час и все его жители, как один человек, перемрут***". В такой обстановке хозяйственная деятельность пришла в полный упадок. Одичалые домашние животные бродили про заброшенным полям (Боккаччо 1970: 35-41).

Из Марселя чума распространилась вглубь материка, поразив летом 1348 г. всю Францию. Охватив сначала юг и юго-запад страны, она вышла по долине р.Гаронна к Тулузе, Бордо и к атлантическому побережью. Отсюда, вероятно с одним из кораблей, доставлявших бордоское вино, зараза тем же летом попала на островную Англию, в порт Уэймут. По другим сведениям, "***Воротами чумы***" стал Мелькомб в Дорсетшире. В 1349 г. страшная болезнь опалила смертельным пламенем почти всю Британию. Аналогичная участь постигла и Ирландию, куда чуму завезли из Бристоля (Самаркин 1976: 75; Макэведи 1988: 71).

В Англии знали о том, что происходило на материке, поэтому в тревоге перед ужасной неизвестностью люди жили самыми невероятными слухами. Поэтическое воображение эпохи создало особый литературный жанр "легенд о чуме". Они красочно описывали разгульную жизнь и неожиданное появление Смерти в образе женщины или старца в черном (вариант — красном) одеянии. Так, в сущности, развивалась официальная трактовка о ниспослании чумы Богом в наказание за грехи. Одна из первых версий "легенды" изложена монахом Найтоном из Лестерского монастыря. Она гласит, что в 1348 г. во многих людных местах Англии вдруг появлялась кавалькада из 40-50 богато и ярко наряженных всадниц с кинжалами. Их шутовское облачение и непристойная гульба вызвали гнев Господний. Всякий раз во время игрищ налетал шквальный ветер, небо содрогалось от грома и молний. За предупреждениями последовала расплата: "***В том же году и в следующем в целом свете начался мор и падеж***". Людей еще кое-как хоронили, а издохшие животные оставались разлагаться на месте гибели. В окрестностях Лондона одно из пастбищ было усеяно трупами 5 тыс. овец, смрад от которых пугал даже зверей и птиц. "***После чумы много зданий, больших и малых, во всех городах, поместьях и селениях разрушилось, ибо никто в них не жил***". В течение второй половины XIV в. в Англии исчезло до 1000 деревень. Людям того времени казалось, что чума властна "***даже над деревом и камнем***" (Гарднер 1986: 108-110).

В 1349 г. эпидемия свирепствовала и на побережье Скандинавии. По преданию, чума скосила экипаж одного судна, доставлявшего шерсть из Лондона в Берген. Через несколько дней на борт дрейфовавшего у норвежских берегов корабля поднялись, подплыв к



нему на лодках, местные жители. Найдя команду мертвой, они взяли шерсть и вернулись обратно. С ними на берег сошла и Черная смерть. К этому времени мор поразил большую часть Европы, передвигаясь вместе с людьми не только по морю, но и по суше, в частности, через север Италии в глубь материка. Сильно пострадали земли нынешних Нидерландов, Бельгии, Дании, Германии, Швейцарии, Австрии. Затем зараза посетила Венгрию, Швецию, Польшу, русские владения (Самаркин 1976: 75; Макэведи 1988: 71).

В русских землях Черная смерть впервые появилась на северо-западе не ранее 1349 г. Летописец под 6857 г. (от сотворения мира) говорит о появлении страшного заболевания в Полоцке. Возможно, его вспышка носила локальный характер, поскольку в следующем году о болезни ничего не сообщается, а в 1351 г. летописный текст зафиксировал лишь слухи о надвигавшемся бедствии. В Никоновском своде читаем об этом: "***Нача слыти мор в людех, тако бо изволися Господу Богу***" (ПСРЛ-10 1965: 221-222). Обреченность повествования и последовавшие события дают основания думать, что известия эти, а за ними и зараза, распространялись с запада.

Трагедия разразилась в 6860 г. (=1352 г.) — "***бысть мор во Пскове силен зело и по всей земле Псковской***". И здесь смерть наступала уже на третий день после заболевания, сводя в могилу множество людей. "***Священницы не успеваху тогда мертвых погребати, но во едину нощь до заутриа сношаху к церкви мрътвых по двадесять и до тритцати, и всем тем едино надгробно пение отпеваху...; и тако полагаху по пяти и по десяти во едину могилу. И сице бяше по всем церквам. И не бе где погребати мертвых...***" Некоторые богатые люди пытались отдать свое имущество нищим, но никто его не брал — "***аще бо кто у кого возметь, в той час неисцелно умираеть***". Попытки ухаживать за умирающими также заканчивались плачевно для здоровых, поэтому многие из людей контактов с зараженными избегали. Напуганные донельзя постигшей их бедой, псковичи обратились к архиепископу Новгородскому Василию с надеждой получить его благословление. Владыка, вняв слезным мольбам, побывал в Пскове, а 3 июня на обратном пути сам умер на р.Узе, сраженный коварным недугом. "***Промыслом Божиим***" смерть простерла свои крылья над Новгородом и всеми подвластными ему землями. И здесь за короткое время "***многое множество безчислено людей добрых умре***". Чума в тот же год "***по всем землям походи***". Опустели Смоленск, Киев, Чернигов, Суздаль. Как свидетельствует летопись, в Глухове и Белоозере вообще ни одного жителя не осталось — "***вси изомроша***". Так похозяйничала "***во всей земле Русстей смерть люта, и напрасна и скора; и бысть страх и трепет велий на всех человецех***" (ПСРЛ-10 1965: 223-224).

Не утихомирилась чума и в 1353 г., когда ее смертоносную хватку испытала Москва. С наступлением весны болезнь пробралась и в великокняжеские палаты. Одного за другим она унесла в небытие самого великого князя, 36-летнего Симеона Гордого, двух княжичей — его сыновей и брата, князя Андрея. Ранее Черная смерть, по всей видимости, ускорила кончину митрополита Феогноста (ПСРЛ-10 1965: 226; Соловьев 1988: 251).

В дальнейшем чума, по ряду данных, ушла на юг (Гумилев 1989: 565). Как будто специально направленный высшей волей, ужасный "танец смерти" сомкнулся в круг. Это впечатление отмечают многие изучавшие особенности "великого мора". Например, замечательный исследователь прошлого века Гезер писал, что Черная смерть "*исчезла в тех самых местах, из которых пять лет тому назад она начала свое роковое шествие по Европе*" (Гезер 1867: 108). На самом деле ее европейская жатва продолжалась дольше — с 1346 г. по 1353 г. Итог первого натиска пандемии был чрезвычайно тяжелым. Западная Европа всего за четыре года потеряла ок. 20 млн. человек. Смертность среди заболевших составляла 70-80% (Макэведи 1988: 68). Только в одном Бремене чума унесла более 2/3 населения. Англия лишилась примерно 1/3 обитателей (Самаркин 1976: 78). Судя по приведенным документальным свидетельствам, в отдельных местах летальность достигала даже 100%.

Последовавшие затем неоднократные повторы чумного мора еще более усугубили положение в Европе. Новые вспышки болезни отмечены почти во всех странах во второй половине XIV — первой трети XV вв. В Англии чума засвидетельствована в XIV в. 7 раз, а в Италии и того чаще (Самаркин 1976: 79). С 1338 по 1427 гг. численность жителей Флоренции и ее округи сократилась более чем в 3 раза. Если в 1300 г. средняя продолжительность жизни составляла 40 лет, то к 1400 г. этот показатель составлял только 20 лет. Население Италии, насчитывавшее в самом конце XIII в. 11 млн. человек, к середине XV в. едва достигло цифры 8 млн. (Котельникова 1987: 93). С 1348 г. Франция за 70-80 лет похоронила не менее 30-40% населения (Бессмертный 1991: 136-139).

Понятно, что проблемы опустошенных заразой стран ложились на плечи живых. Поэтому историков всегда интересовали вопросы, связанные с ними. Какова была реакция на чуму людей, переживших или, во всяком случае, надеявшихся пережить это страшное бедствие? Сказались ли последствия эпидемий на судьбе целых стран, народов и обществ?

II. “A peste, fame, bello libera nos Domine!”

Вынесенная в заголовок этой части статьи католическая молитва-заклинание: “***От чумы, голода, войны избавь нас, Господи!***” — перечислила бедствия, от которых более всего страдала Западная Европа (Самаркин 1976, 73). Роль чумы, как можно видеть, в данной триаде главенствующая. Надо думать, средневековое сознание европейца выдвинуло смертоносную болезнь на первый план не только потому, что ее визиты были особенно пагубны, но и по причине бессилия людей перед заразой. Тут почти все зависело от Господа, ибо в голод хоть как-то можно было раздобыть продовольствие, а войну прекратить победой или замирением. По замечанию Ф.Броделя, “*всякий раз итог очень тяжел, даже если он и не достигает баснословных цифр, сообщаемых хрониками, даже если случаются «малые» вспышки чумы, а порой и ложные тревоги*”. Характерно, что в разные годы, в значительно отдаленных друг от друга землях Черная смерть вызывала однообразные схемы поступков, предосторожностей и социальной дискриминации (Бродель 1986: 99, 101).

Официальная версия о чуме, ниспосланной Богом в наказание за смертные грехи, равно как и толкования ученых о влиянии небесных светил, вовсе не успокаивали массовое сознание. Напротив, в нем ясно проявились пугающие аномалии. Вот подтверждающая это утверждение выдержка из Мансфельдской летописи: “***Случалось наблюдать приятное зрелище, что люди, даже малые дети, то с молитвою, то с псалмопением прощались с этим светом***”. С другой стороны, отмечен необузданный разгул — целые города во Франции танцевали. В Нейбурге игрались шумные свадьбы и давались пышные обеды, а бернский магистрат распорядился устроить “***увеселительное шествие в масках***” (Гезер 1867: 119-121). Аргументацию такого поведения находим в приведенной Дж.Боккаччо расхожей тогда фразе: “***Все равно, мол, скоро умрем***” (Боккаччо 1970: 37). Соотечественник и младший современник автора “Декамерона”, новеллист и поэт Франко Саккетти (ок.1330-1400) полагал, что его читатели в произведениях ищут “***уют и утешение среди стольких несчастий, чумы и смерти***” (Гуревич 1990: 123).

Многие из имущих стремились жертвовать в пользу храмов, надеясь тем спасти души. “***Богатые убо человеци даваху святым церквам и монастырем села, озера и ловища***”, — читаем в Никоновском своде (ПСРЛ-10 1965: 223). Так же поступило со своим золотом и купечество Любека. Описаны случаи, когда боявшееся заражения духовенство запирало перед такими людьми ворота, а они бросали пожертвования через ограду (Гезер 1867: 119). “*Несколько шизофреническое*” состояние умов отчаявшегося перед заразой населения всюду демонстрировало “*парадоксальное сомнение наряду с исступленной верой*”. В Англии, да и на континенте особенно популярными стали сентенции “последнего римлянина”, философа и поэта Боэция (ум. 524 г.), вроде: “***все совершается к лучшему***” (Гарднер 1986: 114-117).

В коллективных молениях и мистериях нередко участвовали многотысячные толпы. В 1349 г. во всей Европе, за исключением Англии и Дании, небывалых размеров приобрели шествия самобичевателей — “флагеллантов”. Полуголые участники процессий с красными крестами кающихся передвигались из города в город. В храмах перед алтарями они немилосердно стегали друг друга ремнями с железными крючками. В покаянных песнях на родном языке и молитвах окровавленные, обезумевшие от страданий люди просили Бога устранить чуму. Когда, наконец, странствующие самобичеватели явились в Авиньон, чтобы исполнить свои обряды на глазах папы, курия испугалась. Флагеллантство было запрещено и стало жестоко преследоваться, а затем движение, претендовавшее на прямое общение с Господом, сошло на нет (Гезер 1867: 122-124; Лозинский 1986: 173-174).

Жуткой страницей из истории Европы времени Черной смерти являются массовые преследования и уничтожения евреев. В районе Женевского озера после пыток схваченных людей был раскрыт “заговор” иудаистов. Их обвинили в злоумышленных связях с нечистой силой, колдовских шабашах, отравлении вод и распространении заразы. Тут же гонения еврейских общин охватили все окрестные поселения (Гинзбург 1990: 133-134). В Базеле нарочно построили деревянное здание, в котором собрали и сожгли евреев. Почти по всей Европе запылали синагоги, еврейские лавки и жилища, а нередко и целые кварталы. Людей в лучшем случае насильно крестили или изгоняли. В Страсбурге, вопреки заступничеству магистрата, горожане в ярости к мнимым виновникам мора уничтожили 900 иудаистов из 1884. Трупами множества убитых чернью парижских евреев несколько месяцев кормились волки. Ландграф Фридрих лично приказал магистрату Тюрингена “во славу Бога” по его примеру сжигать евреев. Безысходность положения обвиняемых в общей беде была столь велика, что в Майнце еврейское население предпочло казни самосожжение. Даже папа Климент VI и император Карл IV не смогли противостоять этому коллективному безумству (Гезер 1867: 126-128). Хронист Диссенгофен засвидетельствовал: “***В течение года были сожжены все евреи от Кельна до Австрии***” (Лозинский 1986: 174). А в итоге за 1347-1350 гг. было уничтожено более 350 еврейских общин (Сухи 1992: 187).



Этим поиск виновников мора не ограничивался. Христиане часто видели причину Черной смерти в кознях мусульман. Приверженцы Аллаха, в свою очередь, считали устроителями эпидемии "неверных". Разумеется, от всех немало доставалось и ведьмам (Макэведи 1988: 69). Молва в народе о колдовском "напуске" нашла поддержку у клира. В храмах стало обязательным еженедельное проклятие магов и колдунов (Орлов 1992: 165). Не случайно представление о шабаше кристаллизуется в Западных Альпах к середине XIV в. Именно тогда европейцы и воспылали общей ненавистью к вредоносным "сектам" (Гинзбург 1990: 134). Имела место и персонификация зла. Так, потерявший во время чумы в Авиньоне свою возлюбленную гениальный Петрарка обвинял с сговоре с дьяволом самого папу, чья резиденция находилась в том же городе. В ответ поэта уличили в колдовстве за цитирование Вергилия (Лозинский 1986: 175). Англичане видели причину мора в проделках шотландцев, которые считали ответственными за чуму англичан (Гарднер 1986: 108-109). В некоторых городах Германии пострадали могильщики, прослывшие в народе как отравители колодцев (Гезер 1867: 127).

Конечно, иррациональное сознание соседствовало тогда с вполне разумными представлениями о способах предотвращения заражения. Чтобы противостоять страшной болезни, как власти, так и отдельные люди пытались принимать всевозможные меры: охрана объектов, вывоз нечистот из городов, распространение советов медиков, изоляция больных или самоизоляция здоровых, быстрое избавление от трупов, ароматические курения, дезинфекция. Для очищения воздуха на улицах и в домах даже в жару жгли костры (Боккаччо 1970: 36-40; Гезер 1867: 117-118; Бродель 1986: 99).

Иногда стремление выжить порождало невиданную жестокость и далекие от христианской морали поступки. Скажем, в избежавшем массового мора Милане три заболевших семьи были замурованы в собственных домах и заживо сожжены (Самаркин 1976: 76). Невозможность традиционного захоронения множества умерших в Авиньоне заставила папу Климента VI благословлять тела покойников на "погребение" в водах Роны (Гезер 1867: 111). Вместе с тем сжигание умерших от чумы, обычное для античности, практиковалось редко. Воспринимая кладбища как "священное место", люди средневековья не осмеливались даже удалять их от городов или обеззараживать чумные могилы гашеной известью (Арьес 1992: 389-390).

Одним из самых распространенных методов являлось максимальное ограничение общения с окружающими людьми. В 1348 г. во Флоренции немало горожан запиралось дома, избегая контактов и стараясь во всем соблюдать умеренность (Боккаччо 1970: 37). С этой целью тогда же в Лондоне отменили сессию парламента и закрыли школы (Гарднер 1986: 107).

Всюду прибегали к дезинфекции вещей, включая деньги. Для этого широко использовался уксус. Народ, чтобы уберечься от болезни, пользовался как лекарством чесноком, пахучими травами. Весьма эффективным средством против заразы считался запах козла, отпугивавший блох — переносчиков чумы. Врачи предписывали больным традиционные средства того времени: кровопускания, клизмы, слабительное и рвотное. Встречались и более экзотические рецепты лечебных средств, приготовленные из чешуи рыбы, кожи змеи, сердца лягушки, а также из рога мифического единорога (Грозданова 1989: 540; Goglin 1993: 74). Однако, по наблюдениям современников и исследователей, очень часто единственным радикальным методом противостояния чуме являлось бегство (Самаркин 1976: 75). По сообщению Габриэля де Мюсси, "***желая отыскать здоровые местности, некоторые из генуэзцев бежали за Альпы, в равнины Ломбардии***" (Гезер 1867: 100). Более подробно такого рода действия описывает Микель де Пьяцца: "***Жители Мессины, пораженные этим ужасным и неслыханным бедствием, предпочли покинуть город, нежели там умереть, и никому не разрешалось не то что войти в город, но даже приблизиться к нему. За пределами города они устроили для своих семей убежища на открытых местах и в виноградниках***". Большинство из них направилось в Катанию, надеясь на заступничество покровительницы города, "***блаженной Агаты***". Таким образом мессинцы "***рассеялись по всей Сицилии***" (Дюби 1994: 228).

Автор "Декамерона", следуя своему замыслу, специально выделяет категорию беглецов от чумы. "***У иных был более суровый, но зато, пожалуй, более верный взгляд на вещи: эти утверждали, что нет более действенного средства уберечься от заразы, как спастись от нее бегством***". Бросив дома, пожитки и родных, многие люди уходили в окрестности Флоренции и других городов. Одна из героинь произведения, по имени Пампинея, предложила своим подругам "***самое лучшее***" — подобно другим, "***оставить город и, страшась пуще смерти дурного общества, благопристойным образом удалиться в загородные именья***". Дворец на зеленой горке, который отделяли от зачумленного города всего "***какие-нибудь две мили***", спас жизнь десятерым молодым жителям Флоренции и их слугам (Боккаччо 1970: 38, 44-47, 656).

Однако бегству стихийному в ряде случаев противостояло организованное перемещение в безопасные районы. Особенно это справедливо, коль речь идет о правителях и высокопоставленных особах, обладавших подчиненным дисциплине окружением. Так, в 1348 г., когда чума охватила средиземноморское

побережье Пиренейского полуострова, "*двор переехал в Арагонию, куда не проникла зараза*" (Гезер 1867: 102). Таким же образом позднее поступали и в Англии. С появлением чумы в Лондоне (1368 г.) сопровождаемое многочисленной свитой и прислугой королевское семейство укрылось в уединенном среди лесов Виндзорском замке (Гарднер 1986: 235). И почти через 300 лет, в 1664 г., вновь опасаясь заразы, камарилья покинула столицу, направившись в Оксфорд. Так же поступили многие имущие семьи. В Лондоне было покинуто более 10 тыс. домов. Во Франции XV-XVI вв. в связи с чумой отмечено неоднократное "бегство с постов" парламентов в полном составе, кардиналов и мэров. Право временного переселения за город в случае чумы иногда предусматривалось и при заключении арендных договоров на землю (Бродель 1986: 100-101).

Как полагают некоторые исследователи, бегство оставалось в эпоху средневековья единственным надежным "лекарством" от чумы, если только люди не запаздывали с его применением (Goglin 1993: 73). Не случайно выражения, связывающие с чумой бегство с обжитых мест, стали устойчивыми словосочетаниями у различных народов. Весьма расхожая фраза "бежать как от чумы" отражает многовековую готовность населения под угрозой мора спешно оставлять родные очаги. В болгарских землях известна пословица чумных времен, ставившая в прямую зависимость от бегства спасение или смерть: "***Кой бяга — утече, кой не бяга — не остана***" (Грозданова 1989: 540). Черная смерть и вызванные ею волны антисемитизма были причинами массового бегства евреев. Многие из них устремились в Польшу, получив разрешение селиться во владениях Казимира Великого (1333-1370). По некоторым данным, такого позволения для своих сонародников добилась фаворитка короля Эсфирь (Гезер 1867: 127).

С большой вероятностью можно утверждать, что исчезновение ряда населенных пунктов нужно связывать скорее с бегством, чем с полным вымиранием их жителей. В частности, это касается Белоозера, где, согласно летописи, после мора 1352 г. "***ни един человек не остася***" (ПСРЛ-10 1965: 224). Тем не менее, позднее город с тем же названием вновь поднялся, правда, на новом месте, в 17 км от старого (Сахаров 1959: 79-80). Едва ли такое возрождение Белоозера происходило без участия его уцелевших жителей. Более того, можно думать, что часть горожан возвратилась и на старое место. По крайней мере, достоверно установлено, что до 1398 г. два Белоозера — старое и новое — сосуществовали (Кучкин 1990: 77). Факты перенесения поселений в результате чумы на другое место, отдаленное от прежнего на несколько и более километров, известны во многих странах. Например, на Балканах такая практика фиксируется вплоть до нового времени (Грозданова 1989: 541).

III. Великая чума в Улусе Джучи

Собственные беды заслонили от европейцев те удары, которые нанесла чума по Золотой Орде. Впрочем, и общее свертывание экономических связей с Северным Причерноморьем привело к резкому сокращению интенсивности обмена информацией. По мере удаления от родных краев навстречу солнцу западные представления того времени, как правило, сливались в единое, таинственное и слаборасчлененное понятие "Востока". Поэтому рассказы о далеких странах обычно не отличаются конкретностью и точностью.

Ярким примером европоцентризма может служить повествование Боккаччо. Автор раскрывает тему чумы, двигаясь последовательно от наиболее общего к частному, — от упоминания Востока до детального описания мора во Флоренции 1348 г. Вот как он пишет о маршруте губительной болезни: "***За несколько лет до этого она появилась на Востоке и унесла бесчетное число жизней, а затем, беспрестанно двигаясь с места на место и разросшись до размеров умопомрачительных, добралась наконец и до Запада***" (Боккаччо 1970: 35). Едва ли отличаются достоверностью и сообщения о числе жертв мора вроде того, что в Вавилоне за три месяца погибло 480 тыс. человек. Общее же количество умерших от чумы на востоке, по данным донесения папе Клименту VI, составляло 23,84 млн. человек (Гезер 1867: 110).

Справедливости ради отметим, что русский летописец при описании чумы 1352 г., как видно, явившейся во Псков из Европы, также передает ходившие в народе слухи: "***Глаголаша же неции, яко той мор поиде из Ындейскыя страны и земли от Солнца града***". Однако вовсе не исключено, что слухи о море, впервые появившиеся годом ранее, также имели западное происхождение (ПСРЛ-10 1965: 222, 224). С другой стороны, и в арабском мире мало что знали о том, откуда появилась болезнь. Иной раз толковали в целом о "***странах Северных***". Другой раз говорили о "***Стране Мраков***", где болезнь разразилась еще в 1333-1334 гг. (Тизенгаузен 1884: 530). Очевидно, что непосредственно действий чумы в Золотой Орде эти расплывчатые известия не касаются.

Тем не менее, даже скудные данные, собранные из различных источников, все же позволяют судить и о последствиях чумы в ордынских пределах. Уже Габриэль де Мюсси свидетельствует как очевидец, что в 1346 г. эта необъяснимая болезнь унесла в могилу "***бесчисленные тысячи***" татар и сарацин. В результате "***почти совершенно обезлюдели***" множество мест, включая



города и крепости (Гезер 1867: 97-98; 13-14 — Прибавления).

Рассказ под 6854 г. (=1346 г.) из Патриаршей летописи значительно более детален. "***Бысть мор силен под восточною страною: на Орначи, и на Азстороканы, и на Сараи, и на Бездежи и на прочих градех стран тех, на крестианех, и на Арменех, и на Фрязех, и на Черкасех, и на Татарех, и на Обязех, и яко не бысть кому погребати их***" (ПСРЛ-10: 217). Это же событие известно и в описании еще одного современника, ссылающегося на сведения очевидцев, — арабского канониста и литератора Ибн ал-Варди. Автор послания "Весть о чуме", он сам стал ее жертвой в начале 1350 г. В другом своем сочинении Ибн ал-Варди сообщает: "***В 747 году приключилась в землях Узбековых чума,*** (от которой) ***обезлюдели деревни и города; потом чума перешла в Крым, из которого стала исторгать ежедневно до 1000 трупов, или около того. Затем чума перешла в Рум, где погибло много народу, — сообщал мне купец из людей нашей земли, прибывший из того края, что кади Крымский рассказывал*** (следующее)***: «Сосчитали мы умерших от чумы, и оказалось их 85.000, не считая тех, которых мы не знаем»***". Названный по мусульманскому летоисчислению год длился с 24 апреля 1346 г. по 12 апреля 1347 г. (Тизенгаузен 1884: 498, 530).

Все три приведенных источника не только характеризуют чуму в 1346 г. на той же территории, но подтверждают и дополняют друг друга. Сообщение русской летописи прямо относится к обширным среднеазиатским, поволжским, кавказским и причерноморским владениям Золотой Орды. Ареал эпидемии охватывает земли от поволжских городов (Астрахань, Сарай, Бельджамен) до Ургенча (Хорезма) в Средней Азии, кавказских пределов и побережья Черного моря, в частности, наиболее освоенного итальянцами ("***фрягами***") Крыма (Егоров 1985: 87-90, 109-110, 112-117, 119, 120-123, 126). Пассаж, взятый у арабского автора, относится к городу Солхату (Крым, ныне Старый Крым) — главному политическому центру Орды на полуострове, откуда чума перекинулась на Византию ("Рум").

Византийские писатели XIV в., часто пользовавшиеся античной терминологией, несколько расширяют географию Черной смерти в границах Золотой Орды. Иоанн Кантакузин утверждает: "***Она началась ранее всего у северных скифов, прошла почти по всем приморским землям мира и погубила многих жителей***". При этом страшная чума "***обошла не только Понт, Фракию и Македонию, но и Элладу...***" (Кантакузин 1980: 377). Никифор Григора показал направление распространения чумы 1347 г., которая охватила многие населенные земли, "***двигаясь от скифов и Меотии, и от устий Дуная, (...) проходя только в точности по берегам***" (Гезер 1867: 32 — Прибавления). "Северными скифами" здесь как раз именуются золотоордынцы, господствовавшие в степях от Азовского моря ("Меотия") до низовьев Дуная (Егоров 1985: 80, 92-94). Важным качеством этих сообщений является фиксация ими, помимо морского, сухопутного маршрута движения болезни из Золотой Орды в Византию.

Никоновский свод содержит другие сведения о новых страшных вспышках чумы на Руси во второй половине XIV в., которые могут объясняться проникновением болезни из Орды (ПСРЛ-11: 3, 25, 162). Так, 1364 (6872) г. ознаменован столь ужасным чумным мором на Руси, что "***опусте земля вся и порасте лесом, и бысть пустыни всюду непроходимые***". "***А пришел он от низу, от Бездежа, в Новъгород в Нижний, а оттуду (...) разыдеся в все грады***". Страшное поветрие сопровождалось невиданной засухой: "***Того же лета бысть сухмень велиа по всей земле и въздух курящеся и земля горяше***". В 1374 (6882) г. был "***на люди мор велик по всей земле Русской. (...) У Мамаа тогда во Орде бысть мор велик***". Не менее жесток был и 1396 (6904) г. "***На Ординских местех, в примории, и прииде не него гнев Божий, мор силен на люди и на скоты***". С.М.Соловьев называет вторую половину XIV в., когда летописные известия о море встречаются едва ли не каждые пять лет, "*несчастной*" (Соловьев 1988: 532).

В XV в. вспышки чумы на территории Золотой Орды продолжались. К примеру, египетский историк ал-Макризи (1364-1442) сообщает, что во время моровой язвы и засухи, имевших место в 833 г.х. и несколько предшествующих лет — 1428-1430 гг., "***погибло множество народа***". По его словам "***уцелели из них*** (татар) ***со стадами только немногие роды***" (Тизенгаузен 1884: 442).

Многократное появление чумы в районах Нижнего Поволжья и ордынских владениях вообще объясняется существованием тут древних природных очагов болезни. Мало окультуренные человеком сухие степи и полупустыни являлись характерным местом обитания грызунов и блох — главных носителей и переносчиков болезни (Николаев 1968: 22-24, 42-44 и др.). Благоприятная для их расселения и размножения ландшафтная полоса тянулась через Северное Причерноморье далеко на запад. Даже на Балканах в средние века большие вспышки чумы, по различным оценкам, имели место примерно раз в 23 или даже в 12 лет. Тогда ее жертвами становилось более 20% городского населения. По этой причине при постоянной угрозе дезурбанизации, некоторые балканские города по площади занимаемых участков местности уступали своим кладбищам (Грозданова 1989: 535-538; Stoianovich 1970: 58-59). Есть основания думать, что имеющиеся в летописи указания о множестве случаев чумы в различных районах на юге Восточной Европы также

могут быть связаны с действием природных очагов заболевания на территории Золотой Орды. В особенности "***велик зело***" оказался мор 1366 (6874) г., погубившей множество людей "***въ граде Москве и по всем властем Московьским***", а также в граничившей с западными татарскими владениями Литве (ПСРЛ-11: 6).

Таковы основные сведения памятников письменности по рассматриваемой проблеме. Их сведений, к сожалению, недостаточно, чтобы делать надежные исторические выводы. Не случайно в одной из новейших работ по демографии Восточной Европы средних веков подчеркивается отсутствие ответа на важнейший вопрос: "*Имел ли место на Руси XIV-XV вв. заметный рост населения и какова его роль в процессе освобождения от монголо-татарского ига*" (Горская 1994: 55). Очевидно, исследование поставлено перед необходимостью привлечения к работе косвенных сообщений письменных источников и материалов археологии.

Однако в историографии по-прежнему господствует давняя традиция скепсиса относительно возможностей исторической интерпретации археологических находок. Достаточно ясно, хотя и корректно, эти сомнения выражены следующей сентенцией Арнольда Тойнби: "*Увы, Археология и История говорят на разных языках, и перевод, надо сказать, не всегда точен*" (Тойнби 1991: 66). Впрочем, Марк Блок не признавал такого разделения почти бесконечного разнообразия исторических свидетельств: "*Все, что человек говорит или пишет, все, что он изготовляет, все, к чему прикасается, может и должно давать о нем сведения*" (Блок 1973: 38).

В научной литературе давно обращено внимание на то, что Великая чума, как и другие начавшиеся с середины XIV в. катастрофы, мало связана с климатом (Ле Руа Ладюри 1971: 189). Однако русские летописи фиксируют временное совпадение периодически повторяющихся чумных эпидемий с засухами или, реже, напротив — с чрезвычайно дождливыми годами (Борисенков, Пасецкий 1988: 88-89, 178-179, 277-284, Приложение). В обоих случаях естественными спутниками неумолимой болезни являлись "***хлебнаа дороговь повсюду и глад велий***" (ПСРЛ-11 1965: 6, 16). По мнению свидетелей, на огромных пространствах — от Китая до Западной Европы — события развивались достаточно однообразно, ибо повсюду "*нарушалась обычная связь природы*" (Гезер 1867: 91-96).

На взаимозависимость голодных лет с эпидемиями указывает и ал-Макризи, потерявший в чуму 1403 г. единственную дочь. Анализируя историю голодных лет в Египте с древнейших времен до 1405 г., он объясняет резкое вздорожание продовольствия и "***исчезновение радостей мирской жизни***" введением в оборот множества неполноценных денег. Хотя "*цены на товары с учетом содержания в них серебра и золота*" повысились совсем ненамного, экономика совершенно расстроилась. "*Провинции оказались на грани разрухи и гибели*" (Буниятов 1987: 174-178).

Интересно, что во Франции, которую Черная смерть лишила около половины жителей, беспрестанно страдавших от ужасов Столетней войны и почти хронического голода, люди думали сходным образом. В ордонансе Иоанна II от 1360 г. после перечисления выпавших к этому времени на долю страны бедствий сказано: "***Происходили также многочисленные порчи и понижения ценности монеты, из-за чего означенное королевство наше и население его сильно уменьшились и разорились...***" (Мелик-Гайказова 1970: 153-156). Если подобные деформации жизни носили в чумные времена всеобщий характер, то чрезвычайно интересными оказываются сведения о находках джучидских монет на юге Восточной Европы.

Деньги ханов Золотой Орды XIV в. обладают свойствами добротных источников вследствие массовости находок и дробности их датировок. Хорошая разработка этой категории материала как в составе кладов, так и в городских коллекциях также является важной предпосылкой для успешного исследования вопроса (Федоров-Давыдов 1960: 133-155; его же 1963: 185-215). Я рассматриваю монетную чеканку Орды времени Джанибека в поисках следов катастрофы, которая не могла не затронуть такие чувствительные сферы человеческой деятельности, как денежное хозяйство и товарно-денежные отношения. Не нужно забывать, что жизнь в степи, прежде всего для кочевников, прямо зависела от благоприятных природных условий (Ле Руа Ладюри 1971: 12; Борисов 1973: 263-265).

Установлено, что в 1342-1357 гг. джучидские серебряные монеты выпускались по весовой норме 1310-1311 гг. Фактический стандарт 1,52-1,55 *г* как будто даже утяжелен по сравнению с эмиссиями Узбека. Это незначительное увеличение веса дирхемов предложено считать проявлением нарушения цен на металлы и неблагоприятных явлений в денежном обращении. В то же время чекан ряда ордынских городов резко сократился, а монетные дворы других (например, Булгара, Азака) полностью прекратили свою деятельность. Среди причин данных изменений называют вспыхнувшую после смерти хана Узбека внутреннюю борьбу в Золотой Орде, а также последствия чумного мора (Федоров-Давыдов 1958: 11-13; Янина 1962: 170; Фомичев 1981: 240; Мухамадиев 1983: 81-85).

Практическая неизменность в течение нескольких десятилетий веса серебряных монет Золотой Орды обеспечивалась постоянным утяжелением медных пулов, размен которых к дирхему осуществлялся в соотношении 1:32. С этой целью старые легкие монеты

время от времени заменялись новыми, заметно увеличенной массы. В первой половине правления Джанибека джучидская медь была представлена чаще всего типом монет с изображением стилизованного двуглавого орла. Чеканились такие пулы в Сарай ал-Джедид — новой столице государства, располагавшейся на месте Царевского городища на левом берегу Ахтубы. Наиболее ранние из монет Сарай ал-Джедид относятся к 740 г.х. (1339-1340 гг.). Пулы с орлом преобладали примерно до конца 40-х гг. Очень редкие монеты этого типа с датами, вероятно, показывают хронологические пределы их выпуска — 743-751 гг.х. Изъятие старых медных денег и замена их пулами с изображением розетки-цветка происходят с середины столетия (Янина 1960: 213; ее же 1970: 197; Федоров-Давыдов 1980: 213- 219; его же 1987: 180-183; Гусева 1985: 5, 19-21).

Другим важным событием чумного времени в Орде явилось возникновение монетного двора Гюлистан, имевшее место на фоне почти полной монополизации денежной чеканки столицей. Хотя исследователи спорят о местоположении города со столь поэтическим названием — то ли он находился близ одного из Сараев, то ли в районе Болгара, его история начинается только с 50-х гг. XIV в. (Мухамадиев 1983: 21-23; Егоров 1985: 114). По обильности выпусков монетный двор Гюлистана превосходила лишь продукция Сарай ал-Джедид. По различным сведениям, среди сотен монетных находок Царевского городища дирхемы и пулы столичной чеканки составляли соответственно 46-46,9% и 53,8-65%, а аналогичная продукция Гюлистана — 25-26,5% и 30-37% (Федоров-Давыдов 1963: 169; Гусева 1985: 47).

Чтобы представить сходства и различия денежного обращения локальных рынков на широком историческом фоне, необходимо обобщение нумизматических материалов на территории Золотой Орды вообще, а также по отдельным ее регионам и городам. Анализируя монетные коллекции из городов Поднестровья, являющиеся предметом моих постоянных научных интересов, я обратил внимание на особенности хронологического распределения находок. Как выяснилось, монеты городищ Старый Орхей, Костешты и Белгород-Днестровский (Абызова, Бырня, Нудельман 1981: 81-88; Полевой 1969: 151-155; его же 1979: табл. 17; Булатович 1986: 117-120), четко фиксируют единство экономической жизни региона. Во всех трех случаях подавляющее большинство экземпляров — свыше 90% — приходится на два коротких временных промежутка: 1342-1357 и 1362-1369 гг. Отмеченные хронологические отрезки обозначают правление ханов Джанибека и Абдуллаха и по содержанию отличают города края от большинства других золотоордынских центров (Федоров-Давыдов 1963; Фомичев 1981).

Таблица 1. ДжуЧидские монеты 1313—1368 гг. из городских коллекций

N п/	Названия городищ и их местоположение	Всего экз.	Узбек		Джанибек		Бердибек -- Абдуллах	
			экз.	%	экз.	%	экз.	%
1.	Царевское (Волгогр. обл.)	943	35	3,7	295	31,3	613	65
2.	Старый Орхей (Молдова)	723	11	1,5	380	52,6	332	45,9
3.	Селитренное (Астрахан. обл.)	680	143	21	428	63	109	16
4.	Болгары (Татарстан)	527	133	25,2	237	45	157	29,8
5.	Азов (Ростовская обл.)	378	181	47,9	13	3,4	184	48,7
6.	Наровчат (Пензенская обл.)	195	36	18,5	73	37,4	86	44,1
7.	Увек (Саратовская обл.)	183	35	19,1	72	39,4	76	41,5
8.	Костешты (Молдова)	94	6	6,4	71	75,5	17	18,1
9.	Белгород (Одесская обл.)	82	3	3,7	44	53,7	35	42,7
10	Маджар (Ставропол. край)	39	16	41	17	43,6	6	15,4

Предмет настоящей статьи касается времени хана Джанибека. Избранный хронологический отрезок в городских коллекциях характеризуют разнообразные серебряные, а чаще медные деньги. Одни из них анонимные, но отнесены к данной группе по дате выпуска. На других год чеканки не отмечен или стерт, тогда для определения имеет решающее значение тип изображения. Однако, как правило, все они (на каждом из памятников Поднестровья их доля составляет от половины до трех четвертей экземпляров) отчеканены

монетным двором столицы, Сарай ал-Джедид. Впрочем, датированные монеты этой группы далеко не равномерно распределяются по годам. Это наглядно демонстрирует довольно многочисленная выборка из нумизматического комплекса городища Старый Орхей, соотносимого с золотоордынским городом Шехр ал-Джедид 60-х гг. XIV в. (Янина 1977: 203-209). Из 361 датированной монеты выпусков Сарай ал-Джедид ко времени Джанибека относятся 308, или свыше 85%. Более того, на рынок Старого Орхея почти всегда попадали монеты, отчеканенные в 751, 752 и 753 гг.х., то есть с 11 марта 1351 г. по 5 февраля 1353 г. Есть единичные монеты, выпущенные ранее, но между годами их чеканки отмечены хронологические разрывы. С другой стороны, здесь нет ни одного экземпляра, представляющего эмиссии 754-758 гг. (Подробнее см.: Руссев 1990: 118-123).

Большое количество денег, выпущенных за очень короткое время монетным двором, удаленным за сотни километров от Поднестровья, отмечено и по другим нумизматическим комплексам региона. В коллекции из Костешт все 36 датированных монет эпохи

Табл. 2. Погодичное распределение монетных эмиссий Сарай ал-Джедид времени правления хана Джанибека

Годы хидж-ры	КЛАДЫ						ЕДИНИЧНЫЕ НАХОДКИ							
	Золотая Орда		Нижнее Поволжье		Поднест-ровье		Золотая Орда		Нижнее Поволжье		Царев		Старый Орхей	
	экз.	%	экз.	%	экз.	%	экз.	%	экз.	%	экз.	%	экз.	%
740 г.	5	0,1	0	0	0	0	5	0,1	0	0	0	0	0	0
741 г.	65	1,7	5	0,4	0	0	2	2	1	0,5	0	0	0	0
742 г.	80	2	19	1,7	0	0	6	5,9	2	0,9	3	1,8	0	0
743 г.	428	10,9	262	23,3	0	0	3	2,9	5	2,3	5	3	0	0
744 г.	75	1,9	49	4,4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
745 г.	377	9,6	87	7,7	1	2,4	6	5,9	9	4,2	2	1,2	0	0
746 г.	401	10,2	161	14,3	0	0	7	6,9	12	5,6	3	1,8	2	0,6
747 г.	1137	29	234	20,8	0	0	11	10,8	17	7,9	15	9	2	0,6
748 г.	498	12,7	104	9,3	0	0	3	2,9	8	3,7	4	2,4	1	0,3
749 г.	145	3.7	58	5,2	1	2,4	3	2,9	2	0,9	2	1,2	2	0,6
750 г.	128	3,3	33	2,9	0	0	2	2	2	0,9	1	0,6	0	0
751 г.	158	4	15	1,3	0	0	3	2,9	7	3,3	10	6	58	18,8
752 г.	286	7,3	52	4,6	12	28,6	44	43,1	129	60	85	50,9	144	46,8
753 г.	100	2,5	24	2,1	28	66,7	6	5,9	12	5,6	34	20,4	99	32,1
754 г.	17	0,4	12	1,1	0	0	0	0	1	0,5	0	0	0	0
755 г.	2	0,1	0	0	0	0	0	0	3	1,4	0	0	0	0
756 г.	1	0	7	0,6	0	0	3	2,9	1	0,5	1	0,6	0	0
757 г.	9	0,2	0	0	0	0	1	1	4	1,9	2	1,2	0	0
758 г.	8	0,2	1	0,1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
759 г.	1	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0
760 г.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
761 г.	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Итого	3922		1123		42		102		215		167		308	

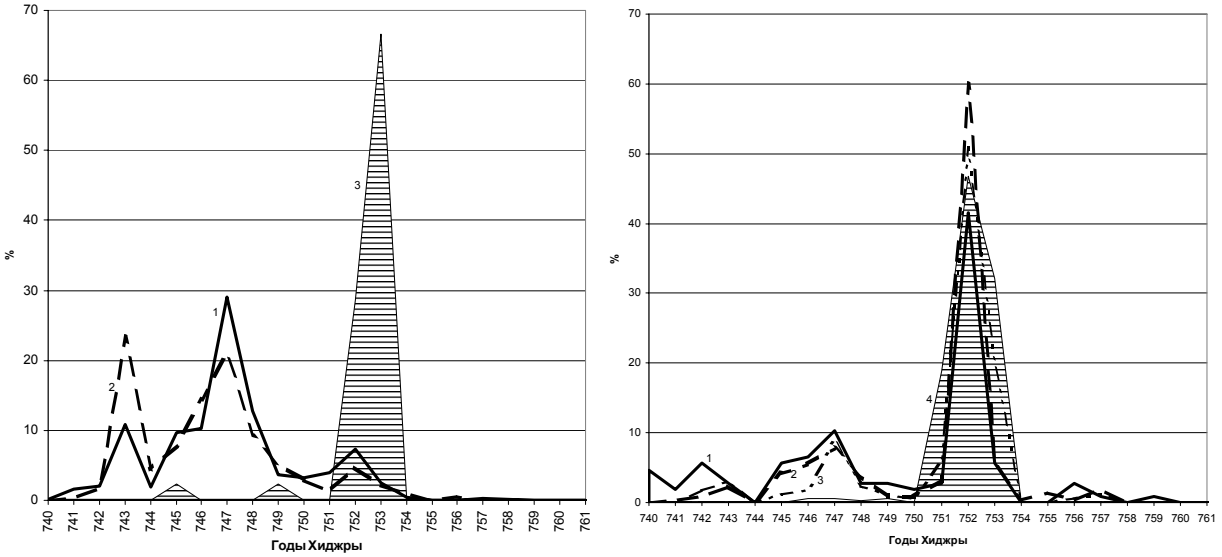


Рис. 1. Погодичное распределение монетных эмиссий Сарай ал-Джедид времен правления хана Джанибека. ***Слева*** *— материалы кладов: 1 — Золотая Орда в целом; 2 — Нижнее Поволжье; 3 — Поднестровье.* ***Справа*** *— материалы единичных находок: 1 — Золотая Орда в целом; 2 — Нижнее Поволжье; 3 — Царев; 4 — Старый Орхей.*

Джанибека выпущены в 753 г.х. (Полевой 1969: 151-155). В четырех кладах из Поднестровья с аналогичными монетами — Рашково I и II, Незавертайловка, Белгород-Днестровский II — 40 экз. датируются 752-753 гг.х., 3 экз. — 40-ми гг. и ни одного выпущенного после 753 г.х. (Нудельман 1975: 96-97).

Данные о датированных деньгах времени Джанибека, собранные по публикациям находок джучидских монет на огромной территории Улуса Джучи (Федоров-Давыдов 1960: 133-155; его же 1963: 185- 218), подтверждают абсолютное преобладание выпусков Сарай ал-Джедид — более 75% из 7390 учтенных экземпляров. Существенная роль принадлежит и эмиссиям Гюлистана — ок. 20% (табл. 2).

Хорошо видно, что в кладах доли этих монетных центров еще выше. Среди единичных находок господствующее положение Сарай ал-Джедид сохраняется, но отходит на задний план продукция Гюлистана. Зато важная роль принадлежит местным чеканам, а также выпускам старой столицы. Однако в том-то и состоит особенность Поднестровья, что здесь абсолютно преобладают эмиссии Сарай ал-Джедид и до 60-х гг. неизвестен локальный чекан. По этой причине в первую очередь проведен анализ наиболее многочисленной группы монет. Материалы кладов позволяют сравнить ситуацию в Поднестровье с общим положением в Золотой Орде и специально с Нижним Поволжьем — районом нахождения административно-политического ядра государства Джучидов. Аналогичным образом сравниваются коллекции Старого Орхея, Царевского городища, а также суммарно других городских центров на Нижней Волге и в масштабах всего улуса Джучи. Результаты исследования периода 740-761 гг.х. (с 9 июля 1339 по 10 ноября 1360 гг.) выражены графически (рис. 1).

Как можно убедиться, состав монет времени Джанибека в кладах, найденных в районе Нижнего Поволжья и в целом по Золотой Орде, совершенно иной, нежели в Поднестровье. В первых двух выборках абсолютно преобладают экземпляры чеканки 743-748 гг.х. — примерно 75-80%, а на 751-753 гг.х. приходится соответственно только 8% и 14%. Напротив, в четырех небольших коллективных находках третьей группы 95% монет выпущено в 752-753 гг.х. Иначе обстоит дело с хронологией единичных монет. К эмиссиям 743-748 гг.х. относится более 29% находок, учтенных в пределах всего ордынского государства. Затем по мере сужения ареала доля таких монет падает — в районе Поволжья она составляет лишь около 24%, а на Царевском городище — несколько более 17%. В Старом Орхее этот показатель совсем мал — 1,5%. Вместе с тем, деньги, датируемые 751-753 гг., составляют среди названных групп находок почти 52% по Золотой Орде, 68,8% по Нижнему Поволжью, более 77% в Цареве и до 98% в Старом Орхее. Таким образом, здесь налицо противоположная предшествующим годам картина, когда отмечается возрастание числа монет 751-753 гг. в столице и в Старом Орхее по сравнению с другими территориями.

Близость монетных коллекций из Сарай ал-Джедид и Старого Орхея явно не вписывается в рамки обычных отношений центра и окраины. Когда деньги столичных эмиссий наиболее массово распространялись в пределах Золотой Орды (743-748 гг.х.), в Поднестровье попадали лишь единичные экземпляры. Зато в начале 50-х гг. их поступление сюда превосходит

Табл. 3. Погодичное распределение продукции ведущих монетных дворов Золотой Орды времени правления хана Джанибека

Годы хиджр	Сарай ал-Джедид		Гюлистан	
	экз.	%	экз.	%
740 г.	6	0,08	0	0
741 г.	73	0,99	0	0
742 г.	110	1,49	0	0
743 г.	703	9,51	0	0
744 г.	124	1,68	0	0
745 г.	481	6,51	1	0,01
746 г.	584	7,9	1	0,01
747 г.	1414	19,13	9	0,12
748 г.	616	8,34	0	0
749 г.	210	2,84	0	0
750 г.	166	2,25	0	0
751 г.	193	2,61	0	0
752 г.	596	8,06	454	6,14
753 г.	176	2,38	662	8,96
754 г.	30	0,41	123	1,66
755 г.	5	0,07	1	0,01
756 г.	13	0,18	174	2,35
757 г.	16	0,22	7	0,09
758 г.	9	0,12	0	0
759 г.	2	0,03	6	0,08
760 г.	0	0	0	0
761 г.	1	0,1	0	0
Итого	5528	74,8	1438	19,46

какой бы то ни было периферийный район. Исключительность данного направления движения денег подчеркивается и обстоятельством кратковременности отмеченного явления. После 753 г.х. происходит внезапное, практические полное прекращение проникновения монет в Поднестровье.

Не менее интересны особенности распространения синхронных монет Гюлистана. Судя по доступным теперь материалам, пик эмиссионной деятельности этого центра приходится на 752-754 и 756 гг.х. Едва ли не все монеты времени Джанибека отчеканены как раз в указанные годы. Однако в Поднестровье из более

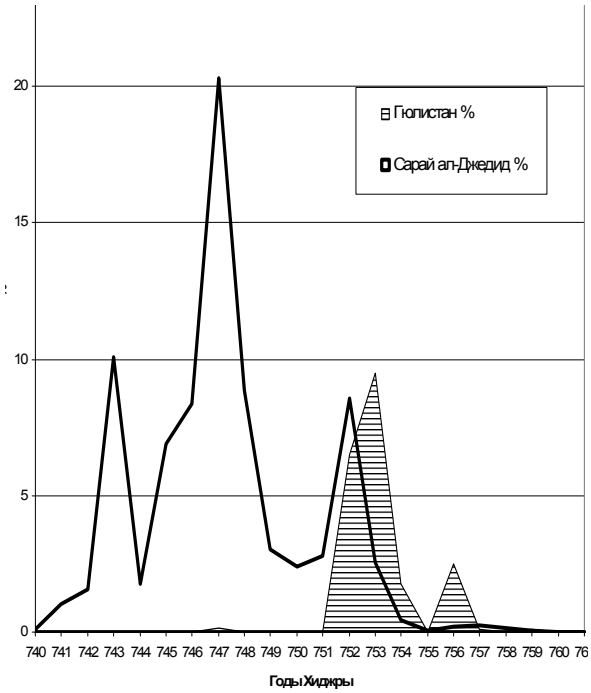


Рис. 2. Погодичное распределение продукции ведущих монетных дворов Золотой Орды времени правления хана Джанибека.

1400 зарегистрированных монет только 4 экз. принадлежат продукции Гюлистана (Руссев 1990: 126-127). При этом нельзя не заметить хронологического совпадения: интенсивная денежная чеканка Гюлистана и наибольший приток монет, выпущенных в Сарай ал-Джедид, приходятся на те же годы.

Выявление соотношения продукции разных монетных дворов в рассматриваемый период показывает, что сделанное наблюдение отражает действительную реальность. Как оказалось, среди датированной продукции 740-761 гг.х. доля монет, отчеканенных в Сарай ал-Джедид и Гюлистане, составляет более 94%. По этой причине в приводимых построениях опущены сведения о монетах других центров: Сарая, Хорезма, Тебриза, Карагача, Тарджина и Мохши (табл. 3).

Хотя, несомненно, ведущее место в производстве денег при Джанибеке занимал Сарай ал-Джедид, столичная чеканка отнюдь не была стабильной. После 753 г.х. работа этого монетного двора почти полностью сворачивается. В ином свете предстает эмиссионная деятельность Гюлистана. Она носит взрывной характер, и в течение короткого времени монеты двух центров как бы конкурируют друг с другом. Очень вероятно, что несколько лет интенсивность чеканки монет в Гюлистане в два раза опережала таковую в Сарай ал-Джедид (рис. 2).

По всей видимости, эмиссии Гюлистана были призваны в какой-то мере компенсировать падение уровня

монетного производства в столице. В этих условиях своего рода выброс большого количества денег Сарай ал-Джедид на западные окраины надо понимать как явление аномальное. Оно ни в коем случае не является показателем расширения торговых связей. Последнее невозможно уже потому, что примерно 9/10 обнаруженных в Поднестровье новосарайских монет медные. Их назначение ограничивалось обслуживанием мелкого обмена на местных рынках. Помимо того, из всех денег времени Джанибека лишь 5 экз. (0,76%) выпущены другими монетными дворами.

Монетные коллекции других городских центров на окраинах Золотой Орды отличаются принципиально иным составом. В одних случаях (Средняя Азия, Кавказ) преобладают деньги местной чеканки. В других — монеты исследуемого периода довольно малочисленны. Скажем, среди сотен единиц находок в коллекции Азова к эпохе правления Джанибека относятся лишь 13 экз. Однако в том же комплексе насчитывается в 14 раз больше монет как предшествующего, так последующего периодов (см. табл. 1).

Каким образом, исходя из чумной версии, можно объяснить эти странные явления? Мне представляется наиболее правдоподобной историческая ситуация, моделируемая по следующей схеме. Черная смерть в Золотой Орде неизбежно должна была привести в движение множество людей. Номадам вообще не составляло большого труда сняться с мест, чтобы уйти подальше от зараженных районов. Такое же понимание встречается в русской "Скифской истории" конца XVII в. Ее автор считает, что ниспосланный на ордынцев Богом страшный мор середины XIV в. вызвал большую миграцию населения из Поволжья на запад. "***Побегоша оттуду мнози татарови в поля дикия, и наипаче умножишася около Дону и Днепра, и в Перекопи жити начаху***" (Лызлов 1990: 31). Кочевая знать, вероятно, спасалась от ужасной болезни в своих степных замках. Хан и его окружение могли укрыться в изолированной от тесных связей с миром резиденции Гюлистан. Даже перенос столицы на новое место по гигиеническим соображениям был на средневековом Востоке делом обычным (Можейко 1989: 69). Однако, имея для долгого пребывания убежища, возможно, заранее подготовленные для жизни по чумному сценарию, незачем было уходить далеко от охваченных эпидемиями мест.

Позаботиться аналогичным образом об огромном количестве горожан степная аристократия во главе с ханом не торопилась. С приходом к власти Джанибека позиции городских кругов в Золотой Орде существенно ослабели (Мухамадиев 1983: 81-83). Горожане более всего пострадали от Черной смерти. Как показывает пример Азака-Таны, чума оставила в прежде цветущем портовом городе лишь пятую часть жителей. Здесь денежное обращение в 50-е гг. почти полностью замирает (Фомичев 1981: 238-240). Понятно, что в скученных городских кварталах, в антисанитарных условиях, уберечься от заразы неимоверно трудно. Поэтому из страха перед мором торгово-ремесленный люд вынужденно оставлял города.

Здравый смысл, очевидно, подсказывал им необходимость отклоняться подальше от караванных путей (Самаркин 1976: 76). Одним из спасительных для беглецов уголков оказался еще слабообжитый район Кодр. Горные и возвышенные лесистые места чума, как правило, обходила (Stoianovich 1970: 55). Сюда даже в начале XVIII в. чума заносилась довольно редко из Польши или Турции, но не возникала "***вследствие плохого климата***" (Кантемир 1973: 5). Поселились среди окруженных степью дубовых и грабовых лесов прибывшие с востока люди около 753 г.х. (18 февраля 1352 — 5 февраля 1353 гг.)

IV. "Жизнь после смерти"

Выстраивающийся почти фантастический сюжет объясняет, как, в сущности, на голом месте могли вдруг возникнуть два города — на Реуте (Старый Орхей) и Ботне (Костешты), отделенные друг от друга всего несколькими десятками километров. Становятся ясными пути формирования особенностей состава денежного обращения района. Обилие монет чеканки Сарай ал-Джедид в Поднестровье наводит на мысль, что на западную окраину государства пришли тесно связанные со столицей Улуса Джучи люди. О том же может свидетельствовать и размах монументального строительства — мечеть, караван-сарай, бани.

Такого рода дальние миграции горожан имели место в евразийских степях и в другие эпохи. К примеру, арабский энциклопедист X в. ал-Масуди рассказывает, что в находившейся на Нижней Волге хазарской столице Атил (Итиль) обитали в основном мусульмане, предки которых пришли "***из окрестностей Хорезма***". Он нисколько не сомневался в истинности причин, вызвавших миграцию: "***В давние времена, после возникновения ислама, в их стране разразилась война и вспыхнула чума, и они переселились к хазарскому царю***" (Минорский 1963: 192-196). И в русских землях экстремально тяжелые жизненные условия XIV-XV вв. толкали массы населения в дальний путь. Летописцы зафиксировали движение из тверских и московских пределов в Псков, уход в Литву и к немцам (Соловьев 1988: 529-530; Греков 1946: 630). Во время мора 1352 г. знать Пскова семьями спасалась в избежавшей заразы Рязани (Богоявленский 1960: 257).

В литературе на основе анализа археологических материалов высказано мнение, что для возникновения

городов Кодр в золотоордынскую эпоху тут не было объективных предпосылок. Учитывая сложившуюся в Улусе Джучи практику насильственного перемещения ремесленного населения, предлагалось считать появление городских центров в Кодрах результатом целенаправленной деятельности ордынских правителей (Полевой 1979: 30). Однако этот вопрос до сих пор специально не разрабатывался.

Между тем принудительное переселение в конкретных условиях рассматриваемого времени едва ли было возможным. Отметим, что именно Джанибек изгнал итальянских торговцев из Таны (Барбаро 1971: 34). Кроме того, по сообщению ал-Малик ан-Насира, хан отдал приказ "***не возить*** (более) ***рабов в Египет***" (Тизенгаузен 1884: 263). Это были жестокие удары по городской торговле. Связи Золотой Орды с окружающим миром быстро сворачивались. Торговые корабли венецианцев из-за добавившейся неблагоприятной эпидемиологической обстановки в 1345-1355 гг. в черноморские порты вообще не ходили (Карпов 1981: 56-57; его же 1991: 92). С другой стороны, отсутствуют летописные сведения о появлении в землях Руси ордынских военных отрядов или хотя бы послов в 1349-1356 гг. (Егоров 1985: 207).

Об активности Золотой Орды во времена Джанибека на западе сведений очень мало. Одно известие о столкновении ордынцев с венгерскими войсками датируется примерно серединой 40-х гг. XIV в. — вероятно, еще до нашествия Черной смерти. Тогда разбитые степняки спаслись бегством к своим соплеменникам, живущим у моря — ***ad partes maritimas longe diftanes ad alios tartaros fugerunt*** (СН 1973; Параска 1981: 79). Вплоть до 1349 г. практически ничего не известно об отношениях золотоордынцев с Галицко-Волынскими землями. Явное ослабление связей гипотетически объясняется началом внутридинастической борьбы в Улусе Джучи, направленностью внешней политики хана на приобретение территорий распадавшейся державы Хулагуидов и чумным мором (Шабульдо 1987: 45-46). Вместе с тем, как раз в 40-х гг. наблюдается быстрое нарастание агрессивности Венгрии, Литвы и Польши на западных рубежах ордынских владений.

В правление короля Лайоша I (1342-1382) начинается интенсивная венгерская экспансия на восток, за Карпаты. Походы в район нижнего течения Сирета и Прута стали для Венгерского королевства обычным делом. При этом местные татары не оказывали серьезного сопротивления, оставаясь наедине с врагом без подкреплений из центра. Тогда же литовские князья Кориатовичи при поддержке своего дяди, великого князя Ольгерда (1345-1377), включаются в борьбу за обладание Подольем. Наконец, польский король Казимир III (1333-1370) в 1349 г. захватил Галицкую Русь. Все это происходит за счет сокращения сферы политического господства Золотой Орды. Джанибек вынужденно сдавал позиции. Анализ малоизвестной польской летописи показал, что Польша смогла овладеть "Русской землей", лишь договорившись в 1349 г. с татарами — ***"nuncii Tartarorum venerunt ad Regem Poloniae. Et in fine eiusdem anni Rex Kazimirus terram Russiae obtinuit"*** (Котляр 1968: 25). Попытка Литвы в борьбе с поляками привлечь на свою сторону Джанибека удачей не увенчалась (Шабульдо 1987: 47). Однако и реально противостоять натиску литовцев в Подолье хан не мог.

Приведенные факты отрицают версию о целенаправленном переселении тысяч людей, которые под руководством ханской администрации возводили бы в Поднестровье новые города. Уже первая волна невиданного стихийного потрясения в Орде (с 1346 г.) парализовала многие государственные механизмы. По моим расчетам, вынужденная эмиграция горожан из Поволжья в приднестровские Кодры произошла в результате нового удара чумы начала 50-х гг. К этому времени реальные возможности государственного управления огромными территориями стали еще более призрачными.

Между тем бросившие вызов Золотой Орде Польша и Литва, наряду с Чехией, вовсе не пострадали (или в очень малой степени пострадали) от Черной смерти. Судя по всему, сохранение населения и сделало их сильнейшими государствами Европы того времени (Гумилев 1989: 544). Можно думать, что по приморским степям чумной мор обошел стороной и Карпато-Днестровские земли. Иначе трудно понять почему всего за столетие, до середины XV в., население Молдавии выросло в 2-3 раза, а число ее горожан увеличилось в 5-6 раз. При этом для удвоения количества жителей другим странам средневековья требовалось не менее 350-450 лет (Полевой 1979: 114-120). Настоящий демографический взрыв в регионе произошел как раз в то время, когда сокрушенные гибельным поветрием страны переживали глубокий кризис воспроизводства людских ресурсов, едва достигнув к 1460 г. 60-75% от уровня 1340 г. (ИКЕ 1986: 292).

Другая доля досталась Венгрии и Трансильвании. Здесь в 1349 г. чума унесла десятки тысяч людей (Полевой 1979: 118). Косвенным показателем урона населению королевства могут служить сведения о строительстве замков, требовавшее значительной концентрации рабочих рук. Возведение таких сооружений на территории Венгрии в 1341-1390 гг. резко уменьшается, несмотря на то, что повсюду их рассматривали как надежные убежища от заразы. За 50 лет появился всего 41 новый замок, тогда как за предшествующие полвека — 157 (Fugedi 1986: 45-53). Сокращение строительства цитаделей, крепостных стен и



башен, развернутого венграми в XIII в. с целью противодействия ордынцам, свидетельствует не только об исчезновении угрозы с востока, но и о сильно ограниченных физических возможностях (Fugedi 1986: 53).

По мнению венгерских историков, чумной мор в Трансильвании вызвал серьезные миграции и изменения в составе населения. В частности, высказывалось мнение о колонизации занимавшимся главным образом пастушеством восточнороманским населением многих вымерших венгерских и немецких сел. Хотя такая постановка вопроса и была встречена в штыки чаушистской историографией (Паску Ш., Мушат М., Константиниу Ф. 1987: 47-48; Попович Т. 1987: 138-139), она, вероятно, не лишена реальных оснований. Из 2064 сел Трансильвании, упомянутых в 1251-1350 гг., около трети перестали существовать не только в результате смерти жителей, но и вследствие значительных миграций в разных направлениях, а в особенности на восток. Примечательно, что переселенческое движение в молдавское Прикарпатье частично охватывало самих венгров, секуев и немцев (Полевой 1979: 31-38). Эти миграционные потоки прослежены по разным категориям источников, включая фольклорные, топонимические и археологические. Очень трудно исключить из истории региона фактор чумного мора. Однако значение его роли в развитии социальных процессов все еще остается под вопросом.

Исследования в области нумизматики позволяют увидеть следы Черной смерти, оставленные в экономическом развитии Добруджи второй половины XIV в. Анализ монетных находок с учетом их реальной стоимости в серебряном эквиваленте фиксирует сокращение объема денежного обращения в 1340-1400 гг. почти в 50 раз по сравнению с периодом 1300-1340 гг. Явный упадок товарного производства в Добрудже обусловлен целым пучком причинно-следственных связей, но, несомненно, не является локальным, а высвечивает участок общеевропейской картины, на которой чума занимает видное место (Авдев 1988: 33-35).

Отражением кризисного положения региона является закат портового города евразийского масштаба — Вичины на Дунае. Еще в 1351 г. здесь находилась главная дунайская колония Генуи, а к 1360-м гг. ее оттесняют на задний план Килия и Ликостомо. С конца XIII в. Вичина являлась крупным религиозным центром, подчиненным Константинопольской патриархии. Однако в 1359 г. Вичинская митрополия прекратила свое существование — ее последний глава перенес свою резиденцию в столицу Валахии (Pacurariu 1980: 222; Тодорова 1981: 224-228).

Резкое вздорожание стоимости рабочих рук в Европе после несчастий, вызванных Черной смертью, прямо сказалось и на ситуации в Золотой Орде. Кроме известных жестких мер по отношению к собственным простолюдинам, вроде английского ордонанса 1349 г., Запад прибег к массовому завозу рабов извне. В Генуе возникло особое ведомство, стремившееся монополизировать черноморскую работорговлю (Барг 1973: 181-196; ИКЕ 1986: 295-297; Карпов 1990: 167; Ченцова 1991: 179-181; Ле Гофф 1992: 105). Огромное количество восточных рабов состояло из ордынцев, особенно во множестве привозимых из Каффы и Таны. По ряду документальных данных, в 70-е гг. XIV в. доля "татар" среди невольников Генуи, Флоренции, Венеции доходила до 80% и более. В Генуе они оставались основной категорией рабов и в первой четверти XV в. (Gioffre 1971: 14, 58). Не оставалось в стороне от работорговли и Северо-Западное Причерноморье. Судя по записям нотария Антонио ди Понцо, ордынцы посещали дунайскую Килию в 1360-1361 гг. почти исключительно по делам работорговли. Причем в руках "татар" соплеменники чаще всего и становились живым товаром, в то время как основными покупателями рабов были итальянцы (Pistarino 1971: 16, 22-23, 103-105, 175-177; Balard 1980: 98-99, 107-108, 147, 193-194).

Взаимосвязанность перемен эпохи чумных моров на Западе и Востоке Европы обнаруживается и на других уровнях. Марк Блок писал о Черной смерти: "*Эпидемия распространилась так быстро лишь благодаря определенным социальным — а значит, по их глубинному характеру, психологическим — условиям, и ее моральные следствия могут быть объяснены только особым предрасположением коллективного образа чувств*". Именно катастрофы "*великих эпидемий*", наложившиеся на "*повседневное насилие*", придавали средневековой психологии неустойчивость чувств и "*постоянный привкус бренности*" (Блок 1973: 104, 128).

Умонастроения эпохи, наиболее символично выразившиеся в охвативших Запад шествиях флагелланов и "плясках смерти", носили всеобщий характер (ИКЕ 1986: 295; Бессмертный 1991: 186). Летопись передает близкое по характеру восприятие мора русскими людьми. Автор подчеркнул божественную предопределенность смерти от чумы для одних и спасения от заразы для других людей. Однако, кого "***Бог соблюде, той наказася страхом Господним, да прочаа дни и лета целомудрено и безгрешно поживет***" (ПСРЛ-10 1965: 224).

Новое в осознании суетности бытия, кажется, проявлялось и в Улусе Джучи. В середине 50-х гг. на городище Костешты были найдены две довольно большие арабские надписи на известняковых плитах практически одинаковых размеров — примерно 180×50 см. Они стояли несколько наклонно по отношению друг к другу на полу, мощенном прямоугольным тесаным камнем. Тут же были обнаружены и обломки цилиндрических колонн. Некрологический характер надписей и сопутствующая их открытию археологическая ситуация позволили предположить, что в пойме реки

Ботны выявлены остатки мавзолея XIV в. (Кетрару 1960: 125-127). Содержание текстов надписей, обнаруженных в границах одного из самых западных городов Золотой Орды, вызывает немало вопросов. В переводе они гласят:

№ 1. "***Сказал пророк (мир ему!): «Смерть — врата, и каждый из людей вошел в них. Смерть — чаша, и каждый из людей выпил ее»***".

№ 2. "***Сказал пророк (мир ему!): «Здешний мир — час, так соверши в (течение) его послушание». Сказал пророк, посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует***".

Аналогии им найдены в погребальных надписях Поволжья, одна из которых датируется 1262 г. Однако, как показало исследование, эти тексты никак не связаны с Кораном. Зато обнаруживаются параллели в арабской поэзии. В частности, еще у творившего несколькими веками ранее в Багдаде Абу-л-Атахми (748-825/828) отмечены сравнения смерти с чашей и вратами. При этом жившие в Золотой Орде составители известных надписей, разумеется, едва ли подозревали, что цитируют давно умершего поэта-философа (Крачковская 1960: 48-58).

Размышляя об арабских надписях из Костешт, нельзя не обратить внимание на полное отсутствие в их содержании намека на персонификацию. Напротив, очень выпукло в них представлена обращенность ко всем живым. Две вложенные в уста пророка фразы разделяют людей на группы: а) те, кто уже вошел в врата смерти и выпил ее чашу; б) те, кому в течение мимолетной как час жизни необходимо совершить послушание. Так возникает своего рода диалог Мухаммеда с людьми, в котором пророческий призыв (надпись №2) подкрепляется истиной уже сбывшегося пророчества (надпись №1). При этом бросается в глаза дважды как бы намеренно повторенное прошедшее время — "***каждый из людей вошел в них***", "***каждый из людей выпил ее***" (вместо кажущихся более уместными "войдет" и "выпьет"). Эта несуразность легко объясняется, если предположить, что составители надписей пытались вызвать у читающих конкретные воспоминания о недавних массовых смертях.

В свете разрабатываемых здесь сюжетов трудно устоять перед соблазном их развития, ведь надписи из Костешт могли запечатлеть философию населения, пережившего мор в Поволжье и спасшегося от чумы в Кодрах. Именно в тяжелые времена народной становилась умиротворяющая авторская мудрость прошлых веков. Аналогичным образом на островной Англии в середине XIV в. вдруг наполнились жизнью восьмисотлетней давности высказывания Боэция из трактата "Утешение философией" (Гарднер 1986: 114-115). И разве выражения: "***свободно и радостно принимайте свой удел***" или "***уподобляйтесь пловцу, который не борется с потоком, а плывет по течению***" — не созвучны духу приведенных надписей?

* * * * *

"Черная смерть", новые вспышки чумы и сопутствующие им тяжелые лишения совершенно нарушили биосоциальное равновесие в Золотой Орде. В сочетании с неблагоприятными внутри- и внешнеполитическими условиями чума явилась сильнейшим деструктивным фактором. Восточная и Юго-Восточная Европа, а также значительная часть Азии теряли привычный доминирующий вектор, важнейшую ось своего исторического движения. Складывавшийся десятилетиями порядок вещей разваливался на глазах. Однако всякий, даже глобальный, кризис фиксирует и "*процесс перехода к некоторому новому равновесию*" (Богданов 1989: 218).

Хаос чумной катастрофы стимулировал созидательную деятельность на ордынских окраинах и в пограничных с Улусом Джучи районах. Это хорошо прослеживается по началу чеканки здесь во второй половине XIV в. монет. Чуть ли не одновременно на пространстве от Дуная до Волги в политических центрах, разделенных десятками дней пути и разными историческими перспективами, вдруг налаживается выпуск собственных денег. Во многих случаях изображения на монетах демонстрируют связь с джучидскими традициями, отражая зависимость от Орды (Котляр 1968; Янина 1977: 193-213; Федоров-Давыдов 1981; его же 1989; Руссев 1991: 39-66; Козубовський 1992; Бектинеев 1994; Iliescu 1970: 13-39; Kozubowski 1994: 121-140). Тут возникают важнейшие арены геополитических развязок. Они-то, начиная со второй половины XIV в., концентрируют вокруг себя стратегические интересы, события и ресурсы. В итоге отсюда и определилось будущее того наследия, которое оставила Золотая Орда.

О том, что действительным политическим преемником государства могущественных ордынских ханов, вопреки казанским, астраханским, крымским и прочим последышам, стала "Московия", написано много. Менее изучена дальнейшая история различных групп крайне неоднородного людского потенциала, в прямом смысле собранного и зачастую очень поверхностно сплавленного воедино Золотой Ордой. В Молдавии второй половины XIV-XV вв. татары (иногда целыми селениями) составляли самый бесправный слой холопов (ИМ 1987: 368). По некоторым представлениям прошлого века, "*Молдавия возникла из стечения азиатских и европейских поселенцев и беглецов*" (Маркс 1949: 150). Не менее интересна судьба населения "ничейных" районов, выпавших из зоны эффективного



контроля ханов и не ставших еще реальной добычей других правителей.

В восточноевропейской, неосвоенной в государственном отношении лесостепи в одном положении оказывались выброшенные невзгодами с юга "***бывшие татары***" (термин итальянского источника) и на юг восточные славяне. Исследователи давно обратили внимание на сообщение Яна Длугоша о том, что изгнанные поляками жители Галицкой Руси и Подолья, "***угнетенные нищетой и убожеством, движимые отчаянием, убегали к татарам***" (***inopia et egestate pressi et quondam desperatione compulsi ad Thartaros confugiebant.*** — Греков 1946: 257; Полевой 1979: 38). Их довольно длительное взаимодействие при наличии общих условий выживания привело к сложению у границ ордынской степи казачества. Документально под 1444 г. отмечены "***козаки рязаньскиа***", оказавшие помощь Рязани и Москве в борьбе с татарским царевичем Мустафой. В последней трети XV в. казаки несколько раз упоминаются в современных украинских землях (Соловьев 1988: 527; Грушевський 1995: 77-79).

Общая направленность русла истории Восточной Европы той эпохи обусловила славянство и православие этого населения. Впрочем, его ордынская составляющая бросалась в глаза даже людям средневекового Запада. Не случайно англичанин Джилс Флетчер еще в конце XVI в. относил "***черкесов***", живущих у юго-западных границ России "***со стороны Литвы***", к числу татар. При этом он подчеркивал, что они "***гораздо образованнее прочих татар, собой весьма красивы и благородны в обращении, следуя в этом обычаям польским. Некоторые из них подчинились королям польским и исповедуют христианскую веру***" (Флетчер 1991: 97). В рассматриваемом аспекте интересно и сообщение Яна Длугоша о нападении на украинские владения Польши "***большого татарского войска***" в 1469 г. В состав отрядов, возглавляемых ханом Маняком входили люди "***из беглецов, разбойников и изгнанников***", которые на языке татар назывались казаками — ***kozakos*** (Грушевський 1995: 78). Оба автора точно зафиксировали ясные следы конструктивной роли великого хаоса в Золотой Орде, начатого в середине XIV в. "Черной смертью".

Именно с середины XIV в. на пространстве от Карпат до Урала формируются историко-этнографические области, имеющие прямое отношение к становлению современных народов (см., напр.: Кузеев 1992). Конечно, роль Черной смерти не абсолютна, ибо решающие преобразования в этническом развитии, экономике, политике и других сферах исторической жизни обусловлены комплексом разнонаправленных цепочек причинно-следственных связей. Вместе с тем нельзя относиться к трактовке данного вопроса с нигилистических позиций, типичных для советской историографии 70-80-х гг. (см., напр., Романов 1973: 191-192; Шелестов 1982: 72). Нет сомнений, что общечеловеческая катастрофа, вызванная чумной пандемией, потрясла средневековый мир до самых основ. В результате произошли глубинные трансформации, оказавшиеся судьбоносными во многих районах Старого Света.

По замечанию Жака Ле Гоффа, кризис XIV в. "*быстро окупился перекройкой экономической и социальной карты христианского мира*"; "*он зачал общество эпохи Возрождения и Нового времени*" (Ле Гофф 1992: 105). Если говорить о "цене" этих преобразований, то надо иметь в виду, что чумная катастрофа повсеместно в прямом смысле слова выбивала из жизни наиболее прочно привязанное к местам своего обитания население. Больше шансов выжить имели те, кто навсегда оставлял родные края. Только перед беглецами Черная смерть открывала спасительные ворота в будущее. Прежде "пустые" места собирали множество людей, готовых, ломая традиции, вживаться в новые условия. В их глазах это была, пожалуй, единственно верная возможность спастись от смерти. Однако чаще всего переселенцы теряли личные связи с покинутым миром. Такие повороты судьбы консервативное общественное сознание эпохи средневековья приравнивало к гибели. Французская поговорка утверждает: *Partir, c'est mourir un peu* ("Уехать — это, в известной мере, умереть").

ЛИТЕРАТУРА.

Абызова Е.Н., Бырня П.П., Нудельман А.А. 1981. Древности Старого Орхея: Золотоордынский период. Кишинев.

Авдев С. 1988. За упадъка на стоковото производство в Добруджа през втората половина на XIV в. (по нумизматични данни) // Нумизматика. №2. София.

Арьес Ф. 1992. Человек перед лицом смерти. М.

Барбаро. 1971. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. Л.

Барг М.А. 1973. Проблемы социальной истории в освещении современной западной медиевистики. М.

Бектинеев Ш.И. 1994. Денежное обращение Великого княжества Литовского в XIII-XV вв. Минск.

Бессмертный Ю.Л. 1991. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции. М.

Блок М. 1973. Апология истории, или Ремесло историка. М.

Боккаччо Д. 1970. Декамерон. М.

Богданов А.А. 1989. Тектология. Всеобщая организационная наука. Кн. 2. М.

Богоявленский Н.А. 1960. Древнерусское врачевание в XI-XVII вв. Источники для изучения истории русской медицины. М.

Борисенков Е.П. 1982. Климат и деятельность человека. М.

Борисенков Е.П., Пасецкий В.М. 1988. Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы. М.

Борисов А.А. 1973. Палеоклиматология СССР. Калининград.

Бродель Ф. 1986. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.

Булатович С.А. 1986. Джучидские монеты из Белгорода-Днестровского // Кравченко Н.А. Средневековый Белгород на Днестре (конец XIII-XIV вв.). Киев.

Буниятов З.М. 1987. Сочинение ал-Макризи по монетному делу и ценообразованию // Прошлое Средней Азии (археология, нумизматика и эпиграфика, этнография). Душанбе. С. 174-178.

Гарднер Д. 1986. Жизнь и время Чосера. М.

Гезер 1867. История повальных болезней. СПб.

Гинзбург К. 1990. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. 1990. М. С. 132-146.

Горская Н.А. 1994. Историческая демография России эпохи феодализма (Итоги и проблемы изучения). М.

Греков Б.Д. 1946. Крестьяне на Руси. М.-Л.

Грозданова Е. 1989. Българска народност през XVII век. Демографско изследване. София.

Грушевський М. 1995. Історія України-Руси. Т. VII: Козацькі часи — до року 1625. Київ.

Гумилев Л.Н. 1989. Древняя Русь и Великая степь. М.

Гуревич А.Я. 1990. Средневековый купец // Одиссей. Человек в истории. 1990. М. С. 97-131.

Гусева Т.В. 1985. Золотоордынский город Сарай ал-Джедид (Основные этапы развития). Горький.

Дюби Ж. 1994. Европа в средние века. Смоленск.

Егоров В.Л. 1985. Историческая география Золотой Орды в XIII-XIV вв. М.

ИКЕ. 1986. История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 2: Крестьянство Европы в период развитого феодализма. М.

ИМ. 1987. История Молдавской ССР. Т. 1. Кишинев.

Кантакузин И. 1980. История // Гръцки извори за българската история. Т. X. София.

Кантемир Д. 1973. Описание Молдавии. Кишинев.

Карпов С.П. 1981. Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII-XV вв. М.

Карпов С.П. 1990. Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII-XV вв.: проблемы торговли. М.

Карпов С.П. 1991. Маршруты черноморской навигации венецианских галей “линии” в XIV-XV вв. // Византия. Средиземноморье. Славянский мир. К XVIII Международному конгрессу византинистов. М.

Кетрару Н.А. 1960. Материалы к археологической карте Молдавии // Труды государственного историко-краеведческого музея. Кишинев.

Козубовський Г.А. 1992. Сіверські монети XIV ст. Київ.

Конрад Н.И. 1972. Запад и Восток. М.

Котельникова Л.А. 1987. Феодализм и город в Италии в VIII-XV веках. По материалам центральных и северных областей. М.

Котляр М.Ф. 1968. Галицька Русь у другій половині XIV — першій чверті XV ст. Київ.

Крачковская В.А. 1960. Новая арабская надпись из Молдавской ССР // Эпиграфика Востока. XIII. М. С. 48-58.

Кузеев Р.Г. 1992. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М.

Кучкин В.А. 1990. Города Северо-Восточной Руси в XIII-XV веках (число и политико-географическое размещение) // История СССР. №6. С. 72-84.

Ле Гофф Ж. 1992. Цивилизация средневекового Запада. М.

Ле Руа Ладюри Э. 1971. История климата с 1000 года. Л.

Лозинский С.П. 1986. История папства. М.

Лызлов А. 1990. Скифская история. М.

Макэведи К. 1988. Бубонная чума // В мире науки — Scientific American. №4.

Маркс К. 1949. Хронологические выписки // Архив Маркса и Энгельса. Т. VIII. М.

Мелик-Гайказова Н.Н. 1970. Французские хронисты XIV в. как историки своего времени: общественно-политические взгляды. М.

Минорский В.Ф. 1963. История Ширвана и Дербента. М.

Можейко И.В. 1989. 1185 год (Восток — Запад). М.

Муравьев А.В., Самаркин В.В. 1973. Историческая география эпохи феодализма (Западная Европа и Россия в V-XVII в.). М.

Мухамадиев А.Г. 1983. Булгаро-татарская монетная система XII — XV вв. М.

Николаев Н.И. 1968. Чума (клиника, диагностика, лечение и профилактика). — М.

Нудельман А.А. 1975. К вопросу о составе денежного обращения в Молдавии в XIV — начале XVI вв. (По материалам кладов) // Карпато-Дунайские земли в средние века. Кишинев. С. 94-124.

Орлов М.А. 1992. История сношения человека с дьяволом. М.

Параска П.Ф. 1981. Внешнеполитические условия образования Молдавского феодального государства. Кишинев.

Паску Ш., Мушат М., Константиниу Ф. 1987. Сознательная фальсификация истории под эгидой Венгерской Академии Наук //Румыния. Страницы истории. №3.

Полевой Л.Л. 1969. Монеты из раскопок и сборов на поселении Костешты-Гырля (1946-1959 гг.) // Далекое прошлое Молдавии. Кишинев.

Полевой Л.Л. 1979. Очерки исторической географии Молдавии XIII-XV вв. Кишинев.

Попович Т. 1987. Методы и стили на службе преднамеренного извращения истории // Румыния. Страницы истории. №3. С. 126-163.

ПСРЛ-10, 11. 1965. Полное собрание русских летописей. Т. 10-11: Патриаршая или Никоновская летопись. М.

Романов И.З. 1973. Опровержение мальтузианской схемы // Вопросы истории. №6. С. 191-192.

Руссев Н.Д. 1990. Возникновение городов Поднестровья XIV в. в свете нумизматических материалов // Нумизматические исследования по истории Юго-Восточной Европы. Кишинев. С. 118-139.

Руссев Н.Д. 1991. Городские центры Днестровско-Дунайских земель и Золотая Орда (моменты и ареалы эволюции) // Молдавский феодализм: общее и особенное (история и культура). Кишинев. С. 39-66.

Самаркин В.В. 1976. “Черная смерть” по данным современной зарубежной литературы // Вестник Московского университета (история). №3.

Самаркин В.В. 1977. Историческая демография западноевропейского средневековья // Вопросы истории. №2.

Сахаров А.М. 1959. Города Северо-Восточной Руси XIV-XV вв. М.

ССМ. 1990. Сокровенное сказание монголов: Анонимная монгольская хроника 1240 г. — Элиста.

Соловьев С.М. 1988. Сочинения. Кн. II. М.

Сухи Б. 1992. От “золотого жертвенного пфеннига” к “поимущественному налогу на евреев”. Тысяча лет налогов на евреев // Все начиналось с десятины: Этот многоликий налоговый мир. М. С. 179-201.

Тизенгаузен В.Г. 1884. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1: Извлечения из сочинений арабских.

Тодорова Е. 1981. Вичина, Килия и Ликостомо // Български средновековни градове и крепости. Т. 1: Градове и крепости по Дунав и Черно море. Варна. С. 217-243.

Тойнби А.Дж. 1991. Постижение истории. М.

Федоров-Давыдов Г.А. 1958. Основные закономернос-

ти развития денежно-весовых норм в Золотой Орде // Археографический ежегодник за 1957 г. М. С. 7-16.

Федоров-Давыдов Г.А. 1960. Клады джучидских монет // Нумизматика и эпиграфика. Т. I. М.

Федоров-Давыдов Г.А. 1963. Находки джучидских монет // Нумизматика и эпиграфика. Т. IV. М.

Федоров-Давыдов Г.А. 1980. Особенности обращения серебряных и медных монет в Золотой Орде // Ближний и Средний Восток: товарно-денежные отношения при феодализме. М. С. 213-219.

Федоров-Давыдов Г.А. 1981. Монеты Московской Руси (Москва в борьбе за независимое и централизованное государство). М.

Федоров-Давыдов Г.А. 1987. Денежное дело и денежное обращение Болгара // Город Болгар. Очерки истории и культуры. М. С. 158-204.

Федоров-Давыдов Г.А. 1989. Монеты Нижегородского княжества. М.

Флетчер Дж. 1991. О государстве Русском // Проезжая по Московии (Россия XVI-XVII веков глазами дипломатов). М. С. 25-138.

Фомичев Н.М. 1981. Джучидские монеты из Азова // Советская археология. №1. С. 219-241.

Ченцова В.Г. 1991. Рецензия на кн.: Les Italiens a Byzance. Édition et présentation de documents // Византия. Средиземноморье. Славянский мир. К XVIII Международному конгрессу византинистов. М. С. 178-182.

Шабульдо Ф.М. 1987. Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского. Киев.

Шелестов Д.К. 1982. О современной буржуазной исторической демографии // Вопросы истории. №6. С. 62-73.

Янина С.А. 1960. Джучидские монеты из раскопок и сборов Куйбышевской экспедиции в Болгарах в 1957 году // МИА. №80. С. 210-223.

Янина С.А. 1962. Общий обзор коллекции джучидских монет из раскопок и сборов Куйбышевской экспедиции в Болгарах (1946-1958 гг.) // МИА. №111. С. 153-178.

Янина С.А. 1970. Монеты Золотой Орды из раскопок и сборов Поволжской археологической экспедиции на Царевском городище в 1959-1962 гг. // МИА. №164. С. 194-218.

Янина С.А. 1977. “Новый город” (Янги-шехр = Шехр ал-Джедид) — монетный двор Золотой Орды и его местонахождение // Труды ГИМ. Вып. 49. Нумизматический сборник. Часть 5. Вып. 1. С. 193-213.

Balard M. 1980. Gênes et l’Outre-Mer. T. 2: Actes de Kilia du notaire Antonio di Ponzo. Paris.

CH. 1973. Chronica Hungarorum 1473. Budapesten.

Fügedi E. 1986. Castle and society in medieval Hungary (1000-1437) // Studia historica. 187. Budapest.

Gioffre D. 1971. Il mercato degli Schiavi a Genova nel secolo XV. Genova.

Goglin J. 1993. 1348. Ciuma neagră pusteşte Europa // Magazin istoric. Nr. 9. P. 70-74.

Iliescu O. 1970. Moneda in România. Bucureşti.

Kozubowśki G. 1994. Monety księstwa kijowskiego w XIV w. // Wiadomości Numizmatyczne. Z. 3-4 (149-150). S. 121-140.

Pacurariu M. 1980. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Vol. 1. Bucureşti.

Pistarino G. 1971. Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Chilia da Antonio di Ponzo (1360-1361). Genova.

Stoianovich T. 1970. Model and Mirror of Premodern Balcan City. Sofia.



М.Е.Ткачук
(Кишинев)

NERUSSKAJA ИДЕЯ
Опыт патриотической герменевтики

— Скажи мне, отчего солнце вечером бывает красным?
— Я скажу тебе, потому что оно смотрит в ад.
Из английского перевода Библии.

Блажен тот муж, кто не случайно,
а в долгой умственной тщете
проникнет в душ российских тайну
и ахнет в этой пустоте.

И.Губерман.

Marc Tkachuk. Non-Russian idea. Experience of Patriotic Hermeneutics. — The article treats peculiarities of Russia's genotype formation. The topic is disclosed in the hermeneutic aspect (Anaksimandr-Heidegger). Answering the question put in the famous Russian song: «What does homeland begin with?», the author states that the homeland begins with the situation it finished before for its numerous citizens, i.e. catastrophe. There is given a definition of bimodal structure for cultural genotype in Russian history which means constant balancing between incompatible values and opposite cultural guidelines. Bimodality is a source of constant potential catastrophe delivering and annihilating cultural organisms of another Russia, making linear translation of ideas impossible. Russia is an adolescent country staying in the condition of eternal and unovercomable perturbation age, a country without dimensions and consequently without a shape. It is opposed by an eternal child of the West and eternal old man of the East. Sources for unconscious fear of this part of space in the West and East are buried in Russia's unpredictability and shapelessness , its semantic amorphousness, undefinability, impossibility to treat it as something familiar. Children's and old people's unconscious fear of adolescents is not incidental. There is established a link between catastrophes and bimodality of Russian history, ambivalent nature of ancient Scythia. The ancient nature of modern problems and archeological nature of the topic give a clearer understanding of specifics of the periodical situation of choice between West and East in the history of Russia, enable us to capture importation of cultural innovations.

I. С Чего наЧинается Родина?
АрхеологиЧеская постановка проблемы

Хайдеггер в свое время писал: "*Всякая историческая наука вычисляет грядущее из своих определенных настоящим образов прошедшего*" — добавляя при этом: "*Научная история есть постоянное разрушение будущего и исторического отношения к прибытию сужденного*" (Хайдеггер 1991: 32).

Эту мысль хочется уточнить.

Во-первых, почти наверняка можно утверждать, что историческая наука не занимается вычислением грядущего. Это ее самоуверенная претензия, но отнюдь не занятие. Вычисляет грядущее кто угодно, но только не историки и не их "истории". Исторические исследования, скорее, скрыто подводят нас к проблеме вычисления настоящего, его определения и понимания. За декларируемой претензией прогноза кроется мощный инстинкт саморефлексии, собственно и порождающий историческое сознание и историческую науку. Настоящее оказывается, таким образом, и мотивом исследования прошлого, и ценностным инструментарием его восприятия.

Во-вторых, и это прямо следует из хайдеггеровского утверждения, научная история есть постоянное разрушение не столько будущего (это всего лишь одно из следствий), сколько прошлого. Научная история есть постоянное разрушение и постоянное творение сызнова прошлого. Роль научного творчества здесь лишается своей эмоционально-одобрительной оценки. Поскольку образы прошлого формируются очередным настоящим, то и всякое историческое творение приравнивается к разрушению, потому и образы всякого прошлого столь же временны, сколь временны и преходящи образы настоящего. Прошлое



оказывается почти непредсказуемым, оно не отдаляется, а оживает где-то совсем рядом. Время не вытягивается в прямую линию, абстрактную и неощутимую, а становится жизнью, в которой границы настоящего пульсируют от едва уловимых мгновений до историографических тысячелетий.

Уточнение не случайное. И цитата из Хайдеггера приведена была вовсе не для того, чтобы представить его мысль в искаженном виде. Хайдеггер пришел к столь интересным герменевтическим наблюдениям, задавшись интерпретацией одного из поэтических высказываний Анаксимандра, в котором впервые зазвучал по-европейски понятый γενεσις. Так, по крайней мере, считал Хайдеггер, комментируя известное изречение древнегреческого философа ("***А из каких*** [начал] ***вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности***": Фрагменты ранних греческих философов 1989: I, 127).

И строка из Анаксимандра, и комментарий Хайдеггера, и предложенное уточнение этого комментария оказываются исходной теоретической посылкой данного эссе. И поэтому, пытаясь дать предварительный ответ на вопрос: "С чего начинается Родина?" — мы не вправе сразу же исключить первый попавшийся ответ. Родина, вероятно, начинается именно с того, чем она завершилась для многих из нас, — то есть с катастрофы.

Пространственные пределы катастрофы очерчивают и границы начала Родины как понятия. Родина — это то, что исчезло. Соответственно налицо и понятийная катастрофа.

Картинки в букварях сменились, в шкафах рядом с отцовскими буденновками отыскались и казацкие папахи, и дедовские аксельбанты. Родин оказалось очень много. И если Родина иногда и возникает как нечто ощутимое, понятное и целое, то только не как образ самосознания, а как модус отношения западных соседей, для которых ты (будь ты трижды космополит) — именно тот, кого следует бояться, кому следует не доверять, кого скрыто либо явно презирают. И тогда кажется, что наша Родина всегда была для них образом некоторой потенциальной катастрофы, неким евразийским "антителом".

Это первые попавшиеся под руку ответы. И это первые гипотезы. Они разрешают нам смело избавиться от нравственных оценок такой Родины и подойти к ней как к объекту научному, а не религиозно-поэтическому. Сфера доказательства этих гипотез лежит в плоскости того же вопроса, но в его диахроническом нюансе. То есть — когда начинается Родина?

Этот вопрос ставился неоднократно, и поиски культурной генотипии занимали не одно поколение историософов. Не вдаваясь в подробности, следует отметить один основной недостаток существующих ответов. Родину обычно начинали с Руси, либо с той или иной России. Но, как оказалось, и Советский Союз попадает в общую канву наследования старой проблематики о генотипии, а возрожденная Россия не сумела избежать неидентичности со своим желанным досоветским прототипом, породив не русских, а "новых русских".

Николай Бердяев был, вероятно, первым человеком, постаравшимся узреть в сумбуре событий третьей русской революции некую преемственную стезю — стезю реализации русской эсхатологически-мессианской идеи, проявление культурного генотипа, понятого самим Бердяевым как то, "*что замыслил Творец о России*".

Игорь Шафаревич в своем упрямом сыске явных и скрытых козней "малого народа" не видит в этой идее русскости и почти справедливо относит ее к духовной стратегии почитателей невидимого Яхве.

Конечно же, бессмысленно отстаивать или опровергать национальный приоритет той или иной мудрости или глупости. Но Бердяев сам указывает на нерусскость русской идеи, подмечая аналогии не только с национальным самосознанием еврейского народа, но и говоря о славяно-болгарском происхождении концепции "Москва — Третий Рим", находя в ней прообраз вселенских амбиций Москвы в III Интернационале, прообраз большевистской России как Родины мирового пролетариата.

В общем, получается, что для Бердяева важным оказывается не то, что русская идея по сути дела оказывается нерусской, а то, что нерусская идея становится русской. А это значит, что, срывая с российской революции ярлычок исторической уникальности, ярлычок насильственного эксперимента немецких шпионов и "жидо-масонов", открывая у этой революции все то же, но как-то по-новому ожившее нутро, Бердяев вынужден доказывать русскость этого нутра, точно так же, как и русскость той буденновки, под которой оно оказалось.

Проблема, таким образом, носит далеко не только русский характер, а ее "новое русское" воплощение заставляет вспомнить еще об одной, не менее банальной своей постановке. Речь идет об антитезе "Запад—Восток", в которой Восток оказывается не киплинговским Мандалаем, а географическим соседом цивилизованной Европы, загадочной "Россией" Данилевского или "Скифией" Мачинского. И тогда мы вправе подозревать гораздо большую древность не только того момента, с которого начинается Родина, но и той точки, с которой начинается Запад.

Критерий исходной катастрофичности в определении объекта исследования позволяет вернуться к этому вопросу очередной раз, но уже в ином временном и пространственном масштабе. Он позволяет

вернуться к вопросу о культурной генотипии с иным, достаточно непривычным теоретическим обоснованием.

Правомерность археологизации проблемы достаточно спорна. Но еще более спорным выглядит привнесение в археологию столь странной проблематики. Более действенного способа испортить себе научную репутацию, кажется, не существует.

Да Бог с ней, с репутацией. Существуют вопросы и поинтересней. Среди них главный: а может быть, и нет никакой катастрофы? Может, все то, что оценивается как некая катастрофа — есть лишь предельно-личностное восприятие мира? Поэтому, чтобы попытаться ответить на вопрос — когда начинается Родина? — следует попытаться убедить окружающих в том, что твое понимание катастрофы не сводится только к отсутствию в карманах количества купюр, необходимого "для полного счастья". То есть придется зайти "издалека".

II. Главные песни о старом

1. Бинарные аналогии?

Незнакомое узнается через знакомое. В этом специфика восприятия. И в этом его парадокс.

Прозревшее общество расцвета перестройки установило, что неведомые прежде коммунисты на самом деле ничем не отличаются от фашистов. "Демократы — те же коммунисты, «белые большевики»," — разочарованно сокрушаются мудрецы последних постперестроечных лет.

Лет семьдесят назад, когда рэмовские штурмовики еще только щекотали факельными шествиями нектарные нервы граждан Веймарской республики, этим самым гражданам могло казаться, что коричневое — это "sehr gut" (или наоборот), поскольку штурмовики — те же коммунисты, они тоже за порядок, народ и против гнилых либералов.

Для штурмовиков все было иначе. Они так и не признали в красных своих близнецов-братьев, поскольку слишком уж близки были эти красные всяким розовым социал-демократам и другим "евреям". А самый левый из наци — Отто Штрассер еще в конце двадцатых годов страстно обличал коллегу Адольфа как типичного сталиниста.

Кто знает, еще, быть может, лет через пятьдесят кто-то очень смелый в страстном желании "жить не по лжи" вынесет суровый приговор нацизму, увидев за ним демократию.

Голова идет кругом. Слова цепляются друг за друга. Переодеваются друг в друга. И оставляют нас в дураках.

Угрюмый исторический процесс превращается в какой-то непрерывный маскарад. За каждой маской скрывается не лицо, а другая маска. Метафора надевает аскетический наряд дефиниции. Строгий научный анализ пытается выдать себя под личиной пышной и витиеватой строфы.

Возникает ощущение, что все уже давным-давно свершилось и совершилось, что цепь движения человека во времени замкнулась и постисторический период Фукуямы оставил нам одно развлечение — тасовать событийную колоду из одних и тех же битых карт. Неожиданный пасьянс из известных комбинаций может на какое-то время озадачить нетривиальностью. Но и ему вскоре находится аналогия и присваивается имя. "*Царь Петр — большевик на троне*", а "*Сталин — тиран в кресле генсека*", —заключили Бердяев с Троцким, не оставив нам возможности утвердить временной приоритет Петра перед Сталиным.

Появляется подозрение, что такой приоритет вообще не имеет никакого смысла и всегда будет выдаваться черно-черная или бело-белая бинарная аналогия: Петр — Антихрист, Наполеон — Гитлер, Ленин — Петр, Наполеон — Сталин, Сталин — Гитлер, Сталин — Ленин, Ленин — Антихрист и так далее.

И в этих аналогиях, устало отмахивающихся от всего незнакомого, просматривается пока трудно осмысливаемая черта исторического сознания (а может, исторического бессознательного?) — его ***внеисторизм***. Временная протяженность оборачивается протяженностью ценностной, бесконечность понимается как бесконечность измерения одного и того же целого — доминирующей этико-политической или этико-религиозной парадигмы.

Такое насилие "плана выражения" над "планом содержания", насилие слова над жизнью неизбежно. Оно всего лишь частное проявление репрессивной, говоря языком фрейдистов, стороны культуры.

По-другому мыслить историю чрезвычайно трудно.

Почти невозможно.

Для того, чтобы осмыслить историю иначе, необходимо, как минимум, подтянуться над планкой общепринятых ценностей, стать "белой вороной" и закаркать на непонятном языке.

Конечно же, можно и докаркаться.

Но по отмеченной логике все закончится в лучшем случае тем, что в очередной раз изменится уровень ценностной планки, а откровения "белой вороны" превратятся в расхожий штамп.

После такого заключения естественнее всего поставить точку. Но как тогда одолеть желание покаркать?

2. Неинтересная история, или На пороге семантической революции

Недавний перестроечный театр абсурда, в котором все сценические баталии велись по поводу знаков, убеждает, что все мы являлись лицедеями и зрителями очередной семиотической революции.

Но скорость трансформации "товарищей" в "господ", милиции в полицию, воинствующих атеистов в воинствующих иезуитов с самого начала рождала какую-то смутную тревогу по поводу того, что спектакль вот-вот подойдет к концу. Актеры снимут знакомые костюмы и растворятся в толпе зрителей, а новые исполнители начнут не с переодевания, а с импровизации. Но и в этой тревоге виделись ассоциации со знакомым и зазубренным текстом про "термидор", "брюмер" и про "караул, который устал".

Когда диктатура новой терминологии сложилась почти окончательно, когда слова "демократия" и "рынок" уравняли страны и народы, избавившиеся от комплекса социалистического превосходства, когда мускулистые тела погромщиков, облаченные в бронежилеты национального освобождения, встали в один ряд с романтическими образами гарибальдийцев и этеристов, очень многие не только усомнились в том, что за этим семиотическим равенством стоит равенство семантическое, но и завопили, что было мочи: "Не морочьте голову! Раздевайтесь!"

Финал спектакля принимал неожиданный и волнующий оборот. Спектакль завершался полустриптизом-полуизнасилованием. С "бархатных революций" и кровавых реформаций сдирали неинтересные и знакомые одежды, пытаясь добраться до желанного смысла происходящих изменений. Но в самих вопросах-разоблачениях звучала уверенность в том, что обнаруженный смысл ляжет в ладонь упругой и знакомой округлостью —знакомой по прошлому, по заграничным вояжам или по книжкам. Поэтому в вопросах почти всегда ответ как бы подсказывался изначально. Помните эти вопросы? — "А готовы ли мы к демократии? Через сколько лет, наконец, победит капитализм? Как долго сохранятся пережитки проклятого социалистического прошлого? Следует ли эти пережитки безжалостно выкорчевывать или же надлежит мобилизовать традиции «равенства и братства» на выполнение очередных задач антисоветской власти? Новый строй вырастет мирным путем, или же его придется насильственно внедрять сверху, опираясь на власть авангарда трудящихся — демократическую (либерально-демократическую, национально-демократическую, христианско-демократическую, мусульманско-демократическую, кришнаитско-демократическую) партию?"

Эти поиски смысла, происходящие под оглушительные фейерверки "грязного белья", привели только к одному — к временному, но тотальному торжеству бессмысленности. Все идеи были договорены до конца. А их непременный фразеологический атрибут — "свобода" — выхолостился до эмоционально нейтральной сказки "про белого бычка". Бинарные аналогии почти утеряли свою обличающе-разоблачающую силу. Теперь они перешли в разряд назойливых и малоубедительных штампов. Теперь они способны лишь на шумовые эффекты, особенно после октября 1993 года.

3. Заговор живых

От теперешней жизни веет большой и подлой правдой: жизнь прекрасна, если о ней не вспоминать.

Белый Дом давно отремонтирован. Полы уже вымыли. Спустя четыре года нам очень редко приходится вспоминать о том, что же тогда случилось и с Россией, и с нами — ее жителями или соседями. Что тут поделаешь, социальная память не менее избирательна, чем память индивидуальная, она столь же ранима, она столь же скрытна и изворотлива. Взаимные амнистии сделали свое дело. Любимый интеллигентский образ —образ Примирения реет над головами победителей, из сытых ртов которых вываливаются слова про отсутствие победителей и побежденных. Но — нет. Теперь ясно, что в той карманной бойне все-таки были свои победители и свои побежденные. Они были и в первых опытах гражданской войны в Карабахе, Осетии, Абхазии и Приднестровье. Они есть и в недавней чеченской войне, которую забудут столь же быстро. Забудут потому, что побежденные — это те, кто мертв, а победители — это те, кто обладает счастливым правом сомневаться, разочаровываться, извлекать уроки, соглашаться, бороться дальше за власть или слюняво брататься во имя нового торжества живых над новыми мертвыми. Социальная память избирательна, она радостно воскрешает ошибки, но тщательно скрывает преступления. Никто не заинтересован в воспоминаниях. Всем хочется начать нечто с белого листа, оторваться от замаранной анкеты, справить себе новые документы и почти заново родиться. Поэтому никто не встанет на сторону мертвых. Это будет сродни самоубийству. И если в нынешней России и существует заговор, то это заговор живых против мертвых.

Силы неравны. Пока живых больше. Пока живые одерживают победы. Но при такой-то памяти произойти может всякое.

Логика российской (и не только российской) истории уткнулась в точку очередного абсурда. И его приняли. Как те, кто вымыл полы, так и те, кто обагрял их кровью. Здравый смысл недолго опускал руки, устало бормоча себе под нос : “нелегитимно... конституция... закон...” Здравый смысл сегодня разговаривает сам с собою. Поэтому он — признак шизофрении. Усталый, измотанный здравый смысл, позволяющий наступать на горло собственному бормотанию, — вот, кажется, исходное начало очередного семидесятилетнего цикла. Его завершение потом будет отпеваться новыми героями-разоблачителями, но уже под аккомпанемент артиллерии XXI века. Здравый смысл сошел с ума. Слова же остались. Слова “нелегетимно”–“легитимно”, “конституция”, “поправка” продолжают извлекаться из тех же глоток, но по другим поводам. Смешно, очень смешно, когда респектабельные политики нынешней России задаются вопросами о том, насколько законны общение и договоры с новым правительством Чечни, состоящем сплошь из людей, еще вчера называемых бандитами и террористами, людей, числящихся в розыске. Стоит ли сомневаться тем, кто точно не приобрел власть посредством ее законной передачи из рук последнего Генсека, из рук последних Романовых, последних Рюриковичей, из рук Аскольда и Дира или первого упомянутого в славянской истории князя Боза? Аналогичные сомнения в Чечне наверняка тоже существуют, как будто можно точно надеяться на то, что Дудаев — внебрачный правнук Шамиля, а Шамиль правил на том законном основании, что являлся отдаленным потомком Ассархаддона. История последних лет должна была, кажется, исключить окончательно эти почти наивные сомнения. Но обществу свойственно иногда “приходить в сознание”, хотя эти редкие возвращения скорее напоминают отрепетированные обмороки отпетых симулянтов.

Так было всегда. Всякая новая власть выглядит незаконной с точки зрения власти предыдущей. Нет принципиальной разницы в том, каким образом достигают этой монополии на насилие, монополии на культуру: путем выборов или в драке у эшафота. Гитлер победил на выборах, но это никак не отразилось на перспективе возведения газовых камер и разрыва с либеральным прошлым Германии. Газовые камеры были возведены и заработали, а демократия была признана вне закона.

А потом был сговор демократов с фашистами в Мюнхене, а потом пакт Риббентроппа-Молотова, а потом, как бы забыв обо всем об этом, демократы с коммунистами в Нюрнберге объявили вне закона фашизм, а потом, в 1993 году западные демократии поддержали расстрел российского парламента...

Из этой казуистики следует лишь один вывод: всякая власть незаконна по своему происхождению. Она всегда рождается в крови.

Но только ли власть? Ведь в данных случаях мы сталкиваемся не с самыми тривиальными случаями смены власти, не с обыкновенными переворотами в банановых республиках, не с простым, полным преемственности и законности, переходом власти от одной партии к другой и обратно. Мы сталкиваемся с радикальными изменением смысла — жизни, существования, борьбы-неборьбы, творчества и т. д. И если исходить из того, что та наглядная власть, которую мы именуем властью политической, является лишь неким фасадом, за которым простирается бесконечная паутина власти культуры, с ее запретительно-охранительным миром традиции, с ее властью ***смысла***, то можно констатировать для теперешней России изменение всей культурной парадигмы. Изменение до ***неузнаваемости***. Но это изменение таково, что старый смысл утерян, а новый выглядит абсурдом или же вообще никак не выглядит.

И тогда может статься, что вышеупомянутая кровавая смена власти — это еще не та смена, не та власть, не та кровь, а всего лишь окончательное вытеснение прошлой русско-советской культуры, с ее архаичными комплексами, с ее заложенными и невостребованными “андеграундами” и ставшими абсолютно безопасными этическими пугачами? Колебания власти по поводу судьбы этой ворчливой старушки были во многом сродни раскольниковским, и тот аксиологический обвал, который последовал за ударом топором, свидетельствует в пользу того, что свершилась только первая часть драмы, а следующая — ”наказание” — еще впереди. Смена власти не произошла как смена смыслов. И если новый смысл родится, то родится он из абсурда нынешнего времени. И у основания будущей культуры, как и у основания культуры предшествующей, не окажется никаких рациональных доказательств, а будут лишь новые слова, магические формулы и эмоционально перекрашенный мир.

История, разворачивающаяся как смена властных вывесок, кажется поэтому попыткой вечного решения силлогизма, в посылке которого присутствует непреодолимая логическая ошибка. История как смена культур демонстрирует то же самое. Источник каждого нового рывка — это коллективно усвоенный абсурд, доведенный до нормативного действия, доказывающий свою правоту не в исходной точке движения, а в историческом действовании, не в теории, а на практике.

Чем, на самом деле, демократия лучше монархии, а монархия лучше социализма? Подобное столкновение вопросов всегда будет питаться примерами,



аргументами и контраргументами из истории, и никогда ни одна из сторон не встанет на путь теоретического анализа исходных принципов. Поэтому ответов на эти вопросы не существует, кроме одного: все "*они одинаково дурно пахнут*".

Но неужели нельзя вырваться из этого плена логической ошибки? Быть может, совершенно голословно утверждение о том, что культура не имеет рационально обоснованных начал? Этот вопрос всегда тяготеет к интересной переформулировке. Начало, то есть некий фундамент, основание, и начало как инновация оказываются вещами не просто близкими, а одним и тем же. Поэтому в более простой формулировке этот же вопрос зазвучал бы примерно как вопрос о том, насколько рационально обосновывается геометрическая аксиома и творческий гений Паскаля, Достоевского или Эйнштейна? насколько допустимо рациональное обоснование той или иной этики и преступления Христа против извечной иудейской мудрости?

Вопросы — из числа запретных. Живые не любят их. Они напоминают о смерти в самом страшном ее проявлении. Страшнее мысли о смерти мысль о том, что можно было вовсе не родиться. Эта мысль страшна не столько возможными сожалениями о неизведанных благах и горестях существования, сколько последующими размышлениями, которым почти нет конца.

III. Поход в теорию собственного изготовления
1. Заговор неродившихся. Гипотеза пороговых смыслов

"*Есть лишь одна по-настоящему серьезная проблема — проблема самоубийства*", — писал Альбер Камю. Готов оспорить это утверждение. Единственная по-настоящему серьезная философская проблема — это проблема рождения, возникновения. Решить ее — значит решить и проблему самоубийства, решить вообще проблему исчезновения.

Пример из обыденной, нормальной, постоянно наблюдаемой практики. Когда человека рожают, рождают, то практически никогда не задумываются над тем, что рождают того, кого обрекают, спустя время, на предсмертные муки. Не выглядит ли такое рождение одним из изощренных видов убийства? При этом человек не способен родиться сам, это находится за пределом его способностей. Он способен лишь обрести красивую сказку — смысл существования, но отнюдь не смысл рождения. Каждый раз обретение этого смысла будет вынужденной подтасовкой, игрой в поддавки. Но нормальный человек не способен долго размышлять над этой проблемой, он должен закрыть на нее глаза, чтобы выжить в мире господствующей повседневности. Вот и главное иррациональное начало культуры, ее исходный абсурд, абсурд рождения, рождения нового.

Архаические культуры активно боролись за рационализацию столь случайного и абсурдного явления посредством института инициации, возрастных испытаний. Физическое рождение как бы не засчитывается. Человеку дается лишь временное имя до наступления возраста, когда, пройдя целую серию тяжелых испытаний, он, наконец, рождается фактически, и ему присваивается имя. То есть каким ты вышел из испытаний, таким ты и стал — "Зорким Соколом" или "Грязным Шакалом". Заслуга в рождении теперь принадлежит именно тебе. Все, что ты совершил до инициации, не имеет никакого значения, до этого времени твои поступки не засчитываются, ты не совершал ни подвигов, ни грехов. На кладбищах древних народов, практиковавших обряд трупосожжения, археологи часто находят детские скелеты. Тела детей не проходили "очищения огнем": неродившиеся не грешат.

Проблема рождения — это динамит иррациональности, работающий на сакрализацию всего того, что не поддается логике здравого смысла. То, что мы называем нравственностью, как раз и состоит из сакрализации того, что рационально необъяснимо. Почему необходимо быть альтруистом, а не рвачом? Почему следует спасать утопающего, рискуя собственной жизнью? Никакой утилитарностью, никаким разумным эгоизмом подобная сакрализация абсурдов не рассекречивается. Да и идея "того" мира — тоже домысливание силлогизма, вызванного к жизни логической ошибкой рождения, когда в инициацию превращается вся жизнь. Ветхозаветная версия рождения мира "этого" содержит свою иррациональность не в том, что мир творится каким-то высшим существом, а в том, что Творец время от времени однозначно утверждает: "***это хорошо***". Так и хочется возразить: "А что, собственно, в этом хорошего? Почему ***это*** хорошо?" Это сомнение, как известно, стало основным криминалом человеческой истории, за которым последовало изгнание из рая. Лев Шестов писал: "*Всегда генеалогические изыскания опасны для претендентов на престол. Попробуйте «объяснить» мораль тем способом, которым пользовались утилитаристы или экономические материалисты, и ее суверенные права станут призрачными*" (Шестов 1994: 18).

Пример с рождением наводит на мысль, что у культуры не существует рациональных оснований,

вызревавших в процессе превращения обезьяны в человека, оснований, постигаемых в перерывах между раскалыванием кремневых нуклеусов, оснований, трансформирующихся из “полезно — не полезно”, “хочу — не хочу”, “опасно — не опасно” в “добро — зло”. Изначально существовали вопросы, на которые невозможно получить никаких ответов, даже напрягая неандертальские извилины. Эти вопросы возникают все время. У них не существует никаких решений, они не поддаются пониманию. Ответы на эти вопросы могут лишь приниматься на веру. В противном случае человек выпадает из культуры. Он становится либо парией, либо идиотом. В обоих случаях его ждет беда.

Ю.М.Лотман в своей последней прижизненно изданной книге обратил внимание на интересный факт, добытый этологами. Животные, оказывается, испытывают к человеку чувство, близкое к брезгливости. И именно оттого, что человек ведет себя непредсказуемо, абсурдно, нарушая естественный утилитаризм природы. Мирча Элиаде полагал, что подобная абсурдность, сакрализация абсурдности, ее освящение является постоянным элементом сознания, своеобразной константой. Действительно, без освящения, без принятия на веру невозможны язык и мышление, невозможен человек. Абсурд оказывается необходимым условием логики. Не случайно, что прежде, чем пуститься в сложные алгебраические или геометрические исчисления, мы вынуждены принять на веру ряд аксиом (о точке, плоскости, прямой и т. д.).

Идеи последнего рода относятся к числу тех, которыми вот уже несколько десятилетий питается структурализм. Но, вскрывая мир в бинарных оппозициях, в вечных и неизменных структурах культуры и представлений о ней, вызванных асимметрией мозга, структурализм забывает объяснить: каким образом одни неизменные структуры бытия превращаются в прах и уступают место новым, в какой степени мы свободны в своих трактовках культуры от своих культур, в своей оппозиции к власти от самой власти?

Сартр долго пытался выведать у Леви-Стросса ответы на эти вопросы, но спор вели глухой со слепым. Сартр, говоря о структурах, представлял себе почти что фашистскую оккупацию Франции, а Леви-Стросс идиллически описывал “холодные” и застывшие в своем развитии на тысячелетия культуры всяческих нефранцузских аборигенов.

Вопрос рождения структуры казался запертым навечно в самих структурах. И структурализм сам оставался статичным, исключающим фактор изменения и времени в развитии культуры. Динамика отрицалась им, хотя ее и пытались внедрить тем или иным путем. Структурализм настаивал на вечных ценностях, экзистенциализм таковых не находил. Первый фактически утверждал нечто близкое тому, что “выше головы не прыгнешь”, “каждый сверчок знай свой шесток”, второй верил в творчество, в свободу, не в инвариант, а в личность.

Накануне этого эпохального спора произошло весьма примечательное явление в самом экзистенциализме. Появилась его атеистическая ветвь. Очень любопытно это явление проявилось в своеобразной переработке кьеркегоровско-шестовской концепции абсурда в “Мифе о Сизифе” Альбера Камю. Если для Льва Шестова абсурд — это вера в невозможное, это возвращение в лоно “утраченного рая”, это искупление грехопадения, вызванного умозрением и любопытством, путем необсуждаемого принятия мира таковым, каким он сотворен, то абсурд у Камю — это внешняя, отчужденная, враждебная сила хаоса, освобождение от которой, присвоение которой дается ее пониманием, осмыслением. Будь жив Лев Шестов, будь Камю более самостоятелен в своих философских наитиях, и мы бы получили спор куда более плодотворный, нежели спор Сартра и Леви-Стросса, хотя предмет этого спора был практически тот же.

Можно лишь догадываться о результатах этого несостоявшегося идейного противоборства. Один из них мог бы примирить обоих мыслителей. К примеру, такой: окружающий нас мир действительно абсурден, и в той своей части, где безраздельно царит порядок и структура, и в той, где царит хаос; единственный способ достигнуть свободы — это взять на себя смелость осознания этого мира, его понимания, его означения, то есть изобретения смысла существования, который присвоит этому миру имя, который будет своеобразной самоинициацией, который также окажется с самого начала не чем иным, как очередным абсурдом.

Почему абсурдом?

Отрицать абсурдность смысла мы могли бы в том случае, если бы нам удалось найти ту категорию, которая бы оказалась по своему содержанию шире понятия смысла. Боюсь, что такой категории не существует и что нам придется решать логически небезупречную проблему того, в чем же заключен смысл смысла. Смысл представляет из себя изначально порог и предел, изменение понимания — это всегда изменение смысла. А то, что это изменение всегда носит катастрофический характер, то, что старый смысл исчезает закономерно, а новый всегда является творческим порывом, смысл которого не способен предугадать никто, то есть случайностью, — заставляет говорить об истории культуры не просто как об истории изменения смыслов, а как об истории катастроф пороговых смыслов.

Вяч.Вс.Иванов справедливо обратил внимание на

близкие высказывания Э.Бенвениста и М.М.Бахтина о том, что смысл не образуется посредством сложения знаков, что, напротив, смысл, как целостное единство, находит множество воплощений в отдельных знаках и высказываниях. То есть смысл сразу же возникает как некая структура. "Абсурд" Шестова, то бишь принципиальная невозможность существования вне уверованного смысла, или же, говоря языком структуралистов, изначальность второй сигнальной системы, концентрирующейся вокруг констант сакральности, о которых писал Мирча Элиаде, создают постоянные условия, при которых возможное разрушение смысла, отказ от того или иного конкретного его наполнения все равно будет оборачиваться рождением нового в виде нового смысла, новой структуры, новых объектов поклонения, но поклонения. "Абсурд" Камю — это отчуждение смысла, его обессмысливание, его несоответствие тем "контурам реальности", которые толкают человека либо на примирение с абсурдом путем физического или пожизненного самоубийства, либо заставляют совершить невозможное, называемое Камю "скачком свободы".

Кажется, что подобное столкновение двух "абсурдов", как, впрочем, и двух смыслов, заключает в себе некоторый механизм структурообразования. И если верно утверждение о том, что смысл — это структура в целом, то тогда рождение этой структуры, этого порогового смысла, его существование и смерть могут быть описаны во времени в несколько непривычных терминах и законах, принадлежащих новой дисциплине о развитии — синергетике. Ее появление в последней четверти XX века выглядит как некая панацея понимания. Понимания, автоматически не ведущего к изменениям. По крайней мере, не стремящегося понимать во имя того, чтобы изменять, "принимать меры". Образный потенциал этой новой науки очаровывает своей почти первобытной пластичностью и органичностью. Наука как будто бы возвращается в лоно мифа, возвращается со своей многовековой олимпийской эстафеты и, зачеркнув прежние рекорды, начинает вспоминать утраченный язык знания. Черепаха обгоняет Ахилла. Сказания вытесняют предсказания. Исайя и Иеремия отступают в сумрачную тень своих публицистических гаданий. Новой науке ближе ироническая и печальная одновременно поэзия Екклесиаста.

2. Рождение и смерть в терминах синергетики

Синергетика, и как наука о самоорганизации, и как новый европейский миф, обладает большим ассоциативным потенциалом. Рождение порядка из хаоса, периодичность этого процесса, закономерность исчезновения структур и случайность в их образовании — все это уже активно переносится на ткань социальности и культуры. Продолжая эту новорожденную традицию, можно заключить, что синергетическое понятие так называего аттрактора (привлекателя), возникающего случайно, но представляющего собой некоторую избирательную направленность развития структуры, находит аналогии и в культуре. Й.Хейзинга справедливо утверждал, что культура есть всегда направленность на некоторый идеал. Можно без особого искажения этой мысли добавить, что культура — это всегда направленность не просто на идеал, а на смысл. Смысл — это аттрактор культуры, он задает ее структурам конкретную форму и постоянно изменяющееся содержание. По этой причине, с точки зрения синергетики, структура — это всегда процесс. Причем процесс, для которого невозможны возвращения к предшествующим состояниям, процесс, который в конечном счете ведет к гибели структуры, к хаосу, а затем к появлению новых аттракторов.

Почему это происходит?

В основе этих процессов лежит закон необходимого разнообразия. Его суть: существование всякой системы обусловлено взаимодействием разнообразия внешней среды и внутреннего разнообразия системы. Взаимодействуя со средой, система, во избежание кризисных ситуаций, должна всякий раз поддерживать свое внутреннее разнообразие на таком уровне, который бы соответствовал разнообразию среды. Только таким образом система поддерживает равновесие. Но если разнообразие среды ниже разнообразия системы, то система адаптирует к себе среду путем экспансии разнообразия вовне. Если же дело обстоит иначе, если разнообразие среды приходит в противоречие со структурным динамизмом системы, с ее способностью адекватно реагировать на внешние изменения, то кризисность ситуации, ее неравновесность, устраняется путем импорта разнообразия извне.

Синергетика придала этому закону некоторые свойства фатальности. Все эти колебания разнообразия от системы к среде ведут к гибели самой системы, к крушению структуры, к хаосу. И основное значение в этом гибельном процессе приобретает второе начало термодинамики, энтропия.

Действительно, получается, что все системы в той или иной степени открыты именно благодаря определенной неупорядоченности. То есть, чтобы существовать, система должна быть в известной степени деструктурирована. Энтропия оказывается непреложным атрибутом всякой системы, она же, согласно Илье Пригожину, определяет невозможность возвращения системы к предшествующим состояниям. Но, с другой

стороны, в то время, когда одни элементы системы пытаются приспособиться к неожиданностям и сюрпризам среды, другие реагируют на это приспособление некогерентно, несогласованно. Уравновешивание на одном уровне системы формирует на другом своеобразное "подполье" неравновесности, энтропийности. Формируются новые структурные единицы, которые ведут себя несогласованно в состоянии равновесия системы и среды. Илья Пригожин предложил их называть "сомнамбулами" или "гипнонами", поскольку они ведут себя как во сне, не замечая друг друга. В состояниях равновесия активность этих сомнамбул-гипнонов обращена внутрь системы, внешне их уловить крайне сложно. Именно поэтому синергетика формулирует весьма принципиальный вывод о том, что именно в состояниях равновесия вероятность достигает максимума, когда каждая из таких сомнамбул может оказаться контуром грядущего аттрактора-привлекателя.

Система приближается к точке перелома в своем развитии, к точке бифуркации, ее косвенные признаки — все большая упорядоченность, за непрозрачностью которой улавливается кропотливая подрывная работа гипнонов. Какой из них окажется наиболее привлекательным — дело случая.

Система гибнет, и на смену ей приходит творческий хаос, новый уровень разнообразия, становящийся источником нового порядка. Пригожин полагает, что хаос необходим для того, чтобы система вышла на аттрактор, на собственную тенденцию развития, на появление новых форм организации. А Е.Н.Князева и С.П.Курдюмов говорят даже о своеобразном "*барокко природы*", когда исходное разнообразие системы значительно превышает разнообразие, необходимое для дальнейшего динамического развития. Они же формулируют весьма парадоксальный вывод: "*Наличие моментов обострения, то есть конечность времени существования сложных структур, само по себе поразительно. Получается, что организация (структура) существует только потому, что существует конечное время. Жить конечное время, чтобы вообще жить! Внутри жизни имманентно заключена смерть. Или иначе: лишь смертное способно к самоорганизации. Возможно, что это один из законов эволюции... хаос в этом аспекте предстает как средство борьбы со смертью*"(Князева, Курдюмов 1994: 83-84).

3. От смешного до великого. Траектория абсурда

Если эту синергетическую метафору пытаться экстраполировать на культуру дальше, то за смысломаттрактором, смыслом-направленностью встает сама культурная форма-структура. И теперь она оказывается не просто динамической формой, а формой, за внешними признаками которой почти всегда можно усмотреть состояние, фазу развития, приближенность культуры к рождающему ее хаосу или ее удаленность от смертного одра унификации.

Но если выйти за пределы данной метафоры, то в культурологической феноменологии функции структуры в значительной степени совпадают с явлением традиции. Культура — это всегда как бы единство структуры-традиции и того "культурного хаоса", который представляет из себя массу ненормативных действий — от случайного нарушения запрета в виде пролитого на скатерть соуса до шизофренических трактатов графоманов и трудов непризнанных гениев. И тогда вырисовывается довольно любопытный механизм рождения структур-традиций, механизм связи традиции и нетрадиции (которая далеко не всегда оказывается инновацией)

Культура для поддержания условий, благоприятствующих развитию, должна находиться в состоянии баланса с окружающей культурной и природной средой, должна быть приспособлена к ней. А это означает, что внешний мир должен быть достаточно точно означен, он должен быть осмыслен в непротиворечивой схеме фундаментальных категорий-начал, включающих в себя информацию о возможных видах смыслового воздействия соседних культур (и на определенных этапах истории — смыслового воздействия "одушевленной" и "смышленой" природы) и культур предшествующих (ведь это уже тоже мир внешних, запредельных смыслов). А это, в свою очередь, означает, что смысл-структурогенератор образуется как своеобразная реакция на этот самый мир прошлых и синхронных смыслов. Выполняя свою "внешнеполитическую функцию", традиция находит свою внутреннюю форму, признавая в качестве образцовых одни культурные нормы, загоняя другие в сомнабульно-гипнонические подполье необходимого хаоса. Такова культура в состоянии, близком к равновесию, в состоянии своей, говоря словами Ницше, аполлонической формы. На этой стадии всем (почти всем) все ясно. Добро и зло не сплетаются в фигуру "спящего гермафродита", а четко разведены по полам и потолкам, верхам и низам вдоль ясно видимой линии противоборства "вечных ценностей" и преходящих заблуждений. В этой ситуации смысл —это "абсурд" Льва Шестова. Этот смысл не подвергается "критике чистого разума", он принимается целиком. Исходящие из него следствия кажутся очевидными и однозначными.

Но именно в самой традиции заключен источник ее последующей катастрофы. Скелет традиции,



структура оппозиций, ее основы, возводящиеся творческим порывом переосмысления, все меньше и меньше соответствуют тем изменениям, которые происходят как раз в процессе приспособления структуры к среде. Но традиция не может жить своим изначальным новаторством, она не в состоянии постоянно учитывать те изменения, которые происходят в процессе ее же приспособления к миру внешних смыслов. Традиция сохраняет свою творческую активность лишь по отношению к тем далеким условиям, в которых она родилась. Именно в них она продолжает видеть основное зло бессмысленности. Поддержание традиции — источник ее сохранения, источник ее мультипликационного изменения во времени, но поддержание традиции, как задача, не требующая особого творчества и, более того, противоположная ему, оказывается естественным средством умерщвления самой традиции и стоящего за ней смысла. Внешний мир культурного пространства, изменяясь, оказывается все более и более непонятным, враждебным в этой непонятности твердолобой власти традиции. Мир отчуждается, его проявления никак не вписываются в набор существующих понятийных ярлыков, он начинает выглядеть абсурдным. "Абсурд" веры Льва Шестова вылезает из лабиринтов бессознательного и разбивается о невозможность своего прежнего существования перед непонятной и угрожающей силой хаоса. Эта непонятная и грозная сила — "абсурд" Камю. Оценив опасность этого абсурда, адепты традиции обычно пускаются в еще большее ужесточение соблюдения общепринятых, с их точки зрения, истинных норм. Затем идут на реформирование, не угрожающее основам основ. Это реформирование обычно оживляет множество маргинальных элементов-сомнамбул, никак не проявлявшихся в структуре.

Такое оживление обостряет ситуацию до предела. Сомнамбулы, деятели культурного (в самом широком смысле) подполья, выбираясь на свет, в большей степени являются не столько творцами новых смыслов, сколько носителями готовых смыслов враждебной среды. Их активность, направленная в основном на импорт этих смыслов в свою культурную парадигму, только ускоряет ее катастрофу. Внешний мир для культурных или контркультурных сомнамбул выглядит родным и близким, выглядит как мир испытанных идей, опробованных путей, общепринятой практики, несмотря на то, что за каждой из таких идей лежит своя структура, что трансплантация идей требует трансплантации структуры, структурной интервенции извне. И эта интервенция, какие бы конкретно-исторические формы она ни принимала, ведет только к десакрализации "внешних" смыслов на почве гибнущей структуры-традиции, ведет их к дискредитации. Ложные культуртрегеры вчерашнего подполья, не понимая, что смысл и структура нерасчленимы, наносят последний удар по уже не своей культурной системе, и она рассыпается в прах, рождая запутанную, но молчаливую, почти летаргическую оппозицию по отношению к внешнему и внутреннему, рождая никак не опредмеченную тягу по невидимому целому, по структуре вообще.

Инстинкт свободы деградирует (или эволюционирует?) от свободы совести, от желания "жить не по лжи" до желания жить нормально, до желания выжить.

Внешний абсурд должен быть присвоен.

Отчуждение должно быть снято.

Необходим новый смысл.

Новый смысл никогда не рождается как оппозиция только своей структуре, только как оппозиция прошлому смыслу. Он рождается как тройная оппозиция: смыслам своей структуры, смыслам среды и смыслам диссидентствующих гипнонов. Поэтому, часто возникая еще в периоды благоденствия, существуя в исполненные фальшивого пафоса периоды реформаций, он оказывается в лучшем случае не узнан, не замечен. В списке понятных своих и чужих ценностей ему не находится места.

Но если предельно новое оказывается видимым, то его временный удел — быть смешным. Вытеснение нового смысла в область нелепого, смешного — это вытеснение в самую удаленную от сакральности область, в область противоположную. Быть может, оппозиция сакрального и смешного — это и есть одна из фундаментальных бинарных оппозиций традиционной структуры. Но противоположность эта не носит линейный характер. Оппозиция похожа на соседствующее положение двух точек на окружности. Смешное и великое действительно отделяет всего лишь шаг, но далеко не всегда это смещение смыслов происходит по наименьшей траектории.

Исследования М.М.Бахтиным природы средневековой смеховой культуры показывают, как просто этот шаг от великого до смешного совершался в карнавале, когда шут вдруг объявлялся королем, а король надевал шутовскую маску. В.В.Иванов, опираясь на работы М.М.Бахтина и С.Эйзенштейна, продолжил список подобных инверсий, включив в него историю временной передачи власти царя всея Руси от Ивана Грозного татарскому князьку Симеону Бекбулатовичу. Экстравагантные выходки Нерона, Петра Первого (особенно в ранний период его правления, с "потешными полками", лжекесарями и т. д.) могут быть также включены в этот список. Но все эти инверсии являются, вероятно, некоей имитацией, игровым воспроизведением движения от смешного к великому по большей траектории, с гораздо большим количеством шагов.

Но не просто смешным оказывается новый смысл, когда въезжает на осле в Иерусалим девальвированной традиции. Он должен быть абсолютной альтернативой ей, абсолютной оппозицией. Поэтому в Иерусалим въезжал не шут, а "***царь иудейский***". И, с точки зрения предшествующего смысла, новый смысл — это нечто павшее предельно низко, нечто совершенно опустившееся. Традиция воспринимает нарушение запрета как нечто смешное, когда преодоление планки господствующих ценностей происходит снизу, а не сверху. И нужно сказать, что далеко не всегда это происходит иначе.

Индивидуальные наития, переоткрытия смысла для себя крайне редко сакрализуются, какую бы нелепую, смешную или вызывающую форму они ни принимали. Не существует толстовской традиции, не существует ницшеанской или чаадаевской культуры. Конечно же, преодоление запретной планки сверху, когда мысль творца нового смысла вступала в оппозицию со всеми веяниями современности, также оборачивалась естественным ее падением вниз, в смешное, но, поднимаясь затем оттуда, она становилась лишь респектабельной, а не сакральной, находила единомышленников, но не единоверцев. Попытки сакрализации имен Льва Толстого и Фридриха Ницше остались в истории примерами жалкого уродства и убожества их последователей. В основном по той причине, что и для Льва Толстого, и для Фридриха Ницше уровень ценностной планки оказывался не столько барьером, сколько смысловым фундаментом. Один опирался на раннее христианство, другой — на идею гуманизма. Поэтому как законодатели этики они были во многом вторичны. Их приоритет заключался в ином — в максимальной индивидуализации этики, ее персонификации, ее полного и тотального перенесения на собственную жизнь. А это и есть преодоление планки сверху, с позиции своего неотчуждаемого для других в форме смысла-примера акта творения. Творите свои собственные Монбланы! — вот, наверное, основной скрытый призыв любого гениального произведения. Но дело еще в том, что подлинные творческие порывы не обладают жесткой зависимостью от изменения окружающей смысловой конъюнктуры. Для подлинного творца апокалипсис происходит ежедневно, для него не бывает хорошей власти, и не от ее смены или ее "вечного присутствия" происходят его отчаяние и оптимизм, его политический радикализм или, напротив, конформизм.

И единственное, что способно радикально трансформировать творца новых смыслов в мессию, — это самая страшная форма присвоения новому смыслу имени, самая запредельная форма инициации — мученическая смерть. Она сама по себе может быть скрытым смыслом существования, единственным ultima ratio, высказываемым без всякой надежды на сочувствие и понимание, без всякой надежды на обретение сакральности и естественным образом следующей из нее власти.

И только тот, кто изначально обращается к самому низу культуры, пестует и лелеет его угнетенное тщеславие, тот, кто предпочитает не искать духовных фундаментов и дальше возводить на них Монбланы культур, а призывает выкапывать "Монблан", словно кратер, безусловно способен поймать в этот кратер-ловушку множество заблудших душ. В переломные моменты саморазрушения всех иерархий традиции, девальвации ее самого привлекательного "положительного" смыслового полюса, опущенный, униженный и осмеянный, "отрицательный" смысловой полюс остается, он проявляет наибольшую живучесть. Обладая качеством наибольшей реальности, абсурдной простоты своих притязаний на великое, он становится одним из самых сильных эмоциональных полюсов.

И для того, чтобы этот полюс оказался духовным магнитом, для его сакрализации, не хватает самого малого — имени, инициации. Но этот смысл, изначально настроенный на посюсторонность своего торжества, на посюсторонность своей власти, способен лишь на имитацию инициации.

С.Е.Эрлих, продолжая разоблачающую традицию "Вех", проследил, как русская интеллигенция совершила такую имитацию, возведя в ореол мучеников декабристов, сделав их трагическими предтечами самой себе, всем поколениям интеллигентских революционеров, охотников "хождения во власть". Убийство штурмовика Хорста Весселя сексуальным соперником-коммунистом и комический пивной путч 1923 года в Мюнхене, выросшие до маршевой песни и патриотического восстания немцев Баварии — это имитация инициации национал-социалистов. Октябрьский переворот и арест Временного правительства, представшие в советской мифологии как штурм Зимнего дворца под сокрушающими выстрелами "Авроры", — это имитация инициации большевиков.

Новому, рождающемуся смыслу нужен первый порог, чтобы оттолкнуться от него и двинуться дальше. Ему нужен кровавый разрыв с пуповиной традиции, чтобы право на следующий шаг во времени уже обосновывалось шагом предыдущим. Жестко и бескомпромисно отрываясь от прошлой традиции, новый смысл, тем не менее, обладает огромной многозначностью. В новую форму втискивается бесчисленное количество сокровенных ожиданий и личностных смыслов. Новое имя обвораживает и обнаруживает способность не всегда разочаровывать. В этот ранний период торжества нового смысла, в период жестких дистанций со всеми именами, со всеми словами "из

раньшего времени", он дает утешение, вселяет надежду. А самое главное — он еще не сопоставляется на предмет аналогии с прошлыми смыслами. Аналогия с прошлым охватывает только негативные стороны новой традиции по типу: "стало еще хуже, чем было". От своего лжекровавого порога рождения, от оппозиции смысл проделывает головокружительную и тошнотворную эволюцию к следующему порогу — порогу бинарных аналогий, а от него...

...Белый Дом отремонтирован. Полы вымыты. Логика российской (и не только российской) истории уткнулась в точку очередного абсурда. Логика исчерпана, и российская история закончилась. Случилась катастрофа, и территория, когда-то называемая Россией, ждет явления своего нового смысла и нового имени.

IV. Когда наЧинается Родина?

1. Заговор мертвых

Проблема, вынесенная в заголовок, требует, вероятно, какого-то обоснования в границах археологической дисциплины. Тем более необходимым кажется обоснование тех теоретических подходов, которые предложены для решения проблемы.

Принятый ритуал обоснования темы обычно колеблется между двумя крайними вариантами.

Вариант первый — историографическое обоснование. В таких случаях говорится о том, что тема исследуется давно и плодотворно, но вот некоторые аспекты остаются в тени и требуют пристального внимания.

Вариант второй — источниковедческое обоснование. Обращается внимание на появление новых источников, обработка которых сама по себе уже представляет некую проблему.

В нашем случае ни одна из возможных традиционных комбинаций обоснования не подходит. Предложенная тема не только чрезвычайно слабо связана с предшествующей историографической традицией, но даже, в значительной степени, отрывается от общепринятых задач.

Археологизацию проблемы можно начать с весьма любопытного представления о культурной генотипии, выраженного в емкой форме метафоры. "*Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых*",— так писал Карл Маркс в одном из самых популярных у немарксистов произведении — "18 Брюмера Луи Бонапарта".

Это высказывание несколько раздражает слух своей совсем не западной, совсем не прогрессистской оценкой традиций. Действительно, под общим знаменателем кошмара выступают традиции всех мертвых поколений, а значит, и сама живая преемственная ткань культуры. Не отдельные традиции — первобытные, феодальные, узко-национальные, от которых следовало бы избавиться в оценочной дихотомии "блага прогресса — мрак средневековья", а именно традиции ***всех*** мертвых поколений. Не исключено, что радикальность такой оценки исходит из все той же марксовой телеологии, уповавшей на шанс оторваться от прошлой истории, превратив ее в предысторию, покончить с кошмаром и соединить грезы с явью, "человека с его человеческой природой". Но это было бы слишком простым толкованием. За такой оценкой всего человеческого прошлого скрывается нечто большее, чем одно лишь телеологическое ретросказание. Мы можем только подозревать Маркса в следовании одной из своих идей, но не можем исключить и большей интеллектуальной нагрузки высказывания о традициях и кошмаре. Пусть даже эта нагрузка возникает в новом, достаточно чуждом самому Марксу, идейном контексте.

Итак, сначало вспомним кое-что о природе кошмаров. Хотя кошмары и не беспредметны, они все же не являются следствием конкретной, осязаемой опасности. Они не возникают по принципу "вызов-и-ответ", они всплывают неожиданно, как бы ниоткуда, исподтишка. Страх и неуверенность можно подавить усилием воли. От кошмара избавиться нельзя. Кошмар приходит и уходит сам. Кошмар приходит и уходит сам тогда, когда сознание наше притупляется, когда наша воля не подчиняется нам. Кошмар овладевает нами во сне.

Сон и кошмар не входят в номенклатуру культурологических понятий, тем более они далеки от той жесткой системы категорий, которую нам предлагает марксистское или позитивистское философствование. С другой стороны, это те самые слова, без помощи которых не обходятся интерпретации, исполненные в жанре фрейдистской интеллектуальной традиции.

Конечно же, от нее устали. Масштаб тиражирования психоаналитической парадигмы превратил ее саму в репрессивный фактор теперешней цивилизации. Всевидящий и всеподозревающий фрейдизм, сам себя наградивший презумцией невиновности, выносящий безапелляционные суждения и приговоры, сам нуждается в психоанализе. Но риккеровские эксперименты очередной раз убеждают: психоанализ психоанализа — вещь пока недостижимая. Поэтому, несмотря на усталость от тяжести груза "основного инстинкта", мы будем долго возвращаться к своим снам и кошмарам, с ужасом подозревая в себе самые гнусные желания и аппетиты.

Психоанализ не без помощи своих адептов (от Юнга до Фромма и Маркузе) уже давно экспортировал

собственные полномочия понимания с душ отдельных пациентов на целые социальные и культурные организмы, перенеся ряд клинических терминов из прямого смысла в аморфные образы. Такая экстраполяция все еще интересна, она все еще свежа. Она позволяет не столько по-новому понять ту или иную проблему, сколько по-иному ее представить, почувствовать. Но — удивительная вещь: отрицание психоанализа, его герменевтического ключа происходит как раз по причине неверефицируемости предлагаемых им интерпретаций. Для того, чтобы убедиться в этом, заразиться скептическим настроением, достаточно ознакомиться с самыми известными "толкованиями сновидений", принадлежащими как самому Фрейду, так и его многочисленным ученикам и последователям. Удивление возникает прежде всего потому, что психоанализ обнаруживает несомненное сходство с анализом историческим, с историческими интерпретациями, которые, в свою очередь, практически лишены сходных обвинений.

Ситуация уравновешивается "двойным стандартом" аналогий, который был предложен Ю.М.Лотманом. Если для психоаналитиков невроз — это прежде всего "история болезни", сон — основной архив данных, а пересказ сновидений пациентом— своеобразной исторической хроникой, доступной для глубинного понимания только и только профессионалом-врачом, то "лотмановский сон" — это всего лишь "семиотическое окно", за которым выступают неупорядоченные образы, упорядочивающиеся и автоматически искажающиеся в момент пересказа сна. Можно ли в последнем случае вообще говорить о верифицируемости интерпретации? А поскольку Ю.М.Лотман проводит аналогию сна дальше, сопоставляя его с культурой в целом, мы начинаем сомневаться в самой возможности достоверной исторической интерпретации и перестаем сомневаться в правомерности такой аналогии.

Культура — скорее дремлющий, нежели бодрствующий организм. Среди порождаемых ею смыслов лишь их ничтожная доля актуализированна, сцеплена жестким каркасом представлений о собственной преемственности и генезисе. Остальные погружены в дремотно-дремучую бесконечность. Их могут припомнить, создать очередную паутину смыслов, но скорее всего эта паутина будет образовываться по принципу пересказа сна. Все зависит от того, какой смысл придать восстанавливаемому смыслу.

Традиции истолкования снов опять предлагают весьма знакомые ориентации в поисках смысла исторических фактов. От наивного прогноза ("вши — к деньгам", "раки — к драке", "змеи — к разрыву со старыми друзьями") — до противоположного, называющего себя научным, стремления установить то, что произошло на самом деле, то есть выявить генезис и определить источники теперешнего болезненного состояния.

В таком контексте "*традиции всех мертвых поколений*" — это вечная, неотрывающаяся от традиций живых тень. В терминах марксистской парадигмы кошмар традиций — это кошмар господства недоступного для понимания над очевидным и понятным, господства отчужденного времени над временем настоящим. Современный идейный контекст позволяет расширить интерпретацию. Кошмар традиций — это темпоральное господство исторического бессознательного, плата за культурные приобретения, оборотная сторона опыта. Безвозвратно ушедшая история сохраняет свои следы не только в виде мертвых свидетельств былой жизни — скелетов, руин, черепков, но и в виде снов, в которых нас нередко посещают знакомые и безвестные покойники, невольно убеждая наше "дикарское сознание" в существовании загробной жизни истории, в том, что нынешнее есть одно из мгновений длящегося прошлого, в том, что история жива, в том, что она "*тяготеет как кошмар*" над дремлющими умами.

Историческое сознание — своеобразная форма саморефлексии, историческая интерпретация — "толкования сновидений", попытка выявить природу кошмара и избавиться от него. Но, как справедливо утверждают психоаналитики, самоанализ невозможен, поэтому в своем историческом познании мы, изобретая прошлое заново, только генерируем новые кошмары, которым несть числа. Оживающее прошлое будто бы осознанно сопротивляется нашим попыткам заглянуть в него, как будто бы все мертвые поколения устроили заговор против поколений живых. Не заговор молчания, а заговор бесчисленного списка смыслов, которые мы придаем открываемым и переоткрываемым фактам. Он превращает историю в историю ускользающих смыслов, неподвластных для раз и навсегда однозначно-конечного понимания, господствующих над нами, владеющих нами. Мы — слуги прошлого не потому, что оно нас творит, а потому, что мы сами его творим. И тут следует добавить то главное, что заставляет, кажется, вздохнуть с облегчением, после столь безутешной картины наших отношений с прошлым.

Если вопрос об истинности реконструкций решается в настоящем, то опора на мысль может быть найдена в отсутствии мысли, в зиянии, пустоте, в катастрофе. Только археология знает такие начала. Эта молодая наука уже хранит бесчисленный список свидельств о смерти, бесчисленный список пустот, хиатусов и катастроф. И дело только в том, чтобы отыскать самую важнейшую из пустот, самую дырявую преемственность.

2. Сны Европы

Империя, рухнувшая за каких-то пару лет, любила находить свои исторические корни далеко не на всех пространствах той $^1/_6$ части суши, которую она занимала. “Корни” никогда не искали в областях вечной мерзлоты, в Сибири, на Дальнем Востоке. Это, очевидно, легкообъяснимо. Чуть сложнее понять то, почему “корни”, и государственные, и этногенетические, почти никогда не пытались открыть в лесной зоне Восточной Европы. И дело здесь не только в том, что Средняя полоса и Русский Север оказывались абсолютно средними и заурядными на фоне сочной средиземноморской и западноевропейской истории последних тысячелетий. Хотя последний момент, конечно же, годится для объяснения популярности официальных этногенетических доктрин, удревняющих русско-славянское прошлое за счет зачисления в его patrimonium множества “исторических” народов Северного Причерноморья. Но это еще не все, это, так сказать, только лишь видимая часть проблемы. Ее невидимая часть может оказаться неожиданно значительной, если задаться следующими вопросами. Почему именно Европейская Скифия оказалась столь желанным славяно-русским прототипом? Почему им не стало героическое прошлое саков Средней Азии? Урартийцев Закавказья? Почему именно “скифы” оказались “своими” (причем, следует заметить, сарматы таковыми не стали)? Что такого Великого отыскали в бесписьменном скифском прошлом, что могло стать объектом этно-государственного самолюбования?

Да ничего такого в скифской истории нет, чтобы вызвать рациональное желание породниться с ней. Вряд ли тут уместно апеллировать к западной письменной традиции, веками называющей Скифией пространства Восточной Европы, а скифами — ее жителей. Скорее у этой внешней традиции те же источники, что и у традиции внутренней. Обе традиции скорее нечто подразумевают под скифами и Скифией, нежели утверждают напрямую. Незнакомое узнается через знакомое, а такое знакомое, как Скифия, оказывается, вероятно, каким-то предельным именем с предельно емким планом содержания, синонимом чего-то, что было, есть и будет свойственно тому, что иногда называлось Сарматией, Готией, Русью, Татарией, Московией, Российской империей или Советским Союзом. Скифии, вероятно, присуща некая скифскость, некая черта, определяющая темперамент самых разных по происхождению культур, оказавшихся в прокрустовом ложе ее безграничных пределов.

В Скифии впервые Западный мир обнаружил трагически-иррациональную судьбу западников-интеллигентов Анахарсиса и Скила. Но если второй из них принял мученическую смерть, достойную царя-диссидента, то первый стал своеобразным предтечей толстовщины. Принесший в Скифию чуждые ей обряды и за это поплатившийся, в античном мире Анахарсис выступил в облике носителя исконно-скифской простоты и мудрости. Анахарсис — одновременно и то, и это, и в этом не увидели противоречия. Победитель персов — Иданфирс показывает, что цена военной победы может быть столь же бесконечной, как сам путь армии Дария по бескрайней степи. Цена победы Иданфирса сверхъестественна, его опыт навсегда останется запредельно-книжным для Запада, но не для Скифии. В будущем она пожертвует и “могилами предков”, чего не сделал Иданфирс, устроив “*пожар нетерпеливому герою*”, и позволит одной из армий Запада перейти Танаис и добраться до самой Волги.

Гораздо более интересные моменты открываются в портрете Скифии, если перейти от прямых смысловых сопоставлений и аналогий к анализу временной динамики оценок скифскости, даваемых античными авторами. Если на оси абсцисс разместить временную шкалу, а на оси ординат — количество оценок (от нуля и выше — положительные оценки, от нуля вниз — отрицательные оценки), то откроется весьма любопытная картинка*.

Оценки, учитывая и лакунарность сведений письменных источников, и временную удаленность авторов от непосредственных событий, распределились пиками. Максимальное количество положительных оценок образовало два пика. Один пришелся на конец VI — начало V века, второй — на середину II века до н.э. Интересно не то, что второй пик вообще существует для времени, когда Скифии практически уже не существовало, любопытно другое — отрицательные оценки оказались совершенно симметричны положительным.

Это уже не портрет. Это, скорее, модель. Она — несомненное свидетельство двух моментов. Первый. Скифия в глазах античного мира оказалась объектом сильных чувств, в которых слепая ненависть и слепая любовь слиты воедино. Второй. Подобные внешние оценки характеризуют сам объект как бимодальную структуру, которая сама “*глядит в тебя и с ненавистью, и с любовью*”. ***Бимодальными*** в синергетике называют структуры, находящиеся при одних и тех же значениях параметров одновременно в двух разных состояниях (Евин 1993: 17), а потому находящиеся в предельно неустойчивом, неравновесном состоянии, структуры, постоянно балансирующие у края

* Задача такого несложного контент-анализа по силам даже школьнику, ее и выполнила в своей курсовой работе учащаяся Кишиневского лицея №2 Маша Лоскутова.

пропасти, лишенные внутренней опоры, структуры, имманентно содержащие в себе катастрофу. Не стоит подтверждать этот вывод всем известным фактом катастрофической гибели Великой Скифии в конце IV века. Этой судьбы не миновала ни одна из известных ныне археологических культур. Дело не в гибели, дело в возможности существования культуры с таким генетически-катастрофическим потенциалом.

Бимодальность — это и есть, вероятно, искомая скифскость. Есть и другое понятие — ***амбивалентность***, используемое в очень близком смысле А.М.Эткиндом при описании русской культуры "Серебряного века". Объект, порождающий предельные чувства, где сходятся Эрос и Танатос, где умирает жизнь и воскресает смерть, где ни то, ни это, и в этом не видят противоречия. Серебряный век русской культуры — письменная эпоха саморефлексии, не случайно опознавшая себя и в "Скифах" А.Блока, и в "Трагедиях материальной культуры" М.Волошина.

Эсхатологизм, мессианство, обнаруженные Бердяевым и в России, и в советской цивилизации — это те самые особенности, которые тоже могут быть названы некой скифскостью. Они уверенно подводят к ее определению. В Скифии все всегда не просто так, а со смыслом; все не по-человечески, но и не по-своему; здесь "свое" претендует на всеобщее, а всеобщее дохнет и чахнет. Скифия завораживает, как непредсказуемое движение змеи, она — почва для сильных чувств и бесконечных ассоциаций. Это не черта, это — черты, банальные, истрепанные, очередная попытка пересказа про ту, которую "*аршином общим не измерить*", про *"убогую и обильную*", "*бессильную и всесильную*", но не Россию, а Скифию.

Структура-катастрофа не имеет размеров, ее глубина в бездонности, ее перспектива — в непредсказуемости. Ее модус наследия в повторяемости темпераментов, а не в трансляции знаний и опыта.

Структура-катастрофа — вечный подросток, вызывающий у детей и стариков подсознательную угрозу собственной безопасности. Даже тогда, когда этот подросток пытается быть прилежным учеником, потому что совершенно неясно, чему он начнет учиться. Смешная аллюзия: возраст Анахарсиса нигде не указан в источниках, но в западноевропейской литературе Нового времени Анахарсис оказывается подростком ("Путешествия юного Анахарсиса" Бартелеми). "***Героем этого романа был юный скиф, посещающий мудрецов Греции. За юным героем вставала юная нация, вступающая на путь европейского просвещения... Позже Пушкин подхватит этот образ, создавая в стихотворении «К вельможе» обобщенный тип русского путешественника в Европе XVIII века:***

...И скромно ты внимал
За чашей медленной афею иль деисту,
Как любопытный скиф афинскому софисту"
(Лотман 1987: 22-23).

Структура-катастрофа — вечный подросток и вечный ученик. Древняя Русь никогда не была древней по-настоящему, как Рим или Афины. Сама Скифия, благодаря теперешнему представлению об ее хронологии, выступает в облике минимум трех слабо связанных друг с другом Скифий, умещающихся в интервале от начала VII века до н.э. до рубежа эр. Все, что возникает в Скифии, обречено на молодость, ученичество, подростковые гримасы и прыщи.

У структуры-катастрофы нет пределов свободы, а потому нет и свободы. Русская воля — ассоциируется с полем, с "далью степною", которая широка, а не с библиотекой, книжным переплетом или университетской кафедрой. Воля — это возможность вдохнуть неприятельское войско, оставаясь самим в "центре циклона", это способность стать самим циклоном.

Истина в Скифии — это русская правда, которая враг всякой истины, опирающейся на закон и достоверность. А если эту правду называют истиной, то она столь же катастрофична и непредсказуемо бесполезна для всякого, кто пытается увидеть в ней основание для покоя. Истины в Скифии "*только на мгновенье вспыхивают и тотчас гаснут, и всегда колеблются и дрожат, точно листья на осиновом дереве*" (Шестов 1994: 5).

В Скифии царит не закон, а сила. С.Е.Эрлих убедительно продемонстрировал доминирование архетипа "силы" над архетипом "знания" в русской истории, и, экстраполируя его наблюдения на все обозримые временные просторы Скифии, мы не отыщем в них ни одного героя-законодателя, подобного Соломону, Солону или Тарквинию. Напротив, в памяти сразу всплывает геродотова новелла о судьбе Скила, о пожаре его ольвийского дворца, пожаре, вызванном ударом молнии — т.е. символическим предупреждением "воинов" о готовящемся наказании за преступление знания против силы.

Структура-катастрофа обладает странной формой. Она пульсирует на Востоке, питаясь все новыми источниками катастрофизма, и почти неизменна на Западе. В оппозиции воле, силе и правде Запад выстроил стену свободы, закона и истины. Именно в оппозиции. Поскольку и в свободе, и в истине, и в законе видится все то же катастрофическое начало, а точнее —Первоначало-реакция. Эти три категории, являющиеся сущностными характеристиками западного мира, есть некий след пережитого Апокалипсиса, либо его ожидание. Мысль о свободе не воз-



никнет вне ужаса беспредельного угнетения, закон и истина, восходящие разными путями к идее Начала, не способны появиться на свет без сокрушительной гибели или мучительного рождения. "*Мы можем, пожалуй, чувствовать, что существо Запада мы мыслим в первую очередь как раз из того, что говорится в этом раннем изречении*", — писал Хайдеггер по поводу все того же высказывания Анаксимандра о началах рождения и гибели (Хайдеггер 1991: 31).

К началам прикованно внимание Мишеля Фуко. Он пишет: "*Последняя черта, характеризующая одновременно и способ бытия человека, и обращаемое на него размышление, — это отношение к первоначалу*" (Фуко 1994: 350). Первоначало у Фуко теснейшим образом связано с катастрофой: "*Порядок природы до всяких катастроф мыслился в виде таблицы, на которой все живые существа примыкали друг к другу в столь тесном и столь длинном ряду, что между звеньями этой цепи сдвиги не выходили из рамок почти абсолютного «подобия»*"(там же). Но если Мишель Фуко, рассуждая в самом общем плане о Первоначалах языка и мышления, утверждает, что "*хрупкая поверхность первоначального, которая вмещает наше существование, никогда его не оставляя (даже особенно в момент смерти, где она, напротив, как бы выставляется напоказ), не есть непосредственность некоего перворождения*" (351), то мы, рассматривая более узкий аспект проблемы, вправе поразмыслить о неком непосредственном перворождении западного генотипа.

М.К.Петров предпочитал говорить не о европейском генотипе, а о типе "*европейского социального кодирования*" или о "*критском ключе*". "*...С самого начала, с возникновения европейского кодирования в европейском очаге культуры постоянно присутствовали нестандартные социально значимые ситуации той или иной формы, в которых чистая репродукция, программа, бесконечный повтор либо вообще невозможны (научная деятельность, например), либо опасны. Европейская социальность первой санкционировала отклонение от нормы как таковой, сделала социально значимыми такие понятия, как «талант», «уникальность», «оригинальность», «автор», «плагиат» и т. п. Она и сегодня, похоже, остается единственной социальностью, где эти понятия что-то значат и не всегда отрицательны по значению. В Индии, например, как и в Китае, «обвинить» человека в самобытности, оригинальности, неповторимости, в отходе от штампов и устоявшихся образцов —значит и теперь в подавляющем большинстве случаев оскорбить человека*" (Петров 1991: 147).

Уникальность европейского типа кодирования, по Петрову, в том, что он представляет собой единственную в истории попытку существования знания, культуры и цивилизации не на звеньях непрерывной традиции, а на фундаменте универсальных начал, позволяющих совмещать профессии, занятия, быстро вникать в суть ситуаций. Начала выступают неким свернувшимся типом знания, который разворачивается всякий раз заново в нужном направлении, создавая новые начала. Петров убедительно доказывает, что подобный тип кодирования знания, породивший феномен личности, не являлся магистральным путем развития всемирной истории, а стал лишь случайностью, возникшей в гомеровское время и вызванной факторами внешнего, катастрофического происхождения. М.К.Петров пишет: "*Эта закрытость внутренних путей к «началу» вынуждает принять тезис о внешнем, силой навязанном характере европейского «начала», о движении в европейское социальное кодирование как о движении вынужденном, когда не социальность идет победным шагом к новому и высшему этапу развития, а отчаянно сопротивляющуюся социальность ведут совсем не туда, куда бы ей хотелось: не в традиционную развитость, куда она естественно устремляется под давлением семейного трансляционного контакта поколений и межсемейных контактов обмена, а в прямо противоположном «попятном» направлении к неразвитости, нерасчлененности профессий, к дикости доразвитого состояния, к катастрофе — началу традиционного движения в развитость*" (Петров 1991: 157).

М.К.Петров попытался открыть эти внешние причины, противостоящие традиционному типу кодирования как нечто чуждое, постоянно-действующее и инертное, а вместе с тем подобное "джинну, вырвавшемуся из бутылки" между XIV и VIII вв. до н.э.

Внешними такие анонимно-описанные причины оказались для цивилизации Крита, и именно здесь, по мнению Петрова, они обрели индивидуальный характер в неразрывном облике пиратства — земельной общины и государства (Петров 1995: 208). Именно это единство, заставляющее бежать, "чтобы оставаться на месте", порождало общество, в котором граждане выживают не за счет специализированных знаний, передаваемых по наследству, а на основе навыков — пиратства, земледелия и гражданского управления. Внешний фактор — непрерывные пиратские набеги породили структуру, в которой само пиратство стало ответной мерой борьбы земледельца по отношению к пирату. "*...Эсхатологические моменты, без которых у нас не было бы ни сильных чувств, ни творчества, ни поэзии, ни науки, восходят, надо полагать, к тому «медному» психологическому напряжению, которое неизбежно возникало при высоких значениях вероятности нападения и было в общем-то ожиданием конца света: дня перехода в Аид или, того хуже, «**дня рабства**», когда, в терминах плача Андромахи, придется «**непотребную делать работу, для господина стараясь свирепого**»*" (Петров 1995: 221-222).

Трудно оценить сейчас, насколько определяющими оказались указанные Петровым факторы генерирования европейского социокода, типа знания, основанного на универсалиях, началах, насколько катастрофичными являлись они. Но нельзя не отметить, что именно для этого времени письменная история фиксирует первые апокалиптические труды, в которых ужасная угроза идет не отовсюду, как угроза пиратского нападения, а только с севера.

Библейские Гог и Магог VIII века до н.э., которые должны были явиться "***в последние времена***" с севера, являются важной персонифицированной опасностью, которую уже в эллинистическое время соотносили со скифами, а в средневековую эпоху — с русскими (Гог — князь "***Роша***") и монголо-татарами (Аверинцев 1991: 307). Но и сами мифические Гог и Магог вписаны в книге Бытия в общий контекст с народами Гомер (киммерийцы) и Ашкеназ (скифы), что усиливает общий ассоциативный облик грозящей катастрофы. Возможное упоминание киммерийцев или скифов под именем дальнего народа, пришедшего с края земли, у пророка Исайи (конец VIII в. до н.э.), скифов у пророков Иеремии, Цефании и Иезекиля, сам факт появления пророческой литературы практически синхронно выходу скифов на историческую арену невольно заставляют именно в скифах видеть фундаментальную по своим чертам угрозу всему тогдашнему миру.

Эта угроза была насколько реальна (сокрушение Урарту, Ассирии, Мидии, разгром культурных общностей Центральной Европы, Северных Балкан, вплоть до Адриатики), настолько и фантастична. Ведь угроза катастрофы шла с севера, с территорий, которые по самой своей природе были близки холодному и подземному Аиду. Но греческая традиция, кажется, не оставила следов именно такой пророчески-эсхатологической картины для описания этого времени. Все ее сведения о скифах носят уже более-менее ученый характер. В греческой мифологии трудно отыскать сюжеты относительно недавнего апокалипсиса, сопоставимого с библейскими эсхатологическими мифами не только в смысле содержания, но и эпохальности. За одним вероятным исключением. Можно допустить еретическую мысль о том, что та колоссальная война Запада и Востока, которая предстала в развернутом виде в Илиаде, и есть параллельный сугубо греческий сюжет на ту же библейско-пророческую тему, но выхолощенный наследниками-рационалистами до эпического сказания. Слепота Гомера может быть намеком именно на то, что "автор" Илиады не только повествует о былом, но и предсказывает будущее. Слепота —непременный атрибут пророка, предсказателя. Может быть, гомеровская Троя — это нечто типологически близкое хтонической стране Рош, стране не обязательно скифской, а скорее вовсе не скифской, но стране — символу некоего вселенского зла, подземного ужаса. Разрушение Трои — уже катастрофа, а то, что Троя все-таки сопоставима с холодной страной из мира теней, может отчасти объясняться и способом проникновения в нее. Хитроумный Одиссей — большой мастер по путешествиям в загробный мир — проникает с сотоварищи за стены, как известно, спрятавшись в тело деревянного коня. Стоит ли особенно подробно аргументировать тот факт, что имено при помощи чучела коня (или непосредственно в нем) многочисленные герои — от русских народных сказок до Шах-Наме — проникают на тот свет?

События конца VIII — начала VII века до н.э. открыли миру множество новых народов, среди которых и этруски, и энеты, и сигины, и фракийцы. Ранняя судьба многих из них увязывалась античными авторами именно с катастрофическими событиями Троянской войны. Их археологическая идентификация, вопреки существующим взглядам, надежна только начиная с VII века, не раньше. С другой стороны, на глазах происходит десакрализация проблематики об историческом прототипе троянского цикла, омоложение возможной его датировки. Все это в определенной мере позволяет найти место и для этой гипотезы.

Северные побережья Понта выступают областью загробной и в путешествии аргонавтов (Ю.В.Андреев). Группа молодежи-инициантов устремляется сюда, преодолевая положенные в таких случаях сложности (самые типичные — Симплегады). И несмотря на то, что географический Аид должен был находиться где-то на Западе, аргонавты, прежде чем оказаться в Адриатике, всеми силами устремляются в Понт. Вероятно, хрестоматийный Аид не так страшен, как реальный — у берегов Колхиды.

Скифия — это не просто страна-катастрофа. Это страна-погибель. "***Закатилось солнце, и покрылись тьмою все пути, а судно наше достигло пределов глубокого Океана. Там народ и город людей киммерийских, окутанные мглою и тучами; и никогда сияющее солнце не заглядывает к ним своими лучами — ни тогда, когда восходит на звездное небо, ни тогда, когда с неба склоняется назад к земле, но непроглядная ночь распростерта над жалкими смертными***" (Гомер, Илиада, XI,12-19). У Эсхила — "***безлюдная Скифия, страна-пустыня***", "***край земли***". Геродот почти прервал этот скифский триллер, его ужасы о Скифии, несмотря на некоторые преувеличения, напоминают научный отчет этнографа. Но традиция носит как бы пульсирующий характер. Значительно позднее у Вергилия вновь встречаются знакомые гомеровские пассажи: "***Там Солнце никогда не рассеивает сумрачные тени, стремится ли оно достичь на конях вершины неба, или***



купает колесницу, спускаясь в красные воды Океана" (Георг. III, 375-379). Или у Овидия: "***Есть местность на отдаленнейших берегах ледяной Скифии, печальная почва, не дающая всходов земля, без плодов и без деревьев; там обитают бездеятельный Мороз, Бледность, Дрожь и худой Голод***" (Овидий, Метаморфозы, VIII, 787-791); "***Она, пролетя по воздуху на данной ей колеснице, спустилась в Скифию и на вершине суровой горы (ее называют Кавказом) освободила от ярма шеи драконов и увидела богиню Голода, выдергивающую когтями и зубами редкую траву на каменистом поле***" (Овидий, Метаморфозы, VIII, 796-800).

Ни близкая Скифии Фракия, ни далекая страна Гипербореев, ни бескрайняя Персия никогда не удостаивались подобных поэтизированных форм ужаса. Постоянный, перманентный ужас, нависающий, как ледяная глыба, над комфортным средиземноморским миром, ужас, способный превратиться в реальность в любой миг, но ставший реальностью очередной раз только спустя века — в эпоху Великого переселения народов.

Катастрофа VIII-VII вв., уничтожившая старые царства Средиземноморья, оказалась и катастрофой рождающей. Из сумрака постмикенского регресса выбирается совершенно иная, уже европейская Греция, на авансцену выдвигаются новые народы — скифы, персы, фракийцы, этруски. Возник новый мир — мир европейского искусства, литературы, философии. Именно этот мир оказался столь близок теперешней цивилизации с ее декларируемыми ценностями свободы, истины и закона.

Но в той же мере, в какой незыблемой истине противостоят зыбкие сновидения, в той же мере Скифия оказывается ночным кошмаром Запада, страной-сном — географическим антимиром. Тот же Овидий в тех же "Метаморфозах" писал: "***Есть невдалеке от киммерийцев обширная пещера — полая гора, это — подземное жилище ленивого Сна. Туда никогда не может войти своими лучами Феб — ни при восходе, ни в середине пути, ни при закате. Земля испаряет смешанные с туманом облака,*** [стоит] ***полумрак сумеречного дня. Там незасыпающая птица с гребешком*** [на голове] ***не призывает Аврору, и не нарушают тишины своим голосом ни потревоженные собаки, ни более чуткий гусь.*** [Там] ***не издают звука ни дикие звери, ни скот, ни ветви, которые колышутся от дуновения*** [ветра]***, ни человеческий голос.*** [Там] ***обитает глухой покой. Но из глубины горы исходит ручей с летейской водой, в котором волна с тихим журчанием шуршит камешками и навевает сны. Перед дверьми пещеры в изобилии цветут маки и бесчисленные травы, из сока которых росистая ночь изготовляет снотворный туман и разбрызгивает его по затененным землям. И дверь не издает скрипа вращением петель: во всем доме нет ни одной двери, нет на пороге стражи. Посреди эбенового зала находится высокая пуховая кровать однотонной расцветки, покрытая темным покрывалом, на ней возлежит сам бог, расслабив в истоме свои члены. Вокруг него здесь и там лежат бесплотные сновидения, подражающие различным образам. Сновидений столько, сколько бывает колосьев в жатву, сколько листьев в лесу и песчинок, выброшенных на морской берег"*** (XI, 592-615). Идилическая картинка, если не учитывать, что описывается самый настоящий Аид, а ручей с летейской водой — мифическая река забвения Лета, протекающая в царстве мертвых.

И тогда "***бог, расслабивший в истоме свои члены***", может обрести совершенно новый облик. Сон и смерть всегда близки в атавистически-анимистском сознании. Но страшный сон — это почти что реальное воплощение пророческого кода, предсказания. Сон рождает оценку будущего, и только в этом его подспудный смысл. И когда пересказывается страшный сон, то, следуя "*извращенному логическому пути*", согласно которому "*сны всегда говорят противное*" (Тэйлор 1989: 98), наивное сознание убеждает себя таким образом в возможности ожидания именно светлой перспективы. Но психоанализ убежден в обратном. "Его" сны — это всегда ретросказания. Сон-кошмар — есть некий след реальной травмы. И когда пересказывается страшный сон, мы вправе подозревать о существовании не менее страшных фактов.

Величайший эсхатологический испуг — точно "родовая травма" —навсегда запечатлелся в облике рождающегося Запада, рождающегося вместе с первыми пророчествами о вселенской гибели. Позднеиудейская традиция объединяла эти эсхатологические мифы в понятие "*родовых мук*" мессианского времени (Аверинцев 1991: 307), и последующее христианство, совпавшее в своих основных границах с западным миром, усвоило эту простую истину о стране-кошмаре, об Империи Зла. И великое переселение народов, начавшееся из Скифии в конце IV века, легло уже на готовую почву ожидания конца Света. Тогда, в конце IV века, после длительных "скифских войн" Рима и германцев, когда "царские скифы" — готы, подгоняемые гуннами, устремились через Дунай, произошло не просто банальное рождение галло-римско-германского христианского Запада. Пасторальный симбиоз варварства и цивилизации времен Теодориха Великого не привел к освобождению от кошмара. Напротив, Великое переселение народов навсегда закрепило этот эсхатологический испуг, превратив внеисторическую картину Страшного суда во всегда возможную историзированную перспективу "Заката Европы". И с этого повторного витка европейской истории опять зарождалась все та же амбивалент-

ность в отношении к скифскому Востоку. На смену парадигмальной, сугубо логической зависимости от страны "Бича Божьего" приходила зависимость генетическая. Скифия становилась одной из прародин Запада. "Скифским" или же "гетским" происхождением начинают бахвалиться первые династы западноевропейских королевств с не меньшим пафосом, чем позднее кровью римских или византийских императоров. Эта амбивалентность контрастно подчеркнута Ле Гоффом: "*Святой Амвросий видел в варварах бесчеловечных врагов и призывал христиан защищать с оружием в руках «**отечество от варварского нашествия**». Епископ Синезий Киренейский называл всех завоевателей скифами и приводил строки из «Илиады», где Гомер советует «**изгнать проклятых псов, что спущены Судьбой**»... Другие тексты звучат, однако, в иной тональности*" (Ле Гофф 1992: 14). Иная тональность заключалась в сочувствии варварам, в повествовании многочисленных случаев поиска именно у варваров убежища (Ле Гофф 1992: 14-23). Аутентичное христианство раскрывало объятия скифскости, несущей навстречу теоретической парадигме эмпирическую правду жизни, более удобную структуру для превращения христианской гипотезы в вынужденную, но приемлемую аскезу. И по мере того, как варварская Европа из века в век превращалась в мир европейской цивилизации, в мир величественных Империй эпохи классицизма, каждая из которых искала подобия с античностью, кровавое лоно Скифии все более приобретало облик тревожного напоминания о началах. Скифия окончательно становилась своеобразным пороговым смыслом Европы, географическим и семантическим Первоначалом, которое скорее воспринимается в облике некоего *Memento mori* Западного мира. Готы, гунны, славяне, авары, венгры, Русь первых князей-викингов, татары, Россия времен Александра I и Николая I, Советский Союз и теперешнее новорусское СНГ — все они оказываются чем-то большим, чем просто варварами, чем-то, что никогда не может рассчитывать на расположение Запада. Родовая травма — есть родовая травма. Все они для Запада — скорее персонажи потустороннего мира, с которыми бессмысленно вести диалог по правилам живых, а точнее —вообще по правилам.

"*«Что это за страна — Россия? Очень большая, не правда ли?» —«Да, она большая, и, кроме того <...>Видите ли, — пришло мне в голову, — людей испортило чтение карт. Там все плоско и ровно, и, когда нанесены четыре стороны света, людям кажется, что все уже сделано. Но ведь страна — не атлас. В ней есть горы и низины. Она должна упираться во что-то вверху и внизу». — «Гм... — задумался мой друг. — Вы правы. Но с чем же может граничить Россия с этих двух сторон? <...>Может быть — с Богом?» — «Да, — подтвердил я, — с Богом». — «Так, — понимающе кивнул мой друг. Но потом им овладело некоторое сомнение. — Разве Бог — страна?»*" (Рильке 1971: 395).

Интересная описка Рильке. Россия граничит с Богом не на Западе, а где-то там, вверху или внизу, "*с этих двух сторон*". Что же тогда Россия, находящаяся и ниже Бога, и опирающаяся на него ногами одновременно? Что же тогда Россия-Скифия для Запада? "*Запад для нас почти никогда не граничил с Богом, и это тем вернее, чем безусловнее была преданность обретенным там святыням*", — комментирует мысль Рильке Инна Войцкая (Войцкая 1996: 301).

Россия-Скифия — это и смерть, и сон, и пустота-небытие, поистине и Предел, и Первоначало.

Смерть-сон и пустота-небытие — такой же объект бессознательной опасности, как и бессознательного искушения для инициации, перехода в новое состояние через катабазис. Опыт сна и последующего пробуждения — это вечная сюрреалистическая попытка освобождения. У Ницше:

"*Глубокий сон сморил меня, —*
Из сна теперь очнулась я:
Мир — так глубок,
Как день помыслить бы не смог".

И потусторонний опыт аргонавтов, прошедших инициацию в Скифии, окунувшихся в смерть и вышедших из нее, оказался маниакальной зависимостью Запада от Скифии. История знает несколько грандиозных авантюр Запада по отношению к Скифии, не имеющих никаких рациональных объяснений, кроме одного —сомнамбулически-бессознательного стремления покончить раз и навсегда с источником собственного страха, с эсхатологической "*традицией всех мертвых поколений, тяготеющей, как кошмар, над умами живых*". И поход восточного деспота Дария, направленный на Скифию с Запада, и поход Зопириона, и "*освободительная миссия*" Наполеона, и Крымская война, и фашистская агрессия — все они не имеют ни единого шанса быть обоснованными какими-либо рациональными стратегическими задачами. Сейчас этот иррационализм особенно красноречив в "миротворческом" продвижении НАТО на Восток. Но эдипов опыт Запада всякий раз завершается одним и тем же — пророческой слепотой.

Данилевский в свое время обиделся за Россию, удрученный безразличием общественного мнения Запада к оккупации Пруссией Шлезвига и Гольштейна, а с другой стороны, благородным протестом того же общественного мнения Запада по отношению к "освободительной" политике России на Балканах. Чего тут обижаться? Даже основатели Интернационала не смогли перебороть своей ненависти к населению этой территории, которая и ниже Бога, и выше Бога.

Скифия для Запада всегда будет любимой только тогда, когда она мазохистски уничтожает самое себя, превращая это самоуничтожение в захватывающий аттракцион — комнату страха, которую всегда легко покинуть, в жуткий триллер, который всегда легко прервать и переключить телевизор на мыльную оперу. Аид, кончающий жизнь самоубийством, — это полигон, освобождающий от необходимости повторять инициацию аргонавтов. Быть зрителем гораздо интереснее и безопаснее. Аид, кончающий жизнь самоубийством — это несбывшаяся Скифия Анахарсиса (о котором, как известно, в самой Скифии никто ничего не знал), это растерянная Россия Достоевского (которого в России любят особенно потому, что никого больше из русских писателей так не любят на Западе), это разгулаженная родина Солженицина (который на Западе сумел стать вровень Достоевскому, а на родине обгоняет славу Анахарсиса).

Но зависимость Запада остается. Зависимость от пустоты. Исчезнуть может Россия, Советский Союз, но не Скифия, не сама пустота и страшний сон. И Запад бессознательно уже творит и будет продолжать творить наяву сценарий ночного ужаса, провоцируя вакантную пустоту заполнить самое себя именно тем, что диктуется Мировой конъюнктурой кошмаров. И поэтому Запад никогда не лишится своего смысла, и у него, подобно гениальному русофобу маркизу де Кюстину, всегда будет повод нравоучительно и проницательно заметить: "*Нужно жить в этой пустыне, в этой тюрьме без отдыха, ...чтобы почуствовать всю свободу, предоставленную народам в других странах Европы, каков бы ни был принятый там образ правления*" (Кюстин 1990: 254-255).

Запад обречен жить в невротическом ожидании Апокалипсиса, и фанерный Титаник, неубедительно потопленный голливудскими мастерами, все-таки никогда не составит конкуренции некроромантическому инстинкту опять и опять повторять подвиг аргонавтов. "Последние предупреждения Ираку" — это первые приготовления к новому триллеру, который, "по роковой задолженности", может уже и не завершиться обнадеживающим хэппи-эндом.

3. Пустота изнутри. "Великая Скуфь" как родовая травма России

Есть одно любопытное противоречие в тексте Повести Временных лет. "Великая Скуфь" в ней упомянута дважды.

Первый раз в недатированной части это понятие распространяется как будто только на тиверцев и уличей: "***а улучи и тиверьцы седяху бо по Днестру, приседяху к Дунаеви. Бе множество их; седяху бо по Днестру оли до моря, и суть гради их и до сего дне, да то ся зваху от грекъ Великая Скуфь***" (ПВЛ 1996: 10). Но в длинном списке славянских племен тиверцы и уличи отмечены последними. Поэтому у исследователей возникает естественное подозрение в том, что летопись под Великой Скуфью понимает все восточно-славянские племена, а не только тиверцев и уличей.

Второй раз под понятием "Великая Скуфь" вроде бы уже выступает вся тогдашняя Русь. В 907 году, когда "***иде Олег на Грекы***", он "***поя же множество варяг, и словенъ, и чудь, и словене, и кривичи, и мерю, и деревляны, и радимичи, и поляны, и северо, и вятичи, и хорваты, и дулебы, и тиверци, яже суть толковины: си вси звахуться от грекъ Великая Скуфь***" (ПВЛ 1996: 16). Но тот факт, что "Великая Скуфь" употребляется сразу после упоминания тиверцев и уличей, заставляет специалистов усомниться в обширности используемого понятия и подозревать его более узкий тиверско-уличский смысл.

Противоречие весьма любопытное. Особенно если вспомнить очень сходное из истории всамделишной Скифии. Почва для разногласий скифологов возникла при оценке масштабов Скифии времен Атея. То ли это исключительно Придунайская Скифия, где завязался основной военно-политический конфликт Скифии и Македонии, то ли это более грандиозное формирование, охватывающее всю Европейскую Скифию — от Дуная до Кавказа.

Это противоречие в известной мере накладывается на весьма странную информацию Геродота о так называемой старой Скифии, которая тоже "приседяху к Дунаеви". "***От Истра уже начинается собственная (старая) Скифия, обращенная к полудню и ветру Ноту до города, называемого Каркинитидою***", — пишет Геродот (IV.99). Но здесь проступает уже не пространственный, а временной диссонанс Скифий: Старой —Придунайской и остальной. Этот диссонанс тем более удивителен, что приходит в противоречие с исторической версией Геродота о приходе скифов из Азии, где и должна была, по идее, находиться старая Скифия. В определенной мере свидетельство Геродота до недавнего времени совершенно противоречило и археологическим данным, в соответствии с которыми археологически древнейшая Скифия локализуется на Северном Кавказе. Но и последние открытия в низовьях Дуная, в Добрудже, скифских древностей (могильник Чилик-Дере) выявили погребения, в лучшем случае синхронные северо-кавказским (т.н. келермесским), но отнюдь не более древние. И здесь, на Дунае-Истре, Скифия тоже началась где-то в первой четверти VII века до н.э..

Начало Скифии более чем эсхатологично. "***Скифы заняли страну, уже лишенную населения***" (Геродот IV, 11). Но этому, как известно, предшествовала печальная история о гибели киммерийских царей, не захотевших бежать со своим народом. В этой истории открывается совершенно иной, вневременной пласт событий. Ибо то решение, которое принимают киммерийские цари, усиливает до бесконечности тот пласт загробных ассоциаций, который возникает при всяком очередном упоминании имени киммерийцев. "***...Цари предпочли лечь мертвыми в родной земле и не бежать вместе с народом... Решив таким образом, цари разделились на две части, равные по численности, и стали драться между собою. Всех царей, перебитых друг другом, киммерийский народ похоронил у реки Тираса...***" (Геродот IV, 11). Киммерийские цари при появлении внешней опасности ведут себя абсурдно, но точно так же, как и воины, выросшие из зубов дракона в мифе об Аргонавтах. То же самое совершают воины в Вальгалле. Они "*каждое утро в боевом порядке выезжают на равнину Одина и бьются друг с другом, пока жребий не наметит жертв, как и в земных сражениях*" (Тэйлор 1989: 293).

Таким образом, оказывается, что скифы не просто занимают страну, лишенную населения, они занимают страну, лишенную истории, ибо история с киммерийцами — это досадное, но вполне закономерное приключение для страны, где "***Солнце никогда не рассеивает сумрачные тени***".

Старая Скифия осталась без предыстории. Все, на чем она покоится, — пустыня и смерть.

В чем же дело? Что заставило Геродота начать отсчет исторической Скифии с северных берегов Нижнего Дуная? Отчего киммерийские цари кончают свою потустороннюю жизнь самоубийством на соседних берегах Тираса-Днестра? Почему "Великая Скуфь" Повести Временных Лет возникает тогда, когда летописец подходит в своем описании славянских племен ко все тем же дунайским берегам?

Для большинства античных авторов Скифия действительно начиналась с северных берегов Нижнего Дуная. С другой стороны, для самой Скифии именно здесь она практически всегда заканчивалась. Немногочисленные примеры прорыва за Дунай еще в большей мере подтверждают правило. Они оказывались временными, непродолжительными. Даже возникшее в конце III в. до н.э. к югу от Дуная, в Добрудже, "Скифское царство" оказалось археологической невидимкой. Кроме монет с именами скифских правителей, археологи не находят прямых материальных свидетельств скифской идентичности. Дунай оказался основным пространственным рубежом Скифии, каковым не стали ни Днепр, ни Карпаты, ни горы Кавказа. И все известные пересечения этой водной преграды в большей мере напоминают попытки прорыва за какую-то невидимую грань, которую никому не дано пересечь окончательно.

Катастрофический фундамент скифской истории, локализованный Геродотом в Нижнем Подунавье, заставляет присмотреться к этому региону повнимательней. Необходимо понять: почему пространственное определение скифскости всегда так тесно увязывается именно с этой областью? Почему географическая локализация в данном случае так жестко увязывается с семантическим определением?

Чтобы ответить на эти вопросы, следует рассмотреть историю этого странного региона в более широком хронологическом и геокультурном контексте.

Попытки такого хронологически- и пространственно-широкого подхода к истории региона уже существуют. Это попытки археологической реконструкции истории Карпато-Подунавья как специфической зоны культурных контактов (Дергачев 1990), как зоны контактов непосредственно Запада и Востока (Manzura, Savva, Bogataia 1995), как региона взаимного пограничья геокультурных констант — аттракторов, динамически видоизменяющих структуры археологических культур (Gukin, Manzura, Rabinovich, Tkachuk 1995). В последнем случае речь не идет об абсолютных константах, существующих чуть ли не вечно. По мере движения в прошлое от антитезы "запад-восток" было обрисовано несколько относительных культурных констант —центров, которые по мере обратного движения в настоящее, подключались друг к другу, растворялись друг в друге или же трансформировались в новые.

В значительной мере эти геокультурные аттракторы совпадают с "культурными мирами" М.Б.Щукина, за тем лишь исключением, что в их названии не столь очевидна зависимость от этнической специфики. Это следующие аттракторы: цивилизаторско-ойкуменический (Малая Азия, Южные Балканы), центрально-европейский, степной и лесной.

Само по себе определение таких культурных аттракторов еще ничего не означает. Оригинальность ситуации в том, что единственной областью возможного взаимного пересечения этих культурных миров — "генераторов" (Л.С.Клейн) европейской истории оказывается территория, ограниченная Карпатами, Днестром и течением Нижнего Дуная. Именно здесь, и только здесь, могли одновременно столкнуться степь, цивилизация, Центральная Европа и культуры лесной зоны. Причем столкнуться в своих основных силовых линиях. Очерченные географические пределы генерировали здесь те пороговые условия, которые не только создавали предпосылки для позитивного кросскультурного диалога, но и закладывали фундаментальные противоречия между мирами.



Но это лишь повод для последующего объяснения, а не само объяснение. Динамическая структура отношений этих геокультурных аттракторов оказывается куда более любопытной.

Начало этой структуры намечается в эпоху раннего энеолита, когда на основе переднеазиатских, северо-балканских и отчасти центрально-европейских импульсов складывается трипольская цивилизация. Складывается оно более-менее постепенно. Исследователи уверенно находят исходные культурные прототипы формирования Триполья. Триполье по археологическим меркам достаточно быстро выходит за границы Карпато-Поднестровья и предстает в облике гигантской культурной интеграции — от Дуная до Днепра. Триполье оказывается огромным культурным массивом, который способен не только ретранслировать те или иные инновации, но и самостоятельно генерировать различного рода цивилизаторские идеи — в первую очередь в области металлообработки (И.В.Манзура).

Гомогенность трипольской цивилизации, ее культурное "одиночество" и одновременно "конструктивизм", готовность к диалогам с другими культурными мирами — всегда искушали исследователей описать ее развитие как развитие некой суперструктуры. Вот как описывает И.В.Манзура траекторию Триполья в терминах синергетики: "*В развитии трипольской культуры можно отчетливо различить три основных этапа. Первый этап, креативно-деструктивный, характеризуется высокой динамичностью культурных процессов. Это время широкой территориальной экспансии, активного взаимодействия с окружающей культурной средой, что сказывается как на последней, так и на самой трипольской культуре. Именно в это время задаются те культурные аттракторы, которые сыграют решающую роль на заключительном этапе. Второй этап можно обозначить как консервативный. Это время постепенной эволюции культуры, относительно слабого взаимодействия с культурным окружением. Внедрение новых культурных компонентов выглядит достаточно изолированным и не затрагивает культурной системы в целом. Третий этап отличается ярко выраженными деструктивными тенденциями. Повышается интенсивность культурных процессов, наблюдается резкое оживление межсистемного диалога, быстро прогрессирует дробление некогда гомогенного культурного массива на мелкие территориальные образования, углубляются различия в направлении развития отдельных областей системы. Культура выходит из состояния внешней стабильности и моментально сменяется теми культурными единицами, на которые была нацелена ее креативная деятельность на первом этапе*" (Манзура 1996: 88).

Больше цивилизаторско-ойкуменический мир не создаст здесь ни одной интеграции, сопоставимой по масштабам с Трипольем, но в рождении и гибели трипольской интеграции открываются весьма любопытные черты. Это — исходный конструктивизм, открытость, эволюционирующие в сторону самозамыкания и моментальной гибели. Причем гибели, в которой очень трудно отыскать непосредственного виновника-агрессора, хотя это и пытались делать неоднократно. Триполье развивается по классической схеме — от хаоса к порядку, от порядка к судорожным поискам внутреннего разнообразия, за которыми — саморазвал.

Но, как выясняется, это не магистральный путь культурного развития. Буквально зеркальной противоположностью этому типу культурной траектории оказывается следующий этап. Он сразу же начался с интеграции. Но интеграции, основанной на структурах и стандартах степного геокультурного аттрактора. Такой интеграцией оказалась так называемая ямная культура, которой удалось внедрить, наконец, степной фактор в кросс-культурный диалог. Но вряд ли это внедрение можно назвать диалогом. На первых этапах ямная интеграция выступила в качестве ментора, не признающего никаких диалогов. С этого момента, знаменующего собой начало эпохи бронзы, степные традиции станут стабильным источником дестабильных процессов (А.О.Добролюбский), средой, наиболее чуткой к культурным перипетиям от Алтая до Дуная. С другой стороны, степные традиции в облике самых различных культурных образований станут определяющими для регионов к востоку от Карпат вплоть до самого конца эпохи бронзы. Но что особенно любопытно? Всякий раз культурные образования степного происхождения, будь то катакомбная или многоваликовая интеграции, демонстрируют один и тот же стиль поведения: исходную агрессивность и замкнутость, организованность и упорядоченность на начальном этапе — и последующую открытость, "оседание", незаметное нисхождение до способности перенимать иные культурные стандарты и структуры.

С прекращением существования культуры многоваликовой керамики и с началом формирования на ее основе культуры сабатиновской (Manzura, Savva, Bogataya 1995: 39-45) начинается завершение этапа исключительно восточных приоритетов в культурном развитии "Великой Скуфи". Конечно же, в последующие периоды степь продолжала оставаться наиболее деструктивным фактором культурных процессов, стабильно поставляя следующие друг за другом в сторону Подунавья вереницы культур. И хотя все они копировали на начальных этапах монологизм ямной интеграции, степному геокультурному аттрактору больше не удавалось сохранять позиции ментора, ему приходилось быстро приспосабливаться к

диалогу иных культурных миров.

Смена приоритетов на этот раз происходила постепенно, во многом сходно процессу становления Триполья. Начиная с эпохи железа в Нижнее Подунавье внедряются культурные группы центрально-европейского происхождения.

Утверждение новых стандартов, как и само физическое проникновение в регион их носителей, оказалось процессом поистине драматическим, включенным в напряженную конкуренцию с миром степи и миром цивилизаторско-ойкуменическим.

Завершающие импульсы гальштатизации региона, восходящие к областям Среднего Подунавья и породившие культуру исторических гетов, совпадают одновременно и с выходом скифов на историческую арену, и с очередным проникновением носителей цивилизаторско-ойкуменических традиций в облике греческих городов. Но воздействие последних уже не имело прежнего тотального влияния, оно было предельно избирательным, обретая то облик торговой конъюнктуры, то военных экспедиций. Античный мир становился искусителем варваров, аттрактором запретных и сладких плодов.

Первый виток беспощадной борьбы лесостепных-постцентральноевропейских, степных и эллинских традиций завершается катастрофой конца IV века до н.э. Гибнут Великая Скифия, Гетика, а греческая цивилизация Северного Причерноморья вступает в полосу длительного кризиса.

Второй этап борьбы выявил и новых участников все тех же культурных миров. Ими стали сарматы, эллинистические монархии и новые представители центрально-европейской традиции. Последние предстали в облике бастарнов — носителей структуры угасающей латенской-кельтской культуры. Бастарны создают прецедент культурной интеграции все в тех же пределах — от Дуная до Днепра, — воплощенной в блоке поянештской и зарубинецкой культур. Но это была всего лишь робкая попытка, хотя и охватившая интервал около двух столетий. Для ее успешной реализации не хватало самого главного — она не стала законодателем мод для степи, не превратилась в самостоятельный культурный аттрактор. Ближайшие соседи — сарматы уничтожают эту интеграцию. Но она не просто распыляется, но и становится одним из важнейших структурных компонентов того нового мира, который заговорит спустя половину тысячелетия (см. статью М.Б.Щукина в данном сборнике).

Рубеж эр оказался чуть ли не чистым листом в истории этих земель. Завидное постоянство демонстрировали лишь номады, представленные в облике различных сарматских объединений. Сарматы переходят через Дунай, а навстречу этой агрессии движется старый мир цивилизации в обновленном облике Римской империи. Эта проба сил уравновешивается в конце I — начале II века, когда Рим совершает свою последнюю оккупацию — покоряет Дакию, а сарматы прочно заселяют земли к востоку от Карпат. Но к этому же времени происходит и ряд изменений в Северной Европе. Именно там, где наслоилось влияние римской цивилизации на кельтские реминисценции, наметился облик будущих готов. Именно они, придя в Скифию, сумели воплотить в жизнь интеграцию нового типа, основанную уже на центрально-европейских традициях. В пространственных пределах некогда существовавшей трипольской цивилизации, от Дуная до Днепра и Северского Донца, в середине III века возникает черняховская культура. Поистине это была уже не культура одних восточных германцев-готов. Им принадлежала роль самобытных культуртрегеров, основателей. В облике самобытной цивилизации им, наконец, удалось реализовать дискретные импульсы центрально-европейского культурного очага, проникавшие в регион с гальштатской эпохи. Но небывалая активность римской культуры придала этой интеграции то дополнительное начало, которое во многом завязывало ее судьбу на Рим, на его благополучие. Степь в это время практически утрачивает свою специфику, сарматы растворяются в черняховской культуре.

"*Из хаоса и противоборств возник мир осязаемых и стойких равновесий. И равновесье стало веществом. Но этот мир тяжелый и суровый был обречен природой на распад*" (Максимилиан Волошин). Но на естественный распад уже можно было не надеяться. Черняховская цивилизация не во всем повторяла судьбу Триполья. Конструктивность этого типа интеграции, "барочность", избыточность на ранних стадиях и унификация, стандартизация на финальных этапах еще не создавали предпосылок для длительного и мучительного развала и последующей катастрофы. Постепенное становление и скоропостижная гибель — это, безусловно, аналогия цивилизаторско-ойкуменической интеграции. Но, в отличие от Триполья, виновники гибели черняховской культуры известны. Сокрушительный удар гуннов сметает без остатка черняховскую культуру. До конца V века жизнь замирает и возобновляется уже с активностью нового, лесного очага культурогенеза. Именно с его действием связан выход на историческую арену славян.

И тут опять возникает сходство. Лесной геокультурный аттрактор, как когда-то степной в облике ямной культуры, сразу же возник в облике культурной интеграции. Причем интеграции столь же монологичной, агрессивной, равнодушной к потенциальному наследию поздней античности. Интеграция культур лесной зоны не вслушивалась в культурные диалоги, она требовала молчания и напряженного внимания



всех, с кем она вступала в соприкосновение. И по мере стабилизации этого "славянского" вала на Балканах, в самой Восточной Европе, он все больше становился открытым, демонстрируя уже знакомый "обратный" тип динамики. Весьма сложно определить время затухания влияния этого геокультурного аттрактора. Но он не просто куда-то исчезает. Исчезает он практически синхронно степному геокультурному аттрактору.

Монголо-татарское завоевание, обернувшееся известными катаклизмами в истории культур и государств, основанных на лесной генетической структуре, стало началом существенных изменений в структуре диалогов культурных миров. В культуре монголо-татарского государства, растянувшегося от Иртыша до Дуная, восточные импульсы, в прошлом представленные исключительно степью, начинают приобретать облик городской цивилизации. Золотоордынские ханы в середине XIV века возводят новые и поддерживают старые городские центры. Причем последние зачастую оказывались генуэзскими, византийскими или венецианскими центрами, то есть жалкими остатками цивилизаторско-ойкуменического очага. Деструктивность степного фактора начинает постепенно угасать. Гибель Византии под ударами турок-османов и последующее — спустя век — подчинение поволжских ханств России явились логическим завершением описанных выше процессов. Два мира отрицания сливаются в единый мир утверждения чего-то такого, что изначально противостоит цивилизаторско-ойкуменической и центрально-европейской структурам наследия. Два мира — степной и лесной — находили "общий язык" в творении иного мира — мира Скифии-Руси. Начало, покоящееся на хиатусе, на костях, не ведающее и не желающее знать предыстории, не опирающееся на наследие — вот то общее, что увидели друг в друге две столь непохожие друг на друга цивилизации леса и степи.

Возникал новый "лесо-степной" мир. Возникал, правда, он тогда, когда два других близких по темпераменту мира — цивилизаторско-ойкуменический и центрально-европейский — уже давно объединили свои позитивные усилия в конструировании облика средневекового Запада, когда варваризированный Рим уже слился с вестернизированными варварами, когда европейскость стала синонимом цивилизации. Вероятно, уже с этого момента и зарождается столь запутанная оппозиция христианского и мусульманского, католического и православного, русского и нерусского. Именно эта оппозиция переносит оппозиции следующих друг за другом четырех интеграций "Великой Скуфи" в оппозиции двух миров — Запада и Востока.

Прежде ген "лесо-степного" катастрофизма всегда проявлял себя по отдельности в оппозиции цивилизации и европейскости только там, где такая оппозиция оказывалась исторически возможной, а именно в старой Скифии, к северу от Дуная, на территории, обращенной "к полудню и ветру Ноту до города, называемого Каркинитидою". Теперь же Нижнее Подунавье оставалось далеко за пределами того мира, который был рожден на его берегах. Видимо, не случайно с этого времени и возникает одна из русских навязчивых идей — вернуть себе Подунавье, "середину земли русской", трансформировавшуюся в идею возвращения Константинополя, идею "креста над Софией". Особенно явно эта идея проявилась тогда, когда романо-германский Запад впервые обретает для России контуры геокультурного аттрактора. И первые попытки возвращения в Скифию, воплощенные в абсурдном прутском походе Петра, оказываются синхронны коренному смысловому изменению в скифо-русской истории. Возникает новый облик бимодальной России, разрывающейся не между Западом и Востоком, а между Западом и своим скифским прошлым.

России отчасти удалось достичь и того, и другого. Россия вернулась к устьям Дуная, но не обрела в скифских пространственных началах комфорт и безмятежность материнской утробы. Россия пошла вслед за Западом, но обрела в его наследии вечную провокацию желания делать все по-своему, по-русски.

И это стало весьма непростым обстоятельством последующей истории России, в которой вопрос о началах теперь становился вопросом отношения к Западу, а тот, в свою очередь, "премудрый, как Эдип", самим фактом своего существования невольно экзаменовал Россию на предмет истоков собственной идентичности.

И ее искали. Искали на Западе или в обход Запада, но в любом случае только в границах этого убогого выбора. Археология делает этот выбор более широким, но не менее грустным. Археология позволяет освежить память, но тот безрадостный облик Родины, который предстает после раскопок, не способен ни воодушевить, ни успокоить.

Невероятно сложно принять мысль о том, что твоя Родина всякий раз начинается тогда, когда отчетлива бессмысленность и прозрачна катастрофа, что твоя Родина начинается всегда не с утверждения, а с отрицания, что твоя Родина исчезает тогда, когда принимает чужие правила игры, когда старается выглядеть более человечно и даже "общечеловечно". Невероятно сложно принять мысль о том, что твоя Родина — это Старая Скифия, единственной предысторией которой является курган у берегов Тираса с телами киммерийских царей.

4. Postdiction.
"Сфинкс" вертит головой

Бердяев в своей "Русской идее" первым пытался проследить удивительные приключения западной мысли в русской интерпретации. Направленность парадоксальных наблюдений Бердяева приводит к неожиданному выводу: цепь смысловых изменений от "призвания варягов", крещения Руси, поствизантийской идеологической парадигмы Московского царства до империи Петра I и первого в мире социалистического государства представляет собой не что иное, как цепь обрусевших идей, всякий раз воспринимаемых Россией со стороны. Но воспринимаемых как-то странно, будто бы только для того, чтобы оттолкнуться от остального мира, противопоставить себя ему.

Отчего это происходит?

Отчего всякий раз требуется новая нерусская идея?

Отчего всякий раз она превращается в русскую?

В контексте идеи "пороговых смыслов" весьма любопытно преобразуется один из ответов на этот вопрос, предложенный П.Я.Чаадаевым.

Рассматривая причины сравнительно быстрого восприятия Россией петровских реформ, Чаадаев пишет о том, что Петр "*хорошо понял, что, стоя лицом к лицу с европейской цивилизацией, которая является выражением всех прежних цивилизаций, нам незачем задыхаться в нашей истории*". И то, что сделал Петр, было возможно "*лишь среди нации, ...чьи традиции были бессильны создать ей будущее, чьи воспоминания смелый законодатель мог стереть безнаказанно*".

Размышления Чаадаева содержат удивительные наблюдения. В цитированном фрагменте "Апологии сумасшедшего" есть система — Россия, есть среда — в данном случае так называемый Запад, есть взаимодействие — "*стоя лицом к лицу с европейской цивилизацией*", есть кризисный уровень внутреннего разнообразия — "*традиции бессильны создать ей будущее*".

Если довериться Чаадаеву, то кризисность внутреннего разнообразия была обусловлена именно фактом взаимодействия неизменной (а может, иной?) России с изменившимся к концу XVII века Западом.

Ничего странного, если учесть, что предшествующие столетия истории России в основном ушли на адаптацию к Востоку, на притирку Востока к России. А тут возникла новая ситуация: Восток несколько отдалился, Запад приблизился на прессинговую дистанцию.

Стадиальная аритмия среды, состоящая из разнородных культур и цивилизаций, взлихорадила Россию, привела к двойственной природе ее культурной генотипии. Возникло трагическое противоречие.

Любой мало-мальский реальный шаг в сторону преобразований на европейский манер требовал деспотических, по-восточному жестоких, средств достижения цели. Идея свободы, проникающая с Запада (то ли в форме религиозной ереси, то ли в обличии либеральных настроений, то ли в виде социалистического учения, то ли в ипостаси демократических, неолиберальных парадигм), в конечном итоге всегда оказывалась идеей совершенствования восточных средств, идеей совершенствования и укрепления скифской власти и скифского государства.

Идея свободы становилась идеей модернизации дыбы.

Идея свободы превращалась в идею подавления всякой свободы.

Западная свобода рождала русскую необходимость.

Импортированный элемент брожения оживлял сомнабулическое нутро, ту экономическую и политическую заданность, которая уничтожала одних и вселяла энтузиазм фанатизма в других, вне зависимости от национальности, вне зависимости от русскости.

Но никогда ни одна из нерусских идей, взятых на вооружение властью, не приводила к космополитизации власти. Космополитическими нерусские идеи были и есть только на стадии их оппозиции к власти, на стадии культурного и политического андеграунда. Становясь же частью политического истэблишмента, они быстро вырастают в предмет национальной гордости, легко трансформируются после очередной революции и перестройки уже в объект национальной ностальгии.

Вероятно, поэтому так трудно развести патриотизм западников и вселенскую любовь славянофилов, так мудрено понять смысл борьбы между ними, и так легко объяснить ненависть власти к интеллигенции, ревнующей ее, всякий раз вооруженную очередной нерусской идеей, к грядущему, более молодому режиму.

Нынешний характер этой борьбы (космополитов и патриотов, демократов и коммунистов) уже приобретает черты заурядного фарса. Замусоленность нацеленных друг против друга аргументов, самолюбование деятельных западников, провозвестников идей грядущего патриотизма, и неуемных патриотов, воскрешающих интеллектуальные упражнения западников вымерших, делают эту борьбу пошлой, а после октября 1993 года еще и неприличной.

Но главной особенностью теперешней духовной ситуации является то, что выговорился основной поставщик нерусскости в русскую культуру — интеллигенция, и выговорился, похоже, окончательно. К этому выводу пришел С.Е.Эрлих, исходя из самих обстоятельств рождения интеллигенции в трагические



декабрьские дни 1825 года, исходя из специфики ее сакральных функций, как хранительницы смыслов, исходя из того, что хождение интеллигенции во власть десакрализовало эти функции, исходя из того, что декабристская "инициация" перестала "работать". В концепции С.Е.Эрлиха функции интеллигенции вписаны в индоевропейскую триаду "жрецы —воины — работники", в которой интеллигенции отведена роль жрецов ("колдунов"). И если колдунам больше нечего сказать, то возникает вопрос: кто придет на их место?

Если день рождения интеллигенции, как день неудачного военного мятежа, может и вызвать какие-то сомнения, то рождение самих декабристов обычно относят к 1812 году. Но за безусловной смысловой связью между Отечественной войной и последующим заговором стоит еще одно, менее примечательное событие. Именно оно позволило будущим конституционалистам-конспираторам впервые проявить себя как прозападническую оппозицию власти.

Именно к 1812 году Россия окончательно вытеснила из себя и подчинила себе свой собственный Восток — в облике Порты и причерноморских ногайских татар. Дальнейшие антитурецкие акции России, завоевание Кавказа и Средней Азии уже в большей мере напоминали обыкновенные колониальные войны. Они велись уже за пределами собственно России. Традиционная и любимая форма внутреннего разнообразия России — татары —была адаптирована. И вот после Бухарестского мира, после Отечественной войны необходимое разнообразие было порождено в облике "своих поганых" — в облике декабристов.

И нынешнее притупление чар этого волнующего облика может быть связано еще и с тем коллапсом русско-советского Востока, с тем взрывом разнообразия, которого эта часть культурного пространства не помнит очень давно, для адаптации к которому вся существующая "интеллигентская правда" оказывается неприложима.

Навстречу этому процессу идет скрытая милитаризация новой русской субкультуры — субкультуры нуворишей, нерасчленимо завязанной на милитаризме мафиозных групп. Следует иметь в виду, что эти так называемые "новые русские" оказываются наиболее мобильной частью социума теперешней России, что они пребывают в состоянии постоянной "боевой готовности", в состоянии постоянной войны, в состоянии ежедневного риска. В России идет процесс образования нового сословия. И только наивный читатель "Коммерсанта" увидит в этом сословии торговцев. Выкованные по одному стандарту фигуры и головы, неторопливая и уверенная походка, абсолютное отсутствие моральных комплексов и фобий — все это выдает в них воинов.

Итак, ситуация радикально видоизменилась. Запад не столько удалился, сколько перестал быть в России интересен с точки зрения новых смыслов. Поход российских интеллектуалов на Запад после крушения "железного занавеса" привел к разочарованию. Здесь не обнаружили ни новых Фрейдов, ни новых Шпенглеров, ни новых Леви-Строссов. Запад оказался десакрализован и с точки зрения обретения покоя и комфорта.

Но зато как вновь приблизился Восток!

При очередном воспроизведении традиционной и угрюмой оппозиции русской истории, в условиях выхода на подмостки этой истории нового поколения воинов, не хватает только очередного шута, который заявит, что все ЭТО хорошо!

А разве его не хватает?

Разве он уже не совершил свое восхождение от смешного к очень печальному, а для многих почти великому?

Разве не он столь упорно твердит о приоритете восточных интересов будущей России?

Разве не его посещают видения грандиозного "броска на Юг"?

Шут не стал мессией или диктатором. Но его остроумные планы и гримасы с каждым днем кажутся все более и более респектабельными, поскольку монотонно озвучиваются нынешней властью. При этих наличных условиях у России остается очень немного шансов устоять перед "евразийским соблазном" и не упасть в ладошки очередного шута-востоковеда, не впасть в тотальное востоковедение...

"Россия — сфинкс". Но этот сфинкс "с древнею загадкой" не неподвижен. Его взор внимательно следит за солнцем, от восхода и до заката. И когда наступают сумерки, а затем ночь, сфинкс в тревожном ожидании рассвета вновь поворачивает голову на восток. Там новые войны, новые испытания, новые имена для Старой Скифии и новые загадки для взрослеющих Эдипов.

5. Терапия. Памятник разрушенному памятнику

Последний прогноз, как и сам путь ведущих к нему размышлений, носит невеселый характер.

Но комплекс нужно вытащить из подсознательного. Тогда он потеряет свою деструктивную силу. Против логических ошибок истории следует действовать тем же орудием. И пока история России сосредоточена на "ломке сознания", можно задаться проблемами иного плана. Например: каким мог бы быть памятник разрушенному памятнику? Проект такого сооружения в своей основе нарушил бы абсурдную логику творения нового смысла как разрушения и уничтожения старого. Как говорится, дело за малым

— за самим проектом...

Незнакомое узнается через знакомое.

Но сколько же потребуется времени, фактов, аналогий, чтобы, наконец, познать такое незнакомое, как Родина?

В той ярости, с которой всякий раз нерусская идея докатывается до русского идиотизма, мы наблюдаем частный пример борьбы культуры с собою же, пример самоуничтожения.

Политическая истории Скифии и Европы, России и Запада чем-то напоминают лающую собаку, разгневанную собственным отражением в зеркале.

Собака лает.

Караван истории идет.

И неужели нет никакой надежды, что когда-нибудь собака замолчит?

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С.С. 1991. Гог и Магог // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1.

Войцкая И. 1996. Пресечения и пределы бытия // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Минск.

Дергачев В.А. 1990. О понятии “контактная зона” // Археологические культуры и культурная трансформация. Л. С. 76—82.

Евин И.А. 1993. Синергетика искусства. М.

Князева Е.Н.Курдюмов С.П. 1994. Законы эволюции и самоорганизация сложных систем. М.

Ле Гофф Ж. 1992. Цивилизация средневекового Запада. М.

Лотман Ю.М. 1987. Сотворение Карамзина. М.

Манзура И.В. 1996. Археология и синергетика: частный вариант диалога. Устойчивое развитие в изменяющемся мире. Московский синергетический форум. М.

Кюстин, маркиз де. 1990. Николаевская Россия.

Петров М.К. 1991. Язык. Знак. Культура. М.

Петров М.К. 1995. Пираты Эгейского моря и личность. М.

Повести временных лет. 1996

Рильке Р.М. 1971. Ворпсведе, Огюст Роден. Письма, стихи. М.

Тэйлор Э.Б. 1989. Первобытная культура. М.

Фрагменты ранних греческих философов. 1989. М. Т.I.

Фуко М. 1994. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург.

Хайдеггер М. 1991. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. М.

Шестов Л. 1994. Memento mori. (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Эдмунд Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск.

Gukin V., Manzura I., Rabinovich R., Tkachuk M. 1995. Nonarchaeological theory and problem of cultural Heritage // Bulletin of the World archaeological Congress.

Manzura I., Savva E., Bogataya L. 1995. East-West Interactions in the Eneolithic and Bronze Age Cultures of the North-West Pontic Region // The Journal of Indo-European Studies. Vol.23. Nr.1&2. 1995.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ — Атхарваведа

ВВ — Византийский временник

Вд. — Видевдат

ВСОИРГО — Восточно-сибирский отдел Имп. Русского географического общества

ВСЯ — Вопросы славянского языкознания

ВЯ — Вопросы языкознания

ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения

Кассиодор — Cassiodorus Senator. Variae, ed. Th. Mommsen, MGH AA, XII, 1894.

КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры

НПЛ — Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов, 1950.

Майтт.-самх. — Майтрайяни-самхита

Малх — Malchus Philadelphensis. Fragmenta< ed. B.G.Niebuhr. In: Corpus Scriptorum historiae byzantinae. Bonn. 1829. P. 231–278.

Мбх. — Махабхарата

ПАВ — Петербургский археологический вестник

ПВЛ — “Повесть временных лет”

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

РАО — Российское археологическое общество

РВ — Ригведа

СМАЭ — Сборник музея антропологии и этнографии

СЭ — Советская этнография

Тайтт.-самх. — Тайттирия-самхита

Шат.-бр. — Шатапатха-брахмана

Эннодий — Mgnus Felix Ennodius. Panegyricus Theodorici regis Ostrogothorum, ed. Fr. Vogel, MGH AA, VII, 1885, p. 203-214

ЭО — Этнографическое обозрение

AMG — Annales du Musée Guimet (Paris).

HR — History of Religions (Chicago).

JAOS — Journal of the American Oriental Society (New Haven).

JIES — Journal of the Indo-European Studies (Hattiesburg, Miss.).

JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society (London).

MCA — Materiale şi cercetări arheologice (Bucureşti).

MGH AA, VII — Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi, VII, 1885.

MGH SS, III — Monumenta Germaniae historica. Scriptores, III.

RLGA — Reallexicon der Germanischen Altertumskunde.

SBE — Sacred Books of the East.

ZDMG — Zeitschrift der deutschen morgenländischen Ge-sellschaft (Wiesbaden).

Стратум. Сборник символической индоевропейской истории. —
СПб. Нестор. 1997. — 268 стр.

ЛР № 090154 от 19 июня 1996 г.
Фонд “Нестор”. 199155, г. Санкт-Петербург, пер. Декабристов, д. 5/17, пом. 1
Подписано к печати 25.12.97 г. Формат 60×84 1/8. Бумага офсет №1.
Печать офсктная. Усл. печ. л. 16. Тираж 1000 экз. Заказ 175.
Отпечатано АО “Бизнес-Элита”. Кишинев, бульвар Штефан чел Маре, 180.