



С. В. Жарникова



**АРХАИЧЕСКИЕ КОРНИ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
РУССКОГО СЕВЕРА**



С. В. Жарникова

**АРХАИЧЕСКИЕ КОРНИ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
РУССКОГО СЕВЕРА**

сборник научных статей

Вологда
Издательство «МДК»
2003

Имя Светланы Васильевны Жарниковой хорошо известно специалистам по археологии, этнографии, фольклору и истории русского Севера. Именно в этих областях лежат интересы исследователя. Она одной из первых обратила внимание на забытые в эпоху социализма труды целой плеяды исследователей конца XIX – начала XX в., анализировавших этнические истоки славянских народов и кромольную в те времена теорию об индоарийской общности, и всецело приняла ее. Искусствовед по образованию, Светлана Васильевна начала свой вклад в науку с описания памятников народной культуры из собрания Вологодского музея-заповедника и других музеев вологодского края. Итогом ее работы стали научные картотеки и в дальнейшем – интересные статьи, посвященные различным памятникам народного искусства. В эпоху засилья этнографического официоза публикация ее статей была делом чрезвычайной трудности. Работы Жарниковой не хотели признавать, над ее выводами пытались полсемеваться. Шельмование ученого продолжалось несколько лет. Уже будучи автором ряда фундаментальных статей и фактически ведущим специалистом по этнографии среди вологодских исследователей, она продолжала числиться младшим научным сотрудником Вологодского краеведческого музея. В 1988 г. Светлана Васильевна с блеском защищает диссертацию на соискание степени кандидата исторических наук в Институте этнологии под руководством доктора исторических наук Н. Р. Гусевой. Она пробует себя на административной, преподавательской работе. Но настоящее призвание С. В. Жарниковой – исследовательские труды. Она широко применяет комплексный подход к изучению проблемы, неуклонно расширяя круг источников, используя для доказательства нетрадиционные материалы из самых разных исторических дисциплин.

Сейчас Светлана Васильевна входит в число наиболее известных российских специалистов по истории и культуре русского Севера. Она – автор двух брошюр и 36 научных статей, опубликованных в таких изданиях, как «Советская этнография», «Этнографическое обозрение», «Информационный бюллетень ЮНЕСКО» и др. Гипотеза о прародине индоарийских народов на европейском Севере является ныне одной из самых продуктивных в этой области. Вклад С. В. Жарниковой в разработку этого вопроса весьма значителен.

Предлагаемый читателю сборник содержит статьи, опубликованные в различных научных журналах и сборниках за последние 19 лет. По существу, это «Избранное» трудов С. В. Жарниковой. Сборник будет необходим широкому кругу читателей: от ученых – историков, этнографов, фольклористов и лингвистов – до школьных учителей и любителей российской истории. Каждый читающий найдет в работах С. В. Жарниковой свою «изюминку», и, может быть, с нее начнется его путь в познании глубин русской истории.

А. В. Быков, кандидат исторических наук.

Жарникова С. В.

Ж 35 Архангелские корни традиционной культуры русского Севера: Сборник научных статей. – Вологда: «МДК», 2003. – 98 с.: ил.

В сборник вошли избранные статьи разных лет, написанные и опубликованные в научных изданиях в течение 19 лет – с 1984 по 2002 гг. Статья «Восточная Европа как прародина индоевропейцев» и «Веда – значит знание» написаны в соавторстве с А. Г. Виноградовым.

- © С. В. Жарникова.
- © Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации.
- © ВГОУ КЮ «Музей дипломатического корпуса».

ВСТУПЛЕНИЕ

Одной из важнейших задач, поставленных временем перед работниками культуры, является задача восстановления национального самосознания, самоуважения народа. Решение этой задачи невозможно без изучения, восстановления и пропаганды народной культуры, той системы ценностных ориентиров, что складывалась в народе в течение тысячелетий его исторического бытия. В связи с этим проблема выявления глубинных корней северорусской народной культуры стоит сегодня исключительно остро. Одним из основных является вопрос временной стратиграфии в связи с новейшими данными палеоклиматологии, палеоантропологии, лингвистики, археологии. Так, в настоящее время благодаря открытиям палеоклиматологов пересматриваются временные рамки периода первичного освоения человеческими коллективами территорий Центра и Севера европейской части России. Предполагается, что уже в эпоху Микулинского межледникового (130–70 тысяч лет назад), когда среднезимние температуры были на 8–12 градусов выше, чем в настоящее время, и климат на значительной части территории Русской равнины вплоть до северных областей был идентичен современному климату приатлантических районов Западной Европы, человеческие коллективы вышли на побережье Белого и Баренцева морей. В период безледникового Валдая (70–24 тысячи лет назад) на территории Центра и Севера Восточной Европы продолжают обитать люди с достаточно развитым уровнем культурных традиций, о чем свидетельствуют захоронения Сунгрия во Владимирской области и Мезинская верхнепалеолитическая стоянка на Черниговщине (25–23 тыс. до н. э.). Во время ледникового Валдая (20–18 тысяч лет назад), как выяснено в настоящее время, отнюдь не все территории Русской равнины (в частности, русского Севера) были покрыты ледником, т. е. его крайняя восточная граница проходила по Молого-Шекснинскому рубежу. Таким образом, на восток от этой границы (вплоть до Урала) были распространены смешанные елово-березовые и березово-основые леса и луговые злаковые степи, т. е. территории, пригодные для жизни человека.

В эпоху мезолита (10–5 тыс. до н. э.) на огромных просторах европейского Севера начинается период потепления, и уже к 7-му тыс. до н. э. здесь устанавливаются среднелетние температуры выше современных на 4–5 градусов, и почти на 550 км севернее современной границы ее распространения продвигается зона смешанных широколиственных лесов. На территории Вологодской области исследованиями С. В. Ошибкиной выявлены в большом количестве памятники эпохи мезолита. Антропологически люди, захороненные в могильниках этого времени, – классические европеоиды без малейшей примеси монголоидности. Подвижек населения на этот период с территории Урала и Зауралья (зоны формирования финно-угорских племен) не выявлено. Аналогичные выводы сделаны Д. А. Крайновым по эпохе неолита.

Маловажными представляются подобные подвижки и в эпоху бронзы, когда продвижение населения на север Восточной Европы фиксируется, как правило, с земель Поднепровья, Среднего Поволжья и Волго-Окского междуречья. Анализируя сегодня многочисленные находки эпох мезолита, неолита и бронзы на территориях Центра и Севера европейской части России, мы можем со значительной долей уверенности предполагать, что вплоть до конца эпохи бронзы (т. е. конца 2-го тыс. до н. э.) здесь обитали племена европеоидов, принадлежавших к индоевропейской языковой общности. Уже в эпохи мезолита, неолита и бронзы на русском Севере складывается целый комплекс обрядово-мифологических структур, которые в тех или иных трансформированных, а зачастую и предельно архаических формах сохранились в контексте народной культуры вплоть до рубежа XIX–XX вв. и даже до настоящего времени. Это обрядовые тексты, рисунок ритуальных плясок, орнамент-оберег и т. д. Не случайно исследователи считают, что в русской народной культуре сохранились элементы архаичнее не только древнегреческих, но и зафиксированных в «Ведах».

Таким образом, принятая ранее парадигма исторического развития европейского Севера России, утверждавшая, что данные территории начиная с послеледникового были заселены пришедшими из-за Урала (в результате давления избытка населения) финно-угорскими племенами, которые вплоть до прихода сюда славян на рубеже 1–2 тыс. н. э. имели охотничье-собираТЕЛЬСКИЙ и рыболовецкий тип хозяйства, в настоящее время пересматривается.

Новая парадигма представляется следующей: согласно современным данным палеоклиматологии, антропологии, лингвистики, этнографии и других сопредельных наук на территориях европейского Севера России к моменту прихода славян проживали в основном потомки древнего индоевропейского населения, сохранившего архаичнейшие общинноиндоевропейские культурные традиции, архаический тип лексики и архаический приледниковый антропологический европеоидный тип. Их контакт и взаимовлияние со славянскими группами, продвигавшимися на данные территории, были облегчены наличием близости языка, антропологического типа и многих культурных традиций, доставшихся и тем и другим от их общих индоевропейских предков.

ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА КАК ПРАРОДИНА ИНДООЕРОПЕЙЦЕВ

Среди множества преданий, сохранных памятью человечества, древнеиндийский эпос «Махабхарата» считается величайшим памятником культуры, науки и истории предков всех индоевропейских народов. Изначально это было повествование о междоусобице народов Куру, живших более пяти тысяч лет назад между Гангом и Индом. Постепенно к основному тексту прибавлялись новые, и до нас «Махабхарата» дошла содержащей почти 200 тысяч строк в 18 книгах. В одной из них, названной «Лесной», описаны священные источники – реки и озера страны древних ариев, т. е. земли, на которой и разворачивались события, рассказанные в эпосе.

Но, говоря об этой стране, названной Бхаратой, заметим, что завершающим событием повествования была грандиозная битва на Курукшетре в 3102 г. до н. э. Однако, как свидетельствуют данные науки, арийских племен на территории Ирана и Индостана в это время еще не было, и жили они на своей прародине – достаточно далеко и от Индии, и от Ирана.

Но где же она находилась, где разворачивались все эти грандиозные события? Этот вопрос волновал исследователей еще в прошлом веке. В середине XIX века была высказана мысль о том, что такой прародиной являлась территория Восточной Европы. В середине XX века к мысли о том, что прародина всех индоевропейцев находилась на землях России, вернулся немецкий ученый Шерер.

Как известно, великая река нашей Родины – Волга – вплоть до II века н. э. носила имя, под которым ее знала священная книга зороастрийцев «Авеста» – Ранха, или Ра. Но Ранха «Авесты» – это Ганга «Ригведы» и «Махабхараты»!

Как повествует «Авеста», по берегам моря Воорукаша (Молочного моря «Махабхараты») и Ранхи (Волги) располагался ряд арийских стран – от Арьяна-Взджа на крайнем севере до семи индийских стран на юге за Ранхой. Эти же семь стран упоминаются в «Ригведе» и «Махабхарате» как земли между Гангой и Ямуной на Курукшетре. О них говорится: «Прославленная Курукшетра. Все живые существа, стоит только прийти туда, избавляются от грехов», или «Курукшетра – святой алтарь Брахмы, туда являются святые брахманы – мудрецы. Кто поселился на Курукшетре, тот никогда не узнает печали».

Сам собой возникает вопрос: так что же это за реки – Ганга и Ямуна, между которыми лежала страна Брахмы? Мы уже выяснили, что Ранха-Ганга – это Волга. Но древнеиндийские предания называют Ямуну единственным крупным притоком Ганги, текущим с юго-запада. Посмотрим на карту, и сразу станет ясно, что древняя Ямуна – это наша Ока! Возможно ли это? Судя по всему – возможно. Не случайно в течении Оки то там, то здесь попадаются реки с названиями Ямна, Ям, Има, Имьев. И более того, согласно арийским текстам вторым именем реки Ямуны было Кала. Так вот, до сих пор устье Оки называется местными жителями устьем Калы. Кроме того, Ямуна в среднем течении называлась Вака, и так же зовется в Рязанской области река Ока.

Упоминаются в «Ригведе» и «Махабхарате» и другие крупные реки. Так, недалеко от истока Ямуны (Оки) размещался исток текущей на восток и юг и впадающей в Червоное (Красное) море реки Синдху («синдху» на санскрите – поток, море). Но вспомним, что в ирландских и русских летописях Черное море называлось Черемным, то есть Красным. Так, кстати, до сих пор называется участок его акватории на севере. На берегу этого моря жил народ синды и располагался город Синд (современная Анапа). Можно предположить, что Синдху древнеарийских текстов – это Дон, чьи истоки находятся недалеко от истока Оки, тем более что в позднеантичных и римских текстах Дон иногда называют Синдом.

В Волго-Окском междуречье есть множество рек, над именами которых тысячелетия оказались не властны. Для доказательства этого не требуется особых усилий: достаточно сравнить названия рек Поочья с названиями «священных криниц» «Махабхараты», точнее, той ее части, которая известна как «Хождение по криницам». Именно в ней дано описание более 200 священных водоемов древнеарийской земли Бхараты в бассейнах Ганги и Ямуны (по состоянию на 3150 г. до н. э.):

Криница	Река в Поочье
Агастья	Агашка
Акша	Акша
Апага	Апака
Арчика	Арчиков
Асита	Асата
Ахалья	Ахаленка
Вадава	Вад
Вамана	Вамна
Ванша	Ванша
Вараха	Варах
Варадана	Варадуна
Кавери	Каверка
Кедара	Кидра
Кубджа	Кубджа
Кумара	Кумаревка
Кушка	Кушка
Мануша	Манушинской
Париплава	Плава
Плакта	Плакса
оз. Рама	оз. Рама
Сита	Сить
Сома	Сомь
Сутиргха	Сутерки
Тушни	Тушина
Урваши	Урвановский
Ушанас	Ушанец
Шанкхини	Шанкини
Шона	Шана
Шива	Шивская
Якшини	Якшина

Удивительно и то, что мы имеем дело не только с почти буквальным совпадением названий священных криниц «Махабхараты» и рек Средней России, но даже и с соответствием их взаимного расположения. Так, в санскрите и в русском языке слова с начальной «Ф» чрезвычайно редки: из списка рек «Махабхараты» только одна имеет «Ф» в начале названия – Фальгуна, впадающая в Сарасвати. Но согласно древнеарийским текстам Сарасвати – единственная большая река, текущая к северу от Ямуны и к югу от Ганги и впадающая в Ямуну у ее устья. Ей соответствует только находящаяся к северу от Оки и к югу от Волги река Клязьма. И что же? Среди сотен ее притоков только один носит название, начинающееся на «Ф», – Фалюгин! Несмотря на 5 тысяч лет, это необычное название практически не изменилось.

Другой пример. Согласно «Махабхарате», к югу от священного леса Камьяка текла в Ямуну река Правени (то есть Пра-река) с озером Годавари (где «вара» – «круг» на санскрите). А что же сегодня? По-прежнему к югу от владимирских лесов течет в Оку река Пра и лежит озеро Готь.

Или еще пример. «Махабхарата» рассказывает, как мудрец Каушика во время засухи обводнил реку Пару, переименованную за это в его честь. Но далее эпос сообщает, что неблагодарные местные жители все равно называют реку Парой, и течет она с юга в Ямуну (Оку).

И что же? До сих пор течет с юга в Оку река Пара, и так же, как и много тысяч лет назад, называют ее местные жители.

В описании криниц пяти тысячелетней давности говорится, например, о реке Пандье, текущей недалеко от Варуны – притока Синдху (Дона). Но река Панда и сегодня впадает в крупнейший приток Дона – реку Ворону. Описывая путь паломников, «Махабхарата» сообщает: «Вон Джала и Упаджала, в Ямуну впадающие реки». Есть ли ныне где нибудь текущие рядом реки Джала («джала» – река на санскрите) и Упаджала? Есть. Это река Жала (Таруса) и река Упа, впадающие рядом в Оку. Именно в «Махабхарате» впервые упомянута текущая на запад от верховьев Ганги (Волги) река Саданапру (Великий Данапр) – Днепр.

Но если сохранились названия рек, если сохранился язык населения, то, наверное, должны сохраниться и сами народы? И действительно, они есть. Так, в «Махабхарате» говорится, что к северу от страны Пандьи, лежащей на берегах Варуны, находится страна Мартьев. Но именно к северу от Панды и Вороны по берегам Мокши и Суры лежит земля Мордвы (Мортвы средневековья) – народа, говорящего на финно-угорском языке с огромным количеством русских, иранских и санскритских слов.

Страна между Ямуной, Синдхом, Упаджалой и Парой называлась А-Вантит. Именно так – Вантит (А-Вантит) называли землю Вятичей между Окой, Доном, Упой и Парой арабские путешественники и византийские хроники.

«Махабхарата» и «Ригведа» упоминают народ Куру и Курукшетру. Курукшетра – дословно «Курское поле», и именно в центре его стоит город Курск, куда «Слова о полку Игореве» помещает курян – знатных воинов.

Союзником кауравов в великой войне с пандвами был народ саувилов, живших в стране Синдху. Но именно так – саувирами – называли вплоть до XV века русских северян, откуда родом был герой «Слова о полку Игореве» князь Игорь Святославович. Упоминается этот народ – саувиры – и Птолемеем во II в. н. э.

Ригведа сообщает о воинственном народе Криви. Но латыши и литовцы так и называют всех русских: «криви» – по имени соседнего с ними русского этноса кривичей, чьими городами были и Смоленск, и Полоцк, и Псков, и нынешние Тарту и Рига.

Говоря об истории Восточной Европы, археологи и историки в целом период с 10-го по 3-е тыс. до н. э. не особенно детализируют. Это мезолит-неолит с их археологическими культурами. Но археологическая культура в известном смысле абстрактна, а ведь здесь жили реальные люди, которые рождались и умирали, любили и страдали, воевали и рождались и как-то оценивали себя, свою жизнь, сами называли себя какими-то конкретными именами. То далекое от нас прошлое было для них настоящим. И именно древнеарийские источники дают возможность пролить свет на некоторые темные страницы этих семи тысячелетий (с 10-го по 3-е тыс. до н. э.).

В одном из сказаний «Махабхараты» рассказывается: «Мы слышали, что когда Самварана, сын Ракши, правил землею, для подданных наступили великие бедствия. И тогда от всякого рода бедствий разрушилось царство, пораженное голодом и смертью, засухой и болезнями. А войска врагов разбивали потомков Бхараты. И, приводя в сотрясение землю своими силами, состоявшими из четырех родов войск, царь панчалов быстро прошел через всю страну, покоряя ее. И с десятью армиями он победил в битве того. Тогда царь Самварана вместе с супругой, советниками, сыновьями и родственниками бежал в великом страхе. И стал жить у великой реки Синдху (Дона) в роцце, расположенной близ горы и омываемой рекою. Так потомки Бхараты жили долгое время, расположившись в крепости. И когда они прожили там целую тысячу лет, потомков Бхараты посетил великий мудрец Васиштха. И когда он прожил там восьмой год, сам царь обратился к нему: «Будь нашим домашним жрецом, ибо мы стремимся царства». И Васиштха дал свое согласие потомкам Бхараты. Далее нам известно, что он назначил потомка Пуру царем-самодержцем над всеми кшатриями (воинами) по всей земле. И тот вновь вступил в обладание столицей, которая ранее была обитаема Бхаратой, и заставил всех царей платить ему дань. Могущественный владыка страны Аджамидха, овладев всей землей, совершил затем жертвоприношения».

Так рассказывает «Махабхарата» о делах давно минувших дней. Но когда же и где это происходило? Царствование Самвараны относится по принятой в «Махабхарате» хронологии к 6,4 тыс. до н. э. Затем, после разгрома и изгнания, народ Самвараны живет в бассейне реки Дона в крепости Аджамидха целую тысячу лет – вплоть до 5,4 тыс. до н. э. Все это тысячелетие на их родных землях господствует другой народ – завоеватели и пришельцы панчалы. Но после 5,4 тыс. до н. э. кауравы отвоевывают у панчалов свою родину и вновь живут на ней.

Казалось бы, правдивость этого древнего предания невозможно в наши дни ни подтвердить, ни опровергнуть. Но вот что сообщает нам современная археологическая наука. Л. В. Кольцов пишет: «Одним из крупных культурных проявлений в мезолите Волго-Окского междуречья была бутовская культура. Обращает на себя внимание локализация описанных памятников бутовской культуры в западной части Волго-Окского междуречья. Абсолютная хронология ранних этапов бутовской культуры определяется рамками от середины 8-го тысячелетия до н. э. до второй половины 7-го тысячелетия до н. э.» (т. е. перед нами время правления царя Самвараны – 6400 г. до н. э.). «Во второй половине 7-го тысячелетия до н. э. в Волго-Окское междуречье вторгается другая группа мезолитического населения, которая располагается в этом регионе, в его западной части, оставив археологическую культуру, которую мы называем иеневской. С появлением пришельцев население бутовской культуры вначале отходит на восток и юг региона. Под давлением иеневской культуры бутовское население распалось, вероятно, на несколько изолированных групп. Часть их, видимо, даже покинула Волго-Окский бассейн, свидетельством чего являются факты появления типично бутовских элементов в других соседних регионах. Таковы памятники с бутовскими элементами в бассейне Сухоны или Боровичская стоянка в Новгородской области». Что касается вытеснивших бутовцев иеневцев, то происхождение их представляется археологам «не вполне ясным». Они отмечают, что: «По-видимому, где-то во второй половине бореального периода (6,5 тыс. до н. э.) часть населения Верхнего Поднепровья двинулась на северо-восток и заселила часть Волго-Окского междуречья, потеснив бутовские племена». Но «замкнутость иеневского населения, отсутствие мирных контактов с окружающими его культурами привели в конечном счете к упадку культуры и обратному его вытеснению окрешшими к концу существования «иеневцев» «бутовцами». Таким образом, в конце 6-го тыс. до н. э. «позднебутовское население снова начинает «реконкисту» – повторный захват своей исконной территории».

Итак, «иеневская культура, находившаяся во враждебных отношениях с бутовской и потерявшая связь с «материнской» территорией, по-видимому, постепенно выродилась, что привело в дальнейшем к облегчению движения «бутовцев» обратно на запад и ассимиляции ими остатков «иеневцев». Во всяком случае, в раннеолитической верхневолжской культуре, сформировавшейся в регионе в 5-м тысячелетии до н. э., мы уже практически не находим элементов иеневской культуры. Бутовские же элементы резко доминируют».

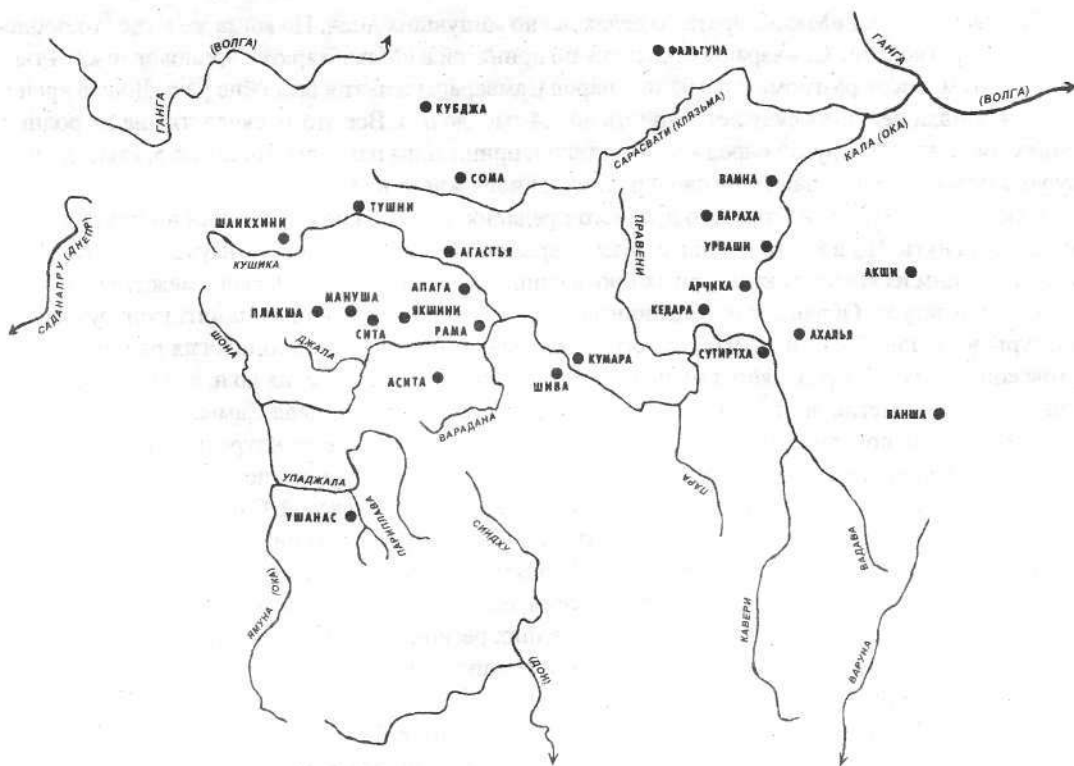
При сравнении текста эпоса и данных археологии поражает совпадение и хронологии всего события, и отдельных его эпизодов. И возникает закономерный вопрос: не скрываются ли за «бутовцами» потомки Пуру-пауравы, а за «иеневцами» – их враги панчалы?

Тем более что, как ни странно, над этими событиями время оказалось не властно. И сегодня у истоков Дона (у реки Донец) рядом с городами Кимовском и Елифанью на холме стоит крошечная деревушка, сохранившая свое древнее название – Аджамки. Может быть, когда-нибудь археологи найдут здесь руины древней крепости царя Самвараны – Аджамидхи.

Но в таком случае можно предположить, что до наших дней дошли названия и других поселений древних арьев. И это так.

Так, на слиянии рек Уфы и Плавы стоит город Крапивна. Но в одной из книг «Махабхараты» рассказывается о городе Упалаве – столице народа матсьев, проживавшего в царстве Вираты. А слово «вирата» на санскрите и значит «лубяное растение, крапива».

Самым великим из семи священных городов древних арьев был город Варанаси – центр учености и столица царства Каши, то есть «сияющего». Эпос утверждает, что Варанаси основан



Волго-Окское междуречье. Реконструкция.

в глубочайшей древности – при внуке прапредка людей Ману, спасшегося от потопа. По астрономической хронологии «Махабхараты» Варанаси как столица существовал уже за 12 тысяч 300 лет до наших дней. Название его производят или от слова «варана», что значит «лесной слон» (мамонт), или от наименования рек Вараны и Аси, на которых и стоял этот город, или, возможно, оно происходит и от сочетания «вара-нас», что означает «круг (крепость) наш».

Но есть ли сегодня город с таким названием на реке Варане? Если посмотреть на берега реки Вороны, то мы там такого города не увидим. Однако вспомним, что вплоть до XVIII века нынешняя река Воронеж называлась Великой Вороной, была судоходной и даже полноводнее Верхнего Дона. На этой реке сегодня стоит крупнейший город юга России – Воронеж. О том, когда он был основан, у нас нет никаких точных данных. Воронеж упоминается и под 1177 годом, и в 1237 году. Считается, что крепость Воронежа была восстановлена в 1586 году. В XVII–XVIII веках город был деревянным, однако еще в 1702 году в его черте имелись руины каких-то каменных строений, называвшиеся местными жителями «казарскими». Сейчас на территории Воронежа насчитывается по меньшей мере четыре древнерусских городища. Есть и памятники предшествующих эпох. Но мог ли Воронеж быть древним Варанаси?

На этот вопрос следует ответить положительно. Во-первых, само название Воронеж более близко к древнеарийскому Варанаси (Варанаш), нежели современное индийское Бен-Арес (город Ареса), тем более что в XVI веке крепость называли Воронеж, а в XVII в. – Воронаж.

Во-вторых, древнеарийский эпос указывает в районе Варанаси на ряд географических объектов, отсутствующих в Индии. Помимо реки Вараны (Великой Вороны), возле Варанаси текли реки Аси, Кавери, Дева. Но у самого Воронежа и сейчас текут реки Усмань, Каверье, Девица. Недалеко от Варанаси находились водосем Вай-дурья («дурья» – гора) и горы Дева-сабха («сабха» –

сопка). Но и сейчас в Воронежской и Липецкой областях течет река Бай-гора, а холмы южнее Воронежа у рек Сосны и Дона зовутся Девогорье.

В одной из книг «Махабхараты» говорится о Варанаси как о городе в области Видеха. Но эпическая страна Видеха со столицей Митхилой располагалась в краю семи устьев Ганги (Волги) и тысячи лotosовых озер и, как считали санскритские комментаторы, никакого отношения к царству Каши не имела. (Кстати, и сейчас в дельте Волги растет множество лotosов, а 5–6 тысяч лет назад уровень Каспийского моря был ниже современного на 20 метров, и дельта Волги смыкалась с дельтами Терека и Урала в один огромный озерный край.)

Это кажущееся противоречие объясняется просто: у Воронежа в Дон впадает река Ведуга, по имени которой, судя по всему, и была названа область Видеха.

Рядом с городом Варанаси, как свидетельствует «Махабхарата», был расположен город Хастин, ставший столицей арьев после битвы на Курукшетре (Курском поле) в 3102 году до н. э. И что же? Рядом с Воронежем расположено село Костёнки (в XVII в. – город Кастин), знаменитое своими археологическими памятниками, древнейшие из которых относятся к 30-му тыс. до н. э. Культурные слои этого селения идут из глубокой древности до наших дней без перерыва, что свидетельствует о преемственности культуры и населения.

Так что, мы думаем, можно утверждать, что Воронеж и Варанаси, как Костёнки и Хастин, – одно и то же.

На реке Воронеж находится и другой крупный город юга России – Липецк. Этого названия нет в «Махабхарате». Зато есть город Матхура (Матура), также один из семи священных городов древних арьев. Он располагался на Курукшетре (Курском поле) к востоку от Ямуны (Оки). Но и сейчас в реку Воронеж у Липецка впадает река Матьра. Эпос говорит о том, что для захвата города Матуры Кришне необходимо было сначала овладеть пятью возвышенностями в его окрестностях. Но и сегодня, как и много тысяч лет тому назад, пять холмов к северу от Липецка продолжают господствовать над долиной.

Вполне возможно, что многочисленные сведения по этногенезу, сохраненные «Махабхаратой», помогут археологам в идентификации тех археологических культур Восточной Европы, которые носят пока свои условные археологические названия. Так, по «Махабхарате», в 6,5 тыс. до н. э. «все эти панчалы произошли от Духшанты и Парамештхина». Таким образом подтверждается возникновение племени или народа, названного археологами «иневцами», непосредственно перед их вторжением на территорию Волго-Окского междуречья, т. к. Духшанта непосредственно предшествовал Самваране.

Когда-то Гаврила Романович Державин писал:

«Река времен в своем стремлении уносит все дела людей».

Мы же столкнулись с удивительным парадоксом, когда реальные реки словно остановили поток времени, вернув в наш мир и тех людей, что когда-то жили по берегам этих рек, и их дела. Вернули нам нашу Память.

2002 г.

SUMMARY

EASTERN EUROPE AS THE NATIVE LAND OF INDO-EUROPEANS

The old Indian epos «Makhabharata», the oldest known written artifact of history, science, culture of all Indo-European peoples, narrates the war between two relative clans – of Pandavs and of Kauravs. That war was finished with the battle in the place of Kurukshetra (Kurskoye Pole) in 3102 B. C. The events narrated in the epos took place in the country called Bharata. But Bharata bears no relation to present India, as at that distant time there were no Indo-Europeans either in India and Iran or especially in Western Europe. In those remote days the ancestors of all succeeding Indo-European nations lived in their ancient native place – in Eastern Europe. This fact is proved by the legends of «Rigveda», «Makhabharata» and «Avesta», as well as by some geographical names brought down to the present.

For instance, on the one hand, it is well-known that the Rah (or Ranha), a sacred river of old Iranian «Avesta», is the today's Volga. On the other hand, the Ranha of «Avesta» and the Ganga of «Makhabharata» are considered to be the same river. One of eighteen «Makhabharata»'s books entitled «Lesnaya» enumerates more than 200 sacred rivers of an Aryan origin. Among them are the rivers, which flowed between the rivers of Ganga and Yamuna. Assuming the Ganga is the Volga and in view of the described geographical position, the Yamuna should be the present Oka river. Moreover, the old Aryan texts give us the name of Kala as another name of the Yamuna. And we find that today the estuary of the Oka is also called the Kala. In its middle flow the Yamuna was called the Vaka, the name, which is given today to the Oka's part that passes across Ryasan Region.

The table given by the author demonstrates 30 names of the today's rivers flowing between the Volga and the Oka, at present these rivers bear the names given them 5 thousand years ago. The names and geographical positions of the sacred water reservoirs mentioned in old Indian «Makhabharata» coincide with those of the nowadays rivers in the Middle Russia. Besides the rivers' names, there are other ancient geographical names preserved today. For example, one of seven sacred cities, an ancient Aryan educational center of Varanasi (or Varanash), on the one hand, and the southern Russian city of Voronezh, on the other, seem to be the same place. A village of Kostyonki in Don Region, famous for its ancient archaeological artifacts (the most ancient dates back to the 30th millennium B. C.), on the one hand, and the city of Khastin that after the battle in Kurukshetra became the Aryan capital, on the other, are considered to coincide also. These suppositions are confirmed by the names of the rivers, which are mentioned in «Makhabharata» and which today flow beside the city of Voronezh and the village of Kostyonki.

3. Рипейские горы, Хара и Меру являются водоразделом, так как делят реки на текущие на юг и текущие на север.

4. С вершин Хары, Меру и Рипейских гор берут начало: а) небесная Ганга, б) священная Раха, в) река Русийа, г) все большие реки Скифии, кроме Истра-Дуная.

5. В этих северных краях *всегда можно увидеть высоко над головой Полярную звезду и созвездие Большой Медведицы*.

6. Здесь *полгода длится день и полгода – ночь*, зимой дует холодный *северо-восточный ветер*, приносящий много снега.

7. Реки, берущие начало в этих горах, *текут в золотых руслах*, а сами горы таят в себе несметные богатства.

8. Горы, *покрытые лесами*, изобилуют зверем и птицей; *очень высоки*, непроходимы.

9. За Рипейскими горами, Харой и Меру лежит *счастливая страна*⁹.

Высказывая свое несогласие с локализацией северных гор на Урале, И. Куклина резонно отмечает, что при такой постановке вопроса «получаются следующие, по существу, неустраиваемые противоречия: во-первых, Рипейские горы, по недвусмысленным свидетельствам античных писателей, должны быть вытянуты в широтном направлении... что никак не может быть увязано с Уральскими горами; во-вторых, Уральские горы все-таки расположены на восток или северо-восток от причерноморской Скифии, а вовсе не на север от нее; в-третьих, Уральские горы не являются тем водоразделом, с которого берут начало скифские реки»¹⁰.

С этими возражениями трудно не согласиться. Но, находя противоречия у авторов «От Скифии до Индии», их оппонент тоже оказывается перед практически неустраиваемыми противоречиями. Во-первых, Тянь-Шань, хоть и протянулся в широтном направлении, отнюдь не является водоразделом рек, впадающих в Северное и Южное моря. Здесь действительно берет начало великая река Средней Азии – Сырдарья, но впадает она в Аральское море, которое вряд ли можно назвать Ледовым, или Мертвым океаном. Что касается остальных рек Средней Азии (т. е. текущих на север), то все они не несут свои воды в море, что никак не соответствует ни индоиранской мифопоэтической, ни скифской традициям. И хотя на Тянь-Шане находится водораздел рек Средней Азии и Кашгарии, все реки, текущие отсюда на юг, также не впадают ни в какое море, а являются притоками одной-единственной реки Тарим, теряющейся в пустыне Такла-Макан. Здесь также не приходится говорить о реках, текущих в золотых руслах, о годе, где шесть месяцев день и шесть месяцев – ночь, о Полярной звезде и Большой Медведице высоко над головой и о многом другом, связанном именно со священными северными горами. Таким образом, мы останавливаемся перед парадоксом: Урал не может быть ассоциирован с Рипейскими горами скифов и священными Харой и Меру индоариев по вышеизложенным причинам, но и Тянь-Шань также в рамки традиционных представлений не укладывается. Хотя автор «Этногеографии Скифии» считает, что северные горы – это только миф и «не вызывает сомнений тот факт, что индоиранцы *не жили в приполярных местностях* и получили реальные сведения о полярных явлениях, переплетенных с легендами о северных горах (курсив мой. – С. Ж.)¹¹ и небожителях, от своих северных соседей», трудно представить себе такой невероятный феномен, как возникновение у разных народов «мифа» с вполне конкретными географическими характеристиками: протяженностью, широтной ориентацией, направлением ветров, долгой зимой, полярным сиянием и т. д., в то же самое время не имеющими под собой реальной основы. Это тем более странно, если учесть следующие обстоятельства: в традиции «Махабхараты» и «Ригведы» *на севере* находилась страна Хариварша, местопребывание Рудры-Хары – «Столпника, носящего светлые косы»¹², «святого властелина Хари-Нараяны, бесконечного Пуруши, пресветлого вечного Вишну, камышеволового, русобородого, всех существ Предка»¹³. Именно на севере обитал бог богатства Кубера, здесь помещались «семь риши» – сыновья бога-творца Брахмы, которые почитались как семь Праджанати – «владык существ», праотцов, прапредков, воплощавшихся в семи звездах Большой Медведицы¹⁴. И, наконец, на севере находился «чистый, прекрасный, кроткий желанный мир», где «возрожда-

ются добродетельные люди»¹⁵, и вообще, «северная часть земли всех других прекрасней, чище», а «день богов» – это путь солнца на север¹⁶.

Нам представляется, что в данном случае И. Куклина, вероятно, далека от истины, утверждая, что северные горы индоиранского эпоса – это чистый вымысел и не имеет смысла искать их на географической карте; однако трудно согласиться и со всеми авторами гипотезы об Уральской локализации гор Хара и Меру: слишком много противоречий несет в себе и эта концепция.

Вероятно, имеет смысл еще раз обратиться к древним источникам, тем более что среди исследователей растет убежденность в том, что верить античным авторам можно и должно. Так, М. Агбунов на основе привлечения данных палеогеографии для изучения изменений береговой линии Черного моря приходит к выводу, что «произведения древних авторов представляют собой, как правило, достоверный источник и заслуживают большего внимания и доверия. ...Хочется подчеркнуть, что конкретные историко-географические описания античных авторов в большинстве своем абсолютно достоверны»¹⁷. В данном случае мы обращаемся к такому авторитетному источнику, как «География» Птолемея, тем более что к нему нас отсылают и авторы книги от «Скифии до Индии», и автор «Этногеографии Скифии». Но так как текст, как мы уже убедились ранее, можно интерпретировать по-разному для доказательства взаимоисключающих концепций, обратимся к карте Птолемея, вернее, к той ее части «Географии» (изданной в Риме в 1490 г.), где на севере изображена цепь гор, названных Гиперборейскими (HYPERBOREI MONTES), и, приводя которую, Г. Бонгард-Левин и Э. Грантовский говорят об ошибке Птолемея, поместившего на севере горы, которых нет¹⁸.

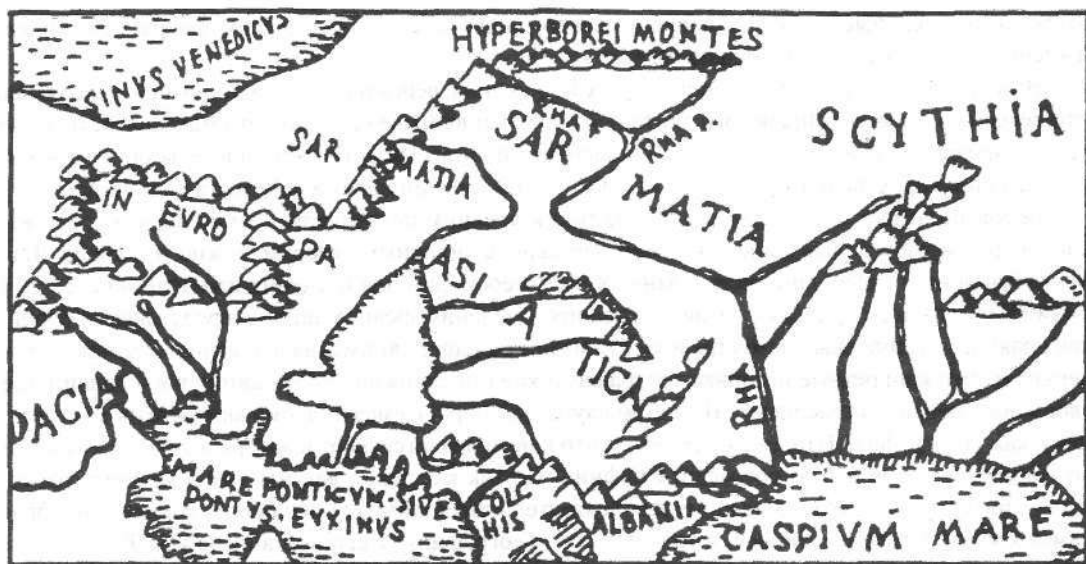
Для сравнения мы используем карту европейской части СССР¹⁹ и обнаружим, что на карте Птолемея есть такие вполне реальные географические объекты, как Балтийское, Черное, Азовское моря, а также Каспийское море с впадающей в него Волгой, названной древним авестийским именем РНА*, отмечены все более или менее значительные возвышенности вплоть до Южного Урала, который отделен значительным расстоянием от намеченных Птолемеем на севере и протянувшихся в широтном направлении Гиперборейских гор, дающих начало двум истокам священной реки древних иранцев – Рахи. Уже эта карта свидетельствует о том, что Птолемей, а вероятно, и географы древности задолго до него различали Гиперборейские (или Рипейские) горы и Урал и не ассоциировали их друг с другом.

На поставленный нами вопрос, прав или не прав был Птолемей, есть ли на севере такие возвышенности, с которых берут начало Волга** и Кама, карта СССР дает беспристрастный ответ: такие возвышенности есть! Это находящиеся на северо-востоке европейской части СССР объединяющиеся при посредстве Тиманского кряжа в единую систему с Северным Уралом и *протянувшиеся с запада на восток* на 1700 км Северные Увалы***. В своем капитальном труде «Рельеф СССР», вышедшем в свет в 1972 году, один из крупнейших советских геоморфологов Ю. Мещеряков писал: «Мировой водораздел, ограничивающий бассейн Северного Ледовитого океана, наиболее выдвинут к югу, в глубь материка Евразии, в азиатской части СССР. Максимальное расстояние от океана до водораздела (3000–3500 км) отмечено на меридианах Байкала – Енисея... Перейдя Урал, линия водораздела сразу резко приближается к побережью, *в пределах возвышенности Северные Увалы линия водораздела удалена от побережья всего на 600–800 км*» (курсив мой. – С. Ж.)²⁰. Далее он пишет о том, что положение главного водораздела северных и южных морей на Русской равнине принадлежит *Северным Увалам*, и, называя их «основной орографической аномалией Русской равнины», отмечает парадоксальность того, что «наиболее вы-

* Это название встречается в литературе и в форме Ра.

** Древние не знали истинного истока Волги, что отмечают многие авторы. См.: Бейлис В. М. Ал-Идриси...

*** Клавдий Птолемей в своем «Географическом руководстве» (§ 5) дает координаты Гиперборейских гор на севере Европы (63–64° с. ш.), т. е. на широте Северных Увалов (С. Ж.).



Часть карты к «Географии» Птолемея, изданной в Риме в 1490 г.

сокие возвышенности (Среднерусская, Приволжская), расположенные в южной части равнины, не являются главными водораздельными рубежами, а уступают эту роль маловыразительным, сравнительно невысоким Северным Увалам»²¹. Ю. Мещеряков указывает также, что в отличие от большей части возвышенностей Русской равнины, имеющих *меридиональное направление*, «остается неясным происхождение инверсионной морфоструктуры Северных Увалов. Эта возвышенность имеет не меридиональное, а субширотное направление» (курсив мой. – С. Ж.)²². Говоря о «тесной, органической связи между волнообразными деформациями Урала и Русской равнины», он подчеркивает, что «...от орографического узла «Трех камней» (Конжаковский камень – 1569 м, Косьюинский камень – 1519 м и Денежкин камень – 1492 м) отходит Тиманский кряж. **Этот расширенный и повышенный участок Урала лежит на широте Северных Увалов и объединяется с ними в единую широтную зону поднятия**» (курсив мой. – С. Ж.)²³. В той же работе отмечено единство происхождения Северных Увалов, Галичской и Грязовецко-Даниловской возвышенностей²⁴, т. е. тех широтных поднятий на территории Северо-Востока европейской части СССР, которые объединяют в единую дугу возвышенности Карелии, Северные Увалы и горы Северного Урала, т. е. ту часть хребта, которая имеет северо-северо-восточную направленность. Итак, Северные Увалы – главный водораздел рек севера и юга, бассейнов Белого и Каспийского морей – находятся именно там, где на карте Птолемея помещены Гиперборейские (или Рипейские) горы, с которых берет начало священная река «Авесты» – Рха. Однако по той же авестийской традиции исток этой реки находится на горах Высокой Хары – Хары Березайти, на «золотой вершине Хукария»²⁵. Здесь небезынтересно привести сообщение Ал-Идриси (XII в.) о горах Кукайя, которые он помещает на крайнем северо-востоке Ойкумены и «которые могут быть связаны с Рипейскими горами античных географов, и прежде всего Птолемея»²⁶, а также горой Хукария «Авесты». Ал-Идриси, рассказывая о горах Кукайя, с которых берет начало река Русийя, отмечает, что: «В упомянутую реку Русийя впадает шесть больших рек, истоки которых находятся в горах Кукайя, а это большие горы, простирающиеся от Моря Мраков до края обитаемой Земли... Это очень большие горы, никто не в состоянии подняться на них из-за сильного холода и постоянного обилия снега на их вершинах»²⁷.

Если принять локализацию Рипейских (Гиперборейских) гор и гор Кукайя как Северных Увалов, то найти эти шесть рек несложно. В Волгу (Русийю? – С. Ж.) действительно впадают беру-

щие начало именно на Увалах шесть рек – Кама, Вятка, Ветлуга, Унжа, Кострома и Шексна****. Таким образом, если считать истоком Волги, как это было принято в античной традиции, Каму, то начинается собственно Волга – РНА – Птолемея и «Авесты» действительно с Северных Увалов (тем более что реальные истоки Волги расположены на Валдайской возвышенности, входящей в состав южной части описанной дуги возвышенностей). С них же берет начало и величайшая из рек русского Севера – могучая и полноводная Северная Двина, впадающая в Белое море и имеющая более тысячи притоков. Среди крупных притоков Северной Двины выделяется один – река Емца, не замерзающая зимой, так как в ее каньоне бьют «кипуны» (источники)²⁹.

В гимне Ардвисуре Анахите – священной реке «Авесты» – есть следующие строки:

*3. Бескрайняя, славная именем,
Длиной равная всем водам,
Здесь, по земле текущим,
Мощная, сходящая с вершины Хукария
к морю Ворукаша.*

4.

*Ардвисура Анахита,
У которой заливов тысяча,
У которой притоков тысяча...*

*5. И один приток этой воды моей
Простирается на семь кишваров,
И приток этой воды моей*

Непрестанно струится зимой и летом.

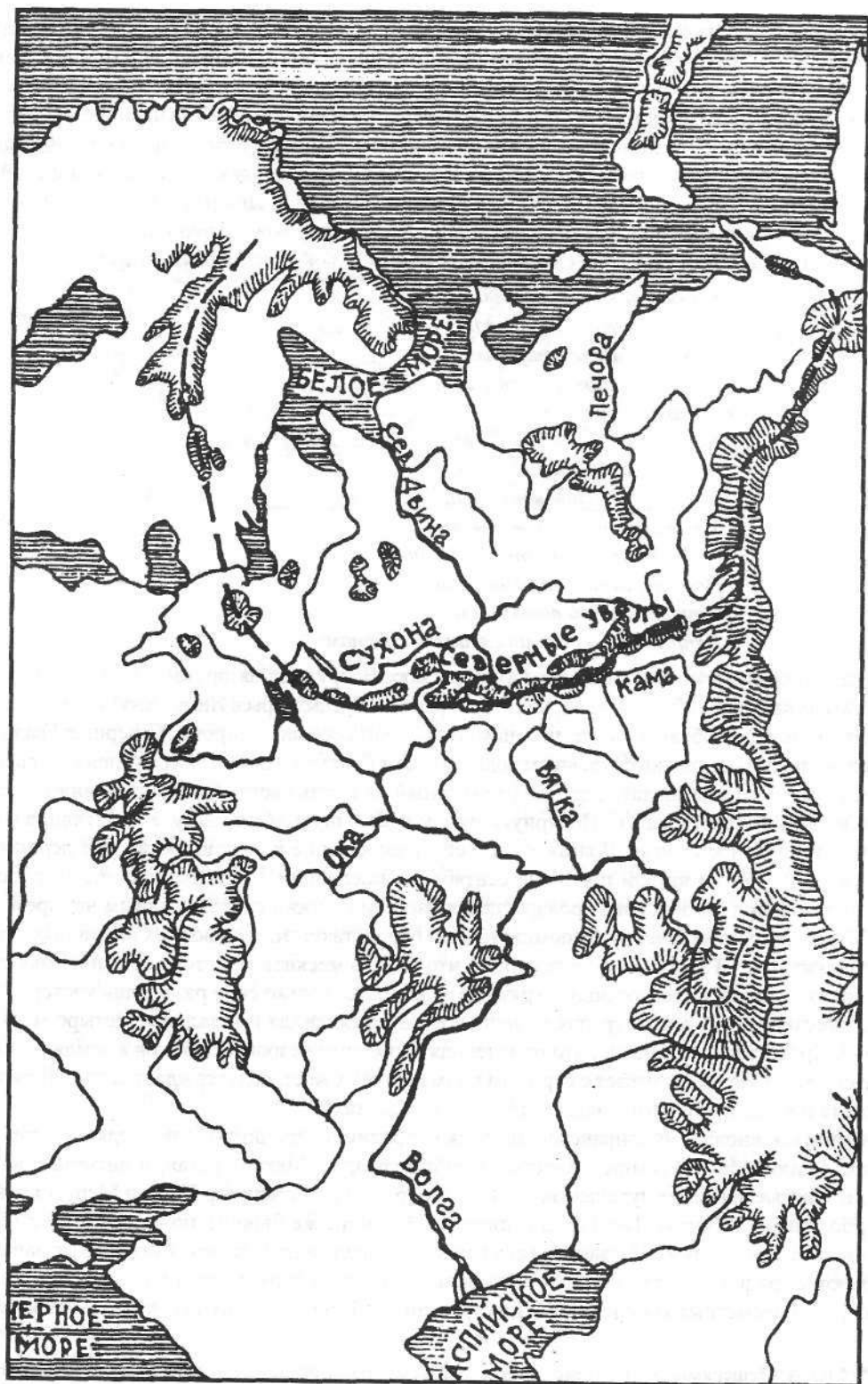
Воспевая священную реку, текущую на север в море Воорукаша, автор гимна славит приносящих ей жертвы на «вершине Хары», «на вершине Хукария» прапредков арьев Йиму (Яму) и Парадата³⁰.

К этому можно добавить также, что, находясь на 60° северной широты, Северные Увалы действительно не только являются главным водоразделом Русской равнины и границей севера и юга, но здесь уже можно наблюдать год, разграниченный на шесть светлых и шесть темных месяцев, можно видеть высоко в зените Полярную звезду и Большую Медведицу, а спустившись ниже к морю – и полярное сияние. Долгая зима – обычное явление в этих широтах, где первый снег зачастую выпадает во второй половине сентября, а последний – нередко в конце мая, так что «в среднем период безопасного произрастания растений можно считать равным четырем месяцам»³¹. Здесь, вероятно, уместно вспомнить слова Геродота о том, что «во всех названных странах (у Рипейских гор. – С. Ж.) зима столь сурова, что восемь месяцев там стоит невыносимая стужа. В это время хоть лей на землю воду – грязи не будет, разве только если разведешь костер... Такие холода продолжаются в тех странах сплошь восемь месяцев, да и остальные четыре месяца не тепло»³². Кроме того, интересно, что отмеченная Геродотом безрогость быков в землях у Рипейских гор³³, которую он связывает с суровым климатом этих мест, подтверждается наличием комолого скота и в наши дни в Кировской и Пермской областях****.

Обращаясь вновь к индоиранской эпической традиции, мы должны подчеркнуть еще одну важную деталь: все – и гимны «Авесты» и «Ригведы», и «Махабхарата», и античные авторы, и средневековые арабские путешественники – говорят о богатствах гор Хары и Меру, Рипейских (Гиперборейских), Кукайа. Так, Геродот пишет: «На севере же Европы, по-видимому, есть очень много золота. Как его там добывают, я также не могу определенно сказать. Согласно сказанию его похищают у грифов одноглазые люди-аримаспы»³⁵. Есть ли доля истины в рассказах о золотых руслах рек, о несметных сокровищах этих гор, если мы будем считать Северные Увалы реальным

**** Ю. А. Мешеряков подчеркивает древнее происхождение речной сети на водораздельном участке²⁸.

**** Сообщение о комолом скоте пермской породы, обладающем большой жирностью молока (4,7%) и хорошо переносящем морозы и скудный корм³⁴.



Главный водораздел северных и южных рек Восточной Европы.

прообразом легендарных гор? Обратимся к справочной литературе. Так, в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Евфрона» сообщается, что берега и русла рек Меры, Волги (у Костромы), Унжи и их притоков изобилуют пиритом (золотой обманкой) настолько, что его хватает для промышленных разработок, и крестьяне в конце XIX в. собирали вымываемые реками куски породы и отвозили их на местные заводы³⁶. Стекающая также с Северных Увалов на юг река Вурлам и ее притоки проносят свои воды в поймах, содержащих золотой песок³⁷.

Здесь уместно дать небольшую справку о наличии в районе Северных Увалов, Тиманского края, а также других возвышенностей севера европейской части СССР полезных ископаемых, многие из которых, вероятно, были хорошо известны и использовались еще в глубокой древности. Это слюда оконная, воск горный, смола, точильный камень, соль каменная, гранит, медистый известняк, малахит, железо, медь, олово, серебро, золото, драгоценные камни – алмазы, цирконы, ильмениты, шпинели, аметисты, марсионы, гранаты, горный хрусталь, агаты, бериллы, халцедоны, янтарь и т. д.³⁸ Этот перечень можно было бы продолжить, но он и так представляется достаточно обширным, чтобы убедиться в следующем: реки, «текущие в золотых руслах», и горы, «богатые драгоценными камнями», – не миф, а реальность.

Думается, что таинственные священные горы индоиранской мифологии, скифских преданий и рассказов античных писателей обретают вполне реальные очертания, так как практически все, что говорилось о Харе и Меру, Рипейских (Гиперборейских) горах, можно соотнести с Северными Увалами:

1. Как и легендарные горы, Увалы протянулись с запада на восток³⁹.
2. Как и эти горы, они являются границей севера и юга, выполняют функцию главного водораздела рек юга и севера, берущих начало на Увалах.
3. Как на этих горах, на Северных Увалах можно видеть круглый год в зените Полярную звезду и Большую Медведицу.
4. Как за хребтами этих гор, за Увалами лежит побережье замерзающих Белого и Баренцева морей. Здесь полгода длится полярный день и полгода – полярная ночь. На побережье можно увидеть полярное сияние.
5. На территории СССР есть только одно место, где направление преобладающих воздушных масс зимой четко ориентировано с северо-востока на юго-запад. Это мощный воздушный поток, рождающийся в Карском море, скользящий вдоль западной оконечности Северного Урала и проносющийся по Северным Увалам⁴⁰, – «тот самый северо-восточный ветер, который неизменно упоминается в связи с Гипербореями, Рипейскими горами и всем кругом околорипейских проблем»⁴¹.

6. Реки, текущие с Северных Увалов, действительно часто имеют золото в руслах или же русла, выложенные пиритом (золотой обманкой), который также дает визуальное впечатление золота.

7. Северные Увалы и Тиман богаты различными полезными ископаемыми.

8. Северные Увалы покрыты великолесными лесами с богатым разнотравьем. Здесь растут ель, липа, вяз, ильм, ольха, береза, черная и красная смородина, кизил, жимолость, шиповник, встречаются мощные заросли хмеля⁴². Эти места всегда славилась обилием зверя, птицы и рыбы; все это упоминается в античной и средневековой литературе применительно к Рипейским горам.

Итак, из всего, что было сказано о священных горах индоиранцев (Рипейских горах скифов) и что мы пока не связали с Северными Увалами, осталась одна важная деталь – высота гор. Действительно, Хара, Меру и Рипейские горы описываются как очень высокие, высота же Северных Увалов сейчас не превышает 500 метров над уровнем моря. Но здесь следует учесть следующие моменты. Во-первых, описывая вершины Хары и Меру, певцы «Махабхараты» постоянно отмечают, что они покрыты лесом, изобилуют зверем и птицей⁴³. Следовательно, они никак не могут быть очень высокими.

Что же такое Северные Увалы? Обратимся за справкой к «Словарю народных географических терминов» Э. Мурзаева, где говорится, что «увал в районе Белого моря – это крутое и высокое

побережье реки, гористая гряда, сопровождающая долину»⁴⁴. На водораздельном участке Северных Увалов речные долины – это глубокие (до 80 и более метров) каньоны с крутыми отвесными берегами. Река Сухона на участке от города Тотьмы до устья своей стремительностью напоминает горную реку, так как ее падение превышает здесь 49 м⁴⁵. Надо учесть, что высота горных массивов – это не нечто абсолютно стабильное: за тысячелетия возвышенности меняют свои параметры, растут и опускаются. Так, согласно данным геологии древние речные долины водораздельного участка были на 80–160 м ниже современных, а появление глубоко врезанных древних долин исследователи единодушно связывают с вертикальными тектоническими движениями сравнительно большой амплитуды – на 200–400 м⁴⁶. Таким образом, мы не можем с определенностью сказать о том, какова была высота Северных Увалов 3–5 тыс. лет назад, т. е. в эпоху индоиранской древности (с точностью хронологизировать нижнюю границу которой не представляется возможным).

И, наконец, вопрос о прародине индоиранских народов до настоящего времени считается открытым. Большинство советских исследователей связывает сложение индоиранской общности с южной половиной европейской части СССР – Поднепровьем, Северным Причерноморьем, Поволжьем и т. д.⁴⁷ К северу от истоков рек, протекающих по этим землям, находились в древности именно Увалы, преграждавшие путь дальше – на побережья Белого и Баренцева морей (вероятно, именно с этим обстоятельством связаны легенды о непроходимости Северных гор).

И еще одна немаловажная деталь – именно на водораздельном участке Северных Увалов и по сей день широко распространены очень интересные с точки зрения возможности сопоставления их с индоиранской лексикой топонимы: Харино, Харово, Харина гора, Харенское, Харинская, Хариновская; Мандара, Мандарово, Мандра (и гора Мандара «Махабхараты»); Рипино, Рипинка, Рипа (и Рипейские горы) и т. д. Не менее интересны и названия (происхождение которых еще не объяснено) рек этого региона: Индола, Индоманка, Индосар, Синдош, Варна, Стрига, Свага, Сватка, Хварзенга, Харина, Пана, Кобра, Тора, Арза и др.⁴⁸ (Насколько известно автору статьи, возможная связь гидронимов описываемого района с индоиранскими языками еще не прослеживалась учеными.) Кроме того, в этих местах еще в первые десятилетия XX в. в ткачестве и вышивке русских крестьянок стойко сохранялась традиция геометрического орнамента, истоки которого можно найти в древнейших культурах Евразии эпохи неолита и бронзы, и прежде всего – в орнаментике керамики андроновской земледельческо-скотоводческой культуры XVII–XII вв. до н. э.⁴⁹, которую многие исследователи связывают именно с индоиранской (арийской) общностью⁵⁰.

Все вышесказанное, думается, дает нам основание предполагать, что священные горы Хара и Меру индоиранской мифологии, Гиперборейские и Рипейские горы скифов и античных авторов можно ассоциировать с возвышенностями северо-востока европейской части СССР – Северными Увалами.

В заключение хотелось бы отметить, что районы Северных Увалов, особенно в их восточной и центральной части, на сегодняшний день археологически почти не исследованы, и можно надеяться, что в ближайшем будущем археологов здесь ждут новые интересные находки и открытия, позволяющие приподнять завесу над прошлым многих народов, населяющих наш континент.

1986 г.

Примечания

1. Tilak B. The Arctic Home in the Vedas. – Bombay, 1903.
2. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. – М., 1983.
3. Куклина И. В. Этногеография Скифии по античным источникам. – Л., 1985.
4. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии... – С. 7, 26, 34–35, 36–43, 153.
5. Куклина И. В. Этногеография Скифии... – С. 176.
6. Там же. – С. 165–169.

7. Там же. – С. 173–175.
8. Там же. – С. 177–186.
9. Геродот. История в девяти книгах / Пер. Г. А. Стратановского. – Л.: Наука, 1972. Кн. IV (с. 7, 13, 16, 22, 23, 25, 28), кн. III (с. 115); Помпоний Мела. Землеописание. – Вестник древней истории, 1949. – № 1. – С. 276, 277, 283, 286; Гай Плиний Старший. Естественная история. – Вестник древней истории, 1949. – № 2. – С. 272–296 (88–89); Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. «Клавдий Птолемей. Географическое руководство». – Вестник древней истории, 1948. – № 2. – С. 161–180. (Курсив в тексте мой. – С. Ж.)
10. Куклина И. В. Этногеография Скифии... – С. 176–177.
11. Там же. – С. 185.
12. Махабхарата. Выпуск V, книга I. Мокшадхарма / Перевод Б. Л. Смирнова. – Ашхабад, 1983. – Глава 257.
13. Мокшадхарма. – Глава 280.
14. Удйогопарва. – Л., 1976. – С. 486.
15. Мокшадхарма. – Глава 192.
16. Там же. – Глава 231.
17. Арбунов М. В. Проблемы и перспективы изучения произведений античных авторов о Причерноморье // В сб.: Древнейшие государства на территории СССР. – М., 1984. – С. 243.
18. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии... – С. 152.
19. Атлас СССР. – М., 1983. – С. 22–23.
20. Мещеряков Ю. А. Рельеф СССР. – М., 1972. – С. 76.
21. Там же. – С. 81–82.
22. Там же. – С. 176.
23. Там же. – С. 207.
24. Там же. – С. 177.
25. Ардвисур-Яшт (63, 96) / Пер. И. Брагинского // В сб.: Поэзия и проза Древнего Востока. – М., 1973. – С. 506–526.
26. Бейлис В. М. Ал-Идриси (XII в.) о Восточном Причерноморье и юго-восточной окраине русских земель // В сб.: Древнейшие государства на территории СССР. – М., 1984. – С. 212, примечание 32.
27. Там же. – С. 212–213.
28. Мещеряков Ю. А. Рельеф СССР... – С. 82.
29. Архангельская область. – Архангельск, 1967. – С. 65.
30. Ардвисур-Яшт (21, 25).
31. Минеев В. А., Малков В. М. Вологодская область. – Вологда, 1958. – С. 183.
32. Геродот. Кн. IV (28).
33. Там же (29).
34. Коми-Пермяцкий автономный округ. – М.–Л., 1947. – С. 217.
35. Геродот. Кн. III (116).
36. Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Евфрона. – СПб, 1895. – Т. 31. – С. 409.
37. Коми-Пермяцкий автономный округ... – С. 23.
38. Геологическое строение СССР. – М., 1968; Шишкин Н. И. Коми АССР. – М., 1959; Архангельская область. – Архангельск, 1967; Природа Вологодской области. – Вологда, 1957.
39. Мокшадхарма. – Глава 231.
40. Природа Вологодской области. – С. 131; Атлас СССР, 1983. – С. 101.
41. Куклина И. В. Этногеография Скифии... – С. 182; Гай Плиний Старший. Естественная история... – С. 88, 89; Помпоний Мела. Землеописание. – С. 283.
42. Природа Вологодской области... – С. 287.
43. Мокшадхарма. – Глава 327.
44. Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. – М., 1984. – С. 571.
45. Природа Вологодской области... – С. 87.
46. Природные условия и ресурсы Вологодской области. Выпуск II. – Вологда, 1972. – С. 40.
47. Оранский И. М. Введение в иранскую филологию. – М., 1960; Дьяконов М. М. Очерки истории Древнего Ирана. – М., 1961; Тереножкин А. И. Предскифский период на Днепровском правобережье. – Киев, 1961; Горнунг Ю. В. К вопросу об образовании индоевропейской языковой общности. – М., 1964; Трубачев О. Н. Названия рек правобережной Украины. – М., 1968; Грантовский Э. А. Ранняя история иранских

племен Передней Азии.– М., 1970; Алексеева Т. И. Этногенез восточных славян по данным антропологии.– М., 1973; Мерперт Н. Я. Древнейшие скотоводы Волго-Уральского междуречья.– М., 1974; Гусева Н. Р. Индуизм.– М., 1977; сб.: История Иранского государства и культуры.– М., 1978; Смирнов В. К., Кузьмина Е. Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий.– М., 1977.

48. Список населенных мест Вологодской губернии по сведениям 1859 г.– СПб, 1866; Вологодская область.– Вологда, 1974.

49. Жарникова С. В. Архаические мотивы северорусской народной вышивки и их параллели в древних орнаментах населения Евразийских степей // Информационный бюллетень МАИКЦА.– М., 1985.– № 8.– С. 13–31.

50. Кузьмина Е. Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных // В сб.: Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности.– М., 1981; См. также работы Берштама А. Н., Толстова С. П., Грантовского Э. А., Итиной М. А., Гусевой Н. Р., Литвинского Б. А., Гафурова Б. Г.

SUMMARY

ABOUT THE LOCATION OF THE SACRED MOUNTAINS MERU AND KHARY DESCRIBED IN INDO-IRANIAN (ARYAN) MYTHOLOGY

For two centuries the researchers from different countries have been trying to determine the location of Aryans' native land described in old Indian «Rigveda», «Makhabharata» and old Indo-Iranian «Avesta». The main geographical landmarks of that land were the sacred northern mountains, described as stretching from west to east and curving southwards like a bended bow. In the old Indian tradition these mountains were called the Meru with the highest peak being Mandara, while the old Iranian tradition called them the Khara Bersaiti the highest peak being Khukarya. These mountains were considered to be the main watershed of the Aryan land as they divided all the rivers into two groups: flowing northwest into the Molochnoye (Milky) Sea and flowing southwest into the Southern Sea. These mountains were mentioned in Scythian legends. They were written about by ancient Greek and Roman authors and by medieval Arab travelers. For a long time the mountains were supposed to be unreal and mythical.

But the author of the article managed to determine the location of these sacred northern mountains and to prove their real existence in the north of Eastern Europe. In her opinion, these eminences stretching from west to east include the present mountains of the Kolsky peninsula, of Finland and Karelia, the eminences called Avniga and Kharovskaya Gryada, the Northern Uvaly, and the mountain of the Polar Ural. Moreover, the Northern Uvaly, which in the Aryan antiquity (5–4 thousand years B. C.) were 300–400 meters higher, have always been the main watershed of the southern rivers (the Caspian Sea basin) and of the northern rivers (the White Sea basin). Here even today the geographical names of an ancient origin can be found. Here up to the 20th century the weaving and the embroidery of northern peasants had been embellished with intricate geometrical ornaments rooted in the old Aryan culture.

АРХАИЧЕСКИЕ МОТИВЫ СЕВЕРОРУССКОЙ НАРОДНОЙ ВЫШИВКИ И ИХ ПАРАЛЛЕЛИ В ДРЕВНИХ ОРНАМЕНТАХ НАСЕЛЕНИЯ ЕВРАЗИЙСКИХ СТЕПЕЙ

Русская народная вышивка уже более столетия привлекает к себе самое пристальное внимание исследователей. Еще в конце прошлого века сформировался целый ряд блестящих коллекций произведений этого вида народного творчества. Исследования В. Стасова¹, С. Шаховской², В. Сидамон-Эристовой и Н. Шабельской³ положили начало систематизации и классификации различных типов орнаментов русской вышивки, ими же были сделаны первые попытки прочтения сложных «сюжетных» композиций, особенно характерных для народной традиции русского Севера.

Резкий подъем интереса к народному творчеству вызвал к жизни целый ряд интересных работ, посвященных анализу сюжетно-символического языка, особенностей техники, региональных различий в русской народной вышивке. Однако основное внимание в большинстве этих работ было уделено антропоморфным и зооморфным изображениям, архаичным трехчастным композициям, включающим в себя стилизованный и трансформированный образ женского (чаще) или мужского (реже) дохристианского божества. Именно эта группа сюжетов и вызывает наибольший интерес у исследователей. Несколько особняком стоят геометрические мотивы северорусской вышивки, как правило, сопровождающие основные развернутые сюжетные композиции, хотя очень часто в оформлении полотенец, поясов, подолов, зарукавий и оплечий рубах именно геометрические мотивы бывают основными и единственными, чем они крайне важны для исследователей.

Надо сказать, что наряду с рассмотрением сложных сюжетных схем наиболее серьезное внимание геометрическому пласту как наиболее архаичному в русской вышивке было уделено в широко известных статьях А. Амброза⁴. В вышедшей в свет в 1978 г. фундаментальной монографии Г. Масловой⁵ проблема развития и трансформации геометрического орнамента широко рассматривается с позиций его историко-этнографических параллелей, но, к сожалению, не уходящих глубже начала нашего тысячелетия.

Исключительно большое внимание архаическому геометризму в русском орнаментальном творчестве уделял и уделяет Б. Рыбаков. И в его работах 60–70-х гг.⁶, и в вышедшем в свет в 1981 г. исследовании о языке древних славян красной нитью проходит мысль о бесконечных глубинах народной памяти, консервирующей и проносающей через века в образах вышивки, резьбы по дереву, игрушки древнейшие мировоззренческие схемы, уходящие своими корнями в глубину тысячелетий⁷.

Исключительный интерес в этом плане имеют коллекции музеев русского Севера, то есть тех мест, где расселялись славяне в IX–X вв. еще до крещения Руси. Здесь практически не было больших иноязычных этнических групп; отдаленность от государственных центров, относительно мирное существование (Вологодчина в своей северо-восточной части практически не знала войн), обилие лесов и защищенность многих населенных пунктов болотами и бездорожьем – все способствовало сохранению и консервации патриархальных форм быта и хозяйства, бережному отношению к вере отцов и дедов и как следствие этого – сохранению древнейшей символики, закодированной в орнаментах вышивок.

Особый интерес представляют вышивки рубежа XIX–XX вв., происходящие из северо-восточных районов Вологодской области и соседних районов Архангельской области. О слабой заселенности этих районов в ту эпоху финно-угорскими племенами свидетельствуют данные топонимики: топонимы в подавляющем большинстве – славянские, причем зачастую очень архаичные (такие, как Дубрава⁸). Так, в Тарногском районе Вологодской области из 137 населенных пунктов, больших и малых, только три имеют четко выраженные финно-угорские названия. Такие сведения дают основания предполагать, что население северо-восточного региона Вологодской области на рубеже XIX–XX вв. состояло из прямых потомков тех славянских (кривичских?) групп,

которые пришли сюда к началу I тысячелетия и принесли освященные предшествующими тысячелетиями традиции орнаментальных схем, сохраненные затем поколениями их потомков почти до наших дней.

Орнаментальные композиции, о которых пойдет речь, отличаются следующими особенностями: они широко распространены в северо-восточных районах Вологодской области и бытовали здесь вплоть до 30-х гг. XX в.; такие орнаменты украшали лишь сакрально отмеченные вещи – женские рубахи (подолы, оплечья, зарукавья), передники, головные уборы, пояса, полотенца. «Отложение в вышивке очень ранних пластов человеческого религиозного мышления... объясняется ритуальным характером тех предметов, которые покрывались вышитым узором... Таковы подвенечные кокошники невест, рубахи, накидки на свадебные повозки и многое другое. *Специально ритуальным предметом, давно обособившимся от своего двойника, было полотенце с богатой и сложной вышивкой. На полотенце подносили хлеб-соль, полотенца служили вожжами свадебного поезда, на полотенцах несли гроб с покойником и опускали его в могилу. Полотенцами ушивали красный угол, на полотенца – «набожники» помещали иконы»*⁹ (курсив мой. – С. Ж.). Так пишет о «полотняном фольклоре» Б. Рыбаков. Именно такие сакральные орнаменты и представлены на тех произведениях русской народной вышивки и браного ткачества, находящихся в фондах краеведческого музея города Вологды, которые в дальнейшем будут основным (в количественном отношении) сравнительным материалом в нашей попытке выяснения орнаментальных параллелей между северорусской вышивкой и древнейшими орнаментальными мотивами народов, живших в различные исторические эпохи на обширных территориях Евразийской степи и лесостепи.

Итак, одним из древнейших орнаментальных мотивов народов Евразии является ромб и ромбический меандр. Он присутствует еще в палеолите и украшает различные костяные изделия, происходящие из Мезинской позднепалеолитической стоянки на Черниговщине (Украина). Палеонтолог В. Бибилова в 1965 г. предположила, что меандровая спираль, разорванные полосы меандра и ромбические меандры на предметах позднепалеолитической стоянки Мезин возникли как повтор естественного рисунка дентина мамонтовых бивней¹⁰. Из этого она сделала вывод о том, что подобный орнамент для людей верхнего палеолита был своеобразным символом мамонта, воплощавшего в себе (как основной объект охоты) представления людей о достатке, мощи и изобилии (рис. 6). Этот узор, состоящий из ромбических меандров, меандроидных спиралей и зигзагов, продолжает существовать на протяжении многих тысячелетий (рис. 1, 2, 3, 12), видоизменяясь, обретая новые модификации, но сохраняя свою, освященную тысячелетней традицией суть. Такой символ счастья, благополучия, своеобразный оберег мы встречаем на культовых предметах и на керамике (то есть хранилище пищи и воды) и в более поздних культурах. Так, он встречается в балканских культурах (рис. 1, 29), в культуре Юго-Восточной Европы, Триполье-Кукутени (V тыс. до н. э.) и др. Б. Рыбаков отмечает, что: «Ромбо-меандровый орнамент встречается на посуде (особенно на ритуальных щедро украшенных сосудах), на глиняных антропоморфных фигурках, тоже, несомненно, ритуальных, на глиняных тронах богинь или жриц»¹¹.

На керамике культуры Триполье-Кукутени мы встречаем устойчиво повторяющуюся схему меандроидного узора, уже несколько отличающегося от верхнепалеолитического мезинского большим геометризмом и четкостью ритма (рис. 3); об этом свидетельствует орнаментальное убранство керамических изделий, найденных на поселениях Фрумушика I, Хэбэшепти I, Гура Вэий. Все эти меандровые мотивы встречаются, как правило, на керамике конца раннего – начала среднего периодов культуры Триполье-Кукутени.

Надо сказать, что уже на костяных изделиях Мезинской позднепалеолитической стоянки можно проследить, как из полосы двойного меандра, изображенного в движении справа налево и слева направо, вырастают очертания свастики – еще одного характерного элемента орнамента культуры Триполье-Кукутени, где она используется или в своем простейшем варианте, или усложненной новыми композиционными элементами в виде дополнительных отростков на каждой изогнутой

стороне креста. Своеобразной трансформацией мотива меандра представляется характерный для декора керамики Триполья z-образный орнамент, состоящий из так называемых «гуськов» (рис. 30, 31).

Таким образом, суммируя все вышеизложенное, мы можем определить тот круг орнаментальных мотивов, достаточно ограниченный и не исчерпывающий, без сомнения, всего богатства декора трипольской керамики, но тем не менее достаточно характерный для этой культуры, с которым в дальнейшем предстоит сравнивать материалы последующих исторических периодов. Это меандр и его разновидности: меандронная спираль, сложнопрорисованный крест, z-образные фигуры – «гуськи».

В поисках ближайших по времени аналогий мы, естественно, обратимся к керамическим комплексам тех культур, которые с различными временными интервалами существовали на бывшей территории трипольской культуры (в границах СССР). Но, как ни странно, в керамике культур, предшествовавших срубной, такие аналогии практически очень незначительны, да и в срубной культуре мотив меандра и сложнопрорисованного креста встречается довольно редко. Основной составляющей декора керамики срубной культуры (XVI–XII вв. до н. э., по Б. Гракову)¹² являются цепочки ромбов, ромбические сетки и ряды треугольников на плечиках сосудов, тулово зачастую оформляется характерными косыми крестами, иногда составленными из двух встречно пересекающихся z-образных форм.

Дальнейшее развитие традиции орнаментации керамики, включающей в себя удивительное многообразие различных вариантов меандрового и свастического мотивов, мы встречаем у ближайших соседей «срубников» – населения андроновской культуры (1700–1200 гг. до н. э., по С. Киселеву)¹³. Синхронные во времени, эти две культуры существовали в течение длительного периода на весьма обширных территориях степной и лесостепной зон нашей страны. Отмечая родство керамического декора у срубных и андроновских племен, С. Киселев писал, что «...нельзя не отметить явного превосходства даже раннеандоновской керамики над родственной ей срубной»¹⁴. Не согласиться с этим невозможно. Исключительное богатство и разнообразие форм в декоре андроновской керамики прекрасно иллюстрируют памятники, опубликованные О. Кравцовой-Граковой (рис. 8, 20)¹⁵, С. Киселевым в его исследовании о древней истории Южной Сибири, С. Ивановым¹⁶, М. Косаревым в монографии «Бронзовый век Западной Сибири»¹⁷ (рис. 19), а также материалы статей В. Стоколоса¹⁸ (рис. 21), Ф. Арслановой (рис. 23) и др. Как и срубная, андроновская культура в совокупности всех ее вариантов занимала огромные территории. Наиболее западные памятники андроновского типа встречаются в «срубном» ареале на левобережном Поднепрорье. На востоке андроновская культура распространяется по Южному Зауралью до Минусинской котловины включительно. На севере ее границы проходят по Южному Уралу, а на юге заходят на территорию Северного Афганистана. Согласно данным, приведенным в статье Н. Членовой²⁰, андроновская (алакульский вариант) керамика была широко распространена в Среднеазиатском междуречье (особенно на Амударье, но и в Кызылкумах). Она отмечает влияние андроновской керамики в ее федоровском (то есть классическом андроновском) и алакульском вариантах на амударьинскую черкаскульскую, а также то, что на Амударье изредка встречается и сама федоровская керамика. «Если объединить Амударьинский район черкаскульской керамики с северным сибирско-уральско-волжским, то общая протяженность черкаскульской культуры от Курган-Тюбе до Казани составит 2400 км»²¹. В Амударьинском районе черкаскульская керамика встречается смешанной с алакульской и тазабагыябской, кроме того, черкаскульская керамика часто встречается на одних и тех же памятниках со среднеазиатской керамикой курмангау и федоровской, *«эти постоянные, устоявшиеся сочетания позволяют объединить керамику этих трех культур в одну группу»*²² (курсив мой. – С. Ж.). Говоря о чисто федоровской керамике к западу от Урала, Н. Членова отмечает, что она известна в довольно северных районах, в лесу и лесостепи, не севернее 56-й параллели²³. К этим территориям необходимо приплюсовать те огромные просторы, на которых племена андроновцев жили совместно с племенами срубной культуры в тече-

ние настолько длительного периода, что отрицать неизбежность этнокультурных контактов просто невозможно. Убедительной иллюстрацией этого положения является карта-приложение к статье Н. Членовой. Наиболее интенсивен был контакт срубной и андроновской культурных общностей на территории Поволжья. Так, срубная и черкакульская керамика на одних и тех же памятниках встречается в Башкирии, срубная и федоровская – в Куйбышевском Поволжье, сосуд переходного срубно-федоровского варианта найден в Волгоградском Поволжье²⁴. Говоря о протяженности археологических культур эпохи бронзы, Н. Членова приходит к заключению, что расстояния в 1200–2500 км и более являлись не «исключением, а нормой, отражением их значительной подвижности; протяженность культуры курмантау – 750 км, черкакульской – 1200–2400, абашевской – 1350–2300, алакульской – 1300–2150, федоровской – 2500–2700 и срубной – 2700–3600 км»²⁵.

Б. Граков пишет, что «племена срубной культуры в первый период, с 1600 до 1200 гг. до н. э., по каким-то неясным теперь причинам внутреннего порядка все время проявляют тенденцию к расселению»²⁶.

Племена андроновской культуры в тот же исторический период тоже проявляют тенденцию к расселению, и, видимо, в середине II тыс. до н. э. начинается их интенсивное продвижение на восток. С. Киселев определял хронологические границы андроновской эпохи 1700–1200 гг. до н. э.²⁷ М. Косарев отмечает, что в «переходное время от неолита к бронзовому веку андронидная орнаментальная традиция локализовалась в основном в районах, прилегающих к Южному и Среднему Уралу»²⁸, и относит формирование андронидного круга культур черкакульской, сузгунской и еловской на южной окраине западносибирской тайги и севере лесостепи к последней четверти II тыс. до н. э.²⁹ Он делает вывод о том, что «районы локализации названных орнаментальных (культурных) традиций следует связывать, видимо, с определенными этнокультурными ареалами»³⁰.

Племена андроновцев, как известно, были земледельческими и скотоводческими – это обстоятельство неоднократно подчеркивалось всеми без исключения исследователями андроновской культуры. О преобладании в андроновском стаде крупного рогатого скота писал М. Грязнов³¹. Исследуя вопрос о том, что же заставило племена андроновской культуры начать во второй половине II тыс. до н. э. свой путь на восток, М. Косарев пишет: «Видимо, миграционный «взрыв» бронзового века, в частности, далекие миграции андроновцев на Алтай, в верхнее Приобье, Хакасско-Минусинскую котловину и в северные районы Обь-Иртышья, был в значительной мере обусловлен частыми засухами ксеротермического периода, который, как считают многие ученые, совпал по времени с андроновской эпохой»³². В то время в связи с усилением сухости климата, усыханием и исчезновением многих озер и рек резко увеличилась возможность периодических лесных пожаров, что должно было привести к изменениям ландшафтного облика южной окраины западносибирской тайги и появлению здесь значительных участков степи и лесостепи. «Частое повторение лесных пожаров способствует тому, что гарь постоянно поддерживается на первой стадии восстановления леса, то есть на стадии лесостепного ландшафта»³³.

Значительные кормовые угодья, обилие плодородных широких речных пойм, богатые климатические условия – все это могло послужить причиной миграций растущего андроновского населения. Но, уходя, они уносили с собой традиционные формы орнамента, традиционные обряды как память о родине, о земле отцов и дедов.

Богато орнаментированная андроновская (федоровская) посуда в своем классическом варианте известна преимущественно из могильников. В связи с этим обстоятельством М. Косарев делает следующее предположение: «Нарядная посуда классического андроновского стиля с богатым геометрическим орнаментом является ритуальной (курсив мой. – С. Ж.) и поэтому была особенно характерна в могильниках и на жертвенных местах»³⁴. Это говорит о ритуальном, сакральном значении пышно орнаментированной керамики, декор которой столь похож на орнаменты конца раннего – начала среднего периодов культуры Триполья-Кукутени. На классической андроновской (федоровской) посуде меандр, меандридная спираль и свастика, характер-

ные для Триполья, сохраняя древний архетип, приобретают большое разнообразие. Причем, как мы знаем, именно по этим орнаментальным мотивам специалисты выделяют все разновидности культур андроновского круга. Говоря о специфичности орнаментации данной керамики, С. Киселев отмечает *«ее глубокое своеобразие, зональность расположения разнообразных узоров, в которой место того или иного узора в зонах обычно одно и то же»*³⁵. Он говорит о том, что сложные формы андроновских узоров, «вполне вероятно, осознавались, и в своей условной символичности... их особый смысл, символическое значение подчеркиваются их особой сложностью»³⁶. М. Хлобыстина высказалась еще более определенно: «Существовало, по-видимому, и своего рода общинное ядро, коллектив, связанный нормами патриархального права, имевший, в свою очередь, *определенные изобразительные символы своей родовой принадлежности, зашифрованные для исследователя в сложном переплетении геометрических фигур орнаментов ковровой посуды* (курсив мой. – С. Ж.). Можно предполагать, что своего рода ведущим элементом таких орнаментов является ряд фигур, располагавшихся по плечикам сосуда; изучение количества и комбинации именно этих узоров, представленных z-образными знаками, меандрами, отрезками ломаных линий и их вариациями, может, очевидно, сыграть определенную роль в деле уяснения структуры каждой общины»³⁷.

Мы разделяем точку зрения М. Хлобыстиной об освященном традицией, глубоко значимом содержании андроновского орнамента; ведь не случайно сосуды именно с таким декором помещались в могилы, то есть они, вероятно, действительно выполняли функции родового или племенного знака, были своеобразной «визитной карточкой» в путешествии умершего к предкам, которые по этим орнаментальным «письменам» должны были узнать члена своего рода, своего племени. В этом смысле орнамент на андроновской керамике выполнял и функции оберега, защищая своего владельца на пути в мир иной.

Таким образом, мы еще раз можем констатировать – и это требует особого внимания, – что ковровый орнамент андроновской посуды был, вероятно, своеобразным знаком, символом родовой и этнической принадлежности человека, чьи вещи были декорированы именно данным орнаментом. В этом своем значении он, по-видимому, сохранялся в карасукскую эпоху (1200–700 гг. до н. э.), когда зарождался «скифо-сибирский звериный стиль», и в тагарское время (700–100 гг. до н. э.), так как наряду с изображениями животных на знаменитых минусинских ажурных поясных пластинах часто встречается орнамент, характерный для декора андроновской керамики, в частности, решетки из z-образных элементов (рис. 34). Распространенные на Среднем Енисее в III–I вв. до н. э., эти пряжки встречаются на территории Ордоса и Внутренней Монголии, что, видимо, было связано с начавшимися еще на рубеже бронзового и железного веков миграциями населения южной окраины западносибирской тайги в более южные районы. Эти миграции были вызваны, возможно, наступившим увлажнением климата, вследствие чего резко увеличились заболоченные площади, и тайга начала наступление на лесостепь и степь. Тем не менее еще в таштыкское время (I в. до н. э. – V в. н. э.) население Минусинской котловины отличали ярко выраженные европеоидные черты, о чем свидетельствуют портретные маски из терракоты, найденные в некоторых родовых склепах. С. Киселев приводит слова китайского летописца о том, что у «кыргызов» (жителей современной Хакасии) – «рыжие волосы, румяное лицо и голубые глаза», и констатирует, что писавший в VIII в. Ибн-Мукаффа также говорил о наличии у кыргызов «красных волос и белой кожи» и что о том же сообщает и тибетский источник, отметивший у КИНС'а (кыргызов) голубые глаза, рыжие волосы и «отвратительную (то есть не похожую на монголоидную, тибетскую) внешность»³⁸. Кроме того, в материалах, найденных С. Киселевым в развалинах здания близ г. Абакана, имеются очень интересные бронзовые дверные ручки местной работы. Они представляют собой фантастические личины рогатых гениев, в которых «...ярко подчеркнуты их некитайские черты. Во всяком случае, они даже более европеоидные, чем самые европеоидные из современных им таштыкских погребальных масок»³⁹. Он пишет: «Ручки-маски явно передают европеоидные черты, особенно подчеркнутые трактовкой высокого носа. Перед нами – тот обла-

давший крупными чертами лица европеоидный человек, который с древнейших времен и почти до начала нашей эры был господствующим в Южной Сибири»⁴⁰.

Таким образом, мы можем констатировать, что традиционный орнамент, состоящий из меандроидных, свастических и z-образных форм, характерный для декора андроновской керамики, продолжает бытовать на территории Западной Сибири, в частности Минусинской котловины, вплоть до первых веков нашей эры. Некоторые из этих орнаментальных мотивов доходят до Ордоса и Внутренней Монголии.

Надо сказать, что ближайшие по времени аналоги андроновским орнаментальным мотивам мы находим в памятниках Северного Кавказа конца II – начала I тыс. до н. э., то есть времени, почти синхронного периоду освоения степной и лесостепной зон Южной Сибири андроновскими племенами (XIII в. до н. э.). Таковы опубликованные В. Марковиным материалы раскопок склепа середины II тыс. до н. э. у селения Энгикал в Ингушетии: бляхи и булавки с дисковидным навершием, покрытые пунсонными свастическими и меандроподобными изображениями (рис. 43)⁴¹. Он отмечает, что, «к сожалению, до сих пор слабо изучена северокавказская керамика эпохи бронзы, почти не проведено сравнение ее с керамикой степных культур»⁴², и в то же время «...нет сомнений, что именно степные племена Нижнего Дона вклинились в пределы Прикубанья»⁴³.

Среди опубликованных Р. Мунчаевым материалов погребений Лугового могильника в Ассинском ущелье (Чечено-Ингушетия) значителен процент двувальных бронзовых блях, отмеченных знаком свастики, выбитой пунсоном в центре каждого овала. Р. Мунчаев отмечает, что «...они всегда находились около черепа или грудной клетки. Это позволяет считать их налобными или нагрудными бляхами»⁴⁴, то есть оберегами. Интересно, что как в Нестеровском, так и в Луговом могильниках, расположенных в Ассинском ущелье, над погребениями иногда возводились курганные насыпи, и Р. Мунчаев считает, что древние насельники этих мест при погребении своих сородичей в отдельных случаях также насыпали над могилами курганы. Все это очень похоже на традиции андроновцев, как, впрочем, и обязательность наличия в захоронениях сосудов и украшений, причем на последних, как мы видим, помещались орнаментальные мотивы, более чем традиционные для андроновских памятников.

Аналогичные функции выполняли, вероятно, и налобные венчики-диадемы из листовой бронзы с орнаментом, идентичным декору двувальных луговских блях, найденные Б. Теховым во время раскопок Тлийского могильника в Северной Осетии. Эти диадемы украшены геометрическими фигурами – кругами, треугольниками, ромбами, а также, как правило, меандроидными и свастическими изображениями. Б. Техов отмечает, что аналогичные им диадемы были найдены в одном из Стырфазских кромехов (Северный Кавказ), в селе Гехарот (Армения), на территории Азербайджана и Ирана⁴⁵.

Характерные меандровые и свастические мотивы он отмечает также на топорах кобанского типа из того же Тлийского могильника. Сложнопрорисованные кресты присутствуют в орнаменте находок из ряда мест Азербайджана, например, на глиняном штампе, а также на стенах храма, штукатурке землянки и пинтадере с древнего поселения Сары-Тепе (рис. 45), на стене у очага (рис. 14) и пинтадерах (рис. 44) селения Бабадервиш. Эти находки датируются XII–VIII вв. до н. э.⁴⁶

Таким образом, археологические материалы Северного Кавказа и частично Закавказья (Армения и Азербайджан) дают нам образцы использования древних священных орнаментальных форм, характерных для декора изделий верхнепалеолитической Мезинской стоянки, керамики Триполья-Кукутени, срубной и особенно андроновской культуры. Причем эти орнаментальные мотивы выполняли на Кавказе, наверное, те же сакральные функции оберегов, а возможно, и знаков родо-племенной принадлежности, как и в андроновской и, вероятно, трипольской культуре.

Отголоски свастических мотивов мы встречаем в скифской мелкой пластике, в частности, в орнаментации деталей конской сбруи, происходящих из Северного Причерноморья. А. Мелюкова считает, что ажурные бляхи-свастики, встречающиеся также во фракийскихкладах, имеют скифские корни, и отмечает, что они появились в Северном Причерноморье в конце VI в. до н. э.⁴⁷

Правда, в искусстве скифов все эти формы уже значительно видоизменены и трансформированы (рис. 39, 40) согласно требованиям того условно-реалистического направления, которое носит название скифо-сибирского звериного стиля.

Подводя итоги всему вышеизложенному, мы хотели бы обратиться теперь к нашим вологодским материалам. В таблице-приложении приведены образцы традиционных орнаментов крестьянской вышивки и браного ткачества, распространенных в северо-восточных районах Вологодской области. Об исторической и этнической ситуации в этом регионе говорилось ранее, и у нас нет оснований сомневаться в славянском, а точнее, восточнославянском, русском происхождении этих орнаментальных схем. Все предложенные образцы являются фрагментами развернутых орнаментальных композиций, украшавших головные уборы, пояса, передники, рубахи, полотенца, то есть вещи в основе своей сакральные, выполнявшие, кроме чисто бытовых, еще и обереговые функции, и их сходения поразительны. Как и во всем андроновском орнаменте, в северорусской вышивке и браном ткачестве композиция делится на три горизонтальные зоны, причем верхняя и нижняя зачастую дублируют друг друга, а средняя, как правило, несет на себе важнейшие с точки зрения семантической значимости узоры. Именно здесь можно встретить самые разнообразные мотивы меандра, «гуськов» и сложнопрорисованных крестов (рис. 4, 5, 10, 11, 42), абсолютно идентичные как Триполью (рис. 2, 29–31, 38) и андроновским (рис. 3, 8, 9, 13, 15, 16, 19–23, 32, 33), так и северокавказским и закавказским мотивам XIII–VIII вв. до н. э. (рис. 43–46) и скифским орнаментам (рис. 39–40, 47). Так, если орнамент из поселения Бабадервиш (рис. 14) украшал стену жилища XII–VIII вв. до н. э. и его сакральный характер не вызывает сомнения, то, вероятно, с той же целью помещено совершенно идентичное ему изображение, сплетенное в ромбические композиции, на подоле рубахи северорусской крестьянки (рис. 18).

Рисунок с пинтадера из того же поселения находит подобие в узоре свадебного полотенца, аналог – на вологодской шитой проставке для полотенца и т. д. Деталь орнамента андроновского сосуда (рис. 23) почти без изменений перенесена на вышитый подол рубахи (рис. 28), а вышивка конца полотенца (рис. 5) совершенно идентична сложной меандрондной плетенке, украшавшей андроновский глиняный сосуд середины II тыс. до н. э. (рис. 3) и т. п. (см. рис. 4, 11, 17, 18, 24–28, 36, 37, 42, 48, 49, 50, 51). Правомерность подобных аналогий подтверждается также восточнославянским археологическим материалом. Так, сложная форма пряжки 1220–1260 гг., найденной в конце 60-х гг. XX в. на Тихвинском раскопе г. Новгорода (рис. 50), доходит без изменений до 1910-х гг., когда вологодская крестьянка У. Тербова, выполняя проставку для свадебного полотенца своей дочери, орнаментировала ее именно такими сложнопрорисованными крестами.

Исключительный интерес в этом плане представляет опубликованное Г. Поляковой шифрованное пряслице с процарапанным на нем рисунком в виде шестиконечного православного креста, окруженного меандрондными спиралями и свастическими мотивами, *найденное на славянском поселении сельского типа XI–XIII вв. недалеко от г. Рязани*⁴⁸.

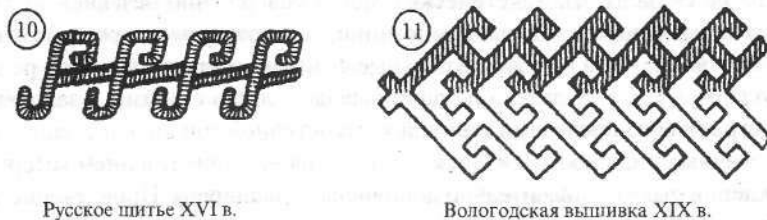
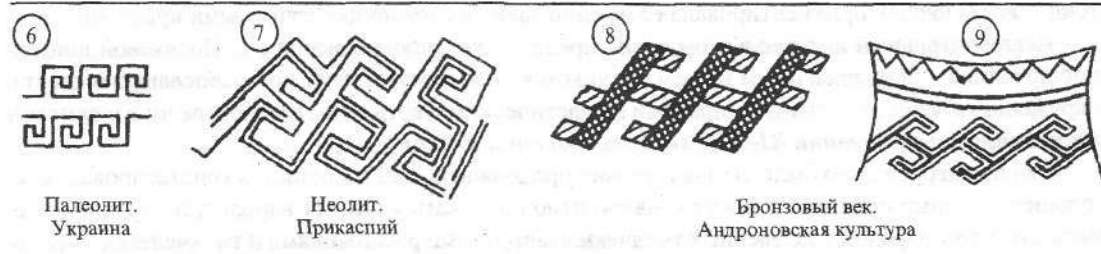
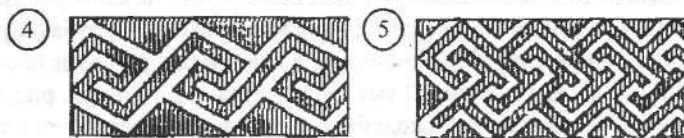
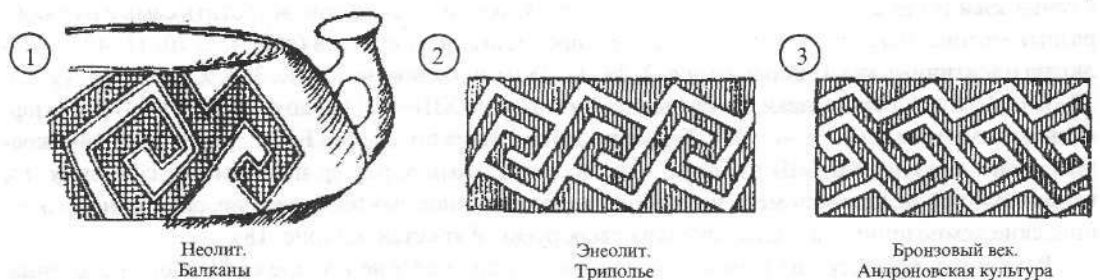
Эти примеры можно было бы значительно продолжить. Нам же остается констатировать следующее: сходные орнаменты могут конвергентно возникать у разных народов, но трудно поверить в то, что у народов, разделенных тысячекilометровыми расстояниями и тысячелетиями (если только эти народы не связаны этногенетически), могут совершенно независимо друг от друга появиться столь сложные орнаментальные композиции, повторяющиеся даже в мельчайших деталях да еще и выполняющие одни и те же сакральные функции оберегов и знаков родства.

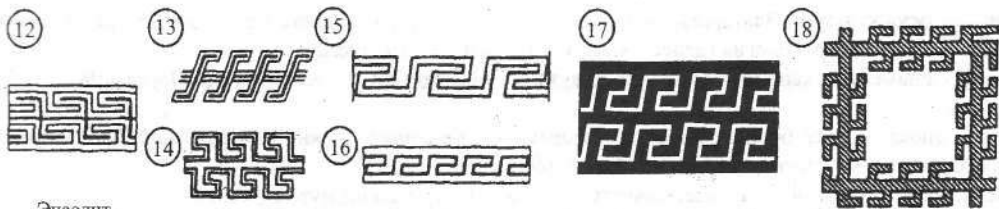
Мы здесь воздерживаемся от далеко идущих выводов, лишь отметим в заключение: рамки данного анализа ограничены пределами степной и лесостепной зон нашей страны. Поэтому мы не касаемся аналогичных индийских и иранских материалов, с привлечением которых прилагаемая таблица сходжений была бы значительно дополнена и расширена. Привлечение этих материалов должно явиться, по нашему глубокому убеждению, одним из серьезнейших вопросов развития исторической науки в ее непосредственном будущем: слишком много сходжений прослеживается в духовной и материальной культуре древних славян и, например, народов Северо-Западной и Западной Индии и Ирана (как в древности, так частично и в современности).

В настоящее время советскими археологами накоплен обильный материал, дающий возможность предполагать, что в создании вышеупомянутых археологических культур принимали активное участие носители древних форм индоиранских, или арийских языков. Так, Е. Кузьмина пишет: «Решающее значение при изучении сложной этнической истории Южной Средней Азии и Афганистана, по-видимому, будет иметь тщательный анализ в плане индоиранской традиции семантики образов изобразительного искусства, для чего археология уже сейчас дает богатый материал»⁴⁹.

Необходимо добавить к этому, что в регион, упоминаемый в приведенной цитате, входят также обширные зоны Евразийской степи и лесостепи.

1985 г.





Энеолит.
Балканы

Бронзовый век. (Андрон)

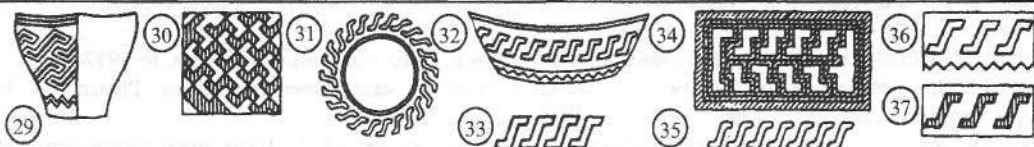
Вологодское ткачество XIX и начала XX в.



19-23. Андроновская культура



Орнаменты вологодских вышивок, кружева и ткачества. XIX в.



Неолит. Балканы

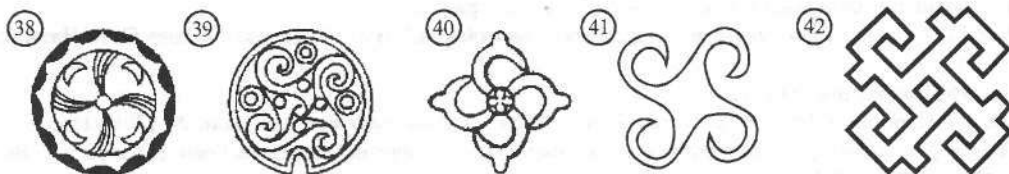
Энеолит

Триполье

Андроновская культура

34 - Ордос

35-37. Русская вышивка



Триполье

Скифский период

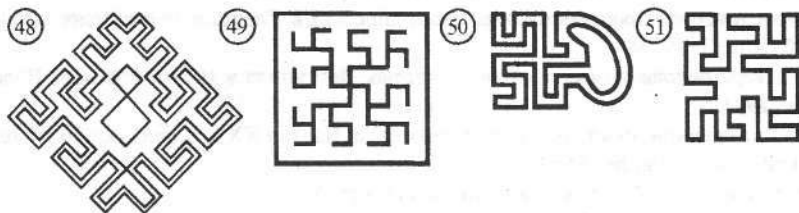
Русь XIII-XV вв.

Вологодские вышивка
и ткачество



43-46. Кавказ. Бронзовый век

Скифский период



48-51. Орнаменты вологодских вышивок и ткачества.
Конец XIX - нач. XX в.

ПОЯСНЕНИЯ К РИСУНКАМ

- Рис. 1. Сосуд культуры Златарски. Тодорова Х. Новая культура среднего неолита в Северо-Восточной Болгарии // Советская археология (далее – СА), 1973. – № 4. – С. 19, рис. 2.
- Рис. 2. Орнамент на керамике Триполья-Кукутени. Энеолит СССР. Часть III. – М.: Наука, 1982. – С. 268, табл. LV (8).
- Рис. 3. Эпоха поздней бронзы. Еловский I могильник. Керамика // В кн.: Косарев М. Ф. Бронзовый век Западной Сибири. – М.: Наука, 1981. – С. 176, рис. 69 (7).
- Рис. 4. Деталь проставки. Браное ткачество. XIX в. // Вологодский музей. (Б/н.)
- Рис. 5. Деталь проставки. Техника – цветная перевить. Из дореволюционного собрания // Вологодский музей. Инв. № 12534/59.
- Рис. 6. Палеолитический предмет, украшенный ромбическо-ковровым орнаментом. Украина, Мезинская стоянка // В кн.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1982. – С. 90.
- Рис. 7. Керамика сероглазового типа. Неолит. Прикаспий // В кн.: Мелентьев А. Н. Памятники сероглазовской культуры (неолит Северного Прикаспия). – КСИА, 1975. – Вып. 141. – С. 115, рис. 3.
- Рис. 8. Андроновская культура. Кожумбердынский могильник // В ст.: Кравцова-Гракова О. А. Алексеевское поселение и могильник // Труды ГИМа. Вып. XVII. – 1948. – Рис. 67 (1).
- Рис. 9. Андроновская культура. Алексеевский могильник // В ст.: Кравцова-Гракова О. А. Назв. раб., рис. 69 (2).
- Рис. 10. Деталь орнамента лицевого шитья. XVI в. // В кн.: Маясова Н. А. Древнерусское шитье. – М.: Искусство, 1971. – С. 45.
- Рис. 11. Проставка от полотенца. Вышивка 1-й пол. XIX в. // Вологодский музей. Инв. № 3917/20.
- Рис. 12. Орнамент на скульптурном изображении богини. Балканы. Энеолит // В кн.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – С. 169.
- Рис. 13. Орнамент сосуда черкаскульской культуры // В кн.: Казаков Е. П. Памятники черкаскульской культуры в восточных районах Татарии // СА, 1979. – № 1. – С. 154, рис. 7 (3).
- Рис. 14. Бабадервиш. Азербайджан. Очажное сооружение 1 // В ст.: Вели Алиев. Археологические раскопки в урочище Бабадервиш // СА, 1971. – № 2. – С. 225, рис. 2.
- Рис. 15. Андроновская культура. Алексеевский могильник // В ст.: Кравцова-Гракова О. А. Назв. раб., рис. 55 (2).
- Рис. 16. Там же, рис. 51 (11).
- Рис. 17. Проставка. Браное ткачество. Конец XIX в. // Вологодский музей. Инв. № 27082/116.
- Рис. 18. Деталь декора подола рубахи, состоящего из аналогичных элементов. Браное ткачество // Вологодский музей. Инв. № 16840.
- Рис. 19. Бронзовый век. Глиняное блюдо Горбуновского торфяника // В кн.: Косарев М. Ф. Назв. раб. – С. 137, рис. 49 (6).
- Рис. 20. Андроновская культура. Алексеевский могильник // В ст.: Кравцова-Гракова О. А. Назв. раб. – С. 131, рис. 54 (2).
- Рис. 21. Поселение Кипель. Керамика // В ст.: Стоколос В. С. О стратиграфии поселения Кипель // СА, 1970. – № 3. – С. 195, рис. 1 (3).
- Рис. 22. Орнамент сосуда андроновской культуры // В ст.: Стефанов В. И. и др. Курганы федоровского типа могильника Урефты // СА, 1983. – № 1. – С. 155–165, рис. 2 (9).
- Рис. 23. Керамика андроновской культуры // В ст.: Арсланова Ф. Х. Памятники андроновской культуры из Восточно-Казахстанской области // СА, 1973. – № 4. – С. 162, рис. 2 (7).
- Рис. 24. Орнамент кружевной проставки. Конец полотенца. XIX в. Тарногский р-н Вологодской области // Вологодский музей. Инв. № 19158.
- Рис. 25. Деталь декора подола рубахи. Браное ткачество. Поступила в 1979 г. // Фонды Вологодского музея. XX в. Инв. № 22983.
- Рис. 26. Орнамент кружевной проставки. Конец полотенца. Начало XX в. Тарногский р-н Вологодской области // Вологодский музей. Инв. № 18689.
- Рис. 27. Вышивка полотенца. Конец XIX в. // Тотемский музей.
- Рис. 28. Фрагмент декора подола рубахи. Браное ткачество // Поступила в 1959 г. из с. Красавино Великоустюгского района Вологодской области от Ошурковой А. П. (носила эту рубаху в молодости). Инв. № 11700.

- Рис. 29. Узор на «четырёхлепестковом» сосуде фазы Усое II – Протосава // В ст.: Тодорова Х. Новая культура среднего неолита в Северо-Восточной Болгарии // СА, 1973.– № 4.– С. 29, рис. 11 (2).
- Рис. 30. Орнамент на керамике начала среднего периода культуры Триполье-Кукутени. Энеолит СССР. Фрумушка I.– С. 268. Табл. LV (13).
- Рис. 31. Орнамент на керамике позднего периода культуры Триполье-Кукутени. Энеолит СССР. Часть III.– С. 308. Табл. XXXVII, рис. 7.
- Рис. 32. Орнамент на сосуде эпохи бронзы. Рязань // В ст.: Попова Т. Б. Работы на Канищевских дюнах под Рязанью // В сб.: Археологические открытия 1974 г.– М.: Наука, 1975.– С. 70.
- Рис. 33. Андроновская эпоха. Керамика Еловского II могильника (могила 10) // В кн.: Косарев М. Ф. Назв. раб.– С. 127, рис. 45 (3).
- Рис. 34. Бляха с геометрической решеткой. Ордос // В ст.: Дзвлет М. А. О происхождении минусинских ажурных поясных пластин // В сб.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии.– М.: Наука, 1976.– С. 223, рис. 5 (1).
- Рис. 35. Древнерусская вышивка. XII в. Новгород // В кн.: Ефимова Л. В., Белогорская Р. М. Русская вышивка и кружево.– М.: Изобразительное искусство, 1982.– Илл. 1.
- Рис. 36. Традиционный орнамент русского крестьянского кружева (вологодское, елецкое).
- Рис. 37. Традиционный орнамент вологодского браного ткачества и вышивки.
- Рис. 38. Орнамент на позднетрипольской керамике. Энеолит СССР. Часть III.– С. 299 (185).
- Рис. 39. Орнамент на бронзовой бляхе. VII–VI вв. до н. э. Раннескифский период. Украина // В ст.: Ильинская В. А. Относительная хронология раннескифских курганов бассейна реки Тясмин // СА, 1973.– № 3.– С. 17, рис. 8 (19).
- Рис. 40. Украшение конской узды. Бронза. Украина. Скифский период. VII–V вв. до н. э. // ГИМ.
- Рис. 41. Личина дверной ручки. Металл. Русская работа. XIII–XV вв. // ГИМ.
- Рис. 42. Пояс. Браное ткачество. 2-я пол. XIX в. // Вологодский музей. Инв. № 21322.
- Рис. 43. Бронзовая бляха. Середина II тыс. до н. э., сел. Энгикал, Ингушетия // В ст.: Марковин В. И. Склепы эпохи бронзы сел. Энгикал в Ингушетии // СА, 1970.– № 4.– С. 84, рис. 1.
- Рис. 44. Бабадервиш. Пинтадер из четвертого поселения // В ст.: Вели Алиев. Назв. раб.– С. 227, рис. 3 (5).
- Рис. 45. Пинтадер с поселения Сары-Тепе (Азербайджан) // В ст.: Виноградов В. Б. Глиняный штамп с городища Алхан-Кала // В сб.: Древности Чечено-Ингушетии.– М., АН СССР, 1963.– С. 214, рис. 2 (2).
- Рис. 46. Пинтадер из Бабадервиша // В ст.: Вели Алиев. Назв. раб.– С. 227.
- Рис. 47. Орнамент на пряжке. Бронза. Скифское время. VI–V вв. до н. э. Кобанская культура. Казбекский клад. Раскопки Г. Д. Филимонова в 1877 г. ГИМ.
- Рис. 48. Деталь орнамента подола рубахи. Браное ткачество. XIX в. // Вологодский музей. Инв. № 23026.
- Рис. 49. Деталь орнамента конца полотенца. Браное ткачество. XX в. // Вологодский музей. Инв. № 20824.
- Рис. 50. Пряжка 20–60-х гг. XIII в. Новгород. Тихвинский раскоп // В кн.: Седова М. В. Ювелирные изделия Древнего Новгорода (X–XV вв.).– М.: Наука, 1981.– С. 145, рис. 56.
- Рис. 51. Деталь орнамента проставки. Браное ткачество. 2-я пол. XIX в. // Вологодский музей. Инв. № 3917/27.

Примечания

1. Стасов В. В. Русский народный орнамент. Шитье, ткани, кружево. Вып. 1.– СПб, 1872.
2. Шаховская С. Н. Узоры старинного шитья в России.– М., 1885.
3. Сидамон-Эристов В. П., Шабельская Н. П. Вышивки и кружева // В кн.: Собрание русской старины. Вып. 1.– М., 1910.
4. Амброс А. К. Раннеземледельческий культовый символ «ромб с крючками» // Советская археология (далее – СА), 1965.– № 3.– С. 14–27; Он же. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // СА, 1966.– № 1.– С. 61–76.
5. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки.– М.: Наука, 1978.
6. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА, 1965.– № 1; Он же. Макрокосм в микрокосме народного искусства // Декоративное искусство СССР, 1975.– № 1, 3; Он же. Происхождение и семантика ромбического орнамента // В кн.: Сб. трудов НИИХП. Вып. 5.– М., 1972.– С. 127–134.
7. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.– М.: Наука, 1981.– С. 3.
8. Северная граница распространения дубрав находится на 300 км южнее (см. физическую карту СССР).

9. Рыбаков Б. А. Язычество...— С. 471.
10. Бибикина В. И. О происхождении мезинского палеолитического орнамента // СА, 1965.— № 1.— С. 3–8.
11. Рыбаков Б. А. Язычество...— С. 89.
12. Граков Б. Н. Ранний железный век.— М.: МГУ, 1977.— С. 151.
13. Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М.—Л.: АН СССР, 1949.— С. 45.
14. Киселев С. В. Древняя история...— С. 61.
15. Кравцова-Гракова О. А. Алексеевское поселение и могильник // Археологический сборник. Вып. XVII. Труды ГИМа.— М., 1948.
16. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник.— М.—Л., 1963; Он же. Древний андронный комплекс в современном орнаменте народов Сибири, VII. МКАЭН.— М., 1964.
17. Косарев М. Ф. Бронзовый век Западной Сибири.— М.: Наука, 1981.
18. Стоколос В. С. О стратиграфии поселения Кипель // СА, 1970.— № 3.— С. 193–198.
19. Арсланова Ф. Х. Памятники андроновской культуры из Восточно-Казахстанской области // СА, 1973.— № 4.— С. 160–168.
20. Членова Н. Л. Распространение и пути связей древних культур Восточной Европы, Казахстана, Сибири и Средней Азии в эпоху поздней бронзы // В сб.: Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье.— М.: Наука, 1981. См.: Приложение. Карта 1. Распространение черкаскульских, кармантау, федоровских, алакульских, срубных и абашевских памятников на территории СССР.
21. Членова Н. Л. Распространение...— С. 23.
22. Там же.— С.
23. Там же.— С. 23.
24. Там же.— С. 25.
25. Там же.— С. 26.
26. Граков Б. Н. Ранний железный век...— С. 151.
27. Киселев С. В. Древняя история...— С. 45.
28. Косарев М. Ф. Бронзовый век...— С. 22.
29. Там же.— С. 221.
30. Косарев М. Ф. Бронзовый век...— С. 227.
31. Грязнов М. П. Этапы развития хозяйства скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири в эпоху бронзы.— КСИА, 1957, вып. XXVI.— С. 23.
32. Косарев М. Ф. Бронзовый век...— С. 241.
33. Там же.— С. 224.
34. Там же.— С. 117.
35. Киселев С. В. Древняя история...— С. 50.
36. Там же.— С. 50–51.
37. Хлобыстина М. Д. Некоторые особенности андроновской культуры Минусинских степей // СА, 1973.— № 4.— С. 61.
38. Киселев С. В. Древняя история...— С. 256.
39. Там же.— С. 272.
40. Там же.— С. 270.
41. Марковин В. И. Склепы эпохи бронзы у села Энгикал в Ингушетии // СА, 1970.— № 4.— С. 83–84.
42. Марковин В. И. Степи и Северный Кавказ. Об изучении взаимосвязей древних племен // В сб.: Восточная Европа в эпоху камня и бронзы.— М.: Наука, 1976.— С. 198.
43. Там же.— С. 199.
44. Мунчаев Р. М. Луговой могильник (исследования 1956–1957 гг.) // В сб.: Древности Чечено-Ингушетии.— М.: АН СССР, 1963.— С. 207.
45. Техов Б. В. Тлийский могильник и проблема хронологии культуры поздней бронзы — раннего железа Центрального Кавказа // СА, 1972.— № 3.— С. 18–37.
46. Вели Алиев. Археологические раскопки в урочище Бабадервилл // СА, 1971.— № 2.— С. 223–231.
47. Мелюкова А. И. К вопросу о взаимосвязях скифского и фракийского искусства // В сб.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии.— М.: Наука, 1976.— С. 116.
48. Полякова Г. Ф. Селища в долине Прони // В сб.: Археология рязанской земли.— М.: Наука, 1974.— С. 219.
49. Кузьмина Е. Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных // В сб.: Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тыс. до н. э.).— М., 1981.— С. 120.

SUMMARY

ARCHAIC MOTIFS IN NORTH RUSSIAN FOLK EMBROIDERY AND THEIR PARALLELS IN ANCIENT ORNAMENTS OF THE EURASIAN STEEP POPULATION

The article analyses the geometrical motifs preserved in the North Russian territory (Vologda and Arkhangelsk Regions) up to the early 20th century. The ornaments embroidered and woven by female peasants in Northern Russia comprised rhombs, meanders, saltire crosses, z-formed and swastika figures of different designs and configurations. It is well-known that for the first time in the history of mankind the meander and swastika depiction appeared on the territory of Eastern Europe in the old Stone Age (the 23rd millennium B. C.). These figures are depicted on the things made of fossil ivory found near the city of Chernigov (Mezin site). During the following millennia these ornaments became more complicated, they were transformed, modified and in the course of time became a carpet-design decor. Such ornaments were mostly characteristic of the so-called Andronovo pottery from the 2nd millennium B. C., which is referred by researchers to ancient Aryans. The recovered ornamented pottery helps to trace the migration of Aryan groups in different directions: east and south-east (the Caucasus, the Trans-Caucasus, Iran, Afghanistan, India and China), south-west (Greece, Italy, the Balkans), west and north-west (Germany, Scandinavia), etc.

Today the researchers suppose such ornaments to be a sort of a totem, a symbol of clan and ethnic affiliation for the person whose possessions were thus decorated. These ornaments acted as talismans, which preserved their owners from harm during all their life and even after it. Pieces of ceramics with intricate ornamental designs are usually found in graves, so this kind of decor was of a ritual character.

It is interesting that these intricate old Aryan ornaments in their variety had been reproduced by the women of Northern Russia on towels, shirts, aprons, waist-bands, table-clothes, bed valances up to the 1920–1930s. Some of these ritual things repeat the ornamental compositions of the 23rd millennium B. C. in detail.

The author assumes that similar simple ornamental elements could be reproduced by different, even not related, nations. But it seems incredible that the peoples divided by vast territories and long millennia (in case they are not ethnogenetically linked) could invent the intricate ornamental compositions, which are identical down to the smallest detail and which discharged the same ritual function of a talisman and a totem.

О НЕКОТОРЫХ АРХАИЧЕСКИХ МОТИВАХ ВЫШИВКИ СОЛЬВЫЧЕГОДСКИХ КОКОШНИКОВ СЕВЕРОДВИНСКОГО ТИПА (по материалам Вологодского областного краеведческого музея)

Среди многочисленных мотивов русской народной вышивки антропоморфные изображения, а точнее, их архаическая группа, представляются на сегодняшний день наименее изученными. Это вполне естественно, так как ключ к разгадке смысла многих композиций данной группы, созданных где-то в глубинах минувших тысячелетий, давно утрачен.

Но несмотря на это интерес к русской народной вышивке архаического типа, возникший еще на рубеже нынешнего века, год от года растет. Во время многочисленных этнографических экспедиций собираются все новые и новые материалы, все шире привлекаются коллекции краеведческих музеев, все интенсивнее идет процесс осмысления, систематизации этих материалов.

Уже на ранних этапах изучения русской народной вышивки архаического типа был отмечен как один из древнейших особенно распространенный в северной вышивке мотив женской фигуры с «предстоящими» (всадниками, конями, барсами, собакоголовыми существами, птицами, антропоморфными фигурами и т. д.). В. С. Воронов¹ и В. А. Городцов² – крупнейшие исследователи русского народного искусства – отмечали в своих работах, увидевших свет в 20-е годы, что изображение женской фигуры с «предстоящими» в русской крестьянской вышивке можно трактовать как поклонение великой богине-матери – божеству земли, вод, плодородия. В 40-е годы появляются работы Б. А. Рыбакова³, Л. А. Динцеса⁴, В. А. Фалеевой⁴, где на обширном археологическом и этнографическом материале раскрывается генезис данного мотива. В последние два десятилетия вышел в свет целый ряд работ, посвященных русской крестьянской вышивке и ее семантике: статьи А. К. Амброза⁶, Б. А. Рыбакова⁷, работы И. Я. Богуславской⁸, Г. С. Масловой⁹, В. М. Вишневецкой¹⁰ и многих других исследователей. Но наряду с основательно разработанной темой женского персонажа с «предстоящими» до настоящего времени еще относительно слабо изученным оставался другой архаический мотив, значительно реже встречающийся в вышивке, а зачастую просто закрытый позднейшими наслоениями или трансформированный и стилизованный почти до неузнаваемости, – это изображение богини Рожаницы, т. е. женского божества, свершающего акт рождения.

В 1981 г. вышло в свет фундаментальное исследование Б. А. Рыбакова, посвященное язычеству древних славян, где дан глубокий анализ как причин возникновения культа небесных хозяек – Рожаниц, – так и генезиса этого образа (от полуженщин-полулосих древних охотников до богинь плодородия земледельцев неолита). Культ Рожаниц показан в процессе развития и исторических трансформаций. Автор сделал также очень важный вывод о глубокой архаичности, удивительной живучести этого одного из главных, если не главнейшего, самого распространенного языческого культа на Руси. Как убедительное свидетельство глубины исторической памяти народа Б. А. Рыбаков привел многочисленные образцы передачи древних мифологических сюжетов в народном изобразительном творчестве, и в частности – в вышивке. Он пишет: «Поиск фрагментов славянской мифологии... не может быть завершён без специального рассмотрения такой сокровищницы больших и малых мифологических сюжетов, как русская, преимущественно северная вышивка». Далее говорится: «Женская одежда и орнаментация постельных принадлежностей (подзоры) связаны большей частью со свадебным ритуалом, насковзь пронизанным магическими заклятиями, формулами и символическими «письменами» узоров. Таковы подвенечные кокошники невест, рубахи, накидки на свадебные повозки и многое другое»¹².

Б. А. Рыбаков выделяет мощный пласт сюжетов русской народной вышивки, связанных с изображением Рожаниц в позе рожавшей женщины. Как правило, эти изображения очень условны, зачастую превращены в трудночитаемый узор, но везде для них характерно четкое вертикальное построение распластанной стилизованной фигуры «женщины-лягушки», «женщины-дерева», «женщины-вазона» или так называемого «ромба с крючками», определенного А. К. Амбро-

зом как древнеземледельческий символ плодородия, в основу которого, вероятно, легло также изображение Рожаницы, но трансформированное и геометризированное.

Надо сказать, что в северорусской крестьянской вышивке есть целый ряд орнаментальных форм, которые можно рассматривать как промежуточный этап между натуралистичным изображением акта деторождения и строго геометричной знаковой формой «ромба с крючками»¹³. Как правило, изображения эти, помещенные на передниках, подзорах, полотенцах, по своим габаритам камерны, перенасыщены деталями, и выделить из многочисленных завитков, крестиков, ромбов основную часть композиции – изображение Рожаницы – бывает предельно сложно. Тем больший интерес представляют для нас сравнительно крупные по размерам, не перегруженные деталями вышивки, украшающие головки («четверти») женских кокошников, особенно сольвычегодских кокошников северодвинского типа, так называемых «черевковских» повойников, где изображения Рожаниц даны наиболее цельно и даже порой натуралистично. Описание и анализ их орнаментики содержатся в статье Г. С. Масловой, где отмечено, что кокошники с орнаментом подобного типа бытовали в основном на северо-востоке Вологодской губернии и сохранились в незначительном числе до наших дней¹⁴. Несколько таких кокошников в настоящее время хранится в фондах Вологодского областного краеведческого музея, и на мотивах их вышивок хотелось бы остановиться подробнее.

В этой группе выделяется сольвычегодский кокошник северодвинского типа с характерной для первой половины XIX в. «четвертью» малинового штофа и вышивкой золотными и серебряными нитями (рис. 1). Как почти во всех северодвинских кокошниках, предназначенных для сравнительно молодых женщин, т. е. женщин, способных быть матерями, очелье его оформлено в центральной, лобной части полосами золотого фабричного позумента, на висках по малиновому штофу выполнена золотная вышивка по «карте» (картонным шаблонам), представляющая собой стилизованную ветку. «Четверть» кокошника вышита золотными и серебряными нитями по «карте» и украшена небольшими розовато-оранжевыми бусинами. В вышивке легко читается изображение странного зооантропоморфного большеголового существа. Глаза его – две бусины – подчеркнуты обводкой серебряной нитью, рот сердцевидной формы почти полностью заполнен гипертрофированно большим языком. От туловища, рассеченного в центре своеобразной пятиугольной фигурой с включенным в нее стилизованным изображением, очень похожим на характерных для деревянной резьбы и вышивки русского Севера парноголовых коньков, отходят две пары широко расставленных в стороны рук-лап. Верхняя пара их завершается трилистниками, нижняя – тремя овальными пальцами, один из которых трансформируется в тело какого-то фантастического животного; возможно, это стилизованное изображение птицы. Между ногами, широко расставленными в стороны, помещена соединенная с этим существом тонкой золотной полосой характерная для северодвинских кокошников ступенчатая пирамидоподобная форма.

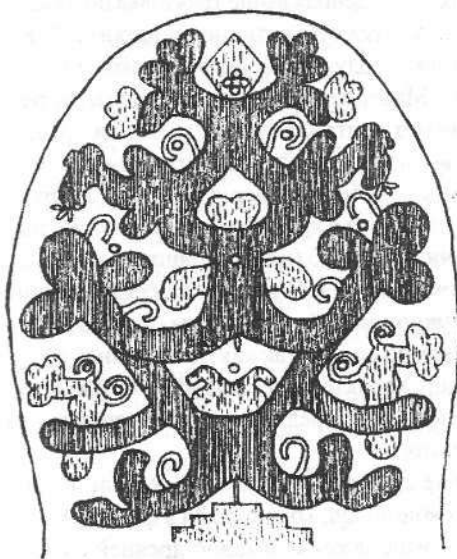


Рис. 1. Кокошник сольвычегодский северодвинского типа. Вышивка золотными и серебряными нитями по карте. XIX в. Вологодский областной музей.

Более поздней модификацией этого сюжетного мотива представляется вышивка на другом северодвинском кокошнике, хранящемся также в фондах Вологодского областного краеведческого музея (рис. 2). Здесь на «четверти» малинового штофа представлено очень странное изображение дерева, составленное из различных условных звериных и раститель-

ных форм. Венчают его в верхней части две направленные в разные стороны головки на длинных шеях, очень напоминающие змеиные; ветви дерева удивительно похожи на стилизованные опущенные вниз руки-лапы. И особенно интересна нижняя часть этого своеобразного дерева – две резко выгнутые и поднятые вверх ветки-лапы, на редкость похожие по очертаниям на ноги существа, вышитого на ранее описанном повойнике. Между этими ногами-ветками помещена вытянутая треугольная форма, вырастающая из тела-дерева.

Более геометризированным вариантом сюжета, связанного с изображением богини Рожаницы, думается, является орнаментальное решение «четверти» еще одного из рассматриваемых нами здесь северодвинских кокошников. Очелье его, как и у двух предыдущих, в лобной части сплошь зашито фабричным позументом, полосы которого пришиты так, что легко читается изображение треугольника. На висках помещены вышитые золотной нитью по «карте» кресты с загнутыми концами. «Четверть», выполненная из вишневого ткани, украшена также вышивкой золотной нитью по «карте». Орнамент выполнен как бы лентой (примерно 1,0 см шириной) и складывается

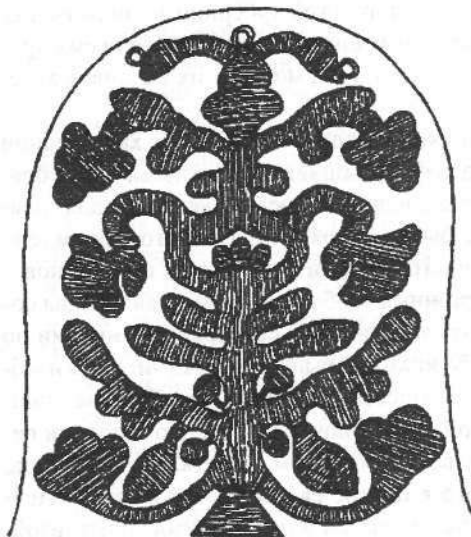


Рис. 2. Кокошник сольвычегодский северодвинского типа. Вышивка золотными и серебряными нитями по карте. XIX в. Вологодский областной музей.

в очертания стилизованной, очень схематичной фигуры с головой, составленной из двух разорванных овальных форм, «руками» – змеящимися лентами – и широко расставленными, очень условно изображенными ногами. Из этой фигуры вырастает соединенный с ней тонкой полоской крест с загнутыми концами, под которым помещены две сросшиеся S-образные формы; их можно прочесть как мотив двух птиц-лебедей (или двух змей), но в сочетании с крестом с загнутыми концами они по очертаниям очень похожи на фигуру Рожаницы с головкой-крестом, опущенными вниз руками и широко разведенными в стороны змеящимися ногами. Из этой формы также опущена вниз тонкая полоска – «пуповинка».

Возможно, приведенная выше трактовка подобных орнаментов покажется субъективной и натянутой. Но вот что пишет по поводу орнаментов черевковских повойников Г. С. Маслова: «Серединный элемент, разрастаясь, занимает центральную часть поля и превращается в древовидную фигуру с ветвями-«руками» в виде завитков, а лебеди, повернутые друг к другу, помещаются у подножья крупным планом или мелкими фигурками на ветвях... Розетка, ромб, ступенчатый лучистый ромб (или половина его – в виде ступенчатой пирамиды), заполняя фон, входят в состав композиции». И там же: «Лебеди обычно расположены по бокам центральной оси, состоящей из *антропоморфной фигуры* (курсив мой. – С. Ж.), реже – дерева, составляя трех- или пятичастную композицию (так как центральная фигура далее иногда повторяется в несколько измененном виде). Характерной ее особенностью являются опущенные вниз или загнутые вверх (реже) завитки-«руки». Нередко фигура помещается на парноголовом лебедь или животном, напоминающем конька»¹⁵.

Думается, у нас есть основания предположить наличие стилизованной, очень условной антропоморфной фигуры и на «четвертях» северодвинских кокошников, хранящихся в фондах Вологодского музея. Весь вопрос в том, действительно ли это – изображение именно древней славянской языческой богини Рожаницы. И тут хотелось бы привлечь материалы орнаментики тарногских повойников – *борушек*, также хранящихся в Вологодском областном краеведческом музее (рис. 3); на них очень хорошо читается изображение странного звероподобного существа с головой-ромбом или ступенчатой пирамидкой, руками и ногами – звериными лапами. Всегда в ниж-



Рис. 3. Борушка тарногская.
Золотое и серебряное шитье по карте. XIX в.
Вологодский областной музей.

новы украшающей их вышивки – антропоморфная или логичное ей существо, связанное с материнским лоном полоской-«пуповинкой» (борушки Тарноги), или ступенчатая, часто украшенная характерными удлиненными петельками-«ресничками» пирамида, или треугольник (северодвинские кокошники). Здесь имеет смысл обратиться к статье Е. В. Антоновой, посвященной семантике знаков на статуэтках анауской культуры, где делается следующий, на наш взгляд весьма убедительный аргументированный вывод: «Кажется весьма вероятным, что смысл всех разновидностей «мохнатого» треугольника связывался с идеей рождения, произрастания, появления и т. д.»¹⁶, т. е. ступенчатые пирамиды и треугольники северодвинских кокошников по существу аналогичны по своей знаковой сущности антропоморфным фигуркам, помещенным меж ног богини на тарногских борушках.

Нам представляется, что серьезным аргументом в пользу широкого ареала бытования изображений Рожаницы в древности является вышивка карельского повойника, воспроизведенная в книге А. П. Косменко «Карельское народное искусство»¹⁷, где изображение акта деторождения доведено до наиболее возможного в орнаментальной композиции натурализма (рис. 4). Можно предвидеть здесь возражения следующего порядка. Южная Карелия – ареал финно-угорский, и поэтому композиции подобного типа могут оказаться в основе своей финно-угорскими, привнесенными в славянскую среду. Однако А. П. Косменко в результате анализа ма-

ней части композиции можно увидеть очень условную, но чрезвычайно похожую на центральную маленькую фигурку такого же звероподобного существа с головой-ромбом или пирамидкой, часто украшенной своеобразными рожками, с широко расставленными «руками» и «ногами» и соединенную с главной фигурой тонкой полоской – «пуповинкой».

Что это – случайность или закономерность? Тарнога довольно далеко отстоит от северодвинского села Черевково, где были изготовлены описанные ранее кокошники. Но Северная Двина и Сухона связаны друг с другом и с речной системой Вологодчины в целом. Быть может, этот мотив один район позаимствовал у другого? Для такого предположения есть основания, хотя по форме борушки Тарноги мало похожи на северодвинские кокошники, и в орнаментальном решении тоже есть существенные различия. Связывает оба типа женских головных уборов единство темы, единство изначальной ос-

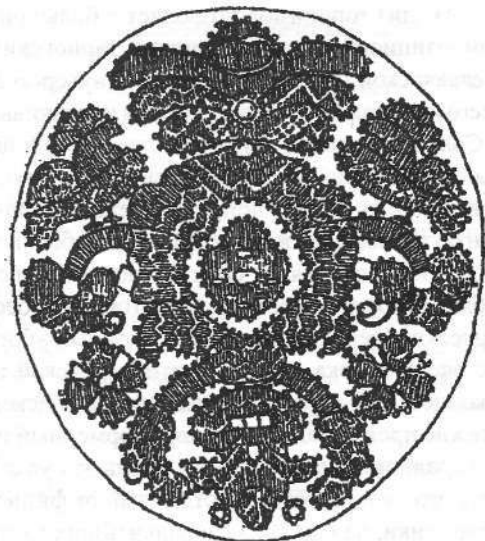


Рис. 4. Кокошник-повойник. Золотошвейная вышивка по бархатной ткани. Южные Карели. XIX в. (См. Косменко А. П. Карельское народное искусство, илл. 49–50.)

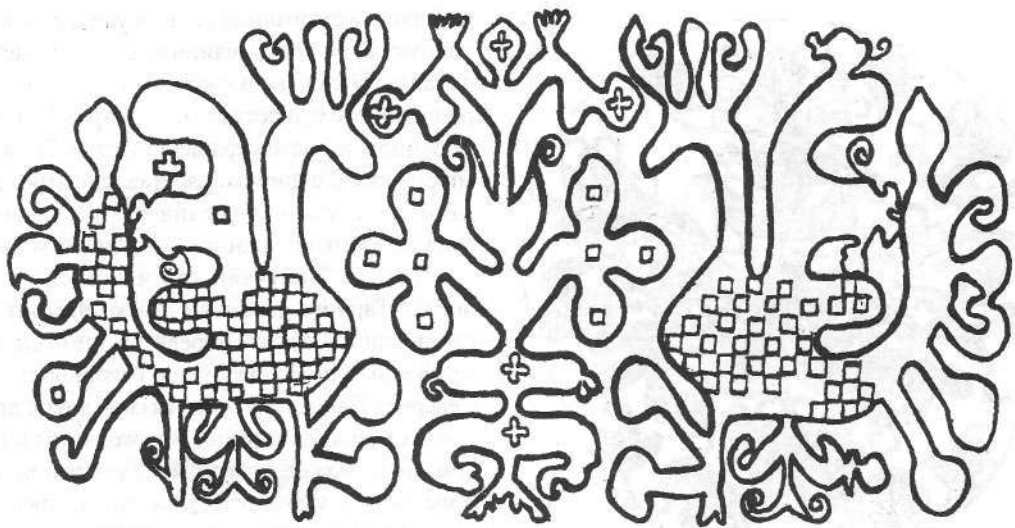


Рис. 5. Рожаница и птице-коне-лоси в северорусской вышивке (часть собр.).
Нач. XIX в. Вологодская губерния.

териалов пятилетних полевых исследований утверждает, что только в районах интенсивных контактов с русским населением в орнаментике карельской вышивки появляется изображение женской фигуры, а в чисто карельских районах таких изображений нет¹⁸. Материалы же топонимики свидетельствуют о заселении этого сравнительно безлюдного в IX–X вв. края славянами, пришедшими сюда из новгородских и ростово-ярославских земель. Здесь хотелось бы привести названия населенных пунктов Тарногского района: Марачевская, Емельяновская, Антипинская, Власьевская, Запольная, Барышевская, Овсяниковская, Окуловская, Зацепинская, Ньюкинская, Сукманово, Пауниинская, Цибуниинская, Север, Тарнога, Черный Пар, Каменный Пар, Сорокино и т. д.

Анализ топонимов позволяет с большой долей вероятности предположить принадлежность композиционных схем вышивки тарногских повойников и черевковских кокошников именно к славянской (русской), а не финно-угорской культуре. Кроме того, народная одежда, и прежде всего женская, считается одним из устойчивых элементов материальной культуры, а в Тарногском и Сольвычегодском районах сохранился в целостности и неприкосновенности славянский сарафанный, а не финно-угорский поясной комплекс. В связи с этим очень интересны материалы, приведенные Н. В. Шлыгиной, свидетельствующие о том, что у воды, непосредственно и постоянно контактировавшей в Петербургской губернии с русским населением, до пореформенного периода устойчиво сохранялся свой костюм (абсолютно не похожий на северорусский), состоявший из юбки, некоего подобия рубахи (очень своеобразного кроя) и головного убора, ничего общего с русским женским северным головным убором не имевшего. Орнаментация этих костюмов также очень далека от орнаментики русской женской одежды. В той же статье отмечается, что в конце XVIII в. русских элементов в водской одежде не было и что коренной переход к русской одежде произошел лишь в пореформенный период¹⁹. Таким образом, водь стойко держалась своего традиционного костюма, а ведь это уже XVIII–XIX вв. Так есть ли у нас основания утверждать, что, сохранив свой, отличный от финно-угорского сарафанный комплекс, свои кокошники-повойники, на одной из сакральнейших частей костюма – на женском головном уборе, – население Тарногского и Сольвычегодского районов вдруг полностью использует чужую – финно-угорскую – композицию и будет следовать ей в различных вариациях при том, что основная идея композиции практически осталась без изменений? Можно допустить возможность некоторых привнесений в орнамент, но трудно поверить, что один народ возьмет у другого композиционную

схему, связанную с идеей продолжения рода и плодородия, сакральнейшую в своей основе, поместит ее на важнейшую часть своей одежды – головной убор – и будет хранить в течение столетий.

Из всего вышеизложенного можно, кажется, сделать такой вывод. Тысячелетие или немногим более тому назад славяне принесли в Заволочье великую богиню жизни – Рожаницу. Поместив ее изображение на кокошники, пронесли его через века и почти без изменений донесли до XX в.

Думается, наши материалы еще раз подтверждают правильность положения, сформулированного Б. А. Рыбаковым: «...население наиболее отдаленных северных районов (а именно к нему и были по преимуществу обращены обличения культа Рожаниц) продолжало еще верить в двух Рожаниц, сохраняя не только их безымянность, но и их теснейшую связь с архаичным охотничьим мифом о двух полуженщинах-полулосях. Это полнее всего выявилось в таком первоклассном источнике, как народное изобразительное искусство XVIII–XX вв., сохранившее многие черты глубокой древности»²⁰.

1984 г.

Примечания

1. Воронов В. С. О крестьянском искусстве // В кн.: Избранные труды. – М.: Сов. художник, 1972.
2. Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве. – Тр. Гос. истор. музея. – В. 1-й, 1926.
3. Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве (женское божество и всадники). – Сов. этнография, 1948. – № 1. – С. 90–106.
4. Динцес Л. А. Дохристианские храмы на Руси. – Сов. этнография, 1947. – № 2. – С. 67–94.
5. Фалеева В. А. Русская народная вышивка: древнейший тип. – Л.: Гос. Русск. музей, 1949.
6. Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ «ромб с крючками». – Сов. археология, 1975. – № 3. – С. 14–27; он же. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа. – Сов. археология, 1966. – № 1. – С. 61–67.
7. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. – Сов. археология, 1965. – № 1.
8. Богуславская И. Я. О трансформации орнаментальных мотивов, связанных с древней мифологией в русской народной вышивке. – М.: Наука, 1964.
9. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. – М.: Наука, 1978.
10. Вишневецкая В. М. Многозначность символов народного творчества. – Декоративное искусство СССР, 1974. – № 9. – С. 31.
11. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981.
12. Там же. – С. 471.
13. Маслова Г. С. Указ. раб., рис. 18, а, б, в, д, е, з, и, м; 19, б; 31; 38; 40, б; 61, а.
14. Маслова Г. С. Северодвинская золотошвейная вышивка // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XXVIII. – Л.: Наука, 1972. – С. 34–36.
15. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. – С. 63–64.
16. Антонова Е. В. К вопросу о происхождении и смысловой нагрузке знаков в статуэтках анауской культуры. – Сов. археология, 1972. – № 4. – С. 13. Там же Е. В. Антонова указывает (прим. 53) на сходство изображений на трипольских статуэтках с рассматриваемыми знаками анауской культуры и предполагает бытование подобных знаков с одной и той же семантикой на всей раннеземледельческой Ойкумене. К. Курбан-сахатов в статье «Антропоморфные изображения на пряслице энеолитического времени из Южного Туркменистана» считает возможным заключить, что изображенная на пряслице с Алтындепе ступенчатая пирамида – прототип будущего знака «треугольник с ресничками», хорошо известного по статуэткам эпохи бронзы (см. Сов. археология, 1981. – № 2. – С. 260–264).
17. Косменко А. П. Карельское народное искусство. – Петрозаводск: Карелия, 1977. – Илл. 49–50.
18. Там же. – С. 7–8.
19. Шлыгина Н. В. О русских элементах в женской одежде води // В кн.: Этнографические исследования Северо-Запада СССР. – Л.: Наука, 1977. – С. 124–141.
20. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – С. 470.

SUMMARY

ABOUT SEVERAL MOTIFS IN FOLK EMBROIDERY ON SOLVYCHEGODSK KOKOSHNIKI-HEADRESSES OF NORTHERN DVINA TYPE (using materials of the Vologda regional museum-reserve)

Of the numerous motifs in the Russian folk embroidery, the archaic one depicting a woman in childbirth is considered to be the least studied today. The most interesting motifs are depicted on the North Russian female headdresses called «kokoshniki». Several of them are kept in the archives of the Vologda museum-reserve. These headdresses made of red, crimson or cherry-colored hard silk or velvet are embroidered with a gold silver thread and decorated with pearls, cut nacre, natural semi-precious stones and strasses. The upper part of kokoshniki depicts either a zoo-anthropomorphic creature combining the features of a human and an animal, or a stylizing golden tree, which outline resembles a woman in childbirth.

These central personages are connected by a thin band – a «naval-string» – with other figures, creatures or trees, smaller in dimensions. Usually zoo-anthropomorphic beings have the horns on their heads.

A headdress in the North Russian costume played a very significant role: it preserved a woman from harm, protected her from evil magic and stimulated a procreation function.

As such a headdress could be worn only by the woman able to give birth, so it can be concluded that it depicts pagan Goddess Rozhanitsa – the mother of all Earth beings – who was celebrated in «Rigveda» hymns. This Goddess had been incarnated in the form of either a primordial cow, or a golden tree, or a woman in childbirth in the embroidery of the North Russian female headdress up to the turn of the 19th and 20th centuries.

ОТРАЖЕНИЕ ЯЗЫЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ И КУЛЬТА В ОРНАМЕНТИКЕ СЕВЕРОРУССКИХ ЖЕНСКИХ ГОЛОВНЫХ УБОРОВ (на материале фонда Вологодского областного краеведческого музея)

Особая значимость женского головного убора в русской народной традиции отмечалась неоднократно, достаточно вспомнить широко известные работы Н. И. Гаген-Торн¹, Г. С. Масловой², статьи Л. Н. Молотовой³ и других исследователей. Специфическая связь женского головного убора с символикой плодородия была отмечена в вышедшей в свет в 1985 году книге Д. М. Балашова, Ю. И. Марченко и Н. И. Калмыковой «Русская свадьба» – исследовании, посвященном различным вариантам русской свадьбы, бытовавшим до недавнего времени на территории Тарногского района Вологодской области. Авторы пишут: «Очень древний обычай с элементами магии рассказали нам в Илезе и повторили в Нижнем Спасе (то есть можно предполагать, что обычай когда-то был известен по всей Кокшеньге). Перед отъездом свата или сватов из дому *для успеха дела* (курсив мой. – С. Ж.) их хлестали или забрасывали женскими головными уборами»⁴. Общеизвестно, что момент свадьбы, связанный с покрыванием молодой женским повойником-кокошником, практически является завершением свадебного обряда, что простоволосость женщины на людях считалась грехом и позором и т. д.

Столь важный элемент одежды украшался на русском Севере с особой тщательностью. Разумеется, речь идет о праздничных, парадных головных уборах, отличавшихся богатством декора и зачастую огромной стоимостью, что стимулировало их бережное хранение и передачу из поколения в поколение (естественно, не каждая крестьянка могла позволить себе роскошь иметь повойник, стоимость которого равнялась стоимости двух дойных коров или лошади)⁵. Мотивы, основные композиционные схемы, мир образов вышивок этих головных уборов далеки от представлений ортодоксального православия.

Здесь речь пойдет о культуре древних восточнославянских языческих божеств, Рода и Рожаниц, который до недавнего времени оставался в нашей науке в значительной мере темным пятном. Вопрос наличия у восточных славян в древности развитого культа верховного бога Рода и Рожаниц был поставлен Б. А. Рыбаковым в его фундаментальной монографии «Язычество древних славян», вышедшей в свет в 1981 году⁶. Б. А. Рыбаков убедительно доказывает, что восточные славяне задолго до введения христианства имели достаточно сложный и синкретичный культ верховных женских божеств-Рожаниц и верховного бога Рода (бога дождей, гроз, влаги вообще, плодородия и кровного родства), по существу аналогичного по функциям христианскому богу-творцу Саваофу. Он вычленил из многочисленных, зачастую очень сложных орнаментальных мотивов русской народной вышивки те композиции, в которых можно предположить наличие изображений двух богинь-Рожаниц, хотя в стилизованных, зачастую предельно геометризированных схемах эти фигуры прочитываются с большим трудом. Материалы северорусской золотной вышивки, и в частности вышивки головных уборов, где эти изображения более конкретны, думается, позволяют нам присоединиться к точке зрения Б. А. Рыбакова⁷ и предполагать, что культ Рожаниц действительно существовал и в течение длительного времени сохранялся на севере Руси, не искорененный и не уничтоженный христианством, о чем убедительно свидетельствует орнаментика такого сакрального элемента одежды, как женский головной убор.

Начнем с того, что на головках, т. е. на верхних, затылочных частях северодвинских и тарногских повойников, выполненных из штофа и бархата, как правило, вишневого, малинового или алого цвета, изображаются вышитые золотными или серебряными нитями по «карте» (картонным шаблонам) странные зооантропоморфные существа. Как правило, каждое из них представлено в характерной распластанной лягушечьей позе, типичной для позы рожавшей женщины. Под основной, центральной фигурой, на руках которой сидят птицы или змеи, помещено второе изображение. В тарногских борушках это помещенное между широко расставленными ногами первого существа, как правило, рогатого, второе, почти полностью идентичное первому рогатое существо, также в характерной распластанной позе. Центральная фигура соединена со второй, меньшей, тонкой полосой – «пуповинкой» (илл. 1).

В северодвинских, конкретно черевковских повойниках центральная фигура соединена полоской, опускающейся также между широко расставленными ногами, с треугольником или трехступенчатой пирамидой. Но треугольник и ступенчатая пирамида во многих древнеземледельческих культурах еще со времен энеолита являлись знаком женского производящего начала, символом рождения и воспроизводства⁸. Так, Е. В. Антонова, говоря о происхождении и смысловой нагрузке знаков на статуэтках анауской культуры и сравнивая их, в частности, со знаками на трипольской глиняной пластике, делает вывод о том, что треугольник и ступенчатая пирамида на всей раннеземледельческой евразийской Ойкумене означали женщину, рождение, произрастание⁹. К такому же выводу приходит и А. П. Погожева¹⁰.

Так как (что особенно подчеркивается Б. А. Рыбаковым в «Язычестве древних славян») народная знаково-орнаментальная память отличается удивительным консерватизмом и способностью сохранять созданные в древности мотивы на протяжении тысячелетий, мы можем предположить вслед за названными исследователями, что ступенчатая пирамида и треугольник черевковских повойников суть одно и то же со вторым составляющим композиций тарногских борушек – зооантропоморфным существом в позе Рожаницы.

Характерность позы, а также то, что верхняя и нижняя фигуры соединены тонкой полоской, очень похожей на пуповину, дают нам, как думается, основания для предположения, что перед нами – изображения двух богинь-Рожаниц, причем в этой композиционной схеме следующим составляющим является сама женщина, носящая данный повойник: она обязана продолжить далее бесконечную во времени цепочку рождений и всей логикой этого заклинательного орнамента обязана повторить акт рождения, воспроизводства.

Надо сказать, что подобные изображения, выполненные из жемчуга, бисера, сеченого перламутра или стекла, характерны также для каргопольских кокошников, где надо лбом почти всегда помещена стилизованная, несколько утрированная в своей распластанности фигура с поднятыми руками и широко разведенными ногами.

Интересно, что головные уборы с такой орнаментикой женщины носили только в течение репродуктивного периода своей жизни, зачастую даже только в первые годы семейной жизни, до

рождения ребенка¹¹, а затем меняли на менее украшенные; старея же, переходили на другие, старушечьи повойники.

Сила традиции была столь велика, что, почти утратив древнее представление о смысле этих изображений, называемых ими «жабами» или «рокастицами», вышивальщицы тем не менее даже в, казалось бы, совершенно барочных композициях, столь далеких от языческой символики, все равно сохраняли древнюю схему: видоизменяясь, трансформируясь, она сохраняет самое главное, основу композиционного построения – распластанную центральную фигуру. Одной из характерных деталей в изображениях Рожаниц на северорусских повойниках были украшавшие головы этих зооантропоморфных существ рожки.

Думается, что это также не случайная деталь¹². Дело в том, что исследователями уже давно отмечено – целый ряд русских головных уборов имеет рога; это рязанские, тульские, калужские, тамбовские, курские кички, сороки и ко-

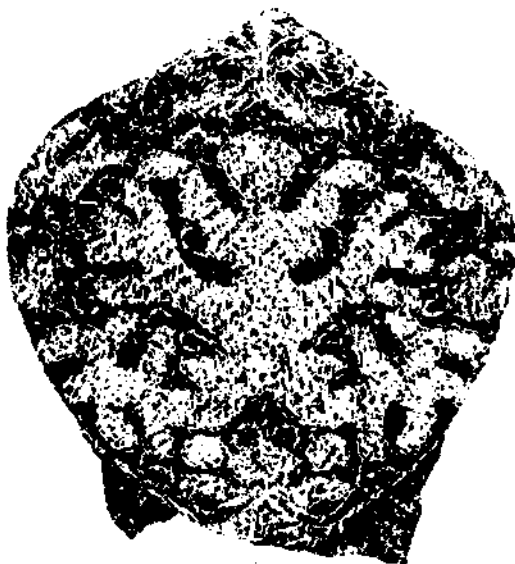


Рис. 1. Борушка тарногская. XIX в. Вологодская обл. Краеведческий музей. Инв. № 20927. Фото В. Тарасовского.

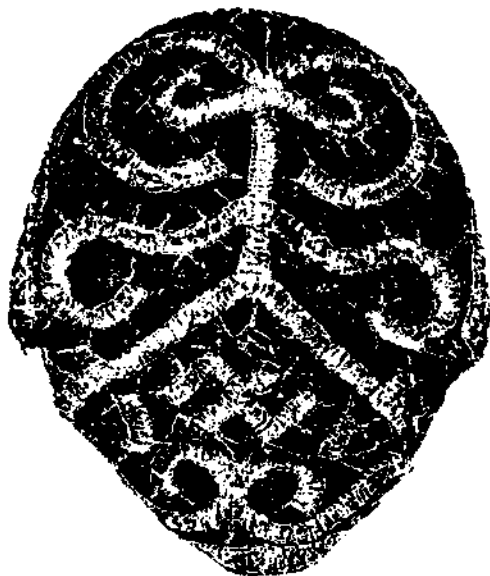
кошники, в этот ряд входят также знаменитые воронежские кораблики и однорогие каргопольские кокошники. Все они приносят в облик носящей их женщины один и тот же элемент – женщина уподобляется корове или козе, существам, с древней поры считавшимся связанными с символической плодородия.

Вероятно, рогатость Рожаниц, вышитых на головных уборах, с одной стороны, подчеркивает их связь со сферой сакрального, а с другой, объединяет богиню с ее возможным архаическим прототипом – коровой. Б. А. Рыбаков, говоря о близости двух Рожаниц, матери и дочери, к древнегреческим Лето – Латоне и Артемиде, – подчеркивает связь этих греческих богинь с культами плодородия. Но практически все древнейшие богини плодоносящих сил природы Евразии и Северной Америки в той или иной мере связаны с коровой. Будь то увенчанные коровьими рогами Исида или Иштар, волоокая Гера или Ио, обращенная в корову, Европа, изначально воплощавшаяся в облике коровы, и т. д., – повторяем, все они в зооморфном варианте связаны с культом одного и того же животного. Интересно, что один из предполагаемых аналогов древнерусских Рожаниц – богиня Артемиды в облике Селены – также изображалась рогатой, как Илифия, помогала роженицам, а в своем малоазиатском варианте представлялась многогрудой, с целым сонмом коров на теле. Все эти вышеперечисленные богини имеют еще одну общую черту – они так или иначе связаны с древнейшими лунными культами, так как подательницей плодородия в виде дождей, рос и влаги вообще во многих культурах древности была луна¹³. Но луна в тех же культурах, как правило, ассоциировалась с коровой или быком¹⁴, так как луна, вода, корова и бык издавна были тесно взаимосвязаны и взаимозаменяемы в различных мифологических системах. Кроме того, брачные партнеры многих богинь плодородия также выступают, как правило, в зооморфном варианте, в облике одного и того же животного – быка.

Итак, в многочисленных головных уборах, бытовавших на обширной территории России, женщина, являвшаяся своеобразной земной ипостасью богини-Рожаницы, уподоблялась рогатому существу – корове. Подчеркивание признаков, ассоциирующих женщину с коровой, и в то же время постоянная рогатость изображаемых на повойниках Рожаниц наталкивают на мысль, что коль скоро женщины, а в конечном счете – богини-Рожаницы, рогаты, то не исключено, что рогатым должен был изображаться и бог Род.

Такое предположение подкрепляется выводами Б. А. Рыбакова о генетическом родстве Рода и Ваала, Рода и Гада, Рода и Аполлона, Зевса, Юпитера, Диониса и, наконец, христианского Саваофа, чьим антагонистом был в церковных поучениях против язычества бог Род¹⁵. Однако и Ваал, и Гад (боги плодородия, воды, рождений) имели одно зооморфное воплощение – быка¹⁶. Аполлон, как писал Павсаний, больше всего любил быков¹⁷. Зевс Критский олицетворялся в облике быка. В образе быка или козла воплощался бог плодородия и стихийных сил природы Дионис. И, наконец, прообраз Саваофа – древний владыка богов Илу – также изображался в облике быка¹⁸.

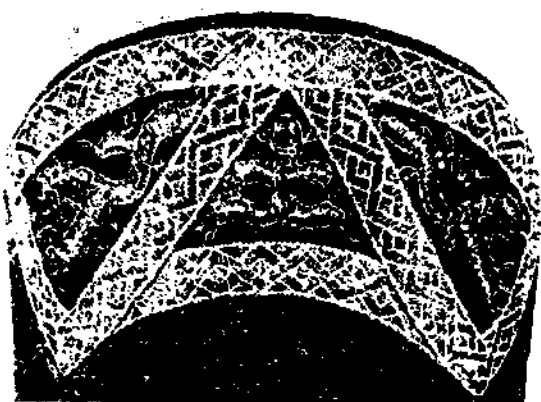
В этом ряду аналогов Рода одним из важнейших, если не самым главным, думается, может быть назван древнейший ведический (арийский) бог Рудра, о котором известный советский индолог Н. Р. Гусева пишет следующее: «В ведическом пантеоне существенную роль играл также бог



Илл. 2. Подоыник северодвинский. XIX в. Вологодская обл. Краеведческий музей. Инв. № 3439/22. Фото В. Тарасовского.

Рудра, который выступает в ведах под многими именами и является носителем ряда функций. Он описывается как благостный создатель всего живого, сын зари и одновременно как гневное божество бурь. <...> Будучи ведическим, то есть арийским божеством, Рудра, вероятно, стал объектом культового поклонения арьев не в самой Индии, а был известен еще в доиндийский период их истории. Обратимся к некоторым сопоставлениям. У древнерусских язычников был бог Род – грозный и капризный повелитель неба, «владевший тучами, дождем и молниями, от которого зависела вся жизнь на земле». Значение имени «Рудра» повторяет эти определения: грозный, могучий, бог гроз, благостный. Имя славянского Рода разъясняется еще и как красный, сияющий, сверкающий. Есть и славянские слова «руда» в значении «кровь», и «рудый», «рдяный» («красный цвет»). В санскрите тоже существует древний корень «рудх» («быть красным»), от которого образуется «рудхира» («красный», «коровый», «кровь»)¹⁹. Связь имени восточнославянского бога Рода со словами «руда» (кровь), «рудый», «рдяный», «родрый» (красный цвет) отмечает также и Б. А. Рыбаков²⁰. Но Рудра в зооморфном воплощении – бык, как могучий бык воспевается он в гимнах «Ригведь».

Надо сказать, что одна из древнейших зафиксированных в формах искусства традиций, сочетающих культ женского рождающего божества и культ быка, символизирующего мужское начало, уводит нас в VII тыс. до н. э., в анатолийскую протогородскую культуру Чатал-Хююка. «Бык –



Илл. 3. Повойник северодвинского типа. XIX в. Вологодская обл. Краеведческий музей. Инв. № 3439/25. Фото В. Тарасовского.

один из двух главных персонажей мифологии обитателей Чатал-Хююка, по крайней мере, той ее части, которая находила выражение в изобразительных формах. Вторым (а по значению, возможно, первым) персонажем была «богиня» – мать животных (быков и, видимо, баранов) и людей, изображавшаяся рождающей их. <...> В некоторых случаях изображали двух «богинь», одна из которых была моложе другой (курсив мой. – С. Ж.)... Образ более юного божества связан с представлением об обновлении жизни природы», – пишет Е. В. Антонова об изображениях в храмах Чатал-Хююка²¹. Но с аналогичной ситуацией мы сталкиваемся и в трипольской культуре, где повторяется та же схема: изображается женское божество, часто в позе Рожаницы; мужское начало

воплощается в образе быка, бычьих голов или рогов²². Мы не знаем, было ли это заимствованием или обе схемы родились конвергентно в разных регионах, но известно, что зоной первичной дикости дикого быка были степи и лесостепи Юго-Восточной Европы. Во всяком случае, в древности культ рождающей богини и ее супруга-быка, как уже отмечалось выше, был распространен очень широко. Возвращаясь вновь к Роду как к аналогу богов-быков Ваала, Гада, Зевса, Аполлона, Юпитера, Диониса и Рудры, мы можем с достаточным основанием предположить, что и Род в зооморфном воплощении был быком²³.

Известно, что в славянском мире реликтов культа быка более чем достаточно. Здесь можно привести слова Прокопия Кесарийского (VI в.) о том великом боге, которого одного славяне чтут владыкой над собой и приносят ему в жертву быков²⁴. Это обрядовые захоронения турьих рогов; большое количество топонимов, в основу которых положены слова «тур», «турово»; введение быка во главу масленичного поезда; обрядовое вождение «тура» и «турицы»; рогатые бычьи «хари» масленичного карнавала. Это хорошо сохранившееся на Балканах представление о тучах как о коровах и быках, «говядах»²⁵. Здесь же в связи с предметом нашего исследования уместно, вероятно, вспомнить прекрасную статью И. И. Толстого о древних корнях обряда жертвоприношения

быков в Кирилловском уезде Вологодской губернии и о генетической связи этого обряда с традиционными жертвоприношениями в храме Ахилла на Белом острове, а также с древнегреческим обрядом буффоний²⁶. В сказках и песнях Вологодчины быки, туры часто связаны с водой – рекой, озером, морем. Пример тому – легенда, записанная братьями Б. и Ю. Соколовыми (1914 г.) в Кирилловском уезде; в ней повествуется о чудесных быках, выходявших в старину из Вещозера²⁷. И, наконец, известно, что в свадебной обрядности невеста в Вологодской губернии именовалась «телушкой», а жених – «быком» или «порозом». Исключительно интересный материал был получен археологом Вологодского областного краеведческого музея И. Ф. Никитинским во время экспедиции 1984 года в селе Югра Тарногского района Вологодской области, где ему сообщили, что еще до 30-х годов XX века сохранялся обычай братчин, на которые ежегодно выращивался бычок поочередно каждой семьей в селе. После трапезы голову быка отдавали дому, выкормившему его, и эта голова помещалась на чердаке над волоковым отверстием избы, топившейся по-черному. В результате действия дыма голова, прокоптившись, мумифицировалась и хранилась на том же месте до тех пор, пока вновь не приходила очередь данного дома отдавать следующего быка для братчины²⁸.

Думается, что одним из аргументов в пользу того, что верховное восточнославянское языческое божество Род воплощалось в облике быка, было рогатым, является вышивка северорусских женских головных уборов, где наряду с изображением двух Рожаниц довольно отчетливо просматривается стилизованное, условное изображение бородатой рогатой мужской личины. Особенно интересны в этом плане северодвинские старушечьи праздничные повойники-«нашлепки». Один из них был кушлен в 1916 году Арсеньевым в с. Черевкове, что дает возможность предположить, что местом изготовления остальных также было северодвинское село Черевково.

Эти повойники отличает от головных уборов молодых обилие серебряного, а не золотного шитья (золото здесь опущено в фон). Даже при беглом взгляде на такой повойник-«нашлепку» отчетливо видна бородатая, круглая, оскалившая зубы в недоброй улыбке личина, или, говоря по-простому, «рожа» (илл. 4, 5). Но образ этот удивительно полисемантичен, и если внимательно всмотреться в рисунок серебряной вышивки, то перед нами предстанет губастая, носатая и рогатая голова быка. Невольно вспоминаются строки из «Вакханок» Еврипида – слова прозревшего Пенфея, обращенные к Дионису:



Илл. 4. Старушечий повойник-«нашлепка». XIX в. Вологодская обл. Краеведческий музей. Инв. № 3439/91. Рис. С. Жарниковой.



Илл. 5. Старушечий повойник-«нашлепка». XIX в. Вологодская обл. Краеведческий музей. Инв. № 3439/111. Рис. С. Жарниковой.

*Ты кажешься быком мне, чужестранец,
Вон у тебя на голове рога...
Так был ты зверь и раньше? Бык, бесспорно!*

(Пер. И. Анненского.)

На головках старушечьих повойников – такое же полисемантическое изображение мужчины и быка одновременно. Но здесь возникает вопрос: почему именно на старушечьих головных уборах помещалось такое специфическое изображение? Быть может, это связано с тем, что Род, как и многие его аналоги, такие, как Рудра, Дионис, Ваал и Гад, связан с тьмой, мрачным грозным небом, хтоническим началом и в конечном итоге – с луной? Такое предположение не противоречит данным русского и конкретно северорусского фольклора, где в свадебных величальных песнях жену называют «красным солнышком», а мужа – «светлым месяцем». Но луна во многих мифологических построениях связана не только с плодородием, но и с миром мертвых, с обиталищем предков – подателей плодородия. Такова она и в древней ведической традиции, где Луну (Сому) называют «порогом Вселенной», считая, что кто этот порог ни переступит, обратится в дождь и вернется на Землю, возродившись на ней в другом облике.

Здесь, вероятно, имеет смысл вспомнить древнерусское поучение: *«То ти не Род, седя на воздухе мечеть на землю груди и в том ражаются дети»*²⁹. Аналогии поразительные: Род проливает на землю дождь, благодаря которому рождаются новые люди, так же как Сом-Луна обращает в дождь и возвращает на землю для новой жизни тех, кто не смог переступить порог.

В таком контексте объяснимо наличие изображений бородатых оскалившихся быков-мужчин именно на старушечьих головных уборах. Вероятно, пока женщина была молода и способна продолжать род, она находилась под покровительством богинь-Рожаниц, охранявших ее повойничкокошник, а значит, и ее самое. На закате своих дней женщина возлагала на голову старушечью «нашлепку», отдавая себя под покровительство бога предков – Рода, быть может, веря в то, что, обращенная в дождь, снег или росу, она вернется на землю, чтобы вновь возродиться в своей внучке или правнучке. Этим можно объяснить и то, что форма головок сольвыгодских старушечьих «нашлепок» резко отличается от той же детали головного убора молодых женщин. Если у молодых головки кокошников слегка вытянуты и заovalены, напоминая очертаниями коровье копытце, то у старух головки повойников совершенно круглые, действительно в комплексе с вышивкой удивительно похожие на бледно-серебристый саркастически улыбающийся лик луны.

Но если наши выводы правильны и у восточных славян в древности действительно был культ лунного бога Рода (в зооморфном воплощении – быка), то, вероятно, с принятием христианства произошла своеобразная трансформация этого образа. Из верховного языческого божества – повелителя мира – он должен был превратиться в духа зла, антагониста христианского бога-творца, т. е. Сатану. Думается, такой вывод даст нам возможность объяснить многие присущие только древнерусской иконописной традиции особенности изображения Сатаны, который на иконах «Страшного суда», особенно созданных на основе апокрифов, изображался зачастую быкоголовым человеком со змееподобным хвостом и львиными лапами вместо ног. Примером тому может служить персонаж из композиции «Лествица» в росписи Троицкого собора г. Калягина и т. д.

Приняв гипотезу о лунно-бычьей природе верховного восточнославянского бога Рода, думается, можно объяснить и «воспоминания» на святочных карнавалах некоего Тура-Сатаны³⁰, и гневное устрашение митрополита Георгия: «Аще кто целует месяц да будет проклят»³¹.

Примечания

1. См.: Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы. – Советская этнография, 1933. – Вып. 5–6.
2. См.: Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. – М., 1978.
3. См.: Молотова Л. Н. Шенкурские свадебные головные уборы // В сб.: Русский народный свадебный обряд. – Л., 1978. – С. 220–232.
4. Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. – М., 1985. – С. 27.
5. См.: Балашов Д. М. и др. Русская свадьба. – С. 14.
6. См.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 1981.
7. См.: Жарникова С. В. О попытке интерпретации некоторых образов русской народной вышивки архаического типа // Советская этнография. – 1983. – № 1. – С. 87–94; Она же. Архаические мотивы вышивки сельвычегодских кокошников северодвинского типа // Советская этнография. – 1985. – № 1. – С. 107–115.
8. См.: Бибииков С. Н. Поселение Лука Врублевцевка (материалы и исследования по археологии СССР). – М., 1953. – № 38.
9. См.: Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. – М., 1984. – С. 143–144.
10. См.: Погожева А. П. Антропоморфная пластика Триполья. – Новосибирск, 1983.
11. См.: Молотова Л. Н., Соснина Н. Н. Русский народный костюм. – Л., 1981. – С. 28.
12. Г. С. Маслова отмечает: «...рогатость – устойчивая черта в вышивке и присуща только женским персонажам. Она является еще одним из определяющих признаков женских изображений» (Маслова Г. С. Указ. соч. – С. 118).
13. См.: Мифы народов мира: В 2-х т. – М., 1982. – Т. 2. – С. 79.
14. Там же.
15. См.: Рыбаков Б. А. Указ. соч. – С. 442–459.
16. См.: Мифы народов мира: В 2-х т. – М., 1980. – Т. 1. – С. 206, 261, 159, 507.
17. См.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. – 2-е изд. – М., 1965. – С. 446.
18. См.: Мифы народов мира: В 2-х т. – Т. 1. – С. 507.
19. Гусева Н. Р. Индуизм: мифология и ее корни // Вопросы истории, 1973. – № 3. – С. 143.
20. См.: Рыбаков Б. А. Указ. соч. – С. 451–452.
21. Антонова Е. В. Указ. соч. – С. 197.
22. «Связь образов быка и женщины в культе плодородия исследовалась многими учеными... Все приходит к заключению, что бык символизирует мужское начало в земледельческо-скотоводческом культе плодородия энеолитических племен» (Погожева А. П. Указ. соч. – С. 131).
23. См.: Жарникова С. В. Верховное восточнославянское божество и отражение его культа в орнаментике северорусских женских головных уборов // Всесоюзная этнографическая сессия по материалам полевых исследований 1980–1981 гг.: Тезисы докладов. – Нальчик, 1982. – С. 147–148.
24. См.: Греков Б. Д. Киевская Русь. – М., 1949. – С. 379–380.
25. См.: Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // В сб.: Славянский и балканский фольклор. Обряд. текст. – М., 1981. – С. 44–120.
26. См.: Толстой И. И. Статьи о фольклоре. – М.-Л., 1966. – С. 22–23.
27. Толстой И. И. Статьи о фольклоре. – М.-Л., 1966. – С. 21–22.
28. Устное сообщение И. Ф. Никитинского, за которое принопугу ему искреннюю благодарность.
29. См.: Рыбаков Б. А. Указ. соч. – С. 449.
30. Рыбаков Б. А. Указ. соч. – С. 430.
31. См.: Фаминцын А. С. Божества древних славян. – СПб., 1884. – Вып. 1. – С. 31.

SUMMARY

REFLECTION OF PAGAN BELIEFS IN THE ORNAMENTATION OF NORTH RUSSIAN FEMALE HEADDRESSES (using materials of the Vologda regional museum-reserve)

The female headdresses of Northern Russia had always been associated with fertility. This article of clothing was thoroughly decorated and often cost as much as a few milch-cows or a horse. The motifs and images of embroidered compositions can hardly be concerned with concepts of the Orthodox Church.

The embroidery of the North Russian female headdresses distinctly reflects the pagan cult of ancient deities-creators of the Universe named Rod and Rozhanitsa. Researcher Boris Rybakov proved that long before the Christianity was introduced, the eastern Slavs had had a developed cult of Supreme Goddess Rozhanitsa – the patroness of women and birth, and of God Rod – the patron of rains, storms, moisture on the whole, fertility and blood relationship.

On the northern female headdresses goddesses of Rozhanitsa are depicted as either zoo-anthropomorphic beings (which combine the features of both a human and an animal), or stylizing geometrical figures, or golden trees. It is notable that these images in their outline repeat the figure of a woman in childbirth, and all of them are horned. Moreover, some female headdresses were also sewn with horns. In such a way a woman was compared to a cow or a goat that from ancient times had symbolized fertility. The headdresses of the old-aged women of Northern Russia depicted God Rod as a horned bull always concerned with Water and the Moon cults.

ОБРАЗЫ ВОДОПЛАВАЮЩИХ ПТИЦ В РУССКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ (истоки и генезис)

Образы водоплавающих птиц – уток, гусей и лебедей – играют в русской фольклорной традиции исключительную роль. Зачастую именно утица, лебедь или гусь маркируют собой сферу сакрального в обрядовых песнях календарного цикла. Так, «уточка полевая» или «утка луговая» – характерные персонажи песен масленицы, праздника, связанного с культом предков и заклинанием плодородия грядущего земледельческого года. В одной из масленичных песен масленицу называют «белой уткой», в другой, сибирской, «гусяную» масленицу провожают своими криками летящие гуси, в третьей – веселыми криками призывают ее, когда до масленицы остается один день¹. Но в действительности в это время на данных территориях нет и не может быть гусей: их весенний прилет происходит значительно позднее, так же, как нет и не может быть гусей-лебедей перед Рождеством. Однако в песне, записанной П. В. Шейном в Псковской губернии, поется:

*Приходила Коляда наперед Рождества,
Винограде красно-зеленое мое!
Напала пороша снегу беленького:
Как по этой по пороше
Гуси-лебеди летели – колядовщики, недоросточки².*

Ей вторит винограде из деревни Евсеевская Тарногского района Вологодской области, записанное Д. М. Балашовым, Ю. И. Марченко и Н. И. Калмыковой:

*Щче-то припевка про гуся, ой
С виноградем да и вся, да
Виноградиё, ой
Красно-зеленовоё³.*

В волочевных песнях, имевших также ритуальное значение и считавшихся способом магического подчинения человеку сил природы, довольно часто фигурируют гуси-лебеди. Так, в одной из песен, записанных П. В. Шейном в Псковской губернии, есть исключительно интересное противопоставление:

*Не гуси летят, не лебеди,
Христос воскрес на весь свет!*

Имеет смысл в этой связи вспомнить, что и колядовщики, и волочевники воспринимались в народной традиции как воплощение душ предков, которым подавалось ритуальное подаяние, и связь их с гусями-лебедями, судя по всему, была не случайной. Об этом свидетельствует концовка зачина выше цитированной волочевной песни Псковщины:

*Не гуси летят, не лебеди –
Христос воскрес на весь свет!
Идут-бредут волочевники,
Волочевники-полуночники⁴.*

О связи водоплавающих птиц с тем светом, со смертью свидетельствуют также русские народные загадки:

*На море, на окняне,
На острове Буйне
Сидит птица Юстрица;
Она хвалится, выхваляется,
Что все видала, всего много едала,
Видала царя в Москве,
Короля в Литве,*

*Старца в келье, дитя в колыбели,
А того не едала, что чего в море
не достала.*

(Смерть)

*Сидит утка на плоту,
Хвалится казаку:
Никто меня не пройдет –
Ни царь, ни царица,
Ни красна девица.*

(Смерть)

В таком последнем весеннем обряде, как «Похороны Костромы», также целиком связанном с заклинанием плодородия, обращением к предкам – подателям плодородия, во Владимирской губернии к главному персонажу обряда обращались следующим образом:

*Костромушка моя, Костромушка,
Моя белая лебедушка.
У моей ли Костромы много золота-казны,
Костромушка-Кострома, лебедушка-лебедя!⁵*

В песнях святочных гаданий, предвещающих свадьбу, именно гуси-лебеди летят через сад-виноград и роняют золотые обручальные кольца⁶. Особенно широко распространены образы серых гусей и белых лебедей в русских народных свадебных песнях, где постоянно сравнение невесты с «лебедью белой», плавающей по «морю Хвальинскому», по «Дунаю», восклицательной «на тихих заводях», «отстающей от стада лебединого», с серой утицей или с павой, которая, судя по всему, также мыслилась в русской народной традиции водоплавающей птицей (утицей или лебедью)*. О том, что павы и лебеди в народном представлении одно и то же и что образ павы имеет мало общего с павлинами, свидетельствует песня, записанная в 1958 году в Архангельской области, т. е. там, где, как и в бывшей Вологодской губернии, было широко распространено изображение пав на свадебных полотенцах, сарафанах, подолах рубах:

*Что на тихой на тищине,
Да на тихой лебединою,
Да тут не паванька плавала,
Да не павы перья ронила...⁷*

В то же время жених, как правило, сравнивается с серым гусем. Интересно, что стадо гусей, к которому принадлежит гусь-жених, связано в одной из песен свадебного цикла, записанной в 1929 году в Архангельской области, со следующим кругом образов:

*Из-за гор, гор высоких,
Да из-за лесу, лесу темного,
Да из-за садику зеленого,
Из-за садику зеленого,
Да из-за моря, моря синего
Да поднималась туча грозная
Да со громами со громучима,
Да с молоньями со палочима,
С молоньями со палочима,
Да с крупным-то частым дождиком,
Со крупным-то частым дождиком,
Да с бурей – со падерой,*

* Отметим, что на санскрите слово «рāvана» означает очищающий, а «рāvакā» – чистый.

*Да со тяжкой-то заметелицей.
Да из-под той-то тучи грозной,
До из-под той-то непроносной
Вылетало-то стадо гусей,
Да стадо гусей – серых утичек.
Да во черных гусях – серых утицах,
Во черных гусях – серых утицах
Да замешалась лебедь белая...⁸*

В этой свадебной песне имеется полный набор сакральных символов пространства и природных стихий. В пространственные характеристики включаются и горы, и лес, и сад зеленый, и море синее, т. е. все то, с чем в песнях свадебного цикла связано продвижение свадебного поезда, переход из одного рода в другой, смена невестой своего социального статуса. Гусиное стадо, членом которого является жених, соотносено в этой песне с целым комплексом природных явлений, сакральный характер которых очевиден. Это одновременно и крупный частый дождичек, и буря, и «грома гремучие», и «молоньи палочки», и метель, которые приносит с собой гусиное стадо в образе «тучи грозной». Гуси, туча, гром, молнии, буря взаимосвязаны.

Можно предположить, что столь серьезное отношение к образам гусей-лебедей в народной песенной традиции, имеющее достаточно аналогов в русских народных сказках, может быть объяснено тем, что эти образы сложились в глубочайшей языческой древности. Об этом свидетельствуют многочисленные факты. Еще на праславянских украшениях встречаются многочисленные изображения лебедей. Они расположены по сторонам женской фигуры с поднятыми руками на бронзовом браслете VII в. до н. э. из клада в Радолинке близ Познани. На древнеславянских зольниках, местах ритуальных костров, археологи находят вырытые в земле гигантские фигуры лебедей. Древнегреческая мифология связывает лебедей – священных птиц Аполлона – с северной окраиной Ойкумены, куда они ежегодно уносили бога к берегам холодного Кронийского океана, в земли гипербореев. Вероятно, прав Б. А. Рыбаков, считая, что «солнечных лебедей праславянского мира мы должны рассматривать не как механическое заимствование античного мифа, а как соучастие северных племен в каком-то общем (может быть, индоевропейском) мифотворчестве, связанном с солнцем и солнечным божеством»⁹. Он отмечает также, что образ женщины, воздевшей руки к небу, с птицами-утицами по сторонам, очень архаичный, дожил в северорусской вышивке до конца XIX века¹⁰. Привески в виде утицы, гуся и лебедя доживают в славянской традиции до XII в. А. В. Чернецов отмечает, что «образы двух птиц наряду с растительным декором (чаще всего по сторонам дерева) – это традиционная в древнерусском искусстве идеограмма райского сада. Это связано с дохристианским представлением о том, что рай (ирий) – место, куда улетают птицы»¹¹. Что касается ковчей-скопкарей, наливок, чарок, солониц, охлупней изб и т. д. в форме утки-лебедя, то все это сохранялось на русском Севере вплоть до рубежа XIX–XX веков.

Надо заметить, что в приведенной выше свадебной песне можно найти довольно прозрачную аналогию древнегреческому мифу о браке Зевса и Леды, только там бог-громовержец, уже обретший антропоморфный облик, в силу своего каприза становится лебедем, а в восточнославянской (конкретно северорусской традиции) мы сталкиваемся, думается, с более архаичным мифологическим пластом, когда жених и его род – стая гусей и туча, буря, гром, молния одновременно. Таким образом, со стаей гусей, а значит, и с самим женихом ассоциируется весь набор тех сакральных атрибутов, которые станут впоследствии принадлежностью только одного бога-громовержца – обожествленного неба. Так как, судя по всему, у образов гусей-лебедей общие индоевропейские истоки, необходимо обратиться к древнейшим памятникам индоевропейской мифологии – «Ригведе» и «Авесте», которые, быть может, объяснят нам истоки культовой, обрядовой роли этих птиц в восточнославянской традиции.

Общеизвестно то огромное значение, которое придается гусю-лебедю в индийской мифологии, теологии и натурфилософии, где он – символ солнца, Вселенной, света и неба, вселенской

и индивидуальной души, определенного музыкального лада – музыки Вселенной. Ю. А. Рапопорт приводит данные «Чхандогья–упанишады» и «Пуран», где гусь – воплощение высшего существа и Вселенной. Исследователь отмечает, что в хорезмийской концепции происхождения Вселенной есть свидетельство того, что «изначальное божество, заключавшее в себе части мироздания, представлялось в образе водоплавающей птицы»¹². Имя этого божества, объединяющего в себе мужское и женское начала, небо и землю, огонь и воду, свет и мрак, – Зарван. Но именно Зарваном в согдийских текстах буддийского характера именуется Брахма – творец Вселенной ведического пантеона, которого в легендах нередко олицетворяет гусь, являющийся постоянным спутником Брахмы и его «носителем» – *vaḥana*¹³. «Не исключено, – считает исследователь, – что образ водоплавающей птицы отражает представление об изначальности водной стихии, которую в авестийском пантеоне олицетворяла богиня, чье древнейшее имя, как полагают, было скрыто за тройным эпитетом Ардви Суры Анахиты»¹⁴. Здесь уместно также вспомнить о том, что спутником великой водной богини ведической эпохи Сарасвати был гусь, который олицетворял собой всеохватывающее небо¹⁵. Е. Е. Кузьмина также отмечает, что в индоиранской мифологии водоплавающая птица выступала олицетворением и спутницей богини-матери, связанной с водой, которая часто изображалась в виде «мирового дерева» с сидящими на нем птицами, а пара уток была в фольклоре всех индоевропейских народов символом супружеской любви¹⁶.

Весьма значительную роль играли изображения водоплавающих птиц (уток, гусей, лебедей) в скифском искусстве. Д. С. Раевский отмечает, что эти изображения, как правило, встречаются на предметах явно культового назначения, и образ водоплавающей птицы был в скифском мире устойчивым религиозным символом, а в сценах инвеституры он являлся знаком богоданности царской власти¹⁷.

На вопрос о том, почему именно образ водоплавающей птицы стал в иранской и скифской мифологиях образом телесного мира, Д. С. Раевский отвечает, что этот представитель земной фауны обладает способностью передвигаться во всех трех стихиях – по суше, по воде и, наконец, по воздуху: «Показательно, что в «Ахтарваведе» отражено представление о «тройном», или «утроенном» гусе. Это, скорее всего, также связано с толкованием водоплавающей птицы как символа трех зон мироздания»¹⁸. В. И. Козенкова отмечает, что на позднем этапе кобанской культуры (VII – нач. IV в. до н. э.) на Северном Кавказе появляются многочисленные подвески на длинных цепочках с коньками, оленями, утицами, которые считаются специфическим привнесением скифо-сарматов¹⁹. Эти примеры можно было бы продолжить, но для того, чтобы найти истоки такой древней сакрализации, вероятно, необходимо обратиться к древнейшим изобразительным памятникам, в которых уже в той или иной мере отразилось новое отношение к гусю, утке или лебедю как к священной птице. Опускаясь в глубь тысячелетий, мы обращаемся к археологическим памятникам эпохи неолита на севере европейской части России. Именно здесь на рубеже мезолитической и неолитической поры, в период климатического оптимума голоцена, когда среднелетние температуры были выше современных в среднем на 3–4°C²⁰, а лесная зона вышла на побережье Полярного бассейна и полоса широколиственных лесов, составляющая сегодня 200–400 км, была равна 1200–1300 км, на скалистых берегах Онежского озера и Белого моря появляются изображения, свидетельствующие о древней сакрализации образов водоплавающих птиц, присутствующих постоянно в сценах, имеющих мифологический ритуальный характер. Это сцены, связанные с оплодотворением, рождением и смертью, небесными светилами – солнцем, луной и звездами. Исключительный интерес представляют композиции, в которых эти птицы связаны с антропоморфными персонажами. Таковы распластанная в позе роженицы антропоморфная фигура, нога которой перерастает в тело гуся, и уникальное изображение огромного (главного в композиции т. н. «Бесовых следков» на Белом море) рогатого фаллического персонажа, большой палец громадной ступни которого соединен с фигурой лося, а мизинец – с группой из трех водоплавающих птиц (гусей или уток). Образ водоплавающей птицы наряду с образом человека и лося, ведущий в неолитическом пантеоне жителей севера Восточной Европы и зафиксированный в петроглифах Онежского озера и побережья Белого моря, вероятно, вошел в этот пантеон не только потому, что утки-

гуси-лебеди могут существовать в трех сферах, но еще и потому, что с их прилетом весной и отлетом осенью приходило и уходило теплое время года. Кроме того, и утки, и гуси, и лебеди именно здесь, на реках и озерах Севера, выводили свое потомство, и именно здесь эти хитрые и осторожные птицы, охота на которых довольно трудна, становились во время линьки совершенно беспомощными и беззащитными.

О том, какое огромное количество водоплавающих птиц слеталось на русский Север еще в конце XIX в., свидетельствуют многие источники. Так, известно, что западная часть южного берега острова Новая Земля (между 71–72° с. ш.) из-за обилия там гусей носила название «Гусиная земля»²¹. На острове Колгуеве (в Баренцевом море) в огромных массах собирались водоплавающие птицы – гуси, утки всевозможных видов, лебеди, которые прилетали с юго-запада в конце июня и оставались до середины сентября. Одна охотничья артель из 10 человек легко могла добыть в период линьки (за месяц) до 3,5 и даже 5 тыс. гусей и лебедей. В XIX в. ежегодно с острова вывозилось 6400 кг перьев и пуха и 12000 кг лебединых пхур²². Вероятно, именно эти птицы в самое тяжелое время года, в межсезонье весны и лета, были для древних жителей побережья Беломорья, Онежского и других озер и рек русского Севера основным источником мясной пищи, что сыграло не последнюю роль в сакрализации гуся, утки и лебеда. Вероятно, сохранившаяся у индигирщиков – русских старожилов устья Индигирки – традиция при добыче линной птицы («гусеванье») оставлять в живых и выпускать на волю последнего гуся, попавшего в сеть, к которому обращались с просьбой на следующий год привести побольше своих товарищей, уходит корнями в глубочайшую неолитическо-мезолитическую древность Восточной Европы. Хотелось бы отметить, что за гусями индигирщики ездили только весной, когда кончались другие припасы. Гусеванье велось только на молодого гуся, и никогда объектом охоты не были гуси с выводками²³. Может быть, потому, что такая жестокая охота была вызвана крайней необходимостью для человека спасти свою жизнь и жизнь своих близких (в противном случае была бы неизбежной голодная смерть многих), люди, осознавая, что, спасая себя, убивают совершенно беззащитных птиц, чувствовали свою вину перед ними, и потому еще в XIX веке в Каргополье считалось грехом есть гусяное мясо просто так в обычные дни.

Поклонение священному гусю-лебедю и утке, сложившееся в глубочайшей индоевропейской древности, отразилось в гимнах «Ригведы» и «Авесты», – ассоциирующих гуся-лебеда и богатворца, гуся-лебеда и Вселенную, гуся-лебеда и свет, разум, душу, гуся-лебеда и определенный музыкальный лад – ритм Вселенной. Но и для восточнославянской фольклорной традиции, исследователи которой неоднократно отмечали, что для нее характерна консервация рудиментов архаичнейших явлений, порой не нашедших отражения даже в Ведах, характерно такое же отношение к гусям-лебедям. И так же, как ведическая традиция связывает водоплавающую птицу с верховным существом – Творцом мира, так и записанная в середине XX в. в Русском Устье космогоническая легенда о сотворении земли связывает образ творца с уткой-гагарой, причем эта легенда удивительно близка к ведическому представлению об акте творения: «Перво никто не был, ни людей, никого. Был только дух на небесах, и от этого духа основался человек, и он там жил, на небесах. Когда он посмотрел вниз, он увидел море, а на море – плавающую утку-гагару». Когда этот дух-человек стал разговаривать с этой гагарой, который тоже был святым, то тот ему рассказал: «Я стал от белой пены, от морского наводнения, а ты от чего стал?» – спрашивает. На что получает ответ: «На небесах есть дух – я от того духа». Дух спросил гагару, где земля. Гагара ответил, что земля глубоко в море, и попробовал ее достать, но ему не хватило силы. Тогда дух дважды прибавил гагаре силу, и он достал на своей спине землю. Эту землю дух раздул по свету, так появились горы, суша, и осталось море. Затем дух предложил гагаре строить престолы. Дух стал строить свой, а гагара – свой. Но апостолы, которые появились у них, «чтобы послать куда», сообщили духу, что престол гагары выше, чем престол духа. Дух посылал к гагаре одного за другим двух апостолов с просьбой строить престол не выше своего, но гагара не согласился. Тогда дух пошел к нему сам и стал просить гагару о том же, но гагара вновь отказал. «Я, – говорит, – землю на то поставил». Дух поспорил с гагарой и, разозлившись, сдул его престол в море, а сам

гагара превратился в Сатанаила²⁴. Мы видим в этом тексте и древнее, известное еще Ведам, представление о творении божественного начала из морской пены, появившейся от волнения (пахтания) моря, и христианские привнесения, превратившие святую птицу в Сатану. И так же, как ведическая традиция связывает гуся-лебедя-утку с музыкальным ладом, с сакральными музыкальными ритмами, так и в восточнославянской традиции гуси-лебеди тесно связаны с гуслиями (часто крыловидными), с «гуслиной» масленицей, с пением. Эта связь хорошо прослеживается в одной из предсвадебных песен – песен девичника, записанной в Архангельской губернии:

*Вы где, гуси, были?
Вы где побывали?
Где спали, ночевали?
Мы были у княгини,
Побывали у первобрачной.
Еще что княгиня делает?
Во гусли играет,
Дары снаряжает...²⁵*

Интересно, что в ритуальной народной пляске, сохраняющейся до наших дней на русском Севере (в частности, в Нюксенском районе Вологодской области), основной шаг (частый, как бы притопывающий по земле) называется «уточка». В такой пляске благодаря постоянным повторам ритмообразующих движений создается ощущение некоего пространства-времени вне контекста обыденности. И здесь вновь хотелось бы обратиться к ведическим аналогиям, где *hansa* – гусь, лебедь, душа, познавшая высшую истину, высший дух, стихотворный размер; с этим термином связаны и такие понятия, как *hansa – raksa* – крыло лебедя, название определенной позиции руки в танце, и *hansa pada* – киноварь. Имеет смысл вспомнить, что рабочая часть ткацкого стана, создающая узор ткани, носит название «утка» (уток). В ведической традиции понятие утка ткацкого стана связывается с представлением о мироздании, где нить утка, не прерываясь, переплетается с основой и образует узор ткани, в которой основа – субстанционально-качественная (энергетическая) нить, а уток расцветивает основу природы, осуществляет разнообразие узора ее необъятной, но единой ткани. Зная о том, что в древнейшей традиции музыкальный лад, связанный с гусями-лебедями, творит музыку Космоса, что игра на гуслиях сравнима в этом мифопоэтическом ряду с тканьем «мировой гармонии», можно понять, почему автор «Слова о полку Игореве» связывает в единый образ «стадо лебедей», поющих хвалебную песнь старым богатырям и героям, и «живые струны» гусель, по которым передвигаются пальцы Бояна, как по нитям основы – уток, творя «ткань» эпической песни. О единстве понятий «узор ткани» и «узор песни», «ткать ткань» и «слагать песню» свидетельствует другое индийское слово – *prastava*, имеющее аналогию в севернорусском диалектном «прастава», «праставка» (вышитая или заполненная ткацким узором полоса, украшающая рубаху, полотенце и т. д.). Санскритское «*prastava*» означает «хвалебная песнь»!

О том, что древнейший языческий культ водоплавающей птицы сохранял на Руси свое религиозное значение достаточно долго и был хорошо знаком православному духовенству, свидетельствует то, что еще в XIV–XV вв. монахи Муромского монастыря на Онежском озере высекали христианский крест не только на главном в композиции «Бесова Носа» изображении Беса, но и на находящемся на значительном расстоянии от него изображении лебедя.

Утицы, гуси и лебеди русской народной вышивки, уткообразные притужальники ткацких станов, солоницы, скобкари и братины в форме утки или лебедя, утицы, венчающие крыши домов, крыловидные гусли и гуси-лебеди, утицы народных обрядовых песен – все это свидетельствует об огромной древности и важности этих архаических языческих образов в народном мифопоэтическом восприятии мира.

Примечания

1. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков.– Новосибирск, 1981.– С. 100, 165.
2. Поэзия крестьянских праздников.– Л., 1970.– С. 56.
3. Балашов Д. М. и др. Русская свадьба.– М., 1985.– С. 261.
4. Поэзия крестьянских праздников...– С. 322.
5. Там же.– С. 132.
6. Там же.– С. 132.
7. Русская народная поэзия.– Л., 1984.– С. 193.
8. Там же.– С. 268.
9. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.– М.: Наука, 1981.– С. 344, 365.
10. Там же.– С. 342.
11. Чернецов А. В. О декоре купола Большого Сиона 1486 г. // СА, 1985.– № 3.– С. 104.
12. Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье.– М., 1977.– С. 67.
13. Там же.– С. 68.
14. Там же.– С. 68.
15. Там же.– С. 61.
16. Кузьмина Е. Е. О двух перстнях Амударьинского клада с изображением царик // СА, 1979.– № 1.– С. 44.
17. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен.– М.: Наука, 1977.– С. 59–60.
18. Там же.– С. 63.
19. Козенкова В. И. Хронология кобанской культуры: достижения, опыт, уточнения, нерешенные проблемы // СА, 1990.– № 5.– С. 84.
20. Палеогеография Европы за последние 100 тысяч лет.– М.: Наука, 1982.– С. 121.
21. Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Евфрона.– СПб., 1893.– Т. IX А.; 923, 934.
22. Там же Т. XV А. С. 665–666.
23. Фольклор Русского Устья.– Л.: Наука, 1986.– С. 344.
24. Там же.– С. 212.
25. Русская народная поэзия.– Л., 1984.– С. 240.

SUMMARY

IMAGES OF WATER-FOWL IN RUSSIAN FOLK TRADITION

(sources and genesis)

The images of the water-fowl – ducks, geese, swans – played an exceptional role in the Russian folk tradition. The geese-swans were always mentioned in the songs of a ritual character. Their connection to the other world, the world of the departed, is traced in Russian fairy-tales, riddles, spells and rituals invoking fertility.

In the old Aryan mythology a goose-swan was identified with the sky, the sun, the universe, the light, a universal and individual soul, universal music. The great Water Goddess from the Veda epoch named Sarasvati was always accompanied by a goose, which stood for the all-embracing sky. In the Indo-Iranian (Aryan) mythology the water-fowl accompanied the Goddess-Mother of water who was often depicted as a world tree with birds sitting on it. And in the tradition of all Indo-European nations, a pair of ducks had always symbolized a conjugal love. The worship to the sacred goose-swan and duck in the ancient Indo-European epoch are recorded in the hymns of «Rigveda» and «Avesta». The archaic Eastern-Slavonic traditions trace an identical worship.

The author is convinced that this cult originates from the native land of Indo-Europeans – the polar territory – and dates back to the oldest antiquity. It is confirmed by the petroglyphs of the 5th–4th millennia B. C., which were encountered on the crags of the White Sea and Onega Lake and which depicted goose-swans in the scenes of a mythological ritual character. On the northern rivers and lakes this water-fowl has been hatching out and fledging its chicks, here these careful and cunning birds, the fowling for which was quite difficult in ancient time, became most helpless when moulting. Moreover, at the most difficult for ancient northern people time – in famine spring and summer, the water-fowl was the main source to feed them. And this fact to a great extent promoted the development of the cult of geese, swans and ducks. This ancient cult had been preserved in different forms in the folk culture of the Russian North up to the early 20th century.

ВОЗМОЖНЫЕ ИСТОКИ ОБРАЗА КОНЯ-ГУСЯ И КОНЯ-ОЛЕНЯ В ИНДОИРАНСКОЙ (АРИЙСКОЙ) МИФОЛОГИИ

Среди образов древнейшей арийской мифологии одним из интереснейших и загадочных является образ коня-гуся и коня-оленя, одинаково зафиксированный как в ведической, так и в авестийской традициях. На первый взгляд все представляется достаточно простым и естественным: полет птицы и стремительный бег коня или оленя в принципе можно связать в единый образ. Но, судя по всему, простота эта кажущаяся, так как вслед за таким объяснением этого феномена рождается следующий вопрос, на который дать ответ оказывается отнюдь не просто: почему образ коня в подавляющем большинстве случаев в ведической традиции так устойчиво контаминируется с образом гуся или лебедя, и почему образ коня столь устойчиво связывается не только в индоиранской, но и в общеиндоевропейской традиции с образом оленя? Для того чтобы выяснить, в чем истоки таких ассоциаций, следует обратиться к археологическим, мифопоэтическим и этнографическим источникам. Так, общеизвестно то значение, которое придается гусю в индийской мифологии, теологии и натурфилософии, где он – символ солнца, света и неба. В «Чхандогья-упанишаде» гусь – воплощение солнца – близок огню, луне, молнии¹. Ю. Рапопорт отмечает, что в хорезмийской концепции происхождения Вселенной есть свидетельство того, что «изначальное божество, заключавшее в себе части мироздания, представлялось в образе водоплавающей птицы»². Имя этого божества, объединяющего в себе мужское и женское начала, небо и землю, огонь и воду, свет и мрак, – Зарван. Но именно Зарваном в согдийских текстах буддийского характера именуется Брахма – творец Вселенной ведического пантеона, которого в легендах нередко олицетворяет гусь, являющийся постоянным спутником Брахмы и его «носителем» – vahana³. «Не исключено, – считает исследователь, – что образ водоплавающей птицы отражает представление об изначальности водной стихии, которую в авестийском пантеоне олицетворяла богиня, чье древнейшее имя, как полагают, было скрыто за тройным эпитетом Ардви Суры Анахиты»⁴.

Здесь уместно также вспомнить о том, что спутником великой водной богини ведической эпохи Сарасвати был гусь, который олицетворял собой всеохватывающее небо⁵. Е. Кузьмина также отмечает, что в индоиранской мифологии водоплавающая птица выступала олицетворением и спутницей богини-матери, связанной с водой, которая часто изображалась в виде «мирового дерева» с сидящими на нем птицами, а пара уток была в фольклоре всех индоевропейских народов символом супружеской любви⁶. Она же указывает на то, что в индоиранской традиции рядом с женщиной или ее эквивалентом – деревом – помещались, как правило, кони или птицы или только птицы⁷, но в то же время «во всех индоевропейских традициях распространено уподобление коня и птицы»⁸. Так, в гимне «Ригведы» кони Ашвинов уподобляются орлам: «...Ваши великолепные летающие кони – красноватые птицы – да повезут вас...»⁹, и в «Махабхарате» сами Ашвины воспеваются как орлы – «дивные прекраснокрылые птицы»¹⁰.

Кроме того, именно гусь часто связывается с образом коня; и Ашвины, и кони Индры часто уподобляются гуслям. Согласно данным археологии в Иране композиции с фигурами двух всадников или соединенных изображений коней с женщиной между ними относятся к эпохе первого появления ираноязычного населения на Иранском плато и датируются рубежом II – началом I тысячелетия до н. э.¹² Весьма значительную роль играли изображения водоплавающих птиц – уток и гусей – в искусстве Индии, а также в скифском искусстве. По мнению Д. Раевского, эти изображения, как правило, встречаются на предметах явно культового назначения. Образ водоплавающей птицы был в скифском мире устойчивым религиозным символом, а в сценах инвентуры он являлся символом богоданности царской власти¹³. На вопрос о том, почему именно образ водоплавающей птицы стал в иранской и скифской мифологиях образом телесного мира, Д. Раевский отвечает, что этот представитель земной фауны обладает способностью передвигаться во всех трех стихиях – по суше, по воде и, наконец, по воздуху: «Показательно, что в «Атхарваведе» отражено представление о «тройном», или «утроенном» гусе. Это, скорее всего, также связано

с толкованием водоплавающей птицы как символа трех зон мироздания»¹⁴. Такая трактовка образа гуся представляется убедительной, но ответа на вопрос, почему именно с водоплавающей птицей (гусем, лебедем, уткой) связывается в индоиранской мифологии образ коня, она не дает. (В «Атхарваведе» солнце именуется в одном и том же гимне и конем, и орлом, и лебедем¹⁵.)



Рис. 1:
1 – петроглиф с изображением лося
и человека;



2 – петроглиф с изображением лося
и гусей;



3 – петроглиф, лось и гуси.

Как это ни покажется парадоксально, для того чтобы ответить на этот вопрос, а заодно и на следующий – почему в индоиранской мифологии образ коня тесно связан с образом оленя, – следует, по нашему мнению, обратиться к археологическим памятникам севера европейской части СССР. Именно здесь на рубеже мезолитической и неолитической эпох на скалистых берегах Онежского озера и Белого моря появляются изображения, свидетельствующие о древней сакрализации образов водоплавающей птицы и оленя (лося), присутствующих постоянно в сценах, связанных с оплодотворением, рождением и смертью, имеющих мифологический, ритуальный характер. Причем именно здесь очень часто эти два образа – гуся и лося – перерастают один в другой. Таковы ладьи с носовой частью в виде рогатой лосиной головы на длинной гусиной шее, гусь с лосиными рогами, рогатые гуси, лось во главе идущих в ряд гусей, изображение лося среди гусей (рис. 1: 2, 3)¹⁶. Исключительный интерес представляет связь образов этих животных с антропоморфными персонажами данных неолитических петроглифов. Таковы распластанная в позе роженицы ант-

ропоморфная фигура, нога которой перерастает в тело гуся, и уникальное изображение мужчины (главного персонажа в композиции так называемых «Бесовых следков» на Белом море) с одним рогом на затылке, большой палец громадной ступни которого соприкасается с фигурой лося, а мизинец – с группой из трех водоплавающих птиц, гусей или уток (рис. 2).

Решая вопрос о том, кто конкретно, лоси или северные олени, изображен на петроглифах Онежского озера, Ю. Савватеев отмечает, что, хотя эти животные и «сильно различаются по облику, величине, образу жизни, но на скалах они показаны в сходной стилистической манере», в результате чего «по одной группе признаков – это лось, а по другой – северный олень»¹⁷. Однако «большинство изображений опознается нами как лоси»¹⁸ (курсив мой. – С. Ж.). Ю. Савватеев отмечает антропоморфную фигуру с головой и рогами лося (западная группа, так называемая «Бесов нос»), жезлы, имеющие вставки в виде голов лося, и делает вывод, что «все это отражает важную роль образа лося в идеологических представлениях людей»¹⁹. Особенно характерная для петроглифов Белого моря очевидная контаминация образов гуся-лебедя и лося рождает следующий вопрос: если принять в общих чертах гипотезу Д. Раевского о причинах сакрализации водоплавающей птицы, то в чем причины сакрализации образа лося, с которой мы сталкиваемся на неолитических петроглифах Беломорья и Онежского озера? Для хотя бы очень приблизительного ответа на этот вопрос мы должны знать следующее: во-первых, что же это за животное – лось? И во-вторых: какова была палеоклиматическая ситуация в период V–III тысячелетий до н. э. на территории севера европейской части СССР, т. е. там, где создавались в это время петроглифы с изображениями гусей, лосей, а также оленей?

Итак, лось, образ которого контаминируется с образом водоплавающей птицы (гуся-лебедя-утки), в свою очередь являющейся в индоиранской мифопоэтической традиции аналогом коня, – это самый крупный современный олень, древний обитатель европейской части нашей страны. На территории СССР костные останки этих животных встречаются как в слоях верхнепалеолитических, так и неолитических стоянок древнего человека; их обнаружили в лесостепной и лесной зонах Восточной Европы, на Урале и даже в Северном Причерноморье²⁰. Но К. Филонов отмечает, что в эпоху неолита и энеолита на юге России лоси никогда не были многочисленны²¹, и это естественно, так как лось довольно плохо переносит жару²².

В отличие от юга в центре и на севере Восточной Европы ареал лося огромен. Он ограничен с севера южной частью Кольского полуострова, побережьем Белого моря и устьем р. Печоры²³. По типу зубов и строению своего желудка лось относится к животным, питающимся листвой, побегами и корой деревьев и кустарников, болотными растениями, но не включающим в свой рацион жестких полевых и степных трав²⁴. Тип питания лося свидетельствует о приспособленности данного животного к жизни в определенной природной среде отнюдь не южного характера. Л. Баскин пишет: «Сопоставляя все факты – палеогеографию ископаемых остатков, особенности экстерьера, специализацию двигательного аппарата, пищеварительной системы, современного биотопического распределения и питания», можно сделать вывод о том, что «лоси сформировались как вид, приспособленный к таежным заболоченным лесам и поймам рек»²⁵. Для лося предпочтительней сосняка с осинкой и березой, ельники, граничащие с сосняками и осинковым мелколесьем, приречьявые многоярусные ельники, сосновые боры с можжевельником²⁶. Если мы обратимся теперь к той климатической и ландшафтной ситуации, которая была характерна для центра и севера европейской части СССР в период конца мезолитической–неолитической эпохи (V–III тысячелетия до н. э.), т. е. времени, когда создавались петроглифы Онежского озера и Белого моря (IV–III тысячелетия до н. э.), то выявится исключительно интересная картина.

Согласно данным радиоуглеродного анализа, проведенного в лаборатории Института геохимии и аналитической химии им. В. Вернадского АН СССР, в образцах торфа, относящихся к периоду 7700–3200 лет назад (т. е. среднему голоцену), взятых с болот Новгородской, Ленинградской, Ярославской и Калининской областей, «пыльцевидные спектры отличаются высоким содержанием пыльцы широколиственных пород... Здесь расположены кульминационные пункты кривых дуба,

вяза, липы, орешника и ольхи... Средний голоцен очень четко вырисовывается как голоценовый климатический оптимум»²⁷. Причем распространение широколиственных пород на этих территориях началось значительно раньше, примерно от 9780 до 7790 лет назад²⁸.

Таким образом, на территориях, находящихся несколько южнее интересующих нас побережий Онежского озера и Белого моря, с начала VI до конца II тысячелетия до н. э. шумели широко-

лиственные и смешанные леса из дуба, липы, вяза, ольхи, сосны и березы. Климат был значительно теплее современного, и средние температуры лета были выше примерно на 4°C²⁹. Что же касается более северных территорий, то и здесь климатическая обстановка в период голоценового оптимума, продолжавшегося почти 5 тысяч лет, значительно отличалась от современной. Так, Л. Берг в своей работе «Климат и жизнь» отмечает, что в V–IV тысячелетиях до н. э. далеко на север европейской части СССР проникают дубовые леса с липой, вязом и орешником, начинается распространение ели, а в III тысячелетии до н. э. древние болота заселяются лесами из сосны и березы. Он указывает на тот факт, что в слоях торфа, относящихся к IV–III тысячелетиям до н. э., на Карельском перешейке и в Швеции обнаружены стволы и большие пни сосны, свидетельствующие о более теплом, сухом климате. Л. Берг пишет, что «на Северном Урале многие путешественники находили остатки крупных деревьев выше современного предела лесной растительности. Так, Ковальский упоминает об остатках березового леса под широтой 66°40', в местах, где ныне расстилается тундра»³⁰.



Рис. 2. Петроглиф Белого моря.
«Бесовы следки».
Северная группа.

Археологические открытия последних десятилетий свидетельствуют о том, что в эпоху мезолита-бронзы север европейской части нашей страны был основательно заселен людьми, а долгое время бытовавшее в науке убеждение в безлюдности этих территорий в древности не соответствует действительности.

Так, на северном побережье Онежского озера, в районе г. Медвежьегорска, в результате археологических раскопок, ведущихся более 40 лет, найдено более 140 разновременных стоянок и несколько могильников, относящихся ко времени от мезолита до раннего железа (X тысячелетие до н. э. – V в. до н. э.)³¹. Целый ряд мезолитических стоянок был открыт в последние годы в бассейне реки Сухоны С. Ошибкиной³². Таким образом, ни о каком безлюдном севере европейской части СССР уже в период мезолита не может быть и речи. Чтобы человек не жил на этих территориях, не было никаких объективных причин. Обширные леса, прекрасный оптимальный климат, обилие рек и озер, близость моря, исключительно богатая фауна, огромный летний световой день – все это должно было привлекать сюда людей.

И именно жители этих северных районов создали на рубеже мезолита и неолита свой древний пантеон, запечатленный в петроглифах Белого моря и Онежского озера, в котором главные роли отведены человеку, водоплавающей птице и лосю или оленю. Образ водоплавающей птицы, рассмотренный выше, вероятно, вошел в этот пантеон не только потому, что гуси-утки-лебеди могут существовать в трех сферах (на земле, на воде и в воздухе), но еще и потому, что с их прилетом весной и отлетом осенью приходило и уходило теплое время года. Кроме того, и гуси, и лебеди именно здесь, на реках и озерах Севера, выводили (и выводят) свое потомство, и именно здесь эти птицы меняли оперение, чтобы вновь стать способными к полету. О том, какое огромное количество водоплавающих птиц слеталось на русский Север еще в конце XIX в., свидетельствуют многие источники.

Так, известно, что западная часть южного берега острова Новая Земля (между 71°–72° с. ш.) из-за обилия там гусей носила название «Гусиная Земля», на острове Колгуеве (в Баренцевом море) «в огромных массах собираются водяные птицы, гуси, утки всевозможных видов, лебеди, которые прилетают с юго-запада в конце июня и остаются до половины сентября». Рассказывают, что одна охотничья артель из 10 человек легко может добыть в период линьки (за месяц) до 3,5 и даже 5 тыс. гусей и лебедей», и еще в XIX в. ежегодно с острова вывозилось до 6400 кг (400 пудов) перьев и пуха и 12000 кг (750 пудов) лебединых шкур³³. Вероятно, именно эти птицы (в период линьки) были для древних жителей побережий Беломорья, Онежского и других озер и рек русского Севера основным источником мясной пищи, что сыграло не последнюю роль в сакрализации гуся, утки и лебедя.

Что касается второго ведущего зооморфного персонажа неолитических петроглифов данного региона – лося и оленя, – то здесь, думается, также огромную роль в превращении этого животного в священное сыграло его исключительное значение в жизни людей. Уже в мезолитическом Оленеостровском могильнике, расположенном на одном из островов Онежского озера, до настоящего времени носящем название Оленьего, головной убор захороненного здесь в сопровождении двух женщин мужчины был украшен деревянными стержнями, завершающимися резными головами лосих; такие же стержни были найдены на Оленьем острове в Баренцевом море и на Северном Урале в Шигирском торфянике³⁴. Среди петроглифов Белого моря и Онежского озера есть целый ряд интересных композиций, в какой-то мере объясняющих, почему лось стал священным животным древних жителей этих мест. Так, в средней части сложной многофигурной композиции центральной скалы Залавруги (Белое море) в окружении многочисленных мелких изображений людей и животных представлены огромные лоси (самцы и самки). Центральная фигура с мощными, похожими на разветвленную крону дерева рогами перекрывает своим телом изображения длинных лодок, носовые части которых завершаются головами лосей (рис. 3)³⁵. Огромные размеры животных, а также то, что под одной из лодок между ногами лося помещены человеческая фигура с опущенными вниз трехпальными руками и ползущая змея, свидетельствует о сакральной значимости изображения лося и лодок с людьми. Быть может, это – лодки мертвых, ритуальные ладьи? Ведь не случайно в Скандинавии и на Руси еще в раннем средневековье знатных людей хоронили в ладьях³⁶, а в языке Эдды корабль – это «олень моря» или «конь моря»³⁷. Кроме того, известно, что на Руси еще в XV в. созвездие Большой Медведицы называлось «Лосем», а польское название Полярной звезды – «Лосиная звезда»³⁸.



Рис. 3. Петроглифы Белого моря.
Центральная часть скалы Залавруги.

Если мы обратимся теперь к ведической традиции, то в ней семь звезд Большой Медведицы соотносятся с «семью риши» – сыновьями бога-творца Брахмы, праотцами, прапредками арьев, т. е. с теми, от кого, по древним поверьям, зависело благосостояние живущих и к кому устремлялись их потомки после смерти. Более того, в обеих эпических поэмах фигурирует некий персонаж – Ришья-Шринга, который был потомком Кашьяпы, одного из семи риши, но родился от оленя, имел рога и был наделен способностью вызывать дождь

(что мифологически связывается с культом предков)³⁹. Все это вместе взятое дает возможность предполагать, что неолитические изображения Белого моря и Онежского озера фиксируют древнюю, уже давно к тому времени сложившуюся мифологическую и ритуальную традицию, в которой лось ассоциируется с семью звездами Большой Медведицы и миром предков – подателей плодородия и счастья для живущих, куда направляются ладьи мертвых, украшенные головами лосей (вероятно, изображающих жертвенных ритуальных животных).

Но среди петроглифов севера европейской части СССР есть еще один очень важный для нас сюжет. Это изображения людей на «лыжах», следующих за лосями, чем-то прикрепившись к ним⁴⁰ (рис. 1: 1). Что эта линия, соединяющая человека и животное, – не лосиный хвост, абсолютно очевидно, так как на некоторых изображениях он тоже довольно четко обозначен. Кроме того, в композиции южной группы так называемых «Бесовых следков» на шее у лося показано нечто подобное хомуту. Остается предположить, что неолитические художники изображали лосиную упряжку. Имеет смысл обратиться к выводам, сделанным современными исследователями, занимающимися проблемой одомашнивания лося. Так, К. Чапский пишет: «Если человеку удалось одомашнить и размножить сравнительно слабосильного северного оленя, то казалось вполне естественным подумать о том, чтобы испытать податливость к одомашниванию могучего лесного великана – лося. В условиях бездорожной тайги с ее толстым снеговым покровом лось действительно представляет заманчивое ездовое животное, способное бежать без дороги по снегу». Он отмечает, что опыты по выращиванию молодняка лося и приручению его к упряжке увенчались положительными успехами, так как лось обладает значительной экологической пластичностью и способен до известной степени выносить условия неволи, а кроме того, пасти лосят значительно проще, чем телят, так как они сами идут за пастухом и не отходят от него⁴¹. Было отмечено, что «процесс приручения любого дикого новорожденного лосенка чрезвычайно прост. Он начинается и заканчивается первой же кормежкой молоком из бутылки с соской. Лосенок привязывается к кормящему его человеку на всю жизнь»⁴². Как мясопродуктовое животное лось очень выгоден, в первые полгода жизни он ежедневно прибавляет более 700 г веса. Кроме того, он обладает повышенной плодовитостью, так как двойни рождаются чаще, чем одиночки. Лоси способны круглый год находиться на подножном корму. Лосихи дают отличное молоко и быстро привыкают к дойке⁴³.

Прирученные лоси обладают мирным нравом и хорошо поддаются любой тренировке. Экспериментально доказано, что «после двухдневного приучивания к вожжам они начинают идти в требуемом направлении, а через десяток дней уже идут в упряжи. В процессе обучения и при запряжке лоси не проявляют каких-либо намерений ушибить или укусить работающих с ними людей, что далеко не всегда наблюдается даже при наездке молодых лошадей. В зимней упряжке лоси бегут быстрой рысью, никогда не сбиваясь на галоп, причем не каждая лошадь поспевает за бегущим молодым лосем»⁴⁴.

Е. Кнорре успешно дрессировал лосей для работы в упряжке, под седлом или вьюком⁴⁵. В седле лось может нести 80–120 кг, а запряженный в сани – до 400 кг. Эти животные незаменимы при таежном бездорожье, в заболоченных лесах, а также в весеннюю распутицу, но летом лосей можно использовать в упряжке только в ночное время, так как они очень страдают от перегрева и даже погибают от него⁴⁶. Возможно, именно поэтому люди, соединенные с лосями длинными полосами (вожжами?) на неолитических петроглифах Беломорья, всегда изображались на лыжах. Здесь может возникнуть вопрос: откуда люди неолита впервые стали брать лосят, чтобы сделать их упряжными животными? Ведь в основном лосята приручаются в возрасте до месяца, а потом они начинают бегать так же быстро, как взрослые животные, и поймать их довольно сложно. Вероятно, дело в том, что, как уже было отмечено, у лосихи, как правило, рождается двойня, но для удовлетворения ее материнского инстинкта бывает достаточно присутствия одного теленка⁴⁷. Возможно, именно такие «лишние» лосята и стали много тысячелетий тому назад теми, кого человек неолита (мезолита?) впервые вырастил, приручил и сделал своими первыми ездовыми и упряжными животными. Причем трудно сказать, кто – лось или олень – был приручен раньше.

Известно, что на севере Европы до недавнего времени довольно широко использовались ездовые и упряжные лоси. Так, еще в XV в. лось был верховым животным в шведской армии, а на гравюре из книги О. Мангуса 1555 г. изображен лось, везущий сани с ездоками⁴⁸. Н. Кулагин пишет, что «по старым преданиям, лоси будто бы употреблялись в Швеции для езды, будто бы езда на них была столь быстра, что полиция должна была запретить пользование лосями в тех целях, чтобы преступники с помощью быстроногих лосей не укрывались от преследования»; он же указывает на то, что лоси в неволе на стойловом содержании, если на них не ездить и не давать им бегать, гибнут через два года, а при использовании их под седлом и в упряжи живут до 35 лет⁴⁹.

В XVIII в. на лосях в санной упряжке ездили шведские курьеры, а в Прибалтике со времен Петра I сохранился указ, запрещающий «появляться в городе на лосях»⁵⁰. Известно, что в Вологодской губернии еще в середине XIX в. лоси были домашними и ездовыми животными⁵¹. В середине и конце XIX в. домашние лоси имелись во Владимирской, Рязанской, Псковской и Московской губерниях, а на Украине, в Волынской губернии, лесничий на прирученных лосях ездил за 120 км. Имеются также указания на ручных лосей в начале XX в. в Сибири и в Вятской губернии⁵². Эти примеры можно было бы продолжить, но, возвращаясь к петроглифам неолита, мы можем предположить, что с изменением климата или с увеличением численности населения, с продвижением его в более южную, степную зону возможности использовать лосей в их прежней роли верховых и упряжных животных не стало, так как по устройству своих копыт и зубов лоси не приспособлены к степным грунтам и травам. В новых степных условиях появилась необходимость в новом верховом и упряжном животном. Вместо лося (и оленя) таким животным стал конь. Приручая и одомашнивая в V–IV тысячелетиях до н. э. дикого коня, жители степей и лесостепей, вероятно, использовали многие приемы тренинга, которые в течение тысячелетий до того испытывались на лосе, и пользовались упряжью, которая во многом напоминала ту, что была изобретена их предками для лося и оленя.

Конь, заменив этих животных в упряжке, заменил их и в ритуале, приняв на себя все те сакральные функции, которые ранее с ними связывались. Он стал хтоническим животным, осуществляющим связь потомков и предков, стал главной ритуальной жертвой и объединился с гусем-лебедем. Но память о том времени, когда не конь, а лось или олень были ездовыми и священными животными, сохранилась у многих индоевропейских народов. Е. Кузьмина отмечает, что синкретичный образ коня-оленя характерен для мифопоэтической традиции Древней Греции, Ира-



Рис. 4:

1 – ритуальная маска из Первого Пазырыкского кургана. Алтай;

2 – изображение лося. Алтай.



1–2 – изображение лося в скифо-сибирском искусстве;



3–4 – изображение головок коней в искусстве звериного стиля Евразии;



5 – скифский олень. Северный Кавказ;



6 – фигурка лося. Южная Сибирь;



7 – скифская золотая пластина от горита. Украина.

Рис. 5.

на конца II – начала I тысячелетия до н. э.; что в Эдде олень выступает в роли коня у мирового дерева, а у скифов существовали налобники с изображением оленей, «что тождественно обряду обряджения коня в оленя». Здесь же уместно вспомнить о находках изображений лося в скифских курганах на Украине³⁴. Исключительный интерес представляет в этой связи ритуальная маска с мощными, по нашему мнению, скорее лосиными, чем оленьими рогами, найденная в конском захоронении Пазырыкского кургана (рис. 4: 1). С. Киселев приходит к выводу, что здесь ритуальная маскировка коня в виде оленя подтверждает то, что «первым верховым животным был олень, что оленя в этой функции лишь спустя много времени сменила лошадь», и далее – что «все данные говорят за то, что верховым животным на Алтае в эпоху Пазырыка была лошадь, а для перевозки тяжести применялись быки, запряженные в ярмо... Однако, как только дело касалось полных вековой традиционности областей культа и погребального ритуала, так оживало воспоминание о первоначальной роли оленя».

И несмотря на то что в погребальной процессии участвовали драгоценные потомки «небесных», «потокровных» лошадей Средней Азии, древняя традиция превращала их в оленей³⁵. Н. Членова, говоря о специфическом «скифском» типе изображения оленя, отмечает, что у «скифских оленей», как правило, характерный S-видный рисунок отростков рогов (рис. 5: 6)³⁶. Но приведенное ею изображение типичного скифского оленя из Семибратнего кургана (Северный Кавказ) на самом деле, судя по характерному рисунку головы, является изображением лося. И если сравнить многочисленные скифские и сакские конские налобники, псалии с изображением оленей, оленей на золотых бляхах знаменитой Петровской сибирской коллекции и другие изображения (рис. 5: 1, 2, 3, 4) с реальными лосем и северным оленем, то не останется сомнений в том, что во многих случаях на них изображен лось. Интересно и то, что в скифской пластике продолжала жить древняя идея связи лося и гуся-лебедя. Ведь отмеченный Н. Членовой характерный рисунок рогов «скифских оленей» – это, по существу, ряд S-видных «гуськов» (рис. 5: 6, 7).

И здесь вновь можно обратиться к воспроизведенным в работах В. Равдоникаса петроглифам Белого моря и Онежского озера, где встречаются изображенные в ряд гуси (лебеди), предводительствуемые лосем, или силуэт лося, на спине которого помещена утка.

Образ коня-лося (или лося-коня) прослеживается у племен ямной культуры, которые в III тысячелетии до н. э. наряду с ритуальными захоронениями коней совершали ритуальные захоронения оленей. Культовое почитание животных, и в том числе оленя (лося), сохранилось и у продолжателей ее традиций – скифов и савроматов – и в срубную эпоху (II тысячелетие до н. э.)⁵⁷. У классических коневодов и наездников-скифов, которые, конечно же, не ездили ни на оленях, ни на лосях, постоянно контаминируются образы коня и оленя (лося). Память о том далеком времени, когда лось был верховым, а олень вместе с ним – и упряжным, и главным жертвенным животным, сохранил один из важнейших гимнов «Ригведы» – «Гимн жертвенному коню». В этом глубоко архаичном гимне, исполнявшемся во время священного обряда «Ашвамедхи» – ритуального принесения в жертву белого царского жеребца, – его ноги названы «ногами оленя», говорится, что он летит по небу птицей, и у него – «крылатая» голова и «золотые рога», которые «широко простираются в пустынных просторах», что впереди коня ведут «козла – его сородича», и, наконец, что «небесные кони, являющие свою силу, в ряд, словно гуси, смыкаются...»⁵⁸ (Интересно, что на Центральной скале Залаврути (Белое море) всю композицию из огромных фигур двух лосей, лосих и лодок возглавляют справа лоси, идущие клином, как летящие гуси.)⁵⁹ Объяснить эти странности можно только тем, что здесь ретроспективно описывается не конь, а лось, так как скорее лосиные рога, напоминающие крылья птицы, могут делать голову «крылатой». Трудно согласиться со средневековым комментатором «Ригведы» Саяной в том, что «золотые рога» – это развевающиеся грива коня⁶⁰; скорее всего, это все же рога.

Таким образом, вероятно, сложившийся еще на рубеже мезолита и неолита (а возможно, и раньше) круг древних образов, состоявший из человека, лося и водоплавающей птицы, связанных с каким-то архаичнейшим комплексом мифопоэтических представлений, со временем трансформировался, и на смену лосю пришел конь, который органично вписался в древнейшую трехчастную композицию.

Наглядное подтверждение этому мы можем найти не только в памятниках индоиранской мифологии и изобразительного искусства, но и в славянской народной традиции, для которой «характерна консервация рудиментов архаичнейших явлений, не зафиксированных подчас не только в античной традиции, но и в традиции ведической эпохи»⁶¹, так как если в общиндоевропейском фольклоре и встречается уподобление коня оленю или птице, а пара уток символизирует супружескую любовь, то трудно, тем не менее, найти где-либо за пределами славянского, а точнее, восточнославянского ареала такое точное воспроизведение именно индоиранской схемы, как это имеет место в русском, конкретно северорусском народном прикладном искусстве. Именно здесь в трехчастных композициях с центральным женским персонажем или эквивалентным ему деревом, а зачастую женщиной, трансформирующейся в дерево, изображаются олени-лоси, всадники, кони, «утицы», т. е. утки («гуси-лебеди»), и, что очень важно, именно в этой традиции можно встретить изображения коней с птичьими хвостами, с лебедиными туловищами, уток с конскими головами. Еще на праславянских украшениях встречаются многочисленные изображения лебедей. Они расположены по сторонам женской фигуры, стоящей с поднятыми руками, на бронзовом браслете VII в. до н. э. из клада в Радолинке близ Познани⁶². Древнегреческая мифология связывает лебедей, священных птиц Аполлона, с северной окраиной Ойкумены, куда они ежегодно уносили бога к берегам далекого холодного Кронийского океана, в земли гипербореев. Вероятно, прав Б. Рыбаков, считая, что «солнечных лебедей праславянского мира мы должны рассматривать не как механическое заимствование античного мифа, а как соучастие северных племен в каком-то общем (может быть, индоевропейском) мифотворчестве, связанном с солнцем и солнечным божеством», и что образ женщины, воздевшей руки к небу, с птицами-утками («утицами») по сторонам, очень архаичный, дожил именно в северорусской вышивке до конца XIX в.⁶³

Той же глубочайшей древностью, что и образ водоплавающей птицы (утки, гуся, лебедя), отличается и образ коня-лебедя, коня-утки («утицы») в восточнославянском искусстве. Так, еще в археологических материалах XI–XII вв. встречаются среди подвесок, найденных в Старой Ладоге, фигурки коньков с утиной головой. В. Василенко считает, что «в этом образе таинственно соединились птица и конь»⁶⁴. Довольно часто на коньках-привесках Смоленщины XI–XII вв. задняя ножка конька выглядит как головка птицы-«утицы». Привески в виде «утицы» и гуся доживают в славянской традиции до XII в., а коньковые – до XIII в., после чего они исчезают, но в вышивке, и особенно северорусской вышивке, изображения коней с утиными головами, с птичьими хвостами, конеголовых утиц доживают до конца XIX – начала XX в.⁶⁵

Что касается образа коня-лося (коня-оленя), то Г. Громов, Д. Деопик и В. Плюшев, исследовав более двуксот архангельских вышивок, пришли к выводу о том, что здесь присутствует контаминация образов лося и коня, причем преобладает мотив лося⁶⁶. Но уже в вологодской вышивке мотив коня, также часто контаминирующийся с мотивом лося, преобладает. И чем дальше на юг, тем меньше в русской народной вышивке лосей и тем больше коней. В северорусской же народной традиции даже конца XIX – начала XX в. образы утицы, коня и лося взаимозаменяемы. Так, охлупни изб русского Севера могут быть выполнены как в виде «конька», так и в виде «утицы», а в Архангельской области – не редкость олени или лосиные рога, венчающие крышу дома. Таким образом, между этими образами на семантическом уровне поставлен знак равенства, так как и конь, и утка, и лосиные рога (а значит, и лось), венчая дом, выполняют одну и ту же функцию. В традиционном декоре мезенских прялок, крайне архаичном как в цветовом решении, так и в образном строе, верхние регистры отданы, как правило, чередующимся рядам гуськов (лебедей) и оленей (или лосей), а уже ниже их помещен ряд коней, которые отличаются от оленей только отсутствием рогов. Довольно часто солоницы – «утицы», ковши, имеющие форму водоплавающей птицы – завершаются ручками в виде конских голов. О взаимозаменяемости образов коня, лося и гуся в народной вышивке было сказано выше. Интересно, что еще в XV–XVI вв. русские крестьяне достаточно хорошо представляли себе сакральное значение изображений коня и птицы, о чем свидетельствуют строки из «Слова Иоанна Златоуста о христианстве», где автор поучения возмущается тем, что, не умея сказать ни слова о христианских категориях, не зная количества пророков, каждый становится философом и оратором и на все ответ даст, когда его спросят о конях, птицах или еще о чем-либо подобном⁶⁷.

Начатая на севере европейской части нашей страны еще неолитическими петроглифами Белого моря и Онежского озера традиция изображения в ритуальных сценах лосей и водоплавающих птиц завершилась в конце XIX – начале XX в. в вышивке северорусских крестьянок композициями, объяснить которые, не используя материалов индоиранской мифологии, крайне сложно. И в то же время многие загадки гимнов «Ригведы» и «Авесты», думается, могут быть решены, если для их дешифровки использовать такой богатейший источник, как русское народное творчество. Одним из примеров того является образ коня-гуся и коня-оленя, сохранный до наших дней в мифопоэтических образах «Ригведы», с одной стороны, и в северорусской народной изобразительной традиции – с другой.

В заключение хотелось бы отметить, что изложенная в работе гипотеза о первичности лося и вторичности коня как верхового и главного жертвенного животного в индоиранской мифологии и ритуалах подтверждается и современными данными сравнительного индоевропейского языкознания⁶⁸.

Примечания

1. Чхандогья-упанишада.— М., 1965.— IV, 7.— С. 198.
2. Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // В сб.: Средняя Азия в древности и средневековье.— М., 1977.— С. 67.
3. Там же.— С. 68.
4. Там же.— С. 68.
5. Там же.— С. 61.
6. Кузьмина Е. Е. О двух перстнях Амударьинского клада с изображением царик.— Сов. археология, 1979.— № 1.— С. 44.
7. Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // В сб.: Скифы и сарматы.— Киев, 1977.— С. 103.
8. Кузьмина Е. Е. Конь в религии...— С. 100.
9. Ригведа, избранные гимны / Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой.— Москва, 1972.— С. 166.
10. Махабхарата. Адипарва. Кн. 1.— М.-Л., 1950.— С. 46.
11. Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет.— С. 61.
12. Кузьмина Е. Е. Конь в религии...— С. 103.
13. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен.— М., 1977.— С. 59, 60.
14. Там же.— С. 63.
15. Atharva-Veda Samhita, tr. Whitney W. D. (Delhi, 1962), XIII, 2.
16. Равдоникас В. И. Наскальные изображения Онежского озера.— М.-Л., 1936.— Табл.: 6 (3); 16 (145); 33 (13, 15); 34 (8, 9, 19, 20); Он же. Наскальные изображения Белого моря.— М.-Л., 1938.— Табл.: 1, 2, 11, 22 и др.
17. Савватеев Ю. А. Онежские петроглифы и тема зверя в них // В кн.: Звери в камне.— Новосибирск, 1980.— С. 114.
18. Савватеев Ю. А. Там же...— С. 145.
19. Там же.— С. 148. По подсчету Ю. А. Савватеева, на петроглифах Онежского озера изображены 149 лебедей, 61 лось и 17 северных оленей (с. 140—141).
20. Филонов К. П. Лось. М., 1983.— С. 23.
21. Там же.— С. 23.
22. Чапский К. К. Преобразование животного мира СССР.— М., 1957.— С. 296.
23. Филонов К. П. Лось...— С. 25, рис. 11.
24. Баскин Л. М. Лось // В сб.: Животный мир южной тайги.— М., 1984.— С. 49.
25. Там же.— С. 53.
26. Там же.— С. 48.
27. Палеогеография и хронология верхнего плейстоцена и голоцена по данным радиоуглеродного метода. К VII конгрессу INQUA (США, 1965).— М., 1965.— С. 77.
28. Там же.— С. 130.
29. Там же.— С. 119.
30. Берг Л. С. Климат и жизнь.— М., 1947.— С. 98, 99.
31. Савватеев Ю. А. Залавруга.— Л., 1977.— С. 299—300.
32. Ошибкина С. В. Мезолит бассейна Сухоны и Восточного Прионежья.— М., 1983.
33. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.— СПб., 1893.— Т. IX.— С. 934, 923, 665, 666.
34. Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник.— МИА, 1956.— № 47.
35. Равдоникас В. И. Наскальные изображения Белого моря...— Табл. 2, 11.
36. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг.— Харьков, 1956.— С. 144, 145.
37. Стеблин-Каменский М. И. Древнескандинавская литература.— М., 1979.— С. 39.
38. Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя // В кн.: Восточная Европа в эпоху камня и бронзы.— М., 1976.— С. 58.
39. Махабхарата, Удьяогатарва.— Л., 1976.— С. 486; Dowson J. A. Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion.— Geography, History and Literature.— London, 1967.— p. 268.
40. Равдоникас В. И. Наскальные изображения Белого моря.— Табл.: 5 (16, 17); 12 (169, 171); 29 (261, 262); 32 (61, 62); 33 (61, 62).

41. Чапский К. К. Преобразование...– С. 295.
42. Жизнь животных.– М., 1971. Т. 6.– С. 477.
43. Там же.– Т. 6.– С. 473.
44. Чапский К. К. Преобразование...– С. 295–296.
45. Кнорре Е. П. История и итоги проведенных опытов по одомашниванию лося // В кн.: Одомашнивание лося.– М., 1973.
46. Жизнь животных...– Т. 6.– С. 477.
47. Баскин Л. М. Лось...– С. 53.
48. Дмитриев Ю. Д. Человек и животные.– М., 1976.– С. 119, 236.
49. Кулагин Н. М. Лоси СССР.– Л., 1932.– С. 112, 129.
50. Дмитриев Ю. Д. Человек и животные...– С. 119.
51. Описание Архангельской губернии. Статистические труды И. Ф. Штукенберга.– СПб., 1857.– С. 12.
52. Кулагин Н. М. Лоси...– С. 114, 112.
53. Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // В кн.: Средняя Азия в древности и средневековье.– М., 1977.– С. 29.
54. Кузьмина Е. Е. Конь в религии...– С. 105; Граков Б. Н. Скифы.– М., 1971.– Табл. XVIII.
55. Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири.– МИА, М.-Л., 1949.– С. 207.
56. Членова Н. Л. Иранские прототипы «скифских оленей». КСИА, 178. Памятники железного века.– М., 1984.– С. 4.
57. Кузьмина Е. Е. Конь в религии...– С. 105; Смирнов К. Ф. Савроматы.– М., 1964.– С. 182–188, 236, рис. 33.
58. The Hymns of the Rigveda. tr. Griffith R. T. H.– Delhi, 1986.– I, 163.
59. Равдоникас В. И. Наскальные изображения Белого моря.– Табл. 2 (172–190).
60. The Hymns of the Rgveda, p. 109, f. l. 9.
61. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов.– М., 1978.– С. 11.
62. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.– М., 1981.– С. 341–342.
63. Там же.– С. 342, 344.
64. Василенко В. М. Русское прикладное искусство (I в. до н. э. – XIII в. н. э.).– М., 1977.– С. 192.
65. Рыбаков Б. А. Язычество...– С. 495, 505, 521.
66. Громов Г. Г., Деопик Д. В., Плюшев В. И. Применение методов количественного анализа орнаментальных образов русской народной вышивки.– Вестник МГУ.– 1971.– № 4.– С. 90, 96.
67. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II.– М., 1916.– С. 252.
68. Так, В. И. Абаев считает, что само название среднеазиатских скифов – saka – соотносится в осетинском языке со словом sag, иранском – сака, персидском – саһа, русском – сохатый. Все эти слова имеют одно значение – «олень-бык (самец)» (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. I.–1978.– Т. 3.– С. 11–16), а в русском – «лось». Но Н. Андреев в своей работе «Ранний индоевропейский праязык» (Л., 1986) отмечает наличие в балтских языках, в частности в литовском, слова sokti, что значит «копь» и что соответствует вышеприведенным словам. И, наконец, Л. Герценберг считает, что для наиболее архаического периода индоевропейского праязыка, совпавшего по времени с domestикацией эквидов, возможна реконструкция праформы не екио, а s-ekuа (Герценберг Л. Г. Реп.: Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы.– «Советская этнография», 1988.– № 1). Таким образом, и данные лингвистики приводят нас к вероятности вывода о том, что на раннем этапе формирования индоевропейской общности, и в том числе индоиранцев, «лось» и «копь» фактически сливаются в один образ, причем историческое первенство принадлежит лосю, изображение которого в скифском искусстве I тысячелетия до н. э. постепенно вытесняется образом оленя, ставшего тотемным животным скифов-саков (Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор.– М.-Л., 1949.– Т. I), и коня.

SUMMARY

POSSIBLE SOURCES OF THE IMAGE OF A HORSE-GOOSE AND A HORSE-DEER IN INDO-IRANIAN (ARYAN) MYTHOLOGY

Of the ancient Aryan mythological images, the image of a horse-goose and a horse-deer seems to be the most interesting and enigmatic. The outward similarity of the bird's flying to the horse's running is not sufficient to explain this phenomenon. The image of a horse is compared exactly to the images of a goose and a swan but not to any other species of birds. The explanation of it can be found in the old mythology of Indo-European nations as well as in ancient artifacts of art and religious cult. The archaeological finds of the Mesolithic (7th-5th millennia B. C.) made in the polar regions of the Russian North testify to the existence of the developed cult of the water-fowl and an elk at that distant time. This cult is reflected in the petroglyphs which were found on the crags and which dated from the 4th-3rd millennia B. C. Here appeared the image of a goose-elk combining the features of a bird and a deer.

While analyzing the archaeological and historical materials the author concludes that in the deep Indo-European antiquity an elk was used as a saddle and carriage animal. The fact that it was an elk but not a reindeer is obvious today.

As the Eurasian and North American wild reindeer had turned out to be untamable, so the people had to tame the disappeared today Sayany deer. So in the territory of the European North the domesticated reindeer appeared not earlier than in the 13th century. There are many facts confirming that before the Aryans came to steeps, they had used an elk as a carriage animal. And only later having already the experience in treating carriage elks, the Aryans managed to domesticate a wild steep tarpan-horse.

The images of a horse on the one hand and of an elk-goose on the other were united in the mythology and rituals and resulted in a complicated synthetical image of a horse-goose and a horse-deer, which is perpetuated in the Russian embroidery, weaving and casting.

ОТРАЖЕНИЕ ВЕДИЧЕСКИХ МИФОЛОГЕМ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБЯДНОСТИ

Ф. И. Буслаев в своей знаменитой речи «О народной поэзии в древнерусской литературе», произнесенной в 1858 году, подчеркивал, что «ясное и полное уразумение основных начал нашей народности есть едва ли не самый существенный вопрос и науки, и русской жизни»¹. Пытаясь сегодня решить хотя бы малую часть этой задачи, мы обязаны обратиться к еще живой народной традиции и попробовать рассмотреть ее сквозь призму многотысячелетнего прошлого, в котором скрываются «основные начала нашей народности». Отметим при этом, что в восточнославянской народной традиции вообще, а в северорусской в особенности, сохранились такие элементы культуры, которые архаичнее не только древнегреческих, но даже и тех, что зафиксированы в текстах «Ригведы», «Махабхараты» и «Авесты» – древнейших памятников индоевропейской мифологии. В связи с тем что именно в ведических текстах сохранились в большом количестве *описания и объяснения* древнейших индоевропейских календарных обрядов, именно эти тексты представляется необходимым использовать как дешифрующие при анализе восточнославянской и, в частности, северорусской календарной обрядности. Это обусловлено «как большей степенью соответствия между ведическим и русским в силу лучшей сохранности в нем архаизмов, чем в западных языках, так и большей близостью русской (славянской) мифопоэтической традиции к индоиранской»².

В сохранившихся до рубежа XIX–XX вв. верованиях северорусских крестьян, особенно в устойчивых календарно-обрядовых циклах, четко прослеживаются реликты архаического индоевропейского календаря, уходящего корнями в глубины тысячелетий. Так, восточнославянская дохристианская картина мира четко дифференцирует два временных цикла: период от зимнего солнцестояния (22 декабря) до летнего солнцестояния (22 июня) и период от летнего солнцестояния до зимнего. Начало каждого из этих циклов было четко обозначено календарными обрядовыми действиями: зимними святками и Иваном Купалой. Судя по некоторым реликтам обрядов, а также по скандинавским материалам, в глубокой древности зимние святки длились полный лунный месяц, или 28 дней. Так, у шведов святки «были известны под именем Иольского или Юльского праздника (iuul, ioel) как важнейшего и продолжительнейшего из всех. Этот праздник отправлялся в честь Тора в Норвегии зимой, а в Дании – в честь Одина для благословенной жатвы и скорого возврата солнца. Начало праздника обыкновенно наступало в полночь 4 января, и продолжался он целых три недели», – писал М. Забылин в 1880 г.³ Здесь стоит обратить пристальное внимание на два мифологических образа – Одина и Тора. Один – верховный бог скандинавской мифологии, изначально представлявший духовную власть, мудрость и сакральное знание. Он – *владыка небесного царства мертвых*, который сам себя принес в жертву и, пронзенный собственным копьём, *девять дней висел на мировом древе*, после чего испил священного меда поэзии и получил руны – носителей высшего знания и мудрости. Именно благодаря такой жертве Один-Водан соединился с мировым деревом и стал посредником между богами и людьми, между предками и потомками. Он удивительно близок к арийскому Варуне, также владыке космического океана (*т. е. небесного царства мертвых*), всех земных вод, царю закона и хранителю сакрального знания. Варуна связан с деревом, крону которого он «держит в бездонном пространстве» и «корни которого вверх, а ветви вниз смотрят». Здесь имеет смысл вспомнить русский заговор, где на «море-океане, на острове Буяне стоит дуб-карколист, вниз ветвями, вверх корнями», при том что в северорусских диалектах «буй, буево, буевище» – погост, кладбище, «тот свет».

Скандинавский бог Тор «первоначально мыслился как бог неба... Имеются явные следы связи Тора с культом дуба...», указывающие на его первоначальную связь с мировым деревом⁴.

Таким образом, скандинавские святки, длящиеся три недели, были посвящены божествам, связанным с миром мертвых (предков), «тем светом» и мировым деревом.

Но восточнославянские святки тоже связаны с культом мертвых, с миром ушедших «на тот свет». Именно в эти дни в мир живых возвращалось «святыё» – умершие, души которых на время

святков вселялись в тела их потомков – ряженных. Судя по северорусскому материалу, рядились (во всяком случае, в древности) самые родовитые и знатные, те, чьи роды были самыми старыми в данной общине, деревне, селе. Об этом свидетельствует одно из вологодских диалектных названий ряженных – «кулеса». Но в тех же диалектах «кулыня», «кулина» – знатная, богатая, родовитая. Стоит отметить, что санскритское *kūla* – семья, род, знатная семья, *kula-ja* – принадлежащий к знатному роду, *kulina* – родовитый, знатный⁵.

Общеизвестно, что в народном представлении у мертвых нет обычного земного тела («у навей нет облика»), поэтому они могут прийти в этот мир, только позаимствовав у кого-то из живых его плоть. Л. Н. Виноградова подчеркивает, что ряженные и нищие являются теми ритуально значимыми людьми, при посредничестве которых можно связаться с миром умерших. Здесь стоит отметить, что русское слово «нищий» соотносится с древнеиндийским *nisthas*, что значит «чужой», «нездешний» и в целом аналогично понятию «ряженный». Л. Н. Виноградова считает, что: «По-видимому, можно разделить мнение ряда специалистов о том, что есть основания (в том числе и языковые свидетельства) предполагать, что нищие (и ряженные. – С. Ж.) воспринимались как заместители умерших, а щедрое их одаривание – как отголосок поминальных жертвоприношений»⁶.

Такое восприятие ряженных дошло практически до наших дней. Согласно данным, полученным фольклорно-этнографическими экспедициями под руководством А. М. Мехнецова в 80-е – 90-е годы XX века, во всех районах Псковской области информаторы помнят о таких обязательных персонажах святочного ряженья, как «предки» (старцы, покойники), «нелюди», «чужаки» (нищие, побирушки), «высокие старухи». Для того чтобы душа живого человека, отдавшего на время святков свое тело «предку», не осталась навсегда «на том свете», ряженные категорически запрещали называть себя по имени, узнавать себя. За нарушение этого запрета провинившегося «били смертным боем», так как считалось, что душа поименованного может не вернуться в его тело, занятое на время святков кем-то из его предков. Такое положение могло принести общине неисчислимые бедствия, так как в дни святков все жили по законам «перевернутого мира» – мира предков. Именно об этом свидетельствуют воспоминания стариков и старух из разных районов Псковской области (80-е – 90-е годы XX века), отмечавших, что ряженных называли «дедами», что они *ходили молча* или *были по-собачьи*, кланялись до земли, что их лица были вымазаны сажей, что они были *не смешны*, а вызывали уважение и страх, что их ждали в каждом доме и готовились к этой встрече. Ряженные в русской народной традиции обязательно в Крещение (когда, как правило, трещали самые лютые морозы), после освящения воды, купались в проруби, возвращая «тому свету» душу предка, которому «одалживали» на время святков свое тело⁷. Сделать это было необходимо, так как с древнейших ведических времен считалось, что кратчайший путь души на небо, в обитель богов и предков, – это погружение в речные или морские воды, впадающие в конечном итоге в Реку Вечности – Млечный Путь. М. Забылин отмечал, что в Тихвине, например, на святки «снаряжалась большая лодка, которая ставилась на несколько саней и возилась несколькими лошаадьми по городу». Верхом на лошадях, везущих лодку, и в самой лодке сидели ряженные⁸. Даже в 1996 году в деревне Журавлев Конец Гдовского района Псковской области фольклористам сообщили, что те, кто рядился на святки, в Рождество *обязательно* должны были обливаться тремя ведрами колодезной воды, то есть воды, рождающейся и протекающей под землей⁹.

Жители «того света», проведая своих потомков и наградив или наказав их, обязательно возвращались в свой мир. А живые делали все для того, чтобы ни в коем случае *ни одна мертвая душа* не осталась в нашем мире.

Вероятно, объяснение всему этому комплексу верований и соответствующих им обрядовых действий надо искать где-то в глубинах тысячелетий, когда они только зарождались. И в таком поиске невозможно обойти вниманием самые архаичные индоевропейские мифопоэтические тексты, сосредоточенные в «Ригведе», «Махабхарате» и «Авесте». Так, в 304-й главе «Мокшадхармы» (одной из книг «Махабхараты») царь Юдхиштхира спрашивает своего наставника Бхишму:

*«Что называется непреходящим, откуда нет возврата,
И что называется преходящим, откуда возвращаются снова?»*

Он же говорит смертельно раненному Бхишме:

*«Тебе осталось жить немного дней, пока направляется к югу творец света.
А когда к северу повернет владыка, ты пойдешь путем высочайшим,
И когда ты пойдешь навстречу блаженству, от кого нам принять поученье?»¹⁰*

Переводчик и комментатор «Махабхараты» академик Б. Л. Смирнов в связи с вышеприведенным текстом писал: «Время движения солнца на юг считается темной половиной года; **умерший в это время подлежит возврату**. Движение солнца к северу (от зимнего до летнего солнцестояния) – светлой половиной; **умерший в это время не возвращается**. Бхишма силой воли задерживал свою смерть до начала светлой половины года»¹¹. То есть, проецируя данную ситуацию на восточнославянскую (русскую) традицию, мы могли бы сказать, что Бхишма ждал святок, которые начинаются с началом светлой половины года, или «дня богов».

Дело в том, что в ведической традиции время живых, умерших и богов было различным: сутки предков – месяц, где 14 дней – день и 14 дней – ночь; сутки богов – год, где день – светлая половина, или движение солнца на север (с 22 декабря по 22 июня), а ночь – темная половина, или движение солнца на юг (с 22 июня по 22 декабря). Во время святок предки, обретшие вечную жизнь и блаженство в мире богов, могут прийти на свой день или даже на свои сутки (т. е. на 14 или 28 дней) к потомкам, чтобы подарить им плодородие, счастье, здоровье или наказать их за провинности. Но возвращение **обожещенных** предков в эту жизнь, реинкарнация их в живых людей абсолютно невозможна, ибо они навсегда принадлежат иному миру. Отправление же душ умерших в «день богов» «на тот свет» после святок происходит по принципу, сформулированному еще в «Махабхарате», где богиня Ганга говорит: «Блажен, кто оканчивает жизнь здесь, в волнах: он обретает бессмертие и живет в обители богов»¹².

В унисон с этими словами звучат строки поминальных стихов, сохранившихся в России до наших дней:

*«Как по морюшку, морю синему,
Рай душе, рай светлый»¹³.*

Отличие от зимних святок, где проводы обожещенных предков, «заглянувших» в наш мир «на день» или «на сутки», но не более, были логическим завершением обряда, во время летнего солнцестояния, на Ивана Купала, когда светило поворачивало на юг и начиналась «ночь богов», души умерших стремились вернуть обратно на землю для их реинкарнации в живых людей – новорожденных детей.

День Росы предвещал праздник Купалы. М. Забылин отмечал, что ночь накануне 24 июня, то есть дня Св. Иоанна Предтечи (или Ивана Купалы), называлась Роса, которую праздновали почти все северные народы. Он пишет: «Доныне в Вильне 24 июня вечером народ сходится в лесу пить, есть и веселиться, что называется у них **идти на росу**»¹⁴. И продолжает далее: «Может быть, самый праздник Росы потому назван, что древние верили, что реки – дети моря, родящиеся от испарений морских, что и есть роса»¹⁵.

Через 47 лет после М. Забылина, в 1927 г., об этом же празднике пишет Д. К. Зеленин в своей «Восточнославянской этнографии»: «В эту ночь и роса обладает чудесной целебной силой; в ней купаются, чтобы сохранить здоровье и красоту, поят ею коров, чтобы они давали много молока»¹⁶.

Вероятно, здесь имеет смысл вспомнить слова русского комментатора XII–XIII вв. к христианскому поучению «О вдуновении духа в человека», который, противопоставляя языческого Рода христианскому Саваофу, писал: «То ти не Род, сидя на воздухе мечеть на землю груди и в том ражаются дети... всем бо есть творец бог, а не Род»¹⁷. Поскольку слово «груды», или «грудие», обозначало дождь и росу, мы можем сделать вывод, что автор поучения убеждал своих современ-

ников в том, что рождение детей и дождь или роса, которую бросает с неба бог Род на поля, никак не связаны между собой.

Но само появление подобных противопоставлений и отрицаний подтверждает тот факт, что вера в теснейшую связь рождения *детей* и *росы* в народе была чрезвычайно стойкой и очень древней. И здесь мы вновь обращаемся к ведической традиции, которая гласит: «Путь предков ведет на луну, откуда души ниспадают с *росой* (сомой), возникшей из месяца (Сомы)»¹⁸. В представлении ведических арьев *летнее солнцестояние есть «высшая жертва», так как* «Солнце, достигнув созвездия Рака, «поворачивает назад» по кругу зодиака, то есть начинает движение к югу, достигнув крайнего северного положения в Раке. Летнее солнцестояние представляется как бы отдыхом Солнца, когда, усталое, оно нуждается в подкрепляющем напитке сома, который находится в «доме» Сомы (т. е. Луны. – С. Ж.)», пишет Б. Л. Смирнов¹⁹.

Останавливающееся Солнце пьет лунный напиток и приносит себя в жертву, слабеет и склоняется на юг, где и возрождается в Козероге. Душа умершего свободна как птица, но, попадая в проявленный мир, она становится «бескрылой», так как превращается в воду (росу, дождь). А «воды – это проявленное», то есть умерший, «получая лунное тело», снова может воплотиться²⁰. Дальнейшая судьба умершего зависит от той жизни, которую он прожил:

*«Темные направляются в преисподнюю, красные (раджас) – к человеческому (существованию), Светлые в мир богов уходят, причастные к счастливой доле.
В силу исключительной злобности они попадают в звериные лона,
В силу праведных-неправедных (дел) – в человеческие,
И в силу праведных – в божеские (лона)»²¹.*

Таким образом, часть умерших воплощается в новой жизни в животных. Другая (умершая в «день богов» с 22 декабря по 22 июня) уходит в «божеские лона». «Из этих тел (они) переходят в воду, из воды – в свет, из света – в воздух (затем – в пространство). Из пространства не возвращаются те, кто, приобщась Бытию, Запредельного достигают»²². И, наконец, третьи (умершие в «ночь богов» с 22 июня по 22 декабря) возвращаются в наш мир новорожденными детьми. Но для того, чтобы они могли снова обрести человеческий облик, их необходимо было зачать в «человеческом лоне». И этот процесс начинался именно с 22 июня, с «великого жертвоприношения Солнца», когда наше светило – «Великий Праредок» – начинало свой смертный путь в зиму, где оно вновь возрождалось в Козероге 22 декабря. С 22 декабря по 22 июня оно шло *путем бессмертных*, а с летнего солнцестояния, с «великого жертвоприношения», указывало путь *всем смертным*.

В восточнославянской и балтской народных традициях праздник Росы, предваряющий Ивана Купала, и сам купальский обряд, будучи началом брачных игр, как бы включали этот процесс реинкарнации.

Праздник Росы и Купала, бесспорно, связаны с росами, водой рек и озер. Но купальский обряд также отмечен ярко выраженным поклонением горам (на которых жгли костры), деревьям и цветам (купальские венки), огню и солнцу. Касаясь этимологии названия Купала, Н. Р. Гусева пишет: «Обращаясь к индоарийским языкам, мы встречаемся с такими возможностями истолкования этих имен: Купала происходит не от славянского корня «куп-» (купать-ся), а состоит из двух слов: «ку», что значит на санскрите «земля», и «пала» – «податель даров», «охранитель...», и в таком толковании имени Купала больше соответствует сущности бога-Солнца... Обряд священных омовений связан с культом Солнца очень тесно: и в современной, и в древней Индии воду возливают на алтарь с изображением бога-Солнца, в воду входят, встречая восход солнца»²³. Это естественно, так как согласно ведическим представлениям: «Из воды порождена преходящая (земля), а преходящий мир – от преходящей»²⁴.

В «Махабхарате» есть предание о том, что, когда бог грозы Рудра вселился в Огонь, то часть его семени упала *на гору*, другая – *в воду*, третья попала *в лучи Солнца*, четвертая – *на землю*,

и пятая – в *деревья*²⁵. В эпосе утверждается, что «этих пять нужно почитать *лучшими цветами* тем, кто богатств желает. Нужно оказывать им почтение и *ради успокоения болезней*... им должны поклоняться здесь те, кто *желает блага своим детям*» (курсив мой. – С. Ж.)²⁶. Ну а дети – это те, кто в силу своих «справедных-несправедных дел» в предшествующей жизни вновь был зачат в «человеческих лонах» и вновь пришел в этот преходящий мир. Поклонение воде и огню, рождающим жизнь во всех ее проявлениях, и возвращение на землю тех, кто должен на нее вернуться, – вот смысл и содержание Купалы. Именно таким он предстает перед нами в описании автора XVI в. игумена Памфила: «С вечера собирается простая чадь обоего пола, и соплетают себе венцы из ядомого зелья или корения и перепоясавшися былием возгнетают огонь; инде же наставляють зеленую ветвь и, емшися за руце около, обращаются окрест оного огня, поюще свои песни, преплетающие Купалом; потом через оный огонь перескакуют.. Егда бо прииде самый праздник, тогда во святую ту ночь мало не весь град возматется, в селах взбесятся, в бубны и сопели и гудением струнным, плесканием и плясанием... Ту есть мужем и отрокам великое падение, мужеско, женско и девичье шептание, блудное им воззрение, и женам мужатым осквернение, и девам растление»²⁷.

Подводя итоги, можно сказать, что, судя по всему, в основе восточнославянских календарных обрядов, отмечающих такие важные моменты года, как зимнее и летнее солнцестояние, лежали те же мировоззренческие установки, те же мифологемы, что зафиксированы в ведических текстах («Ригведе», «Махабхарате», «Авесте»):

1. Каждый умерший в «день богов» обретает вечную жизнь в мире богов и реинкарнации в мире людей не подлежит. Им посвящены святки – время, когда они могут посетить своих потомков.

2. Каждый умерший в «ночь богов» обязательно должен вернуться в мир живых людей росой, дождем или снегом, чтобы перевоплотиться в новорожденного ребенка. Праздник Росы, предваряющий Ивана Купалу, и сам купальский обряд, будучи началом брачного периода, как бы включали этот процесс реинкарнации.

3. Так как души на том свете изначально имели световое или огненное воплощение, то и во время зимних святок, и на Купалу живые люди приобщались к миру умерших через все три ипостаси огня: собственно огонь (солнце, костер), воду (несущую в себе потенциально огонь), дерево (трением которого друг о друга получают ритуальный «живой огонь»).

Древние календарные представления о делении года на две половины (божественный день и божественная ночь) восходят к тому отдаленному историческому периоду, когда предки индоевропейцев, в частности индоиранцев и славян, обитали в Приполярье, на севере Восточной Европы. Факт такого пребывания доказывается текстами «Ригведы», «Махабхараты» и «Авесты», где даются красочные и детальные описания природных реалий именно этих высоких северных широт. Выдающийся индийский исследователь Б. Г. Тилак писал в своей работе «Арктическая родина в Ведах», вышедшей в свет в 1903 году: «Арьи не были автохтонами ни в Европе, ни в Центральной Азии – их исходный регион лежал где-то вблизи Северного полюса в эпоху палеолита. И они мигрировали оттуда в Азию и Европу не под влиянием «неодолимого импульса», а потому что наступили неблагоприятные изменения в климате этого региона». Он подчеркивает: «Утверждение, что день и ночь богов длятся по 6 месяцев, крайне широко распространено в древнеиндийской литературе... мифы тоже указывают на Северный полюс как на исходную землю и других народов, кроме арьев, и нельзя утверждать, что только арьи пришли с севера. Напротив, есть основания считать, что пять рас людей (панья джанах), часто упоминаемые в «Ригведе», могли быть теми, кто жил рядом с арьями на общей родине»²⁸.

Примечания

1. Цит. по: Баландин А. И. Мифологическая школа в русской фольклористике.– М., 1988.– С. 40.
2. Ригведа. Мандалы I–IV. Перевод и комм. Т. Я. Елизаренковой.– М., 1989.– С. 543.
3. Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия, поэзия.– М., 1880.– С. 5.
4. Мифы народов мира // Энциклопедия. Т. 2.– М., 1992.– С. 519.
5. Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь.– М., 1987.– С. 167–168.
6. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян.– М., 1982.– С. 146.
7. Неуступов А. Д. Святочные обычаи в Кадниковском уезде // Известия Архангельского общества изучения русского Севера.– 1913, № 1.– С. 26.
8. Забылин М. Русский народ...– С. 12.
9. Фонд Санкт-Петербургского фольклорно-этнографического центра МК РФ.
10. Махабхарата. Вып. V. Книга 1. Мокшадхарма.– Ашхабад, 1983.– С. 515.
11. Махабхарата. Вып. V. Книга 2. Нараяния.– Ашхабад, 1984.– С. 245.
12. Махабхарата (в пересказе Гусевой Н. Р.).– М., 1984.– С. 19.
13. Фонд Санкт-Петербургского фольклорно-этнографического центра МК РФ.
14. Забылин М. Русский народ...– С. 68.
15. Там же.– С. 69.
16. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография.– М., 1991.– С. 396.
17. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.– М., 1991.– С. 24.
18. Махабхарата. Нараяния...– С. 272.
19. Махабхарата. Вып. III. Горец.– Ашхабад, 1985.– С. 453.
20. Там же.– С. 443, 449.
21. Махабхарата. Мокшадхарма...– С. 519.
22. Там же.– С. 110.
23. Гусева Н. Р. Индия: тысячелетия и современность.– М., 1971.– С. 60.
24. Махабхарата. Мокшадхарма...– С. 110.
25. Махабхарата. Вып. IV. Беседы Маркандей.– Ашхабад, 1958.– С. 267–268.
26. Там же.– С. 269.
27. Калининский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси.– СПб., 1877.– С. 411.
28. Кто они и откуда. Древнейшие связи славян и арьев.– М., 1998.– С. 160.

SUMMARY

REFLECTION OF VEDAS' MYTHOLOGICAL TOPICS IN EASTERN-SLAVONIC CALENDAR RITES

The beliefs of northern Russian peasants preserved up to the turn of the 19th–20th centuries, especially the stable calendar-ritual cycles, evidently reflect the relics of the archaic Indo-European calendar that has deep-going roots. The Eastern-Slavonic pre-Christian picture of the world differentiated two temporal cycles: the period from winter solstice (December 22) till summer solstice (June 22) and the period from summer solstice till winter one. The beginning of either cycle was marked by the calendar ritual actions: winter Christmas-tide and summer John Baptist's Day. The author thinks that the explanation of the correlation of these ritual actions with these calendar cycles lies in the depth of millennia.

According to the Veda tradition, the time periods of the alive, of the died and of the gods were different: the Period of ancestors was a lunar month (or 28 days), the Period of gods was a year, where the Day was the sun's movement northwards (December 22–June 22) and the Night – the sun's movement southwards (June 22–December 22).

The analysis of the Eastern-Slavonic calendar rites based on the dates of summer and winter solstice shows that the same philosophic concepts and the same mythological ideas are recorded in the old Aryan texts («Rigveda», «Makhabharata» and «Avesta»):

1. On the Day of gods (from December 22 till June 22) all died get an everlasting life in the world of gods and so cannot be subjected to the incarnation in the world of people. They can visit their relatives on a special day of the Christmas-tide.

2. In the Night of gods (from June 22 till December 22) all died must return to the world of the alive in the form of dew, rain or snow in order to be reincarnated into a newborn child. Both the Feast of the Dew, antedating John Baptist's Day, and the rite itself opening the marriage season imply the incarnation process.

3. As the souls of the other world were represented as twinkling lights, so on the Christmas-tide and on John Baptist's Day the alive people join in the world of the died through all three fire hypostasis: fire itself (the sun and a bonfire), water (that potentially bears fire) and a tree (from which rubbing a ritual fire was made).

Ancient ritual concepts about the subdivision of a year into two parts (Gods' Day and Gods' Night) date back to the remote historical period when the ancestors of all Indo-Europeans (Indo-Iranians and Slavs in part) were living in the polar territory, in the north of Eastern Europe.

ДОРОГАМИ МИФОВ
(А. С. Пушкин и русская народная сказка)

*«Вечером слушаю сказки –
и вознаграждаю тем недостатки
проклятого своего воспитания.
Что за прелесть эти сказки!
Каждая есть поэма».*

(А. С. Пушкин.)

«У лукоморья дуб зеленый; златая цепь на дубе том», – завораживающе звучат первые строки поэмы «Руслан и Людмила», знакомые каждому из нас с детских лет. «И днем, и ночью кот ученый все ходит по цепи кругом», – продолжает поэт, и, вслушиваясь в музыку пушкинских строк, мы, как правило, не задумываемся о том, что это за «лукоморье», почему растет именно там «дуб зеленый», и зачем «кот ученый все ходит по цепи кругом». Откуда пришли в поэму эти странные образы:

*Там на неведомых дорожках
Следы невиданных зверей;
Избушка там на курьих ножках
Стоит без окон, без дверей;
Там лес и дол видений полны;
Там о заре прихлынут волны
На брег песчаный и пустой,
И тридцать витязей прекрасных
Чредой из вод выходят ясных,
И с ними дядька их морской;
Там королевич мимоходом
Пленяет грозного царя.
Там в облаках перед народом
Через леса, через моря
Колдун несет богатыря;
В темнице там царевна тужит,
А бурый волк ей верно служит;
Там ступа с Бабою-Ягой
Идет, бредет сама собой;
Там царь Кащей над златом чахнет;
Там русский дух... Там Русью пахнет!»¹*

Перед нами – мир таинственных и прекрасных образов русской народной волшебной сказки, своеобразная перспектива тем и сюжетов, заинтересовавших поэта. Как отмечал В. Я. Пропп: «До Пушкина сказка принадлежала к **наиболее презираемым** видам народной поэзии. Частично это презрение проявлялось даже после появления сказок Пушкина... Подлинная народная сказка была введена в литературно-общественный и научный обиход Пушкиным, который сразу же показал все замечательные художественные качества русской сказки»² (курсив мой. – С. Ж.). Уже во введении (внесенном в поэму «Руслан и Людмила» во втором издании в 1828 г.) мы встречаем «тридцать витязей прекрасных», которые вместе с их «дядькой морским» «чредой из вод выходят ясных». Через три года, в 1831 году, эти образы вновь оживут в «Сказке о Царе Салтане, о сыне его – славном и могучем богатыре Князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной Царевне Лебеди»:

*...Море вдруг
Всколыхнулося вокруг,*

*Расплескалось в шумном беге
И оставило на бреге
Тридцать три богатыря.
В чешуе, как жар горя,
Идут витязи четами,
И, блистая сединами,
Дядька впереди идет
И ко граду их ведет³.*

Но это будет потом, а пока молодой Александр Пушкин пишет свою первую сказку-поэму. Сюжет ее строится по следующей схеме: колдун, обладающий сверхъестественной силой и практически неуязвимый ни для какого оружия (кроме особого меча), похищает с брачного ложа красавицу княжну – жену богатыря князя Руслана. Людмила спасается от своего похитителя в волшебном саду. Руслан после долгих странствий достигает царства Черномора, находящегося за горами на далеком Севере. Он сражается с колдуном, лишает его волшебной силы и находит жену, погруженную в волшебный сон. Затем Руслан проходит через смерть, оживает, уничтожает несметные полчища врагов под стенами Киева и наконец прекращает волшебный сон своей супруги. Задавая себе вопрос о том, что послужило прообразом сюжетной схемы «Руслана и Людмилы», мы невольно останавливаем свое внимание на сюжете древнеиндийского эпоса «Рамаяна». Что же происходит в древнеиндийской эпической поэме? Демон, добившийся от богов почти бессмертия (убить его можно только чудесной стрелой), похищает царевну Ситу – жену богатыря царевича Рамы. Он уносит ее за облака, а затем – в свое волшебное царство (на остров Ланку). Молодая женщина спасается от похитителя в чудесном саду. Муж после долгого пути приходит в царство демона (ракшаса) Раваны, убивает его и возвращает себе жену. Для того чтобы доказать свою верность мужу, Сита всходит на костер, который не причиняет ей никакого вреда. Герой Рама уничтожает полчища демонов-ракшасов, освобождает от них остров счастья Ланку и возвращается с женой в свое царство.

Один из исследователей и переводчиков на русский язык древнеиндийского эпоса «Махабхарата», в который входит как составная часть «Сказание о Раме», академик Б. Л. Смирнов отмечал, что «поражает полное совпадение схемы «Сказания о Раме» со схемой «Руслана и Людмилы» Пушкина... Представляло бы большой литературоведческий интерес выяснить, какими путями дошла до Пушкина эта схема»⁴.

Следует заметить, что сходство «Сказания о Раме» и «Руслана и Людмилы» прослеживается не только в общей схеме, но и, что поразительно, в мельчайших деталях. Так, волшебник Финн успокаивает Руслана:

*...тебе ужасна
Любовь седого колдуна;
Спокойся, знай: она напрасна
И юной деве не страшна.
Он звезды сводит с небосклона,
Он свистнет – задрожит луна;
Но против времени закона
Его наука не сильна.
Ревнивый, трепетный хранитель
Замков безжалостных дверей,
Он только немощный мучитель
Прелестной пленницы своей.⁵*

Но вот что сообщает о демоне Раване в «Сказании о Раме» бог Брама: «По моей милости он для всех существ неуязвим был раньше. Злодея по некоей причине известное время терпели; но

ради его наказания (было допущено), чтоб он у тебя похитил Ситу; я ее охранял (силой) проклятия.. Если к чужой жене, его не желающей, он прикоснется, то достоверно – его голова на сто кусков разлетится: некогда было такое заклятие»⁶.

Таким образом, и Черномор в «Руслане и Людмиле», и Равана в «Сказании о Раме» *насильно сделать своими женами прекрасных пленниц не могут*. И Сита, и Людмила ожидают прихода мужей и освобождения среди деревьев прекрасного сада, окружающего как дворец Раваны, так и дворец Черномора.

В «Руслане и Людмиле» волшебнику Черномору помогает и призывает его на бой с Русланом ведьма Наина, оскорбленная отказом Финна принять ее любовь. В «Рамаяне» демона Равану призывает на бой с Рамой и его братом Лакшманой демоница Шурпанакха (сестра-близнец Раваны), оскорбленная Рамой, отвергшим ее любовь.

Мы знаем, что Руслану в его борьбе с Черномором помогают *волшебник Финн и голова брата Черномора*, которую злодей отсек волшебным мечом, но сохранил в ней жизненную силу. В «Сказании о Раме» герою также помогает брат ракшаса – мудрый волшебник Вибхишана, причем особо подчеркнем, что сам Равана получил свою почти абсолютную власть только после того *как отсек и принес в жертву одну из своих 10 голов*.

Вспомним, как в «Руслане и Людмиле» Черномор обманывает Людмилу призраком смертельно раненного Руслана. Но в «Сказании о Раме» демон Равана также пытается обмануть Ситу, показывая ей якобы отрубленную окровавленную голову Рамы. Кроме того, он создает множество подобий – призраков Рамы, чтобы смутить его во время боя.

Даже этих примеров достаточно, чтобы поставить вопрос, что же связывает два текста, разделенных тысячелетиями.

Согласно древнеиндийскому эпосу Рама и его брат Лакшмана были убиты. Настигнутые стрелами, они упали на землю, словно солнце и луна. Но мудрый Вибхишана возвратил к жизни обоих героев и после этого дал им *воду с далекой горы Шветы (Светлой)*, находящейся на острове в северо-западном Молочном (Белом) море. Промыв глаза этой волшебной водой, Рама обрел дар «видеть любое невидимое существо»⁷. Что же происходит в поэме А. С. Пушкина с убитым Русланом? Мудрый волшебник там также приносит воду из двух ключей, текущих в чудной долине «за дальней цепью диких гор». Вода с дивных гор, как и в «Сказании о Раме», совершает чудо:

*И раны засяли вмиг,
И труп чудесной красотой
Процвел...⁸*

Отметим также, что судьбы и Рамы, и Руслана в целом одинаковы. Оба героя представляют собой идеал князя – «вождя народа», его защитника, того, кто уничтожает тиранию злых сил, не щадя своей жизни. В самом начале пути Руслан встречает Финна, и волшебник, говоря о Черноморе – символе жестокости, коварства и зла, – пророчит ему:

*Еще ничей в его обитель
Не проникал донныне взор;
Но ты, злых козней истребитель,
В нее ты вступишь, и злодей
Погибнет от руки твоей.
Тебе сказать не должен боле:
Судьба твоих грядущих дней.
Мой сын, в твоей отныне воле⁹.*

Не рок, а именно решение самого героя определяет дальнейшую судьбу. И эта мысль является ведущей и в «Сказании о Раме», и в «Руслане и Людмиле». Рама, как и Руслану, предстоит уничтожить тиранию зла в лице Раваны, с которым не могут справиться даже боги, так как он «для всех существ неуязвим» – для всех, кроме человека, готового отдать жизнь в борьбе со злом. Рама

должен также, быть может, ценою собственной жизни, избавить от злых демонов прекрасный остров Счастья. Но избрать свой путь, принять решение он должен сам. И когда герой побеждает зло, его благодарит все на земле. С неба звучат слова, обращенные к нему: «Ты исполнил великое дело, облеченный божественным светом... Пока стоит земля, миры тебя будут славить»¹⁰.

Практически та же ситуация – в «Руслане и Людмиле». Финн, прощаясь с ожившим Русланом, говорит ему:

*Судьба свершилась, о мой сын!
Тебя блаженство ожидает;
Тебя зовет кровавый пир;
Твой грозный меч бедою грядет;
На Киев снидет кроткий мир,
.....
Врагов смутит твое лицо,
Настанет мир, погибнет злоба.¹¹*

Руслан может выбирать: или пробраться в осажденный город и разбудить Людмилу, или вступить в смертельную схватку с бесчисленными полчищами врагов и, возможно, умереть, так и не увидев своей восставшей ото сна супруги. Он выбирает второе, как и положено истинному воину – защитнику своей земли. И сделанный им выбор приносит герою славу и любовь, а его народу – мир и покой. Такая же возможность выбора – и у Рамы: перехитрить войско Раваны и похитить Ситу из его дворца, не вступая в бой, или, несмотря ни на что, на возможную гибель и Ситу, и Лакшманы, и Рама, биться со злом до конца. Рама принимает решение. Он говорит брату: «Не за себя и не за Ситу я пришел на эту битву. Надо погасить это страшное пламя зла, выжигающее в душах людей правду и добро. Судьба, которая привела нас сюда, сильнее нашей воли, наших чувств и даже нашей жизни. Отбрось все колебания, иди к воинам! Вызывай врага на бой!»¹²

Сделанный Рамой выбор также приносит ему славу и любовь, а народу – мир и покой.

Но, конечно, помимо общих черт, в сюжетах «Сказания о Раме» и «Руслана и Людмилы» есть и то, что их отличает. Эти различия также представляют исключительный интерес. Так, в «Сказании о Раме» герой в поисках похищенной супруги направляется *на юго-восток*. В поэме «Руслан и Людмила» герой «свой путь отважно продолжает *на дальний север*» в царство Черномора, где:

*Все мертво. Снежные равнины
Коврами яркими легли;
Стоят угрюмых гор вершины
В однообразной белизне
И дремлют в вечной тишине;
Кругом не видно дымной кровли,
Не видно путника в снегах,
Лишь изредка с унылым свистом
Бунтует вихорь в поле чистом
И на краю седых небес
Качает обнаженный лес.¹³*

Но сад колдуна Черномора, находящийся за этими северными снежными горами:

*Прекраснее садов Армиды
И тех, которыми владел
Царь Соломон иль князь Тавриды.¹⁴*

И здесь мы вновь должны обратиться к древнеиндийским, а точнее, к индоиранским или арийским текстам. Оснований для этого сегодня более чем достаточно. Дело в том, что в последнее время ученые все чаще стали ставить вопрос о возможном существовании древней индославянской общности, которую отличали не только значительное языковое сходство, но и исключитель-

ная культурно-хозяйственная близость, сложившаяся в условиях очень длительного совместного обитания¹⁵. О значительной близости славянской и ведической мифологии писали еще в XIX веке такие выдающиеся знатоки народной культуры, как А. Н. Афанасьев и Ф. И. Буслаев. Ф. И. Буслаев подчеркивал, что: «Как обломок доисторической старины сказка содержит в себе древнейшие мифы, общие всем языкам индоевропейским, но эти мифы потеряли уже смысл в позднейших поколениях, обновленных различными историческими влияниями; поэтому сказка относительно позднейшего образца мыслей стала нелепостью, складкой, а не былью. Но в отношении сравнительного изучения индоевропейских народностей она предлагает материал для исследования того, как каждый из родственных народов усвоил себе общее мифологическое достояние»¹⁶. Надо отметить, что в наибольшей чистоте и неприкосновенности древнейшие песни, сказки и былины Руси сохранились на русском Севере. Здесь, по мнению многих исследователей, сохраняются вплоть до наших дней обряды, ритуалы, традиции, которые древнее не только древнегреческих, но даже тех, что зафиксированы в древнеарийских «книгах знаний» – Ведах, самом древнем памятнике культуры всех индоевропейских народов¹⁷. За примерами, подтверждающими эту мысль, далеко ходить не надо. Так, В. Я. Пропп, говоря о работах выдающегося русского ученого И. И. Толстого, отмечал, что, анализируя один из античных сказочных сюжетов, И. И. Толстой привел в пример *одинадцать русских и две античные* версии, учитывая и западноевропейский материал. При этом «исключительная сохранность именно русского материала дает право на ряд выводов относительно античных версий»¹⁸. Что касается индоиранской или ведической традиций, то исследователь и переводчик на русский язык гимнов «Ригведь» Т. Я. Елизаренкова подчеркивает как «большую степень соответствия между ведическим и русским в силу лучшей сохранности в нем архаизмов, чем в западных языках», так и «большую близость русской (славянской) мифопоэтической традиции к индоиранской»¹⁹. Все вышесказанное имеет непосредственное отношение к первоисточнику «Руслана и Людмилы» А. С. Пушкина.

Напомним, что прекрасный вечноцветущий сад Черномора находится за непроходимыми снежными вершинами *на дальнем севере*, куда из Киева устремился богатырь Руслан. Причем ехал он к этим северным горам очень долго: ведь богатыри выехали из Киева жарким летом, о чем свидетельствуют следующие строки поэмы:

*...доблестный Фарлаф,
Все утро сладко продремав,
Укрывшись от лучей полдневных
У ручейка, наедине,
Для подкрепленья сил душевных,
Обедал в мирной тишине.*²⁰

Необходимость укрываться от «лучей полдневных» может появиться только в разгар лета. Руслан еще не достиг царства Черномора, а уже «желтеют нивы»:

*С дерев спадает дряхлый лист;
В лесах осенний ветра свист
Певец пернатых заглушает;
Тяжелый, пасмурный туман
Нагие холмы обвизает;
Зима приблизилась.*²¹

Однако Руслан:

*Свой путь отважно продолжает
На дальний север; с каждым днем
Преграды новые встречает;
То бьется он с богатырем,
То с ведьмою, то с великаном...*²²

Наконец, добравшись до царства Черномора, богатырь вступает в бой с колдуном, который поднимает Руслана в небо. Что же видит герой, пролетая над этим северным краем? Они летят «над мрачными лесами, над дикими горами, над бездною морской».

Вернемся к древним индоиранским преданиям, в которых рассказывается о северной приполярной прародине арьев. О ней еще в 1903 году писал в своей книге «Арктическая родина в Ведах» замечательный индийский ученый Б. Г. Тилак²³. Он долго и тщательно изучал древние предания, легенды, священные гимны, рожденные в глубинах тысячелетий далекими предками индоарьев и иранцев. Суммировав те странные явления, которые описаны в «священных книгах знаний», Б. Г. Тилак пришел к выводу, что родина предков индоиранцев, та территория, на которой рождались древнейшие гимны «Ригведы» и «Авесты», находилась на севере Европы, где-то около Полярного круга. Среди феноменов этой прародины выделяется один, исключительно важный для нас, – *священные северные горы*, за которыми на побережье Молочного (Белого) моря находится чудесный край. Вот что поведали о них древние предания: на далеком Севере *протянулись с запада на восток* непроходимые снежные горы. Вокруг их вершин свершает свой годовой путь солнце, над ними в темноте бесконечной зимней ночи сверкают семь звезд Большой Медведицы и расположенная в центре мироздания Полярная звезда. Солнце всходит и заходит здесь раз в году и делит его на непрерывную зимнюю ночь и непрерывный летний день. За этими горами, на берегах Молочного моря, находится счастливая земля, обладающая теплым климатом, свободная от холодных ветров и рождающая обильные плоды. В рощах и лесах именно этой страны помещали «Авеста», «Ригведа» и «Махабхарата» землю своих предков – место обитания богов и героев²⁴. Согласно преданиям простым смертным не дано взойти на священные северные горы. Лишь самые смелые и мудрые – «вожди народа» – переступали этот предел и попадали в блаженную страну предков, берега которой омывали воды Молочного моря.

Они могли уйти в эту страну навеки. Если же они возвращались назад, в мир живых, то это были уже новые люди, отмеченные неземными, божественными качествами: силой, красотой, умом и т. д. В связи с этим обратим особое внимание на странный сон Людмилы – аналог смерти – и последующую смерть Руслана в поэме А. С. Пушкина. Перед нами, по существу, – та же древняя идея ухода в мир вечности всех, оказавшихся в чудесной северной стране. В данном случае и князь, и его юная супруга оживают в мире людей для новой жизни, пережив смерть и обретая новые качества. Действительно, в начале повествования, при описании битвы богатырем Русланом и Рогдией, А. С. Пушкин подчеркивает, что силы их равны:

*Сразились витязи жестоко,
Сердца их гневом стеснены,
Уж копья брошены далеко,
Уже мечи раздроблены,
Кольчуги кровию покрыты,
Щиты трещат, в куски разбиты...
Они схватились на конях,
Взрывая к небу черный прах.
Их члены злобой сведены;
Переплелись и костенеют;
Кому-то пасть...²⁵*

Иное дело после возвращения Руслана из мира мертвых. Он становится непобедимым, ему доступно то, что не может совершить целое войско. Вспомним: целый день бьются киевские дружины с осадившими город печенегам и не могут их разбить. И вдруг на следующее утро они видят:

*...в поле меж врагами,
Блестая в латах, как в огне,*

*Чудесный воин на коне
Грозой несется, колет, рубит,
В ревущий рог, летая, трубит...
То был Руслан. Как божий гром,
Наш витязь пал на басурмана...²⁶*

Здесь преображенный Руслан уже проявляет свою сверхчеловеческую, в некотором роде божественную сущность. Обретает он ее только после посещения *далеких северных гор*. Еще раз вспомним, что в «Сказании о Раме» герой направляется *на юг*, который для индоарьев времени покорения полуострова Индостан ассоциировался со смертью, с палищим зноем и буйным тропическим лесом, населенным полудикими племенами. Это естественно, ведь, как отмечает Б. А. Смирнов, «Сказание о Раме» – «втихаса», то есть былина»²⁷. Рассказывает она о продвижении арьев с севера на юг Индии, куда они пришли со своей восточноевропейской прародины не позднее середины II тыс. до н. э. Но принесенные с этой прародины древние гимны и предания сохранили память о священных северных горах, о Молочном (Белом) море, о холодном северо-восточном ветре смерти, о полугодовом дне и такой же ночи. В «Сказании о Раме» географические ориентиры и природные реалии уже изменены в связи с новым для индоарьев окружением. И только иногда мелькает память о далеком северном крае, об оставленной прародине – земле предков. Ведь именно оттуда, с находящейся на северо-западе Молочного (Белого) моря светозарной горы Шветы, приносит волшебную воду мудрец Вибхишана в древнеиндийском «Сказании о Раме». Но в «Руслане и Людмиле» молодой князь определенно едет именно на север, к *светозарным северным горам* древнеарийского эпоса.

Отметим также, что память о священной Чудо-горе в далекой Гиперборее (близ Кронийского океана), где растет яблоня Гесперид с золотыми яблоками вечной юности, у подножия которой, питая ее корни, бьет ключ живой воды – воды бессмертия, сохранилась и в древнегреческих мифах. Таким образом, все вышесказанное заставляет нас прийти к следующим выводам: поскольку нет никаких оснований считать «Сказание о Раме» первоисточником сюжета поэмы А. С. Пушкина, мы можем предположить только одно – и в основе древнеиндийской эпической поэмы, и в основе той сказки ли, предания ли, которым пользовался великий русский поэт, лежит некий изначальный общий протосюжет, сложившийся в глубочайшей древности и донесенный памятью народа до первой четверти XIX века.

О том, что материал, использованный А. С. Пушкиным, был вполне самостоятельным и сохраненным в восточнославянской традиции, свидетельствуют некоторые характерные детали, присутствующие в поэме. Так, средоточием могущества и залогом непобедимости колдуна Черномора является его огромная борода. Вот что говорит о ней поэт:

*В его чудесной бороде
Таится сила роковая,
И, все на свете презирая,
Доколе борода цела, –
Изменник не страшится зла...²⁸*

Черномор успокаивает Нанну словами:

*Узнай чудесный жребий мой:
Сей благодатной бородой
Недаром Черномор украшен.
Доколь власов ее седых
Враждебный меч не перерубит,
Никто из витязей лихих,
Никто из смертных не погубит
Малейших замыслов моих.²⁹*

Нужно подчеркнуть, что такая связь *бороды и силы, могущества, благоденствия, спасения* была в древности характерна именно для индоевропейской мифологии. М. М. Маковский отмечает взаимосвязь слов «борода» и «бороться». Он же подчеркивает, что с бородой ассоциировались понятия «страстный» и «жадный». И, наконец, *«в индоевропейской мифологической традиции борода и подбородок считались детородными органами»*³⁰. Живым бытованием этих древних общиндоевропейских представлений в русском обществе в начале XVIII века можно объяснить столь бурную негативную реакцию подавляющего большинства мужчин на указ Петра I о запрещении ношения бороды. Бритье или срезание бороды воспринималось как сознательное превращение человека в калеку, мистическое лишение его жизненной силы, счастья, благоденствия и возможности иметь потомство.

Именно наличие сверхъестественно длинной бороды определяет (в контексте индоевропейской мифопоэтической традиции) неумную похотливость Черномора – «красавиц давнего похитителя». Но в сюжете поэмы «Руслан и Людмила», вероятно, есть некоторые утраты древнего мифологического осмысления событий. Так, когда Финн успокаивает Руслана тем, что «любовь седого колдуна» не страшна Людмиле по причине его старческой немощи, то такое объяснение отрицается самим наличием у Черномора огромной бороды. Вероятно, ближе к мифологической традиции все-таки объяснение «Рамаяны», где говорится о заклятии, запрещающем под страхом смерти акт насилия над женщиной.

Правда, образ бородатого карлика в «Сказании о Раме» отсутствует, а Равана больше напоминает многоглавого огненного змея русского эпоса, сказок и быличек. Но зато «старичок сам с ноготок, борода с локоток», обладающий сверхъестественной силой и чудовишной прозорливостью, хорошо знаком русским народным сказкам. Волшебник Черномор – персонаж явно русской народной мифопоэтической традиции и мог прийти в поэму А. С. Пушкина только из волшебной сказки, в которую, в свою очередь, попал либо из мифа, либо из эпоса. Стоит отметить, что в поэме встречаются и такие детали, которые заставляют внимательнее относиться к следующим строкам: «Монах, который сохранил / Потомству верное преданье / О славном витязе моем...»³¹

Вполне возможно, А. С. Пушкин действительно имел дело с каким-то списком старого предания, а их было не так уж мало и в северорусских монастырях, и в старообрядческой среде. О возможности существования такого источника свидетельствует географическая и временная точность в сюжетной канве поэмы. Так, если Руслан выехал из Киева летом, в июле, и направлялся все время на север, то при обычном дневном конном переходе он к октябрю (времени, когда на севере ложится снег) мог проехать более двух тысяч верст. При северо-восточной ориентации наш герой в таком случае попадал на Приполярный Урал и к берегам Карского моря. Мы останавливаем внимание на этом обстоятельстве по следующим причинам: во-первых, Приполярный Урал входит в ту *цепь северных священных гор*, о которых рассказывали древние индоиранские предания; во-вторых, Карское море в арабских и персидских средневековых источниках постоянно именуется «Смоляным», то есть «Черным»; в-третьих, именно в Карском море формируется тот суровый северо-восточный ветер, который древние греки называли Бореом, а индоарьи – Ваю³¹. Особо подчеркнем, что Черномор «Руслана и Людмилы» прилетает с севера, с северных гор, что он связан с миром мертвых. Такая четкая ориентация путешествия Руслана и во времени, и в пространстве указывает на то, что источником здесь был не только сказочный сюжет. Подтверждением тому является такой архаический материал, как русские народные заговоры, пришедшие из глубокой древности и очень мало меняющиеся во времени. Так, в середине XIX века во Владимирской губернии был зафиксирован заговор «на присуху девиць», в котором произносящий его шел к «Черному морю», к жене царя Ирода и двенадцати трясовицам-лихорадкам³³. В начале XX века в Шенкурском уезде Архангельской губернии священником К. И. Боголеповым был записан следующий «отворотный» заговор «на разлучение мужа и жены»: «Стану не благословясь, пойду не перекрестясь – из избы не дверями, из двора не воротами, собачьими дырами, тораканьими тропами, не в чистое поле и не в восточную сторону, а в темный лес. В темном лесе есть

Черное море, в Черном море есть плавают Черт да Чертуха...»³⁴ Таким образом, в памяти народа образ «Черного моря» еще в начале XX века продолжал ассоциироваться с темными силами, черной магией и в конечном итоге – со смертью. Заметим, что к реальному географическому объекту, носившему вплоть до конца XVIII века название «Чермное» (т. е. Красное) или «Русское» море, «Черное море» заговоров никакого отношения не имеет³⁵.

Судя по всему, в основе поэмы «Руслан и Людмила» лежит какой-то очень древний сюжет, единый как для восточнославянской, так и для индоиранской мифопоэтической традиции.

О том месте, которое отводил в своем творчестве А. С. Пушкин поэме «Руслан и Людмила», свидетельствует хотя бы тот факт, что в одной из первых строф романа «Евгений Онегин» поэт обращается к читателям именно как к друзьям «Людмилы и Руслана». Он возвращается к своей первой поэме через восемь лет, в 1828 г., и во втором издании вносит в текст некоторые изменения, в частности, вводит вступление «У лукоморья дуб зеленый...», которое свидетельствует о том, что, помимо серьезного внимания к русским народным сказкам, А. С. Пушкин обратился и к заговорам:

*У лукоморья дуб зеленый;
Златая цепь на дубе том;
И днем, и ночью кот ученый
Все ходит по цепи кругом...»³⁶*

В середине и второй половине XIX в. в различных губерниях Центральной и Северо-Западной России можно было услышать заговоры, начинавшиеся такими словами: «На море на Окиане, на острове Буяне стоит дуб ни наг, ни одет...», или «на море Океане, на острове Кургане стоит сыр дуб...», или «...у этого Окиана-моря стоит древо карколист...» и т. д.³⁷ Г. Попов опубликовал в 1903 г. следующий текст, записанный в Орловском уезде Орловской губернии: «На море, на океане, на острове Буяне *растет дубище, на дубище – сучище, на сучище сидит котище...*»³⁸ В то же время в Петрозаводском уезде Олонецкой губернии Н. Виноградов зафиксировал такой зачин заговора: «На море на Окиане, на острове Буяне стоит крута гора Снон-матушка, на крутой горе растет дуб-стародуб, под тем дубом-стародубом лежит цепь железная, обвита вокруг дуба...»³⁹ О том, как давно сложились подобные формулы, можно только предполагать. Например, в 1647 г. под пыткой некой Агафьицей был сообщен заговор – «кильный стих», начинавшийся словами:

*На море Окиане, на острове Буяне
Стоит сыр дуб крепковист...»⁴⁰*

Таким образом, очевидно, что между заговорами, использовавшимися русскими крестьянами на просторах от южной, Орловской губернии до северной, Олонецкой в начале XX века и заговором середины XVII века практически нет разницы. А из этого следует, что такие же тексты широко бытовали в России на протяжении XVIII–XIX веков. Трудно представить себе ситуацию, при которой человек, настолько глубоко и серьезно воспринимавший все элементы народной культуры, как А. С. Пушкин, обошел бы своим вниманием этот ее интереснейший, загадочнейший и архаический пласт. Закономерен вопрос: а бытовали ли в первой четверти XIX века такие заговоры в крестьянской среде не только в отдаленных от Санкт-Петербурга Орловской и Олонецкой губерниях, но и в близкой к нему Псковской, где находилось родовое имение А. С. Пушкина? Ответ может быть только утвердительным. Даже в 1997 году (!) экспедицией фольклористов под руководством А. М. Мехнецова в Псковской области были получены многочисленные свидетельства сохранения архаичнейших обрядов, ритуалов, песенных текстов и заговоров. Таковы заговоры, записанные И. Б. Тепловой в деревне Полна Полновской волости от 60-летней Н. И. Карасевой, искренне верящей в действительность следующих слов:

*Выходила в чисто поле.
В чистом поле **стоит столп** с земли до неба,
В этом синем, красном, белом столбе*

Выходило двенадцать простопоющих,пологрудых сестриц.

Шел Иисус Христос с апостольской церкви,

Ему навстречу – двенадцать простоволосых, простопоющих,пологрудых сестриц.

Иисус Христос спросил:

– Сестрицы, сестрицы, куда вы бежите?

– В мир и мир сушите.

– Вы мира не сушите, сами ссохните...

Далее в заговоре Иисус Христос позвал архиереев и приказал им поймать «двенадцать простопоющих, простоволосых,пологрудых сестриц» и отправить их:

*...за пески сыпучие, за ключи кипучие,
Где петухи не поют, куры не кокоцут,
Человеческого голоса не слышно.
Там столы дубовы, скатерти браны,
Яства сахарны, питье пьяно,
Там им есть, пить, почивать,
Темну ночь ночевать.⁴¹*

Сравним с ними текст заговора, опубликованного П. С. Ефименко в 1878 г. Заговор взят из *старинной рукописи*, доставленной с Ухтоostrova Холмогорского уезда Архангельской губернии помощником миссионера Батраковым. Он называется «Список о трясовицах» (лихорадка) и наговаривался на крещенскую воду: «В пречистом святом Окияне-море *стоит столб*, на том столбе – камень, а на том камени – святой отец Сисиний, и узре на море видение: возмутися вода до облак, изыдоша из моря *12 девок простоволосых и беспоясных*, и видение их диавольское. И спросит у них святой отец Сисиний: «Что вы за девы?» Они отвечают ему, окаянные диаволе: «Мы есть трясовицы...» И рече им отец Сисиний: «Почто вы пришли, и куда идете?» Они же реша: «Из рода христианского людей мучити...»⁴² Имеется еще такой вариант заговора, записанный в Зарайском уезде Рязанской губернии в начале XX в. Г. Поповым: «Тетки, лихоманки, вас *12 сестер*, идольных дочерей, отстаньте от раба Божия (имя)... будет вам его трясти и трепать... вас пошлют по пням, по лугам, по болотам, по колодам, где человеческого голоса не слышать...»⁴³ И, наконец, часть заговора, записанного В. Далем: «...для чего-де выходят из моря Окиана *женщины простоволосые*, для чего они по миру ходят, отбивают ото сна, от еды, сосут кровь, тянут жилье... Здесь вам не житье, не жилище, не прохладитище; *ступайте вы в болота, в глубокие озера, за быстрые реки и темны боры*: там для вас кровати поставлены тесовые, перины пуховые, подушки пересные; *там яства сахарные, напитки медовые; там будет вам житье, жилище, прохладитище...*»⁴⁴

И здесь весьма актуальными представляются слова Г. Попова, сказанные еще в 1903 г. в связи с русскими народными заговорами: «В приемах этих поражает их ритуальная разработанность. Нам кажется, что это обстоятельство имеет существенное и немаловажное значение: все то, что существует не в виде лишь общей неопределенной идеи и представления, а выражается в тщательно выполняемых и сохраняемых мелочах, то всегда бывает внедрено и связано с жизнью как отдельного лица, так и целого народа самым тесным и органическим образом, и не скоро, и не легко может быть утрачено»⁴⁵. Говоря о мировоззрении народа, он продолжал далее: «Теряясь своим началом в отдаленнейших временах, оно прошло неизменным через века истории и в своих существенных чертах остается и до наших дней все таким же, каким было много сотен лет тому назад. Говорят иногда о быстрой эволюции народных представлений и понятий. Бесспорно, известная степень такой эволюции существует, но едва ли она не касается только самых внешних и поверхностных форм и проявлений народной жизни»⁴⁶. И действительно, если даже в последнем десятилетии XX в. не утрачены многие архаичнейшие черты русской народной культуры, то что же говорить о самом начале XIX века, когда творил А. С. Пушкин и когда эти традиции были богатыми и полнокровными! Тем более на псковской земле, о которой через полтысячелетия пос-

ле принятия христианства на Руси писал игумен Елизарова монастыря Памфил, осуждая псковичей за празднование Купальской ночи: «Мало не весь град возматется, и в селах возбесятся, в бубны и сопели и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотониньскими, плесканием и плесанием, женам же и девам и главам наживание и устам их неприятен клич, всескверная песни бесовьския и хрептом их вихляния, и ногам скакания и топтания»⁴⁷. Эти же факты отмечены и в книге Н. М. Гальковского, вышедшей в свет в 1916 г. «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси». Но и в конце XX в., судя по экспедиционным материалам, все те же песни и пляски поют и пляшут на Псковщине, встречая Иванов день. И если столь ярка и многообразна традиционная народная культура псковичей сегодня, то нам даже трудно представить себе, какова она была в пушкинское время. Сказки, предания, былички, обряды, песни, пляски, заговоры окружали поэта, и он вдыхал их как воздух. В. Я. Пропп подчеркивал: «В истории русской художественной культуры Пушкин был первым человеком, который от простой крестьянки стал записывать сказки с полным пониманием всей красоты народной сказки»⁴⁸. Следует отметить, что А. С. Пушкин воспринял не только красоту художественной формы сказок, но и ту их глубинную сущность, то порой непонятное и таинственное в их образном строе, что он бережно сохранял и передавал в своих поэтических сказках. Поэтому зачастую мы встречаем здесь такие образы, ситуации, символы, которые требуют специального анализа и расшифровки уже на уровне современных данных науки. Проведенный выше анализ сюжета и некоторых деталей поэмы «Руслан и Людмила» приводит к мысли о возможном наличии других аналогов древних индоиранских мифологических сюжетов и возможности расшифровки пушкинских сказочных текстов на их основе.

2000 г.

Примечания

1. Пушкин А. С. Руслан и Людмила: Поэма // Пушкин А. С. Сочинения в 3 т. – Т. 2. – М., 1964. – С. 7–8.
2. Пропп В. Я. Русская сказка. – Л., 1984. – С. 71.
3. Пушкин А. С. Сказка о Царе Салтане, о сыне его – славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне Лебеди // Пушкин А. С. Сочинения в 3 т. – Т. 1. – М., 1985. – С. 619.
4. Махабхарата. Выпуск 3. – Ашхабад, 1985. – С. 23.
5. Пушкин А. С. Руслан и Людмила... – С. 14–15.
6. Махабхарата. Выпуск 3... – С. 154.
7. Махабхарата. Выпуск 3. – Ашхабад, 1985. – С. 145–147; Махабхарата. Лесная. – М., 1987. – С. 546–548.
8. Пушкин А. С. Руслан и Людмила... – С. 71.
9. Пушкин А. С. Руслан и Людмила... – С. 14.
10. Махабхарата. Выпуск 3... – С. 155–156.
11. Пушкин А. С. Руслан и Людмила... – С. 71.
12. Гусева Н. Р. Индия в зеркале веков. – М., 1994. – С. 315.
13. Пушкин А. С. Руслан и Людмила... – С. 28.
14. Пушкин А. С. Руслан и Людмила... – С. 28.
15. Гусева Н. Р. Индуизм. – М., 1977; Древность: Арьи. Славяне. – М., 1996; Кто они и откуда? Древнейшие связи славян и ариев. – М., 1998.
16. Буслаев Ф. И. Русская народная поэзия. – СПб., 1861. – С. 310.
17. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – М., 1963. – С. 98; Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978. – С. 11.
18. Пропп В. Я. Русская сказка... – С. 165–166.
19. Ригведа. Маандалы I–IV. – М., 1989. – С. 543.
20. Пушкин А. С. Руслан и Людмила... – С. 22.
21. Пушкин А. С. Руслан и Людмила... – С. 50.
22. Пушкин А. С. Руслан и Людмила... – С. 50.

23. Tilak B. G. The Arctic Home in the Vedas.– Poona, 1956; Тилак Б. Г. Арктическая родина в Ведах / Перевод фрагментов Н. Р. Гусевой) // Кто они и откуда? Древнейшие связи славян и арьев.– М., 1998.– С. 159–194.
24. Жарникова С. В. К вопросу о возможной локализации священных гор Меру и Хары индоиранской (арийской) мифологии // Информационный бюллетень МАИКЦА (ЮНЕСКО).– 1986.– Выпуск 11.– С. 31–44.
25. Пушкин А. С. Руслан и Людмила...– С. 32–33.
26. Пушкин А. С. Руслан и Людмила...– С. 73.
27. Махабхарата. Выпуск 3...– С. 17.
28. Пушкин А. С. Руслан и Людмила...– С. 43.
29. Пушкин А. С. Руслан и Людмила...– С. 35.
30. Маковский М. И. Удивительный мир слов и значений.– М., 1989.– С. 41–43.
31. Пушкин А. С. Руслан и Людмила...– С. 58.
32. Жарникова С. В. К вопросу...– С. 31–44.
33. Русские заговоры.– М., 1993.– С. 110.
34. Русские заговоры...– С. 126.
35. Кузьмин А. Г. Об этнической природе варягов (к постановке проблемы) // Вопросы истории.– 1974.– № 11.– С. 68.
36. Пушкин А. С. Руслан и Людмила...– С. 7.
37. Русские заговоры...– С. 74, 80, 81.
38. Русские заговоры...– С. 65.
39. Русские заговоры...– С. 84.
40. Русские заговоры...– С. 300.
41. Фонд С.-Петербургского фольклорно-этнографического Центра МК РФ.
42. Русские заговоры...– С. 75.
43. Русские заговоры...– С. 74.
44. Русские заговоры...– С. 74.
45. Русские заговоры...– С. 262–263.
46. Русские заговоры...– С. 263.
47. Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси.– СПб., 1877.– С. 411.
48. Пропл В. Я. Русская сказка...– С. 68–69.

SUMMARY

ALONG THE WAY OF MYTHS (ALEXANDER PUSHKIN AND RUSSIAN FAIRY-TALE)

The author compares the subjects of the poem «Ruslan and Ludmila» by Alexander Pushkin to the old Indian epos «Legend about Rama» («Ramayana») and reveals a complete coincidence of them.

1. In «Ruslan and Ludmila» a wizard kidnaps a beauty named Ludmila, the wife of prince Ruslan, and takes her away up to the clouds.

In the «Legend about Rama» a demon kidnaps a beauty named Sita, the wife of tsar's son Rama, and takes her away up to the clouds.

2. Both Ludmila and Sita escape from their kidnappers in a magic garden.

3. Ruslan is helped by sorcerer Finn and the head of wizard Chernomor's brother. This head is possessed of a magic sword.

Rama is helped by sorcerer Vibhishana, a brother of demon Ravana. Moreover, the demon sacrifices one of his ten heads to get immortality and power equal to the divine. To compare, wizard Chernomor cuts off his brother's head but lets it live.

4. Both Chernomor and Ravana can be killed only with a definite magic arms: one with a sword, another with an arrow.

5. Both Chernomor and Ravana cannot force the beautiful captives to be their wives.

6. Chernomor is helped by witch Naina, who offended by Finn's refusal of her love, calls Chernomor to fight with Ruslan. Demon Ravana is called to fight with Rama by female demon Shurpanakha, offended by Rama's refusal of her love.

7. Chernomor deludes Ludmila with a ghost of wounded to death Ruslan. Demon Ravana tries to delude Sita with a ghost of Rama's bloody head.

8. Both Ruslan and Rama first perish but then they recover with the help of magic water from the remote mountains given them by a sorcerer (Finn in the first case, and Vibhishana – in the second).

As at the moment when Alexander Pushkin was writing his poem, there was no European translation of the «Legend about Rama», the author surmises that both works are based on the identical very ancient subject, which was perpetuated both in the old Indian and North Russian versions. Moreover, some details from «Ruslan and Ludmila» convinced that the source used by Pushkin is older than the «Legend about Rama» dating from the late 2nd–early 1st millennia B. C.

Русский Север... Его леса и нивы не топтали орды завоевателей, его свободный и гордый народ в большинстве своем не знал крепостного гнета, и именно здесь сохранились в чистоте и неприкосновенности древнейшие предания, обряды, былины, песни и сказки Руси.

Именно здесь, по мнению многих исследователей, сохранились такие архаические детали культуры, которые древнее не только древнегреческих, но даже и зафиксированных в Ведах – самом древнем памятнике культуры всех индоевропейских народов. В этом нет ничего удивительного, так как арии (индоиранцы) пришли на территорию Ирана и Индии 4 тысячи лет назад, а до того их предки проживали на своей восточноевропейской прародине. Так, советский языковед Б. В. Горнунг считал, что предки арьев (индоиранцев) в конце III тыс. до н. э. заселяли северо-восток Европы и находились где-то около средней Волги, а французский исследователь Р. Гиршман подчеркивал, что «упоминание о Волге, ставшее чем-то вроде мифической традиции, стоит в ряду самых древних воспоминаний индоариев и иранцев как в «Авесте», так и в «Ригведе»¹. Выдающийся отечественный лингвист В. И. Абаев пишет: «Через ряд столетий пронесли арии память о своей прародине и ее великой реке Волге»². Еще в 20-х годах нашего века академик А. И. Соболевский говорил о том, что на громадных просторах европейской России вплоть до побережья Белого и Баренцева морей господствуют географические названия, в основе которых лежит какой-то древний индоевропейский язык, который он условно назвал скифским³.

Надо сказать, что еще в 1903 году в Бомбее вышла в свет книга выдающегося индийского ученого и общественного деятеля Б. Г. Тилака, которая называлась «Арктическая Родина в Ведах», где он в результате многолетнего анализа древних текстов пришел к выводу о том, что родина предков индийцев и иранцев (то есть арьев) находилась на севере Европы, где-то около Полярного круга, и именно здесь создавались древнейшие тексты священных книг арьев – «Ригведы», «Махабхараты», «Авесты».

Для нас, людей конца XX века, многое из того, о чем поведали эти священные книги, может показаться невероятным. Но тем не менее, судя по всему, знания наших далеких предков были такими, что нам в пору только удивляться. Говоря о наших далеких предках, мы должны представлять себе, что хотя часть арьев, и немалая, ушла из Восточной Европы на восток в поисках лучшей доли, трудно вообразить ситуацию, при которой все население покинуло бы ее. Скорее всего, такая ситуация просто невозможна, потому что не выявлено исторических причин, которые могли бы вызвать обязательный всеобщий их уход со своей прародины.

Итак, описывая «северную страну света», подвижник и мудрец Нарáда (заметим, кстати, что именно так зовется высочайшая вершина Приполярного Урала – гора Нарáда) сообщает, что здесь живут «великие мудрецы, завладевшие небесами» и летающие на «прекрасных колесницах»⁴. Еще один из прославленных арийских мудрецов – Галáва – описывает полет на «божественной птице». Он говорит, что тело этой птицы «в движении кажется облаченным в сияние, как тысячелучистое солнце при восходе». Слух мудреца «оглушен ревом великого вихря», он «не чувствует своего тела, не видит, не слышит». Галава потрясен тем, что «не видно ни солнца, ни сторон, ни пространства», он «видит лишь тьму» и, не различая ничего, видит лишь исходящее от тела птицы пламя⁵. Другой герой эпоса – Арджуна – рассказывал о том, как он вознесся на небо на «дивной, искусно сработанной» колеснице и летел там, «где не светили ни огонь, ни луна, ни солнце», а звезды «сияли собственным светом»⁶.

Надо отметить, что в преданиях викингов рассказывается о летающих огненных кораблях, которые они видели в приполярных широтах. А. А. Горбовский пишет в связи с этим, что такие устройства «могли парить, зависая в воздухе, и передвигаться на огромные расстояния «в мгновение ока», «со скоростью мысли». Последнее сравнение принадлежит Гомеру, упоминавшему о народе, который жил на Севере и передвигался на этих удивительных кораблях... О народе, якобы знавшем секрет полетов в воздухе, писали и другие греческие авторы. Жил народ этот, гипербореи, на Севере, и солнце восходило над ними только раз в году⁷.

А. А. Горбовский подчеркивает, что арии, пришедшие в Индию 4 тысячи лет назад, принесли со своей прародины «сведения о летательных аппаратах, которые находим мы в санскритских источниках»⁸. Он обращается к древнеиндийскому эпосу «Рамаяна», где говорится, что небесная колесница «светилась, как огонь в летнюю ночь», была «как комета в небе», «пламенела, как красный огонь», «была как путеводный свет, движущийся в пространстве», что «ее приводила в движение крылатая молния», «все небо было освещено, когда она пролетала по нему», из нее «исходили два потока пламени»⁹. В эпосе «Махабхарата» рассказывается о целом летающем городе Саубхе, который зависал над землей на высоте 4 км, и оттуда на землю летели «стрелы, схожие с пылающим огнем»¹⁰. Или вот такая батальная сцена из того же эпоса, созданного в глубинах тысячелетий предками индоиранцев: «Мы заметили в небе нечто, что напоминало пламенеющее облако, подобное языкам огня. Из него вынырнула огромная черная вимана (небесная колесница. – С. Ж.), которая обрушила вниз множество сверкающих (светящихся) снарядов. Грохот, издаваемый ими, был подобен грому от тысяч барабанов. Вимана приблизилась к земле с немислимой скоростью и выпустила множество снарядов, сверкающих, как золото, тысячи молний. За этим последовали яростные взрывы и сотни огненных вихрей... Войско обратилось в бегство, и страшная вимана преследовала его, пока не уничтожила»¹¹. Описания различных видов смертоносного оружия в «Махабхарате» настолько реалистичны, что нет ничего удивительного в том обстоятельстве, что во время первого испытания атомной бомбы Р. Оппенгеймер читал строки этого эпоса, описывающие действие космического оружия богов: «...прервали свой бег потоки, омраченное солнце склонилось к западу, и не уступающая пламенности солнцу планета – детище Ямы (то есть бога смерти. – С. Ж.) – по своей кривой орбите поднялась высоко в небо... Раскололся небосвод, возопила земля, внезапно повеяли свирепые ветры, стороны света задымались и вспыхнули ярким пламенем. Океаны взволновались и заревели, многие горы с рощами на них заколебались, сонмы живых существ вдруг испытали небывалую муку... Не различить было направлений, все небо объял мрак, земля сотрясалась, падали с неба пламенно алеющие кометы»¹².

Здесь хотелось бы привести еще два отрывка из различных текстов. Первый: «Услышав же шипение, советники разбежались! И, пораженные великой скорбью, увидели они дивного змея... несущимся по воздуху, оставляющим на небе полосу цвета лотоса подобно пробору. Тогда они покинули в страхе дворец, охваченный огнем, рожденным из яда змея, и разбежались во все стороны. А тот рухнул, словно пораженный молнией»¹³.

И второй: «На небе разрылась такая картина, как будто сближались друг с другом два змея, распуская за собой огромные серебристо-чешуйчатые хвосты. Когда же змеи схлестнулись лбами, то более быстрый полетел дальше, а у второго голова отвалилась от хвоста и начала падать, обливаемая языками пламени, разваливаться на дымящиеся и горящие куски. Там, где упал самый большой кусок, сверкнул огонь, грохнул взрыв, и взметнулось над землей грязно-бурое облако, постепенно приобретая форму огромного гриба, выросшего над степью»¹⁴.

Казалось бы, эти тексты написаны в одно время и об одном и том же событии. Однако первый из них – отрывок из эпоса «Махабхарата», повествующий о неудачном опыте со «змеем», проведенном летом 3005 г. до н. э., а второй – рассказ Генерального конструктора противоракетных систем, генерал-лейтенанта, члена-корреспондента РАН Г. В. Кисунько о первом испытании отечественных ракет по уничтожению движущихся целей (в данном случае – бомбардировщика Ту-4) в апреле 1953 г. Так что в вопросах создания оружия массового уничтожения, судя по всему, мы отнюдь не первые. Наши далекие предки уже прошли этот путь, и результаты их опыта были ужасны. Как сообщает «Махабхарата», в битве погибли «миллиард шестьсот шестьдесят миллионов и двадцать тысяч человек, а оставшихся в живых – двадцать четыре тысячи сто шестьдесят»¹⁵. Для того чтобы совершить все это, необходимы были огромные знания. И о них свидетельствуют древние арийские тексты.

Знания древних индийцев вызывали изумление у Абурейхана Бируни в X веке. Он писал, что, по индийским представлениям, сутки «универсальной души» равны 62208×10^9 земных лет, день первопричины, или «точки» – кха, – равняется 864×10^{23} земных лет, а «день Шивы» равен

3726414712658945818755072x10³⁰ земных лет¹⁶. В арийских текстах встречаются термины «трута», равный 0,3375 секунды, и «кашта», равный 1/300 000 000 секунды. «Наша цивилизация к столь малым отрезкам времени пришла лишь совсем недавно, буквально в последние годы. В частности, «кашта» оказался очень близок к периоду жизни некоторых мезонов и гиперонов. Одно из двух: либо они изобретали термины, за которыми ничего не стояло, и придумывали единицы измерения, которыми не могли пользоваться, либо остается предположить, что термины эти пришли в санскритские тексты из тех времен, когда за ними стояло живое содержание, то есть «трута» и «кашта» могли измерять, и в этом была потребность», – пишет А. А. Горбовский.¹⁷

У нас есть основания предполагать, что такими знаниями, как и представлениями о возможности космических перелетов, об устройстве и внешнем виде летательных аппаратов арии обладали еще на своей восточно-европейской, а точнее, Приполярной прародине. Здесь стоит отметить, что один из героев Плутарха, побывавший у гипербореев, где полгода – день, и полгода – ночь (то есть близко к Северному полюсу), получил здесь «столь большие познания в астрономии, до каких только может дойти человек, изучающий геометрию»¹⁸.

Что касается местонахождения земли гипербореев, имеет смысл обратить внимание на вывод американского геофизика А. О'Келли, согласно которому во время последнего оледенения Северный полюс находился на 60° с. ш., что на целых 30° южнее ныне существующего¹⁹. Кстати, именно на 60° с. ш. лежат Северные Увалы, или Гиперборейские горы древних.

Зачастую нам приходится сталкиваться в текстах «Махабхараты» со сведениями, знание которых древними кажется почти невероятным. Так, говоря о возникновении озера, называемого Молочным морем, которое появилось в результате падения на землю «потока небесного молока», эпос сообщает, что произошло это событие во время «великих муни-пенкоедов», которое по хронологии «Махабхараты» было в «первой манватаре», то есть с 1,986 по 1,653 млрд. лет назад (к концу среднего протерозоя, говоря современным языком)²⁰. (Стоит вспомнить, что наша Галактика носит название «Млечный Путь».) И этот текст «Махабхараты» представляется интересным тем, что указывает на процесс образования Белого моря в результате падения космического объекта на поверхность Земли. Вот этот текст: «Некогда из уст Предка, насыщенного амритой, отрыгнувшего сок, безупречное, оно возникло, того молока поток, упав на земную поверхность, озеро образовал, называемое Молочным морем: оно – очиститель Вселенной»²¹.

В традиции «Махабхараты»: Солнце – *прапредок* людей, *амрита* – напиток бессмертия, «небесное молоко» или «сверхсветлый свет». Интересно, что согласно новой космогонической теории А. Е. Ходькова и М. Г. Виноградовой на рубеже нижнего и верхнего протерозоя (1,9–2 млрд. лет назад) произошла одна из глобальных катастроф, характеризующаяся термоударным воздействием взрывной волны Солнца на Землю. И именно поток звездной материи, из которой потом, как считают А. Е. Ходьков и М. Г. Виноградова, сформировалась планета Меркурий, «отрыгнуло» наше Солнце 1,9–2 млрд. лет назад, а точнее, 1,975 млрд. лет назад (согласно А. Е. Ходькову и М. Г. Виноградовой)²². Фантастично, но факт, что хронология древнеарийского эпоса начинает период, названный «первой манватарой», с 1,986 млрд. лет назад.

Согласно геологическим данным мелководный бассейн на месте Белого моря образовался именно в конце среднего протерозоя (2,1–1,65 млрд. лет назад), а морской возник в позднем протерозое (1,65–0,57 млрд. лет назад) и существовал непрерывно весь мезозой (570–67 млн. лет назад) и вплоть до неогена, когда вновь возникли характерные для озер условия. Таким образом, Белое море могло функционировать в режиме озера только в течение двух временных отрезков всего периода своего существования – в среднем протерозое и в неогене, который закончился 200 тыс. лет назад. Следует отметить, что автор текста «Махабхараты» сообщает об этом (озерном) состоянии Белого моря как о реально существующем в современное ему время.

Когда мы говорим о «первой манватаре», то есть 1,986 млрд. лет назад, то возникает вопрос: возможно ли существование цивилизации в то бесконечно далекое от нас время? Но вот один из интересных фактов. В 1972 году в поселке Окло (на урановом руднике Мунана) в Габоне в толще урановой руды был найден стержень, полностью идентичный применяемым в настоящее время

для атомных реакторов, работающих на U-235. По мнению французских специалистов-ядерщиков, изучавших его, реактор, в котором работал этот стержень, потух около 1,7 млрд. лет назад (то есть в конце среднего протерозоя)²³.

О высоком уровне развития древнеарийских знаний говорят и другие данные по времяисчислению, которые можно использовать только для измерения космических циклов.

Так, в «Вишну-Дхарма-таре»:

век Брахмы – $3,11 \times 10^{15}$ лет,

век Хари – $6,72 \times 10^{20}$ лет,

век Руды – $2,32 \times 10^{28}$ лет,

век Ишвары – $2,41 \times 10^{37}$ лет,

век Садашивы – $7,49 \times 10^{47}$ лет,

век Шакти – $4,658 \times 10^{58}$ лет,

век Шивы – $5,795 \times 10^{70}$ лет²⁴.

Современному человеку крайне трудно войти в эту систему измерений, так как в настоящее время самой большой величиной считается время существования протона, которое превышает $6,5 \times 10^{32}$ лет. Но тем не менее в глубокой древности эти величины считались реально существующими и как-то практически использовались.

В представлении древних ариев Вселенная появилась следующим образом: «В этом мире, когда он без блеска и света был окутан со всех сторон мраком, появилось вначале... как первопричина одно огромное яйцо, вечное, как семя всех существ, которое называют Махадивья. В нем, как известно, подлинным светом был вечный Брахма, чудесный и непредставимый, вездесущий, тот, кто есть скрытая и неуловимая причина реального и нереального»²⁵. Из этого сгустка в дальнейшем и возникла Вселенная. Согласно пуранам (древним текстам) первоначальный диаметр «Мирового яйца» составлял 500 млн. йоджан, или 8 млрд. км, а конечный достигал величины $9,513609 \times 10^{16}$ км. Окружность этого объекта равнялась 18712080864 млн. йоджан, или $2,9939 \times 10^{17}$ км. Таким образом, отмечается процесс роста «Мирового яйца».

Существенным отличием древних знаний от современных теорий являются не только четко указанные размеры сгустка в максимальном сжатии и перед распадом его на отдельные части, но и время его существования как в целом, так и по стадиям эволюционирования.

«Дважды пять тысяч калп одним днем считают, столько же длится ночь того Пробужденного. Оно, пробудившееся, вначале производит корни для жизни всех воплощенных. Затем Брахма возникшего из золотого яйца производит, этот же – тела всех существ, так мы слышали. Год просуществовав в яйце, оттуда выпшел Махатма... и создал пространство. Постигшие Веды, их дополнения считают за день десять тысяч калп без четвертой части. Столько же и в ночи... (Затем) тот риши (мудрец. – С. Ж.) произвел основу личности (аханкара), по своей сути она небесна... она произвела пять сутей... она осуществляет третью ступень произрождения; считают, что ночь ее – пять тысяч калп; день – столько же. Друг с другом соревнуются, друг друга превосходят, друг друга они поражают стремительные, непреходящие гуны (суть, качества, нити. – С. Ж.). В три тысячи калп исчисляется день их... и в столько же ночь»²⁶. Учитывая, что по «Махабхарате» в калпу входило 1000 дева-юг по 4,32 млн. лет, то калпа длилась 4,32 млрд. лет²⁷. Сутки «Пробужденного» занимают, таким образом, 19995,5 калпы, или 86,397 трилл. лет; время существования сгустка Вселенной, или «Мирового яйца» – Махадивьи, – 7199820 калп, или 31103,222 трилл. лет. Дальнейшая дифференциация вещества идет за 10000 калп, или 43,2 трилл. лет, а окончательное становление первичной структуры мира – за 6000 калп, или 25,92 трилл. лет.

Выше, говоря о структурировании Вселенной в «Махабхарате», мы отмечали наличие в ней «пяти сутей»: земли, воздуха, пространства, воды и огня. При внешней простоте этого набора составляющих Вселенную элементов, или сутей, все совсем не так наивно, как может показаться на первый взгляд. Вот как трактует их значения «Махабхарата»: «Ветер – это движение, акаша – пространство, жар – огонь, а вода – текучесть, земля – это плотность; из пяти сутей (состоит) тело»²⁸. Отметим, что основное свойство текучести (как и течения) – направление, огня – выделе-

ние энергии. Таким образом, ветер по «Махабхарате» – движение, работа; огонь – энергия; вода – вектор (векторная величина); земля – плотность; акаша – пространство, расстояние; тьма (тамас) – не только пустота (вакуум), но и время как физическое явление. Из текста «Махабхараты»²⁹ следует, что вначале существовало пространство с координатой времени. (В нашем измерении необходимы три координаты, время же является четвертой, не влияющей на нахождение одной части пространства относительно другой. Но в четвертом измерении время является основной величиной.) В древнем тексте, вероятно, описан эффект «схлопывания» пространства и переход его в другое измерение, что приводит к пульсирующему «пропаданию» вещества части нашей Вселенной, хотя оно и сохраняется. Затем, как явствует из текста, из взаимодействия времени и пространства возник вектор перемещения времени, и началось движение пространства, что и привело к образованию хаоса взаимодействий и сил. При взаимодействии сил с пространством возникла энергия, заполнившая собой вакуум и приведшая к переходу времени от константы к переменной. Из-за взаимодействия сил и энергии возникли инерционность и импульс массы; при дальнейшем взаимодействии частицы пространства приобрели плотность, что привело к самоорганизации материи и ее развитию. И длилась эта первоначальная структурная материализация Вселенной 25,92 трилл. лет.

Но хотя основой материи, по «Махабхарате», являются производные пространства-времени, однако более глубинной основой существования материи является, как явствует из текстов, мысль или слово (или аханкара) – основа личности «Пробужденного», которая и дала толчок к переходу небытия к бытию и материализации Вселенной.

Еще раз возвращаясь к идее первоосновы материальной Вселенной, которую «Махабхарата» называет «вечным Брахмой» – Творцом, или «подлинным светом, чудесным и непредставимым, вездесущим, тем, кто есть скрытая и неуловимая причина реального и нереального», мы должны отметить, что эта же идея некоего «сверхсвета» как первоосновы строения материальной Вселенной была и у древних египтян. Так, в тайном (эзотерическом) культе Осириса – умирающего и оживающего бога – его называют «одетым в абсолютно черное» и утверждают, что только тот, кто постигнет свет абсолютной тьмы, более быстрый, чем свет солнца и звезд, тот узнает тайну Осириса, то есть вечного возрождения материи.

В восточнославянском дохристианском миропонимании остались реликты этих представлений. Так, в «Слове о твари и о днии рекомом неделе» XII–XIII вв. говорится о том, что язычники посвящают седьмой день недели – воскресенье – *Свету*, который они, «написавше болваном», считают воплощением бога Рода (аналога Осириса и Брахмы, судя по христианским поучениям против язычества). Причем поклонялись они в этот день не солнцу («вещь бо есть слнце свету»), а свету, не имеющему видимого источника, «неосыжаемому и неисповедимому», как эманация божества, творящего мир. Именно этот *Свет* и был предметом поклонения средневековых русских язычников и, соответственно, объектом обличений церковников³⁰. Надо сказать, что идея такого света была еще жива и в раннехристианских сочинениях, у византийских мыслителей IV–V вв. Так, Псевдо-Дионисий в V в. определяет бога-Творца как «агеннетос» – нерожденного – и «сверхсветлый свет», или, еще точнее, «сверхсветлую тьму»³¹. Кстати, символом этого «сверхсветлого света», или «сверхсветлой тьмы», и является золотой фон икон.

Так что же это за «свет быстрее света солнца и звезд», «неуловимая причина реального и нереального», для которого солнце – только «вещь», в которой он приобретает *видимое* воплощение?

Здесь имеет смысл обратиться к мысли, высказанной Исааком Ньютоном еще 300 лет назад в письме Бенгли: «Чтобы тяготение было прирождено и присуще, свойственно материи в том смысле, что одно тело могло бы действовать на другое на расстоянии через пустое пространство, без посредства чего-либо, при помощи чего и сквозь что могли бы передаваться действие и сила от одного тела к другому, мне кажется таким абсурдом, что, я думаю, ни один человек, способный философски рассуждать, не впадет в него. Тяготение должно производиться агентом, обнаруживающим свое непрерывное влияние на тела по известным законам; но *материален этот агент или нематериален?* Этот вопрос и представляется оценке моих читателей!» (курсив мой. – С. Ж.)³².

Ответить на вопрос, поставленный Ньютоном – что же это за «невидимый агент», от которого все зависит во Вселенной, – попытался в XIX в. Лесажа, выдвинув гипотезу космического «эфира», заполняющего так называемый вакуум Вселенной. Как пишут М. Г. Виноградова и А. Е. Ходьков: «Идеи Лесажа получили свое развитие в трудах отечественных и зарубежных ученых современности, например, они отражены в работах В. Н. Демиденко, Тойво Яаккола, ранних работах А. Е. Ходькова». Они подчеркивают, что «рассматриваемая проблема может быть отнесена к стержневым проблемам естествознания, так как ее решение базируется на признании фундаментальной роли «агента невидимой Вселенной» – нейтрино – в создании гравитации, инерции, массы и участия в других природных процессах. Итак, речь снова идет о нейтрино, о той самой частице, с которой связаны наиболее значительные открытия в физике микромира последних лет»³³. Все возвращается на круги своя!

После десятилетий абсолютного господства релятивистской теории, в 1965 году, два молодых радионженера – Пензиас и Вильсон – открыли существование фонового излучения Вселенной, а в 1970 году обнаружили, что Земля и вся Солнечная система как бы движутся в этом фоновом излучении. В 1978 году за это выдающееся открытие ученые получили Нобелевскую премию. А в 1984 году австрийский физик, болгарин по рождению Стефан Маринов, экспериментально доказал, что «светоносный эфир» и связанное с ним «пространство Ньютона» существуют. Как считают М. Г. Виноградова и А. Е. Ходьков, вездесущие потомки невидимого нейтрино пронизывают всю Вселенную, как вода решето!³⁴

Именно они – начало всех начал, именно они стоят у истоков материи, именно для них солнце – только вещь, в которой они обретают зримое воплощение.

Вот мы и пришли к тому, о чем тысячелетия назад знали наши предки, – к «подлинному свету, чудесному и непредставимому, вездесущему, скрытой и неуловимой причине реального и нереального», к «одетому в абсолютно черное» свету быстрее света солнца и звезд, к «сверхсветлому свету», или «сверхсветлой тьме».

Воистину, все новое – лишь хорошо забытое старое! Но как хорошо, что приходит время, и мы все-таки его вспоминаем.

2002 г.

Примечания

1. Гиршман Р. Иран и миграции индоариев и иранцев // В кн.: Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. – М.: Наука, 1981. – С. 143.
2. Абаев В. И. Доистория индоиранцев в свете арио-уральских языковых контактов // В кн.: Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. – М.: Наука, 1981. – С. 89.
3. Соболевский А. И. Названия рек и озер русского Севера // Известия отделения русского языка и словесности АН СССР. – М., 1927. – № 32.
4. Махабхарата. Горец. – Ашхабад: Ылым, 1985. – С. 277, 306.
5. Махабхарата. Горец... – С. 308–309.
6. Махабхарата. Горец... – С. 62–63.
7. Горбовский А. А. Факты. Догадки. Гипотезы. – М.: Знание, 1988. – С. 104–105.
8. Горбовский А. А. Факты. Догадки... – С. 105.
9. Горбовский А. А. Факты. Догадки... – С. 102–103.
10. Махабхарата. Лесная. – М.: Наука, 1987. – С. 47, 50–51, 56.
11. Горбовский А. А. Факты. Догадки... – С. 108.
12. Махабхарата. Карнапарва. – М.: Наука, 1990. – С. 233.
13. Махабхарата. Адипарва. – М.–Л.: АН СССР, 1950. – С. 124.
14. Кисунько Г. В. Секретная война // Молодая гвардия, 1995. – № 3. – С. 211.
15. Махабхарата. Книга о женах. – Ашхабад: Ылым, 1982. – С. 162.
16. Бируни. Абурайхан. Индия. – Ташкент: Изд. АНУЗССР, 1963. – С. 298, 320.
17. Горбовский А. А. Факты. Догадки... – С. 74–75.

18. Разумов Г. А., Хасия М. Ф. Тонущие города.– М.: Стройиздат, 1991.– С. 60.
19. Дроздова Т. П., Юркина Э. Т. В поисках образа Атлантиды.– М.: Стройиздат, 1992.– С. 133.
20. Махабхарата. Горец...– С. 282–283.
21. Махабхарата. Горец...– С. 282–283.
22. Ходьков А. Е., Виноградова М. Г. Проблема космических термоударных воздействий на Землю в свете новой космогонической теории // В кн.: Теоретические и прикладные вопросы геологии и гидрогеологии.– Л.: ВНИИТ, 1989.– С. 143–144.
23. Зеленский Ю. И. Габон.– М.: Наука, 1997.– С. 8.
24. Бируни. Абурейхан. Индия...– С. 311.
25. Махабхарата. Адипарва...– С. 9–10.
26. Махабхарата. Мокшадхарма.– Ашхабад: Ылым, 1983.– С. 552–553.
27. Махабхарата. Мокшадхарма...– С. 226, 227, 516.
28. Махабхарата. Мокшадхарма...– С. 42.
29. Махабхарата. Мокшадхарма...– С. 41.
30. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.– М.: Наука, 1981.– С. 454–455.
31. Бычков В. В. Византийская эстетика.– М.: Искусство, 1977.– С. 39–40.
32. Виноградова М. Г., Ходьков А. Е. Невидимая Вселенная: о роли нейтрино в гравитации и инерции // Новые идеи в естествознании (по материалам III международной конференции «Пространство, время, тяготение»), 4.1. «Физика».– СПб., 1995.– С. 162.
33. Виноградова М. Г., Ходьков А. Е. Невидимая Вселенная...– С. 163.
34. Виноградова М. Г., Ходьков А. Е. Невидимая Вселенная...– С. 166–167.

SUMMARY

VEDA MEANS KNOWLEDGE

In 1903 in Bombay appeared the book «Arctic native land in Vedas» by B. G. Tilak, the prominent Indian researcher and public figure. Having studied the ancient texts for many years the author comes to the conclusion that the native land of Aryans occupied northern Europe – some territory near the Polar Circle. On that very territory the most ancient texts of the Aryan sacred books: «Rigveda», «Makhabharata», «Avesta» – were being written. According to these books the knowledge of their creators was enormous for that epoch.

«Makhabharata», for example, describes different aircrafts and calls them «flying chariots» or «divine birds». They were used by the epos's personages for going spaceward. The fly of such a «flying chariot» described in a very realistic way is on the whole reminiscent of the fly of a nowadays spaceship.

The epos describes different kinds of weapons of mass destruction, from nuclear to psychotropic. Not by chance, at the first experimental explosion of an atomic bomb R. Oppenheimer cited «Makhabharata»'s description of the «space arms of gods».

The ancient Aryans knew the smallest spaces of time, which the contemporary civilization has discovered only over recent decades.

The old texts describe in detail the formation of the Universe and the primary self-organization of the matter, which lasted $25,92 \times 10^{12}$ years. In «Makhabharata» the fundamental principle of the Universe is called the eternal Brahma-creator, or a genuine light. This idea of some superlight as the base for building the material Universe was likewise adopted by ancient Egyptians.

Some relics of these concepts could be found in the Eastern pre-Christian world-perception. According to them the seventh day of a week was dedicated to a «light» when people worshipped not to the sun but to the invisible light that was identified with the divine essence.

The discoveries of the 20th century have corroborated the wisdom of the ancients. The ubiquitous streams of invisible neutrino (a genuine light called by ancient wise men «eternal Brahma»), giving birth to everything in the Universe, penetrate everything around like water pierces a sieve.

СОДЕРЖАНИЕ

Вступление	3
Восточная Европа как прародина индоевропейцев	4
К вопросу о возможной локализации священных гор Меру и Хары индоиранской (арийской) мифологии	11
Арханческие мотивы северорусской народной вышивки и их параллели в древних орнаментах населения евразийских степей	21
О некоторых арханческих мотивах вышивки сольвычегодских кокошников северодвинского типа (по материалам Вологодского областного краеведческого музея)	34
Отражение языческих верований и культа в орнаментике северорусских женских головных уборов (на материале фонда Вологодского областного краеведческого музея)	41
Образы водоплавающих птиц в русской народной традиции (истоки и генезис)	49
Возможные истоки образа коня-гуся и коня-олени в индоиранской (арийской) мифологии	57
Отражение ведических мифологем в восточнославянской календарной обрядности	70
Дорогами мифов (А. С. Пушкин и русская народная сказка)	77
Веда – значит знание	90
Содержание	97