



*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 lightning» 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.Мачин-

скому, 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. Двучливая история

Вопросы летописи: *“Откуда есть...” “язык словеск” 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. Беспольная 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” обзывает — сегодня и вера должна (чтобы верили) быть рациональной.

Возникает следующая ситуация: власть и просто имущие (спонсоры) нуждаются в “оначивании” сакральной истории-программы; ученым требуются средства к существованию. Будучи взаимонеобходимыми, презирующие 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 “норманиста” 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 “неандертальских древностей” Приднестровья. 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 пришлось по вкусу “глоток свободы” натошак. 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: “*Корню общему для финно-угорских и индоевропейских язы-*

*ков: *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. “вольхва”, “вольхве” как обозначение волохов и написание волхвов — “вольхвов”, “два вольхва”, “волхву” (ПВЛ-1: 10, 29, 117; ПВЛ-2: 184); другие написания волохов — “волхом”, “вольхи”, “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 Всеславичем и глаголом «волшити», и предполагает весьма древнее заимствование в фин. *velho* (*«вьлх» «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» — «*вольсви*», «*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 говорится, что волхвы были жрецами «скотьего бога»: «*Сему же многоказненному идолу и керметь (капище) створена бысть и волхов вдан, а сей неугасимый огонь 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 позднеславянском 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 мифологи-

ческое 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 указанной, 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 розатым 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 воловьью шкуру”, приладив на лоб “большие воловььи 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 камени” 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 волхвованьем, 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 режут?

— Какие коровы! То нашего барина черти дерут.

Пошли дальше. Старуха опять говорит:

— Старик, а старик! Никак и быки режут?

— 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 сти-

хии Бесу по недоимкам с “оброка” (заместитель “золота”) исполняется работником в имени которого угадываются оглоски (“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 принципиальной 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 змеборчества» (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 недвижимом 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 выдвигание 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 разнородным 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 (I-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 слышал, 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).

② 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 “часашествия” о современных ему “склавиных 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” Прокония 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.

③ 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.

④ 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). Насажение 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 (Pungr) 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 славянам 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 соотношении “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 волхва*” 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). “*Затись, видимо, имеет в виду какие-то волнения в самом городе*” (Кузьмин 1988: 198).

Динамика четырех этапов (“колдовского” — “венетско-антско-славянского” — 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:

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 главных 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 железодельных производств.

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.

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-agъ 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).

Култ 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 кросс-культурного диалога”. Главным результатом этого диалога были периодические, возможно, начиная с индоевропейцев, взрывы этногенеза (Gukin, Manzuga, Rabinovich, Tkachuk 1994).

Если трипольская культура окажется праиндоевропейской, то территории нынешних Румынии, Молдавии и Украины можно будет рассматривать в качестве исконной 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, сменявшая 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 сакральнос-

тью: “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 Терей (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 bouc* (рум. — голова священного быка).

Ср. Дионис и древнеинд. devah, литовск. devas, древнеперсск. deiws, латинск. deus — “бог”. Ср. его другое имя — Вахх 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: *Iupus 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 Украине называются хортами или хартами (т.е. собаками) св. Юрия или Юровыми собаками» (Фаминцын 1995: 331).

Примечательно, что греческая мифология населяла нижнее течение Истра (Дунай) 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, «сediaху бо по Днестру, присediaху ко Дунаеву» (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 «т-и-в-е-р-ц-ы». 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 *pinx gallica* — «волошский орех» (Фасмер 1996а: 345).

О кельтской природе волохов может свидетельство-

вать 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 бритологи), являющийся одним из главных кельтских племенных названий, доньяне 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 гетуэзцы; «галичане», более вероятно, либо жители Галлии, либо гэлы с Британских островов), сама идея локализовать «вольхву» по соседству с перечисленными перед ней «агнянами» и «галичанами» представляется плодотворной.

В.Я.Петрухин по-новому аргументирует старое предположение, что, упоминая «вольхву», летописец в действительности подразумевает франков. Петрухин считает, что «вольхва» — «обобщающий этникон» для народов, «вошедших в состав населения «римской империи» Каролингов» (Петрухин 1995: 21). Но если франки — это «вольхва», 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 Винеици 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 Паскатиру 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 Паскатиру», территории, близкой к Южному Уралу. Народ под именем «блаки» уже существовал в период гуннских завоеваний в Европе и оказывал гуннам сопротивление наряду с болгарями 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 локализируют "валадж" на Дунае. Однако французский переводчик ал-Макдиси К.Юар (Cl.Huag) 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 Паскатиру". 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 утра-

тили 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, "существова до настоящего времени в виде небольшого местечка и называясь в настоящее время Zoreny — Черени, находится на Дунае между западной границей Валахии и городом Чернецом" (Голубинский 1871: 352);

— сопоставление русского "север" и украинского "півночь", 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 Hungarum" (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 влахи, болгары и вандалы" (Рубрук 1997: 120);

— В одном из русских хронографов — "Еллинском летописце" (не позже XIV вв.) сообщается о смерти Аттилы, тело которого "несоша сквозь волохи и немци и положиша в земли Угорстей" (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 рубрукских "илак" в "земле Паскатиру". 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 в некоторых средневековых списках античных авторов: “Сразу за Киммерием живут меотики, халы (вариант — *Vali*), серны (вариант — *Serbi*)...” (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 искаженной 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 болгар два главнейшие города — Булгар и Сувар. Ибн Фадлан (X в.) пишет о “народе, называемом суваз”, подвластном царю волжских болгар (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 тек-

ты, 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. Напомним, что упоминаемый ал-Макдиси народ “валаджэ”, 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, “мавролахы”. 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 — полагаем 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 болгар, 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 сельскохозяйственные 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 влишском 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 змея, 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 (Негтманн J.) деревянные языческие славянские храмы, обнаруженные в междуречье Одера и Эльбы, “связаны с древней кельтской традицией” (Русанова, Тимошук 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 кельтская 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 Виргиллий подписывался псевдонимом Иероним, а ирландские миссионеры... вообще имели склонность к сочинению всевозможных алфавитов, как для утверждения богослужения на родном языке вновь крещеного, 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. Кельтское начало, видимо, сказывается в самом счете дюжинами, распространенном на севере Европы, в то время как у славян, римлян и германцев счет был десятичным” (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 романизированных волохов) на первоначальные христианские представления восточных славян;

б) Культ Николая, “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” Десятиной 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 непропорционален, 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 основанного 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 реаль-

ным. 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” (Милуков 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 Сергей 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. Шукина, могли происходить (через ирландских монахов и средневековые ордена) от тех же друидов (Шукин 1993: 40). Русские масоны ощущали общие корни двух сакральных традиций. “Иван Шварц ... писал о вольных каменщиках: «сходстве их с церемониями и обрядами церкви нашей столь совершенно... что неотменно заключить должно, что те и другие происходят 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 искусстве 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-сакральная” 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 сядшем в них и насиающем 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. Королук 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*” (Королук 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 мнзех же временах сели суть словени по Дунаеву, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска*”, — содержится в ее недатированной части и в поздних статьях об уграх и “*предложении книги*” (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 близкород-*

ственных 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 “янтариному 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 янтара «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. Культурные 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: “...пруско-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. Шукин 1994: 283).

В самое последнее время преэместность 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 (Шукин 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:

1. Славяне, по Нестору, — пришлое население Подунавья. Они “сели суть...по Дунаеви” спустя много времени (“по мнозех же временах”) “по размешень же” вавилонского столпа и “по разделеньи язык” (ПВЛ-1: 11);

2. В то же время, именно на Дунае славяне сформировались как единый этнос: “...ту бо беши 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 проблем славянского самосознания. Аргумент этот (из области этнического бессознательного) М.Е.Ткачук именуется “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 вождеденная цель всех устремлений” (Иванов, Топоров 1991а: 198).

“Вождеденная цель” 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: “...гадаю 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).

“Вождеденная цель” сублимировалась в транстисторическом 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;

3. 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 книги*” (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 “*Асиора 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 1981a: 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 ку-

мирам... Люди в эти моменты пытались обратиться за помощью к иным божествам, надеясь, что другие боги отнесутся к ним более благосклонно и помогут им 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 общиндоевропейскому архетипу связь сакральности и пастушества (см. стр. 151).

В древнегреческих источниках также прослеживается связь пастушества и сакральной функции. Иону — первопрядку 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 “четырёхчленок” 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*” пастуховолохов, 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. Велесь...*” (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 жреству приносяще*” (Фаминцын 1995: 34)]. Примечательно, что и у кельтов известен бог под схожим названием Беленос (Шкунаев 1991a: 634).

“Гипотеза Р.О.Якобсона о связи имени Велеса с др.-ирл. filí «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 служении 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-денежному» (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 культуре: «*leto*», «*ceťschulʹ*», «*ciġotʹ*», «*kobʹ*», 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 романализованных 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 **власть** над северными пришельцами. Основная 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 **археологии, письменных источников, лингвистики и этнографии**.

● Скрытый образ жизни не позволяет пока зафиксировать волохов той эпохи **археологически**. 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 этнические 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 романизованного 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, романизованным 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 времен-

ных лет”. Нестор пишет, что угры, перейдя Карпаты, “почаши воевати на живуция ту волохи и словени”. Это хроникальное сообщение он дополняет ретроспективным комментарием, что в начале здесь жили славяне, а потом пришли волохи и покорили славян — “Сядяху бо ту прежде 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 несторovým предание о нашествии «влахов» на обитающих к югу от Карпат славян, но прямо отождествляет «влахов» с галлами приводимого им рассказа Троза Помтея 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 этнословения волохов и, преимущественно, сакрального характера 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 оцупью, 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 обоого 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). Слаянство 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, отличающимся 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 Ияны входит устойчивый эпитет — Косынзьяна. 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 романизованного 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 “дудлебы-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 дудлебы, суцая 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 романизованных фракийцев, сохранившихся после прихода венгров” (Грацианская 1975: 86). Этот разнородный ученый 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 Вали, “*около Микучиц*” (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” — “германизованная форма *Volani, Voloni, Volonia*”; 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 монашья 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 “*боляре думающеи*” (власть слова) — “*мужи храборствующеи*” (власть силы) в “Слове о полку Игореве” (ср. Ключевский 1989: 109).

Фасмер приводит три этимологизации слова “болярин (болярин)”:

— от славянского “бон”;

— от тюрко-болгарского *boilu*, “высокий”;

— от древнеирландского *bo-aige*, “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, aige 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 соотносить “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 стараниями “воинов” на второй план, но и лишиться исходного сакрального значения. Возможность такой эволюции подтверждается изменением значения понятия “боляре” в Литве: “в середине XVI в. боляре составляли верхний слой крестьянства” (Юргинис 1978: 130). Славянская этимологизация, основанная на позднейшем значении, когда “слово «болярин» стало синонимом воина” (Юргинис 1978: 126), противоречит невоенной природе древнейших боляр, их преимущественно “участию в судебно-административном аппарате” (Ловмянский 1978: 96). Современные исследователи, склоняются к болгарскому влиянию. Однако приводимый ими механизм проникновения этого влияния. “По примеру болгар и у восточных славян болярами... стали называть круг высших сановников, при помощи которых (киевский) князь управлял страной, очевидно, ввиду сходства обоих институтов” (Ловмянский 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 “бозманами”, 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 “бозманов” Лехо, погибшего в 805 г., — “это собственно титул (*lech*), обозначающий 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 валахов 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 ни мало невероятна” (Успенский 1879: 105). Г.Г.Литаврин “отнюдь” не считает Асеней “безоговорочно валахами” (Литаврин 1972: 127). (В обоих случаях разрядка моя — С.Э.) В этих фрейдовских оговорках отразилось стремление не оскорбить ненароком “запрограммированные” священные чувства “лучшего друга русского слона” — Болгарии.

Валахи не просто принимали “деятельное участие”

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 север-

нее 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

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, вожьд 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 сказалося 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 валахославянский симбиоз повлиял и на последующий период славянской истории.

нее 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 влахи» (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), вольнян (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» змеборческого 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 змеборческими сюжетами.

«Мотив змеборчества, 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» (Magnaе 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 — выючные животные, кольчуги, вооружение”* (Ибн Русте);

— *“У них много вооружения, все обладают хорошими выючными 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 бычьих 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 Луки-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 Луки-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, Тимошук 1993: 21, рис. 2).

Судя по карте, составленной И.П.Русановой и Б.А.Тимошук, в Северном Прикарпатье обнаружено 18 изваяний славянских идолов (около 40%) из 46 находок такого рода в западно- и восточнославянских землях (Русанова, Тимошук 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, вольнянам: *“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” позволяет предположить, что культ Велеса соединял и светлое “аполлоновское”, и темное “дионисийское” начала. На первое указывают “солнечное” название города Гелона, а также связь венецкого 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 общиндоевропейскому 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 упустить 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, Тимошук 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 (Захочер 1967: 114-115).

Со скотоводческой сакральностью связаны и этнонимы прикарпатских племен, зафиксированные в “Повести временных лет”: “волынские”, “бужане”, “дулебы”. По всей вероятности — это синонимы: **“бужане, зане седиша по Бугу, послеже вельняне”**; **“дулеби живяху по Бугу, где ныне вельняне”** (ПВЛ-1: 13, 14); ср.: “бужане”, **“как указывает летопись, это то же племя, которое ранее называлось дулебами, а позже волынскими”** (Исаевич 1980: 79). Два первых (“волынские” — “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 вельняне является точным славянским ответствием 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 культурами. Примечательно, что и молдавская ритуальная волынка «бухай» означает — “бык”. С другой стороны, волынка опять напоминает о кельтах. О связи дулебов с волхвами 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. (Корольюк 1980: 33). Учитывая взаимопереход звуков “z” и “v” (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 гер-**

манская форма Valhuni означала «страну волохов» или «кельтов» (герм. h исчезло будто бы в этом слове так же, как оно пропало в слове *регить*, 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 волхвами, 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... чистой крови, который высоко чтится”**, вполне могла быть властью этносоловия 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 Маха. Он происходил из одного их племен, 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: Корольюк 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 Вольни.

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 находят молоко» (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 зна-

хари, 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 Вольни.

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 восточносла-

- вянского 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 первой 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 происхождении 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, вlahи, римляне и римские пастухи венгерского “Анонима” // Юго-Восточная Европа в Средние века. — Кишинев.
- Королюк В.Д. 1979. Термин “Волошская земля” в ранне-средневековых 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. Вlahи византийских источников X — XIII вв. // Юго-Восточная Европа в Средние века. — Кишинев.
- Ловмянский Х. 1978. О происхождении русского боярства // Восточная Европа в древности и средневековье. — М.
- Мартынов В.В. 1989. Славянский, италийский, балтийский (глотогенез 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. Мирозрение 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., Тимошук 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 Кекамена. 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. Обычай, 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, веныды 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 позднеимского 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 Серебряного 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-archaeological theory and problem of cultural Heritage // World Archaeological Bulletin, №8.

Lewicki T. Polska i kraje sąsiednie w świetle "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.

