

# РЕЦЕНЗИИ

---

О. В. Кутарев\*

**Ю. А. КОЛОВРАТ-БУТЕНКО. ЯЗЫЧЕСТВО ВОСТОЧНЫХ  
СЛАВЯН I–XI ВЕКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ВЕРХНЕГО  
ПОДОНЦОВЬЯ). — М.; ХАРЬКОВ, 2016. — 400 с.\*\***

*O. V. Kutarev*

*Y. A. Kolovrat-Butenko. Heathenism of Eastern Slavs I–XI centuries (On materials of the headwaters Seversky Donets). — Moscow-Kharkiv, 2016. — 400 p.*

Несмотря на относительную развитость славистики, высокую степень ее разработанности и давние традиции этой науки, она по-прежнему нуждается в качественных исследованиях, посвященных славянскому язычеству. Во-первых, в силу широкой распространенности идей ряда авторов советской эпохи, преследовавших определенные задачи, но, к сожалению, не всегда глубоко и беспристрастно обосновывавших свои гипотезы. Хотя в целом критическое осмысление данных идей (как, например, статус верховенства в общеславянском пантеоне бога Рода у Б. А. Рыбакова) существует и даже доминирует в науке с 1990-х гг. и по настоящее время, доля таких исследований по-прежнему уступает роли классиков советской славистики. Например, одно из наиболее удачных исследований, работа В. Й. Мансикки «Религия восточных славян», имеет единственный русскоязычный тираж в 800 книг (2005), в то время как только первое (не единственное) издание «Язычества древней Руси» Б. А. Рыбакова (1988) насчитывало 95 000 экземпляров. Во-вторых, такая нужда наблюдается по причине настоящего засилья постсоветских псевдоисторических работ; якобы древних славянских языческих мифов. В таком ключе современная академическая славистика стоит как бы на одном полюсе, противостоящем количественно превосходящему «популярному» полюсу, «славянскому» только на словах, а в действительности принадлежащему области мистификаций, псевдоистории, нью-эйдж и т. д. Тем выше востребованность новых хороших книг и их ответственность за качественное освящение славянской религии.

Именно потому столь велико было наше разочарование после знакомства с работой Ю. А. Коловрата-Бутенко, вышедшей в издательстве «Русская

---

\* Кутарев Олег Владиславович, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; etnogenez@mail.ru

\*\* Рецензия подготовлена в рамках проекта «Жития св. Оттона Бамбергского» как источник по средневековой культуре» (грант РГНФ № 17–33–00045).

Правда». Презентация и оформление издания предполагало некоторую академичность, но прекрасное первое впечатление развеялось уже после начала знакомства с книгой.

Монография богато иллюстрирована, написана понятным, хорошим языком. В книге 6 глав, посвященных разным темам: первая глава вводно-методологическая; вторая разбирает археологический материал. Главы с 3 по 6 представляют собой собственно рассмотрение религии, это: мифы и социально-культурная организация язычества (3 гл.), божества и духи (4 гл.), реконструкция календаря (5 гл.) и обрядность, связанная с рождением, свадьбой и погребением (6 гл.). В приложении дается несколько текстов-первоисточников и научная статья, на которой подробно остановимся ниже.

Автор задался небезынттересной идеей освятить особенности локального восприятия язычества в бассейне Северского Донца (в основном современная Харьковская область Украины). Такая цель крайне сложна в силу скудных познаний науки в области восточнославянского язычества; фактически автору удалось решить заявленную задачу лишь на протяжении археологического обзора. В целом ее воплощение, вероятно, было бы возможно и далее, но части о высшей мифологии славян едва ли вообще имеют отношение к славянскому язычеству I–XI вв. Дальнейший же, фольклорно-этнографический комплекс исследований почти не иллюстрирует по-настоящему уникальное, присущее исключительно данному региону.

Довольно удачным можно признать историографический обзор, с которого начинается работа. Затем Ю. А. Коловрат-Бутенко дает некоторую критику «откровенно ненаучной и сектантской литературы» (с. 11), хотя сам термин «сектантский» в религиозноведческом дискурсе выглядит по меньшей мере странно. Известно исследователю о факте поддельности таких источников XX–XXI в., как «Велесова книга», «Славяно-арийские веды», многочисленные «Веды» А. И. Асова (с. 29–30). Автор прав, объясняя видимую скудость славянской языческой традиции отсутствием должного числа источников, а не собственно бедностью — в археологическом отношении славянская древность едва уступает германской и кельтской.

Археологический материал преследует целью рассмотрение преемственности ряда культур на протяжении более чем тысячелетия. Отмечаются точки соприкосновения общностей, начиная от геродотовых меланхленов (V в. до н. э.) к носителям зарубинецкой культуры, от нее — к киевской, далее к пеньковской, и затем к племени северян (до XI в.), представленных волынцевской и роменской культурами. Видно специализацию автора на археологии; возможно, преимущественно на ней ему и имело смысл сосредоточиться. Особенно любопытно соотнесение глиняных фигурок животных древних иранских народов этого региона с аналогичными и позднейшими славянскими: такая преемственность очевидно вотивных изделий вероятна (с. 148–156). Однако приводит в недоумение утверждение, что «руны как разновидность письма бытовали в эпоху средневековья у балтийских славян», и нижеследующее рассмотрение в качестве системы письма таких изображений, как тамги, элементы орнаментальных фигур, рисунки с археологического материала (с. 167–170). Хотя германские руны предполагаются автором как возможная аналогия,

следует отметить, что на них известно не менее 6000 надписей, в то время как от славян не дошло хотя бы нескольких, представляющих единую систему. Черноризец Храбр упоминает явно мантические «черты и резы», возможно, скандинавские; а единичное сообщение «Хроники» Титмара Мерзебургского (VI.23) о подписях идолов в храме западнославянского Сварожича, где Титмар никогда не был, не подтверждается позднейшими авторами.

4-я глава представляет собой развернутый словарь: представив имя персонажа, автор затем дает его интерпретацию. Первым разбирается Род (с. 177–179), второстепенное древнерусское божество рода и судьбы; которое автор, следуя Б. А. Рыбакову, представляет общеславянским и верховным. Развивая Рыбакова, автор видит «верховенство Рода в пантеоне славянской части индоевропейцев», в неолите, повторяя тем самым совершенно некорректную идею советского академика о каких-то славянских верованиях до железного века: в бронзовом веке и тем более в неолите никаких славян не было (об этом также с. 310–311, 319). Без малейшего основания Роду приписан Шекснинский идол и его иконографический тип.

Еще более изумляет рассмотрение Сварога. Изображался он будто бы с рогами или в облике быка. В качестве иллюстрации дается **критская** монета V в. до н. э. с греческой надписью «Кносс» и минотавром, которая подписана автором: «изображение Сварога на западнославянской монете» (с. 179–182). В сущности не так важно, сознательно автор фальсифицировал материал или доверялся ненадежным источникам: так или иначе, эта типичная несурзность очевидным образом характеризует его «научное» рассмотрение мифологии.

Не раз в качестве источника по всей работе приводится пассаж из Ипатьевской летописи, посвященный 1114 г. (с. 180, 193, 196, 264–265) о Феосте-Свароге и его сыне Дажьбоге. Ю. А. Коловрат-Бутенко полностью доверяется данному фрагменту, делая из него далеко идущие выводы и, видимо, не зная, что этот эпизод вообще не относится к славянской мифологии. Летописец создал его, пересказав фрагмент византийского «Хронографа» Иоанна Малалы; на его основании можно говорить лишь о вероятных сходных чертах Феоста-Гефеста и Сварога, а также его сына Гелиоса с Дажьбогом.

Относятся к фантазиям и загробные представления. Якобы над раем-ирием «у славян был и второй, более высокий рай — Сварга». При этом ссылки даются только на индийские параллели: сварга — это небесный мир Индры в индуизме (с. 135, 179–181). Но давно доказано, что это слово неизвестно славянской мифологии: славяно-индийских контактов языческой эпохи не зафиксировано, а в иранских языках, которые могли бы послужить посредниками, этот корень известен в виде «хварно», «фарн» (ср. инд. «сома», но иранск. «хаома» и т. д.). Теоним Сварог не родственен индийскому слову «сварга», их созвучие случайно; вероятно, теоним происходит от славянского «свара, ссора», либо, скорее «с-вар-» («варить»). Противоположностью рая-ирия автор выставляет пекло: в значении подземного мира это слово известно лишь христианскому времени и очевидным образом характеризует ад, хотя в язычестве такого понятия, очевидно, не было. «Господствует в пекле Бог Пек (Пекун, Пекленец), которого в этой роли в фольклоре часто подменяют Чернбог (Черт) или Кощей Бессмертный». Далее «очищенная в пекельном огне душа в виде искры вылетала

на волю, где ее подхватывала Богиня Жива и вкладывала в живот беременной женщине», из чего выводится едва ли типичная для славян реинкарнация (с. 135). Помимо некоторой отсылки к фольклорным образам, этот совершенно фантазийный пассаж отсылает нас сразу к целому ряду источников автора, которые абсолютно не подходят для научного исследования восточнославянской религии. Чернобог и Жива — это персонажи полабской мифологии западнославянского мира. Непонятно, почему эти упомянутые Гельмольдом из Босау образы «Славянской хроники» (I.52) включены в обзор, в то время как не учитываются, хотя бы в качестве сравнительного материала, многие другие полабские источники. Впрочем, ниже мы покажем, что автор вообще не знаком с ними.

Объединив сказочного Кощея, фольклорного черта и западнославянского Чернобога в один образ (схоже работает заслуженно ругаемый исследователем современный мистификатор А. И. Асов), автор привлек также слово «Пек», отсылающее нас уже к прямой фальсификации. В поддельных чешских глоссах, которые в начале XIX в. вписал в древнюю рукопись «Mater Verborum» В. Ганка, есть ряд мифологических понятий, одно из которых — Peko. Целиком фантазии Ганки принадлежит и включенная автором в пантеон Прия: «в “Māter verbōrum” Прия названа Афродитой» (с. 232). Наш автор ссылается на А. Н. Афанасьева, написавшего свои главные работы буквально за десятилетие до окончательного разоблачения подделок Ганки в 1870-х гг., но привлечение такого источника в 2016 г., мягко говоря, вызывает удивление.

Можно найти опору автора и на «Велесову книгу». Очередное фантазийное божество монографии — Перуница — также «носит имя Магура» (с. 207), которое автор анализирует. В «Велесовой книге» (дощечка 6-Г) Магура — птица, что «послана Индрой» (здесь этот индийский бог представлен как якобы славянский). Не раз в подделке упомянута и «славянская» Сварга, а в ряду нововыдуманных богов появляется Спасич (11-Б). Не хотелось бы думать, что и «бога» Спаса Ю. А. Коловрат-Бутенко взял из «Велесовой книги», но в любом случае, такой псевдотеоним он всерьез рассматривает тоже (с. 206–207).

Почему-то сразу в двух божествах превратилась из персонажа праздничного фольклора Марена. Если Морена — это якобы славянская Персефона, которую похитил Пек-Чернобог (сравненный с Аидом), а затем спас женившийся на ней Дажьбог («реконструкцию» этого мифа можно уверенно считать выдумкой), то Мара — приносящее болезни и гибель божество (с. 47–50, 215–217, 229). К богам причислен также Мороз, сопоставленный с Дедом Морозом (с. 237–239). Что интересно, в «Велесовой книге» (23, 38-Б) также разделяются на разные образы Мара и Мор. Впрочем, полагаем, что фольклорная Мажана действительно может восходить к мифологическому образу. Еще один миф о том, как компания богов во главе с Чернобогом сумела уронить в реку основанную княгиней Ольгой церковь, вполне в духе мистификаторов, приводится без ссылок, но с таинственной и рассчитанной на наивность читателя присказкой: «по преданию...» (с. 228).

Привлекается для «реконструкции пантеона» и ряд других подложных источников. Через посредство несомненно устаревших работ Н. Ф. Сумцова в дискурс попадает миф о змееподобной Суре Ламии (с. 191), известный

по болгарским поддельным «Ведам Словена» (1874–1881) (хотя сам образ Ламии взят в эту подделку из фольклора). Ряд материалов восходит к «Белорусским народным преданиям» П. М Шпилевского (сер. XIX в.): отсюда берутся Белун (как одно из имен Белобога — не вполне достоверного бога поздних полабских источников XVI–XVII в.) (с. 198); Баган, которого будто бы изображает леднический козлик (с. 235–237); многие факты о Яриле (с. 204). Полностью списан со Шпилевского образ «бога» Вазилы (с. 237). Давно и надежно установлено, что Шпилевский не столько привлекал белорусский фольклор, сколько его выдумывал. Впрочем, автор не читал ни Шпилевского, ни его исследователей: все эти образы он взял у некритичного А. Н. Афанасьева, чья работа сильно устарела. Однако и в привлечении современных исследователей Ю. А. Коловрат-Бутенко не всегда удачен: среди трудов, на которые он опирается, едва ли научными можно признать работы М. М. Маковского, Д. М. Дудко, А. А. Бычкова, Ю. Ю. Старковой и т. д.

Без доли сомнения в пантеон восточных славян автором включены выдуманная Н. И. Костомаровым богиня рек Дана (в статье о ней автор не приводит ни единой ссылки) и превратившийся в бога гоголевский Вий (с. 227, 202). А Полель, выдуманный в XVI в. польскими продолжателями Длугоша, оказывается сыном Сварога и покровителем брака: якобы по украинским поверьям он вырастил клен, из которого была создана первая лира (с. 201–202). Неясно, правда, почему в этом целиком выдуманном «славянском» предании музыкальный инструмент носит греческое название. К богам почему-то причислены духи бес, водяной, усуд, а также месяц (с. 202, 227–233). На недостоверной в данном отношении «Хронике» Конрада Бото (XV в.) и его продолжателей реконструирован облик Живы, богини хотя и признанной, но также, как и Чернобог, относящейся к полабским, а не восточнославянским верованиям. Кроме того, цитируя мистификацию Я. Стржедовского, по словам В. И. Ламанского, «известного лгуна», автор дает Живе эпитет «Красопани» (с. 233–234). Возвеличенный до уровня божества романтиками XVIII в. фольклорный Чур (Щур) входит в список богов с опорой на заблуждавшегося в его понимании Б. А. Рыбакова (с. 217).

Рассмотрение лишь нескольких теонимов можно назвать удачным (Мать Сыра Земля; Хорс — хотя использован подложный болгарский источник), или хотя бы частично приемлемым (Перун, Семаргл, Переплут, Лада, Огонь-Сварожич). Мокошь без малейших оснований названа богиней чехов (с. 224–227), а имя Велеса (с. 217–219) после вполне релевантного рассмотрения его древнеевропейской этимологии почему-то, однако, трактуется как Вел-ес, где якобы вторая часть соотносится с индийским асуром, скандинавским асом и кельтским Эзусом. На удивление качественным предстает рассмотрение Стрибога. Дело в том, что автор использовал статью о нем К. Milling'a, которая приводится в Приложении (с. 325–336). Когда мы осведомились у прекрасно нам знакомого К. Milling'a, в курсе ли он, что его статья включена в книгу Ю. А. Коловрата-Бутенко, он выразил крайнее удивление. Он выказал недовольство тем, что с ним даже не попытались связаться, и опубликовали его (прекрасную, по нашему мнению) работу не то что без спроса, но даже и без ведома. В общих чертах ознакомившись с работой, он поддержал наше желание написать о ней объективную рецензию.

Можно усмотреть в книге и подмены, сделанные самим автором. Приводя литовскую хронику, в которой упоминается Перкун, автор почему-то переводит его имя Перуном, приходя к выводу об обычае неугасимых костров на капищах у славян (с. 143 и далее). Но в древнеславянских источниках нет ни одного сообщения о чем-то подобном. Лишь писавший в конце XVI в. М. Стрыйковский безосновательно приписал (также на основании балтских источников) Перуну такой костер, откуда далее пассаж попал в Густынский летопись (XVII в.), а оттуда уже в киевский «Синописис», «Сказание о постройке града Ярославля» и т. д. М. Стрыйковский также выдумал древнерусского бога Полея и его родственные связи с Ладой и Лелей, которого в таком виде Ю. А. Коловрат-Бутенко опосредованно принял в свой «восточнославянский» пантеон, о чем уже говорилось. Подобным образом из балтской мифологии или основанных на ней сравнительных работах в список древнерусских богов включились какие-то «Дети Дья (Близнецы)» (с. 208–211). Гипотезы об их существовании в славянской мифологии поданы скорее как факт, это вообще частый прием в методологии автора. Так, довольно удачной (хотя вряд ли оригинальной) можно представить идею об имевшем место конфликте между духовной и воинской знатью (волхвами и князьями) в период около крещения на Руси и в других славянских землях. Но это предположение подано в виде общепризнанного факта без каких-либо доказательств, а не подтверждаемой фактами гипотезы (с. 176). Нередко крайне смело происходит рассмотрение «волшебных сказок, в которых в упрощенной форме переданы древние мифы» (с. 131). Автор не допускает мысли ни о несомненно имевших место иноземных заимствованиях отдельных сюжетов, ни о возможности позднейшего их развития, не имевшего отношения к язычеству. Слишком смелым является и намек автора на единство по всей славянской культуре и во все языческие периоды традиции идолатрии, в которой он находит четкие каноны и приурочивает отдельные элементы иконографии памятников значительного географического ареала к тем или иным богам (с. 142–144, 178–192).

Другие подлоги автора находим в рассмотрении «Голубиной книги». На место христианских или трудно объяснимых народных персонажей автор смело ставит языческих богов по своему усмотрению, что позволяет ему, используя «Голубиную книгу» как источник, смело заниматься мифотворчеством будто бы в научном ключе. Например: «в Голубиной Книге <...> говорится, что Род или Дажьбог создает мир из частей своего тела» (с. 136). В оригинале, однако, речь идет о Христе и Адаме. «Дажьбог, пребывая на небе, послал людям т. н. “Голубиную книгу”» (с. 196); «Голубиная книга» написана в форме диалога между Волотом и Велесом» (с. 252). В оригинале же на месте Велеса — библейский царь Давид, а на месте Волота — либо князь Владимир, либо таинственный Волотомон во главе большой группы царей и калик. Без сомнения, все вышесказанное наводит на вполне определенные выводы.

Как говорилось выше, автор не вполне разбирается в западнославянских источниках. Даже необоснованно полюбившегося ему Гельмольда он цитирует по Афанасьеву, хотя полвека назад (и через век после Афанасьева) прекрасный полный академический перевод «Славянской хроники» был выполнен Л. В. Разумовской. Речь жреца полабского бога Яровита, которого автор без-

апелляционно отождествляет с Ярилой (хотя, в отличие от первого, Ярила до 1763 г. никогда не назывался божеством), известна будто бы «из гимнов», хотя в действительности это цитата «Житий» Оттона Бамбергского (Herbord, III.4). Не обнаруживает понимания, что цитирует этот источник, автор и в других местах (с. 203–204, 235). Далее Яровит рассматривается уже как Харевит, производится его сопоставление с Хорсом (с. 262): видимо, автор решил, что теперь речь об ином божестве, запутавшись в латинском написании (Gerovit) и его славянском переводе. Поддельный миф об отсечении Триглаву голов, в результате чего из крови возникли Чернобог, Белобог и Хамбог (очевидно, выдуманный на основе семитского демона Хаммона — приписанного немцами славянам бога-эпонима Гамбурга), дан со ссылкой на популяризатора подделок типа Прильвицких идолов А. А. Бычкова — автора, едва ли релевантного в рамках научного исследования (с. 234–235). Фольклорный персонаж Авсень, также обожествленный, сопоставлен с еще одним позднейшим полабским богом — Ютробогом (с. 211–212), очевидно, выдуманном немецкими историками в XVI в. на основании топонима. Уже упомянутый Пек на основании того же Бычкова назван братом Водана (с. 229), божества вообще из германского пантеона!

Таким образом, рассмотрение «восточнославянских божеств» представляет собой ту самую «откровенно ненаучную» литературу, которую автор, не сумев «избежать субъективных ошибок и влияний интересов <...>, не связанных с достижением научной истины» (с. 48), к нашему прискорбию, лишь увеличил. В указанном отношении работа не только не помогла достижению этой истины, но и причинила таким поискам большой вред.

Археологический материал сам по себе, без опоры на надежную (а не сделанную Ю. А. Коловратом-Бутенко) мифологическую реконструкцию не способен в рамках данной работы придать целостность собственно реконструкции язычества. Не помогает этому даже текстовый материал, который в ряде случаев рассмотрен некорректно. Так, поучения против язычества, по мнению автора, созданы «спустя несколько сотен лет после уничтожения не то, что живой языческой традиции, но и после изжития двоеверия» (с. 39). Далее, однако, автор сам отмечает, что лишь «в XIII в. закончился период двоеверия» (с. 151) (а отдельные исследователи увеличивали этот период еще на один, два, иногда даже три века, хотя кажется, что датировка XIII–XIV вв. наиболее оправдана). Между тем известно, что большинство ключевых поучений против язычества относятся к XI–XIII в. Впрочем, это не значит, как кажется автору, что наличие одних только солярных знаков на предметах быта подтверждает господство язычества (с. 78 и далее).

Следующий раздел посвящен демонологии. Вероятно, ссылаясь на работы своего учителя, Д. М. Дудко, Ю. А. Коловрат-Бутенко широко применяет понятие «прибоги» в значении «дүхи». Это довольно странное решение — данный термин известен только из лужицкого языка западнославянской ветви, где он употреблялся для обозначения идолов. Впрочем, само рассмотрение духов представлено достаточно неплохо, преимущественно на основании фольклорных материалов, а также древних текстов. Но автор не обнаруживает никаких местных, северских особенностей у общих для восточнославянского

ареала персонажей (за исключением единичных замечаний). Не вполне корректным выглядит решение объединить фольклорных духов в одну сферу с изобразительными и литературными персонажами зачастую неславянского происхождения (Сирин, Алконост и т. п.).

Рассмотрение календаря (гл. 5), также на основе этнографического и фольклорного материала, местами небезынтересно и проведено на основе фундаментальных исследований. Однако смущает соотнесение тех или иных временных циклов и праздников с богами — теми самыми, которые были «исследованы» в предыдущей главе. Сомнительную ценность представляет анализ дней недели, приписанных ряду божеств (с. 257–263), и годовой список праздников, содержащий такие торжества, как «день Даны», «день Чура» и т. д. (с. 269–270).

Заключительная глава, посвященная индивидуальной обрядности, основанная на фольклорно-этнографических исследованиях, в целом хороша. Особенно удачна интерпретация понятия «срамословия», которое летописец применил по отношению к брачным обычаям некоторых восточнославянских племен (с. 293–295). Но странно толкование слова погода от по- и куд, «злой дух» (с. 311). Таково общее содержание книги.

Подытоживая, надо подчеркнуть определенное новаторство в археологической части и умение автора работать с фольклорно-этнографическим материалом. Книга легко читается, а в рассмотрении древностей родной для автора северской земли чувствуется особенная любовь и внимание к предмету. Но, увы, лишь самые нелюбезные оценки можно дать части, посвященной высшей мифологии. У нас есть даже некоторое сожаление в том, что она и вовсе была написана: автор явно не был готов к созданию данного исследования на таком же уровне, на котором он сумел реализовать археологические и фольклорно-этнографические изыскания и общее оформление работы. Невольно зреет вопрос: зачем он вообще взялся за область, в которой так плохо разбирается? Возможно, имело смысл назвать книгу «Историко-культурное описание Верхнего Подонцовья», исключив в ней главу о божествах и тем самым претензию на некое всеобщее для славистики значение? Но автор пошел по другому пути: он эксплуатирует популярную ныне тему язычества для презентации издания, не только непригодного для собственно исследования язычества, но даже и вредного для него. И в таком ключе общая оценка этой вроде бы неоднозначной работы должна свестись все-таки к отрицательной, нежели к положительной. Данное издание надо признать неудачным, а его рассмотрение мифологии — неприемлемым, если не сказать жестче.