

Чернобог. Образ, Культ, Миф

Влх. Богумил

**ЧЕРНОВОГ
ТЕМНАЯ СИЛА
СЛАВЯНСКОГО
ПАНТЕОНА**

**Источники.
Формирование образа**



Издательство Велигор
Москва 2022

УДК 133.52+141+339

ББК 86.42

Б73

- Влх. Богумил
Б73 Чернобог – темная сила славянского пантеона. Источники. Формирование образа. Серия «Чернобог: Образ, культ, миф». – М.: ТД Велигор, 2022. – 714 с.: ил.

Перун, Велес, Ярила... Эти имена славянских богов на слуху и знакомы нам со школьных лет. Те, кто интересуются старинными обычаями своих предков, знают о Свароге, Макоши, Ладе и иных божествах славянского пантеона. Но многие ли слышали и читали о славянском боге зла – Чернобоге? В этой работе приведен максимально полный материал, относящийся к этой загадочной фигуре. Уникальные источники, собранные автором, позволяют узнать о Чернобоге куда больше, чем говорят популярные словари славянской мифологии. Был ли Чернобог языческим Сатаной, или же славяне-язычники принимали равновесие сил «добра» и «зла»? Боялись ли владыку темных сил или чтили его наравне с другими богами? Обо всем этом и о многом другом вы узнаете из книги, лежащей перед вами.

ISBN 978-5-91742-090-5


ООО «Торговый Дом Велигор»
г. Москва, м. Кожуховская, ул. 6-я Кожуховская, дом 24, 1 этаж, офис №4
Тел: +7 (495) 784-06-61, +7 (985) 784-08-16.
E-mail: veligor97@gmail.com

Мы в социальных сетях:
Facebook – <https://www.facebook.com/izdveligor>
Instagram – @izdatelstvo_veligor
Интернет-магазин – WWW.VELIGOR.RU

© Влх. Богумил – полные права, 2022


© Ракита (В. Бондаренко) – редактор, корректор, 2022

© Торговый Дом «Велигор», 2022




Эту работу я посвящаю памяти своего друга, единове́рца и коллеги – Озара Ворона / Льва Прозорова (1972–2020). Он знал о том, что книга о Чернобоге понемногу готовится, ждал ее, и я надеялся услышать от Озара оценку своего труда, высоко ценя его мнение. Что сказал бы про данную работу – не знаю, но совершенно точно он бы привычно пожурил меня за отсутствие справочного аппарата в конце книги, а я, как всегда, отмахнулся бы от этой идеи, сославшись на отсутствие времени... Но теперь ничего этого уже не произойдет, Ворон улетел на вольную волю...

Март 2018 – Май 2021



Благодарности:

переводчику с санскрита А. Игнатъеву (г. Калининград),
переводчику с немецкого А. Саблину (г. Москва),
кандидату филологических наук М. Валенцовой (г. Москва),
доктору исторических наук К. Рахно (г. Полтава, Украина),
доктору философских наук
Й. Мачуде / Mgr. Jiří Mačuda, Ph.D. (г. Зноймо, Чехия),
независимому исследователю
Рафалу Мерскому / Rafał Merski (г. Вроцлав, Польша).
Отдельная моя благодарность, не знающая границ –
Раките (В. Бондаренко), любимой женщине,
самоотверженно правившей рукопись этой книги.



Содержание

| | |
|---|-----|
| Предисловие | 6 |
| Глава 1. Чернобог: источники | 45 |
| Фразеология и лексика | 68 |
| Глава 2. Дуалистический миф | 92 |
| Глава 3. Темный демиург: брат или слуга? | 118 |
| Глава 4. Темный демиург: шаг в бездну | 145 |
| Глава 5. Темный демиург: рождение земли (I) | 187 |
| Глава 6. Темный демиург: рождение земли (II) | 233 |
| Глава 7. Темный демиург: рождение земли (III) | 256 |
| Глава 8. Новый миропорядок | 282 |
| Глава 9. Создание растительного мира | 311 |
| Глава 10. Создание животного мира (I) | 382 |
| Кровососущие и жалящие насекомые | 387 |
| Прочие насекомые | 404 |
| «Гады» (черви, пресмыкающиеся и земноводные) | 405 |
| Птицы | 413 |
| Водные обитатели | 420 |
| Глава 11. Создание животного мира (II) | 422 |
| Домашние животные | 422 |
| Дикие животные | 455 |
| Глава 12. Создание человека | 498 |
| I. Создание женщины | 501 |
| II. Создание женщины из хвоста | 503 |
| III. «Неправильные» люди | 511 |
| IV. «Правильные» люди | 518 |
| V. Люди из теста | 521 |
| VI. Духи или люди? | 534 |
| VII. Доделывание первого человека | 536 |

| | |
|---|------------|
| VIII. Создание только тела | 543 |
| IX. Порча первого человека..... | 552 |
| Глава 13. Наполнение мира (I) | 575 |
| I. Полезные открытия | 577 |
| II. Сомнительные открытия | 625 |
| Глава 14. Наполнение мира (II) | 633 |
| III. Вредные открытия..... | 633 |
| Глава 15. Огонь Прометея | 682 |
| Огонь..... | 696 |
| Божественный статус и божественное родство..... | 699 |
| Стать и ум | 701 |
| Наказание | 702 |
| Создание животных | 705 |
| Создание людей..... | 706 |
| Создание болезней..... | 709 |
| Противостояние..... | 709 |
| Премудрость / создание вещей | 710 |

Предисловие



Проступая к исследованию мифологии и культовой практики, связанной с фигурой славянского божества Чернобога, мы касаемся, по всей вероятности, одного из самых проблематичных вопросов славянской дохристианской духовной традиции. Проблематичного по целому ряду причин. Это и весьма скудная база прямых источников, связанных с Чернобогом. Это и общая предубежденность в целом по отношению к славянскому язычеству ряда исследователей. Это и подсознательное нежелание отдельных представителей науки признавать за древними славянами способность развить детально проработанную и самостоятельную религиозную систему. Это и своеобразная фобия по отношению к Чернобогу как таковому: ведь не могли же славяне-язычники столь низко пасть, чтобы додуматься до поклонения «аналогу Сатаны»! Или наоборот, как раз могли, и потому – лучше не касаться столь неприятной темы. При таких обстоятельствах и установках нужно признать, что исследователям было очень сложно трезво и непредвзято изучить непрустой сам по себе культ темного божества.

По сложившейся традиции, я не буду приводить здесь от и до всю историографию исследования фигуры Чернобога, в силу одной-единственной причины – для понимания этой фигуры она дает немного. Отразить существующую палитру мнений, приведя высказывая известных и не очень известных специалистов о том, кем был или не был Чернобог, несложно, но практической пользы от этого нет. Можно узнать, что думали о нем кабинетные работники, но как через это узнать, что о нем думали носители традиции? Впрочем, без цитирования отдельных, зачастую диаметрально противоположных исследовательских мнений не обойдется, так что

читатель будет иметь возможность получить представление и об этом.

В предисловии речь пойдет, впрочем, не о Чернобоге как таковом, – или, вернее сказать, не только о нем. Здесь предстоит обосновать те логические умозаключения, которые позволили автору данной работы расширить базу источников и перевести исследование фигуры Чернобога в иную плоскость. Итак.

Я исхожу из установки, что славяне-язычники имели развитую высшую мифологию, разработанную и детальную картину мира, продуманный пантеон и жреческое сословие. Современная наука пришла к мысли, что нет и никогда не было народов примитивных и бедных в плане духовной культуры. Народ может стоять на относительно невысокой ступени развития цивилизации, иметь слабую материальную базу, не развитый язык, но при этом всегда наличествует богатейшая духовная традиция: поэтический и прозаический фольклор (неразрывно связанный с мифологией), комплекс продуманных в русле мифологии запретов и предписаний, наконец, сама мифология. Антрополог или этнограф зачастую может узнать обо всем этом, лишь положив всю свою жизнь на алтарь науки: погрузиться в жизнь изучаемого им народа, чтобы тот допустил его, абсолютного чужака, до своих сакральных представлений о мире, и он смог вообще хоть что-то обо всем этом понять спустя многие годы, прожитые с этим народом бок о бок. Признав неоспоримый факт, что любой народ, будь то индейцы Амазонки или гренландские эскимосы, имеют подробные представления о высших силах (божествах или духах), исследователи, пусть и поздно, пусть и мучительно, но смогли преодолеть комплекс «старшего брата», смотрящего свысока на туземные суеверия. Но по какой-то загадочной причине в большинстве случаев этого нет в отношении славян-язычников. Это более чем странно. Можно привести слова Аничкова – желчные, несправедливые, прямо-таки сочащиеся ненавистью к своим предкам-язычникам: «Особенно убого было язычество Руси, жалки ее боги, грубы культ и нравы. Не поэтически смотрела

Русь на природу, и не создавало воображение никакой широко задуманной религиозной метафизики» (Аничков, С. XXXVI).

Однако, антропология уже не столь «груба», говоря словами Аничкова, как была в его время, и все эти годы эволюционировала, в частности, оттачивая свое понимание природы духовной культуры народов. Посему, следуя общей тенденции, следует логически допустить и в отношении наших предков, что им также не было чуждо понимание сакрального, что мифология их была вполне разработана, и единственная причина, почему мы об этом практически ничего не знаем, – скудость источников.

К моменту христианизации славянская этноязыковая общность уже насчитывала несколько веков самостоятельного развития (тут цифры разнятся в зависимости от того, что считать точкой отсчета). Все эти века, сколько бы их ни было, славянские этносы не жили в самоизоляции и не развиваясь. Они активно контактировали с другими народами – посредством торговли, войн, иных форм общения, что не могло не сказаться на духовной мысли, и отнюдь не в плане заимствования, как это иногда преподносится. Обмен традиций подпитывает живость народного ума, подталкивает ее к дальнейшим шагам. Хотя это лишь дополнение к самостоятельному пути развития. Славяне еще до крещения создали свои ранние государства, что невозможно без длительного цивилизационного развития и тем более немыслимо без развития духовного фундамента, который в то время был только языческим. Государство Само (VII в.), древнечешское государство (2-я половина VIII в.), Древняя Русь времен первых Рюриковичей (862–988) – все это славянские языческие государства. И мы в полном праве говорить о язычестве, как одной из констант ранних славянских цивилизаций, одной из цементирующей государство связей, поскольку власть предрержащие всегда и всюду опираются на исконные традиции, обосновывают и сакрализуют свою власть посредством традиционного мифа, участвуют во всех важнейших ритуалах и, наконец, зачастую сами являются не-

отъемлемой частью культовой практики. Примеров в мировой истории тому более чем достаточно. Государство – признак развитого человеческого общества, и славянское язычество, как государственная религия, попросту не могло быть бедным и недоразвитым молением «упырям и берегиням», как это иногда стараются преподнести.

Помимо логических умозаключений, следует отметить, что славянская дохристианская религия имеет достаточно признаков развитой духовной системы, и говорить о ней как о примитивной можно лишь в случае сознательного игнорирования фактов. До нас дошли отдельные имена славянских божеств, что говорит о развитом пантеоне (разумеется, не едином, но в каждой области славянского мира, в деталях отличном от других), где за божествами признаны отдельные функции, что говорит о длительном развитии религии. И даже сам факт наличия имен у божеств свидетельствует, что этап поклонения безымянным духам лесов и рек остался далеко позади. Эти божества связаны между собой родством, что подразумевает проработку этого вопроса традицией. Божествам посвящены мифы (напр.: Лаврентьевская летопись, статья за 1071 г.), что никоим образом не дает поверить в духовную бедность славянского язычества. Наконец, славянские божества не абстрактны, а вполне антропоморфны, что видно из осколков дошедших до нас мифов, из описаний их изображений сторонними очевидцами, из немногочисленных археологических находок культовых рукотворных объектов. Так, из слов летописца «то ти не Родъ, сея на в(о)здусе мечеть на землю груди (капли) и в том ражаются дети» (Гальковский 2, С. 97) можно со всей определенностью вывести, что славяне представляли Рода как божество, обитающее в небе («на воздухе») и имеющее человеческий облик (метание в данном случае подразумевает наличие рук). Новгородская первая летопись в статье за 980 г. гласит: «И нача кнѣзжити Володимеръ въ Кыеве единъ, и постави кумиры на хълме въне двора теремнаго, Перуна древяна, а главу его сьребряну, а усъ златъ». Наличие у изо-

бражения усов даже самых скептически настроенных ученых мужей, по идее, должно убедить, что Перун имел человеческий облик. Можно привести пространную цитату из «Жития Оттона, епископа Бамбергского» (XII в.), содержащую не только описание антропоморфного изображения Триглава с продуманной иконографией, но и свидетельствующую о существовании профессионального языческого духовенства, а также о развитой и детально проработанной мифологической концепции: «Щецин... заключает в себе три горы, из которых средняя и самая высокая посвящена верховному Богу язычников Триглаву; на ней есть трехглавое изваяние, у которого глаза и уста закрыты золотой повязкой. /.../ Как объясняют жрецы идолов, главный Бог имеет три головы, потому что надзирает за тремя царствами, то есть небом, землей и преисподней, а лицо закрывает повязкой, поскольку грехи людей скрывает, словно не видя и не говоря о них» (Пер. Д. Дудко).

Нужно особо сказать о храмах и культовых изображениях («идолах») у славян, как признаках развитой религии. Отрицание существования первых и указание на примитивность обработки вторых ничего, в сущности, гиперкритикам не дает. О том, что славяне возводили крупные архитектурные сооружения культового назначения, нам известно из уст очевидцев, зачастую лично участвовавших в их уничтожении. «Середину города занимала площадь, на которой можно было видеть построенное искуснейшим образом деревянное святилище /.../ Наружные стены здания на всём их протяжении были украшены старательно нанесённой резьбой и несли на себе всевозможные живописные изображения, выполненные, [впрочем], весьма грубо и без особого таланта к этому ремеслу. Внутри можно было попасть лишь через одни-единственные ворота. Сам же храм замыкался двумя рядами ограды, из которых внешняя, вплотную примыкавшая к стенам, была покрыта пурпурной кровлей, а внутренняя, опиравшаяся на четыре столба, вместо стен имела роскошные завесы и соединялась с внешней только благодаря кровле и немногочисленным пото-

лочным перекрытиям», «Это поселение было знаменито своими тремя необыкновенными святилищами, каждое из которых имело свой украшенный с большим искусством храм», «Самый большой из этих храмов находился в центре отведенной для него площади, при этом у обеих (его частей) вместо стен были пурпурные (занавеси), а крыша опиралась на одни лишь столбы» (Саксон Грамматик. Деяния данов. XIV.39.2, XIV.39.38, XIV.39.39). Титмар Мерзебургский едва ли не восхищается храмом в городе Ридегосте: «В городе нет ничего, кроме искусно сооруженного из дерева святилища, основанием которого служат рога различных животных. Снаружи, как это можно видеть, стены его украшают искусно вырезанные изображения богов и богинь» (Хроника. VI.23).

Да, все это описания храмов¹ и изображений богов у западных славян. Ничего такого нет в отношении славян южных и очень глухо говорится касательно славян восточных². Однако это говорит вовсе не о том, что западные славяне, сами ничего не умея, развили эти области под влиянием кельтов, германцев или вообще христиан, в отличие от славян прочих, не сумевших и этого. В плане уничтожения славянских святилищ ни восточнославянские крестители, ни их южные и западные коллеги-вандалы друг от друга ничем особо не отличались. Библейская установка: «прогоните от себя всех жителей земли и истребите все изображения их, и всех литых идолов их истребите и все высоты их разорите» (Числа 33:52), «Жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите, вырубите священные рощи их» (Исход 34:13), была у всех ненавистников язы-

¹ См.: Виноградов А.В. Каменные храмы западных и балтийских славян дохристианской эпохи // Исторический формат, 2015, № 4, С. 33–38.

² Вопрос о восточнославянских храмах ставится в работах: Динцес Л.А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // Советская этнография, 1947, № 2, С. 67–94; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1994, С. 497–498; Шенников А.А. О языческих храмах у восточных славян // Язычество восточных славян. – Л., 1990, С. 43–59; Макаров Л.Д. О реконструкции славяно-русских культовых сооружений бассейна р. Вятки // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. №3 (23).

чества общая: «И прииде къ Новуграду архиепископъ Аким Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна посече» (ПВЛ), князь Владимир «поганьскыя боги, паче же и бесы, Перуна и Хероса, и ины многы попра, и съкруши идолы», «И требища бесовсьскыя потреби, и храмы идольскыа разруши», «**храмы идольскыя** и требища всюду раскопа и посече, и идолы съкруши» («Похвала князю Владимиру», XI в.), «Идеже идолы обретаеть, вся огню предаша и велико тщанье о томъ имееше» («Житие и жизнь святого Исаяи епископа Ростовского»), «Абсалон велел местным жителям сжечь статуи этих идолов» (Саксон Граматик. Деяния данов. XIV.39.42). Именно поэтому археологи практически ничего не находят – что на Руси¹, что на Западе, что на Балканах. Однако западноевропейские хроники любили детализацию, стараясь донести до читателя яркую картину описываемых событий. Тем больше была слава того или иного разрушителя славянских сакральных мест, чем более значимо, красиво и богато было это место. Отсюда такие подробные описания языческих храмов и стоящих в них фигур божеств. Читатель должен содрогнуться и восхититься одновременно. Восхититься тому, сколь богатая добыча досталась славным воинам христовым, разрушившим богомерзкие капища, а ужаснуться тому, сколь Сатана лукав, какие ужасные облики он принимает, сколь велика была сила, противостоящая епископам-крестителям. Отечественной литературе подобное внимание к язычеству было принципиально чуждо. Языческие реалии если и попадали на страницы летописей и обличений, то крайне обрывочные, случайные. Так, описание вида изображения Перуна в летописи призвано дать хоть какую-то фактуру повествованию славных деяний князя Владимира, дабы на этом фоне показать его религиозное преобразование. А обличения, не имеющие хотя бы такой причины,

¹ Так, редкие фундаменты храмов – на Варяжской улице в Старой Ладого (Петренко В.П. Раскоп на Варяжской улице (постройки и планировка) // Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования. – Л., 1985, С. 105–112), на западноукраинских святилищах у сел Зеленая Липа, Рудники и Звенигород (Русанова-Тимошук, С. 24–26, рис. 14).

имена богов дают лишь бегло, списком, показывая общее безобразие, царившее до прихода христианства и удержавшееся местами после того. У подобных авторов не было и малейших оснований вдаваться в описание того, что они считали мерзостью, поклонением Сатане и суеверием, в силу чего этот вид источников по определению приходится считать предвзятым, не отражающим действительности: «очевидно, что средневековые хронисты были достаточно близки к первоначальной традиции только *хронологически*, но никак не *архетипически*, не являясь носителями традиции и зачастую не зная языка народов, о которых они сообщали. Тенденциозность в описании языческих верований (*sub specie doctrinae cristianae*) также в определенном смысле обесценивает данные хроник и русских летописей» (Михайлов 2017, С. 213). А раз так, то на основании факта умолчания о чем-либо нельзя делать вывод об отсутствии этого. Задача новой религии была предельно конкретна: уничтожить всякие следы язычества, как материальные, так и не материальные. Храмы сжигали, разрушали до оснований, их места занимались церквями. Мудрено ли тут найти многое? Все, что найдено, – не более чем жалкие остатки...

Основные виды материалов, из которых делались славянские культовые изображения, – дерево, камень, металл (реже – глина). Дерево – хорошо горящий материал, плохо сохраняющийся в земле. По этим двум причинам находок крупных изображений славянских культовых фигур из дерева практически нет. Те, что дошли до нашего времени, при всей спорности сакральной их атрибутации имеют крайне неважную сохранность. Сохранились маленькие резные фигурки, видимо, являвшиеся домашними святынями (Колчин 1971, С. 43–44). Они действительно грубые, непроработанные, но судить по ним о стоящих в крупных храмах изображениях верховных божеств, разумеется, нельзя. Это самоделки, изготовленные хозяином дома при помощи топора и ножа, в то время как резьба красочная, детальная была делом рук профессиональных мастеров. В качестве примера можно привести Древнюю

Грецию: в домах стояли небольшие и грубоватые фигурки богов, сделанные из глины в формочках (Кобылина, С. 219; Русева, С. 113), но в храмах ставили мраморные и бронзовые статуи, в рост человека или много выше, сделанные в профессиональных мастерских. Достаточно упомянуть Фидия, имя которого и поныне известно каждому образованному человеку. Раскопки в Великом Новгороде обнаружили большое количество чудом уцелевших образцов деревянной резьбы XI–XII веков – времени, недалеко отстоящего от расцвета язычества на Руси (Колчин 1971, С. 19, 22, 37). И если такие менее значимые в сакральном плане предметы, как ковши, гусли, булавы или гребни, украшались столь затейливо, с тонким чувством красоты, то изображения языческих божеств, по определению не могли быть хуже. Образы, перед которыми славяне проводили свои общественные обряды, вряд ли были уродливыми и грубо отесанными пеньками, как иногда утверждают особо ретивые исследователи. Думать, что мастер, способный вырезать деревянную ложку со сложным переплетающимся узором, изображение божества сделает неказистым, если не сказать – отталкивающим, это сознательно отказываться своим предкам в разумности.

Каменные изваяния божеств христианствующие фанатики истребляли не менее успешно: Авраамий Ростовский «прииде к идолу без бранения, и избоде его тростию во имя Иоанна Богослова, и абие идол Велес в прах бысть» («Житие преп. Авраамия Ростовского». Краткая редакция), «Добрыня же... идолы сокруши – древяннии сожгоша, а каменнии изломавъ въ реку ввергоша, и бысть нечестивымъ печаль велика» (сомнительная «Иоакимовская летопись»). Обломки изображений с успехом можно было использовать в качестве строительного материала для построек. Искать их надо как раз там – в фундаментах и стенах церквей. До нас, как и в случае с деревянными изображениями, дошло лишь незначительное количество каменных, хотя и в большем числе, нежели первых. Вероятно, сказалась прочность материала – он и менее подвластен силам природы,

и труднее поддается рукам вандалов, поскольку с одним топором тут много не навоюешь. Изображения эти, если не брать сейчас в расчет Збручского идола, весьма невыразительны. Но говорит ли грубость дошедших до нас изваяний о грубости и примитивности язычества? Отнюдь. Высказать тут стоит следующие соображения.

Во-первых, то, что сохранилось до настоящего времени, – это едва ли не местечковые изображения богов, такие же неказистые, как довольно комичные и неказистые деревянные скульптуры Христа и христианских святых, что стояли при сельских церквях – поделки местных плотников. Судить по ним о столичном культе нельзя. Эти сельские каменные изваяния богов не привлекли внимания церковных властей в пору безудержного изничтожения всего языческого, а потом их потихоньку забыли и местные жители. Так они и могли уцелеть. Збручский идол мог сохраниться, будучи спрятан подальше от фанатичных поклонников новой религии. Толкование иконографии данного изваяния приведено в монографии Б.А. Рыбакова (ЯДС, С. 462–463).

Во-вторых, каменные изваяния, даже если они и кажутся стороннему наблюдателю примитивными, отнюдь не обязательно таковы в глазах верующих. Так, к примеру, в Индии почитают весьма и весьма неказистые изображения Джагганатхи (Орисса) и Витхобы (Махараштра), но при этом данные скульптуры воспеты местными поэтами как самые прекрасные; Шива и Вишну, два наиболее известных божества индийского пантеона, нередко почитаются в виде особой формы камней (шивалингам и шалаграм), помещаемых в посвященных им храмах и святых местах. В Древней Греции, наряду с красивыми и детально проработанными скульптурами, в храмах поклонялись весьма незамысловатым изображениям, отражавшим идею сакрального: «Спартанцы называют древние изображения Диоскуров *докава*; они состоят из двух параллельных деревянных брусьев, соединённых двумя другими брусьями, поперёк них положенными» (Плутарх. О братской



Фигура Чернобога на Збручском идоле

любви. I), «В древнем гимнасии, недалеко от ворот, называемых Нимфадами (Воротами нимф), есть камень в виде небольшой пирамиды, его они называют Аполлоном Каринейским», в городе Сикионе (Пелопоннес) «статуя Зевса Мейлихия похожа на пирамиду, а статуя Артемиды – на колонну», «в Гиетте есть храм Геракла; болящие могут тут найти исцеление. Статуя его, без всякой отделки, сделана по древнему обычаю – в виде грубого камня», «Из богов феспийцы больше всех издревле чтут Эрота; у них есть древнейшее изображение в виде необделанного камня» (Павсаний. Описание Эллады. I.44.2, II.9.6, IX.24.3, IX.27.1), Афродита на Пафосе (остров Кипр) выглядела просто: «Идол богини не имеет человеческого облика, а напоминает мету на ристалищах – круглый внизу и постепенно сужающийся кверху (Тацит. История. II.3), равно как Афина Паллада, Деметра, Артемиды и Гера почитались в спилах деревьев, – вероятно, священных, упавших со временем: «Велико ли различие между крестом и между Афинскою Палладою или Фаросскою Церерою, которые не иное что, как кусок грубого и безобразного дерева?» (Тертуллиан. Апология. XVI), «Идол

Артемиды на острове Икар был необработанным пнем, Геры Киферонской в Теспиях – срубленным пнем» (Климент Александрийский. Увещание к язычникам. IV.46). Однако назвать индуизм или древнегреческую религию примитивными верованиями хватит ума, наверное, только у недалекого служителя монотеистических религий. Таким образом, и те каменные изваяния славянских Богов, что сейчас известны, не могут определенно свидетельствовать против развитости славянского язычества.

Что же до металлических изображений, то время сохранило нам преимущественно небольшие фигурки, видимо, носимые при себе в качестве оберега. По ним мы можем судить о том, как, вероятно, выглядели крупные фигуры божеств, отлитые в металле, послужившие образцом для малых отливок. Однако, явно было крупным изображение славянского божества, захваченное в X в. герцогом Генрихом Биллунгом в столице западнславянского племени вагров в качестве трофея: «у отлитой из меди статуи Сатурна, найденной среди прочего награбленного в городе, [герцог] устроил для народа большое зрелище» (Видукинд Корвейский. Деяния саксов. 68). Все остальное либо было надежно спрятано от глаз христианских варваров и до сих пор ждет своего часа, либо безжалостно уничтожено людьми, позарившимися на блеск драгоценных металлов. Увы, но даже перенесшие ужасы первых веков христианизации металлические изображения богов погибли от рук жадных людей в не столь отдаленное от нас время: «В 1684 году, в развалинах какого-то древнего здания близ г. Витебска, найден был, как полагают, идол Перуна значительных размеров, стоящий на подносе. Идол и поднос были сделаны из чистого золота. К.С. Стецевич, описавший этот случай, говорит, «что от находки многие поживились, и что даже Папе в Рим послана была часть золота»» (Сементовский, С. 74–75). Еще менее привлекательная история случилась с серебряной фигурой неизвестного божества, найденная в городском вале г. Чернигова, где она была, по всей видимости, укрыта: «Царские врата при главном



Оклад ножен с изображением Чернобога (ободритский Стариград, конец X – начало XI вв.)

престоле серебряныя кованыя, чеканной хорошей работы, сделанныя /.../ в 1701 году из найденнаго в оном при рытье земли под фундамент колокольни серебрянаго идола» (Марков 1847, С. 18), «Царские врата /.../ 1701 года с помощью писаря Генерального Карпа Ивановича Мокриевича, сделанные когда 1701 года под монастырскую колокольню рыт фундамент, то найден в земле сребный идол, который на сия царския врата употреблен», «К северо-западу от городища располагалось языческое святилище: при сооружении Коллегиума здесь, как отмечает сложившаяся историографическая традиция, в начале XVIII в. найден серебряный идол или даже два. По распоряжению гетмана Мазепы находку расплавили, а из слитка в Данциге изготовили царские врата для иконостаса Борисоглебского собора. В 1987 г. с целью проверки легенды с тыльной стороны в различных частях царских врат взяты 10 микропроб металла. Химсостав металла определялся количественным спектрографическим анализом в отделе спектральных методов исследований Института геохимии и физики минералов АН УССР (спектрограмма № 27 от 13.04.1987 г.). Полученные данные статистически обработаны Р.С. Орловым в ИА АН УССР методом сопоставления с сериями анализов серебряных изделий X–XII вв. и с технологическими схемами сплавов. Установлено,

что химический состав девяти образцов практически идентичен: это сплав серебра и меди в соотношении около 70 и 30 %. Количество микропримесей в каждом образце не превышает 1,5 %. Отметим, что полное совпадение состава разных частей врат говорит об их производстве действительно из одного слитка. Характер сплава, из которого изготовлены основные части врат, в целом соответствует северянской ювелирной традиции» (Коваленко, С. 18). Это – ответ, куда делись металлические изображения богов. Как и людоедов-конкистадоров, православную миссию они интересовали только в плане стоимости драгметалла, для чего культовые фигуры разрубались на куски и переплавлялись.

Причины, почему столь скудны описания славянских храмов и изображений у восточных и южных славян, известны. Почему находки этих храмов и изображений крайне редки – очевидно. Таким образом, молчание, а точнее, умалчивание источников, равным образом как и незначительное количество найденных изображений, чаще всего невысокого качества отделки, никоим образом не свидетельствует против славянского язычества в плане его развитости как мифо-ритуальной системы – собственно, религии. Почитаемые славянами высшие силы – не духи природы, но высшие божества: персонифицированные и антропоморфные, имеющие личные имена, области покровительства, со своей генеалогией, мифологией, обрядностью, своими священнослужителями (жрецами и волхвами). То есть со всеми признаками развитой религиозной традиции. Обговорив наше понимание славянской духовной дохристианской культуры, мы можем перейти к следующему вопросу.

Пока речь идет о надежных Перуне, Свароге или Велесе, исследователи готовы более-менее спокойно обсуждать их имена, связанные с ними культовые практики и отголоски мифов (тут со спокойствием уже несколько сложнее). Но как только

речь заходит о Чернобоге, ситуация резко меняется, и от былого спокойствия не остается и следа. Он мало кого оставляет безучастным, поскольку ломает сложившееся представление о славянском язычестве, каким бы это представление ни было: примитивным охотничье-пастушеским суеверием вчерашних обитателей деревьев или же приторно-сусальным славяно-арийским ведизмом. Чернобогу словно нет места в этой картине мира, и его стараются отовсюду поскорее изгнать. Так, злейшими неприятелями идеи Чернобога как самостоятельного славянского бога были В.Н. Мочульский и Г. Ловмянский. Их доводы и выводы порой настолько причудливы, что заслуживают отдельного цитирования.

Поскольку основным источником сведений о Чернобоге являются слова Гельмольда из Босау, всем исследователям приходится иметь дело с ними, на свой лад их интерпретируя. Современный перевод этого места «Славянской хроники» (I.52) выглядит следующим образом: «Есть у славян удивительное заблуждение. А именно: во время пиров и возлияний они пускают круговую жертвенную чашу, произнося при этом, не скажу благословения, а скорее заклинания от имени богов, а именно, доброго бога и злого, считая, что все преуспевания добрым, а все несчастья злым богом направляются. Поэтому злого бога они на своем языке называют дьяволом, или Чернобогом, то есть черным богом».

Попытка Мочульского переосмыслить вполне ясное сообщение Гельмольда о Чернобоге производится путем нехитрого приема – приписыванием недоказуемых соображений летописцу: «говоря о пожеланиях и заклинаниях во время попоек во имя доброго и злого бога, Гельмольд называет это «удивительным заблуждением». Если бы Гельмольд в данном случае имел в виду исключительно религиозные воззрения язычников и указывал бы на богов, которые принадлежали к культуре их религии, то эти явления, как и в других подобных случаях, не должны были вызывать удивление, а скорее – омерзение, что было бы более прилично священнику и притом миссио-

неру. Следовательно, здесь мы имеем дело с явлением другого порядка» (Мочульский, С. 186). Попойки, а не пиры, вот как? Оставим это на совести цитируемого автора. Но и в цитате нарушение логики налицо. Текст касается именно религиозного момента, с той лишь разницей, что речь идет о бытовой религиозности, повседневной вере, а не о религиозном обряде, исполняемом в святилище и жречеством. Это религиозный жест, но не обряд как таковой. Почему Мочульский сомневается, что в сообщении речь идет о богах, еще более непонятно, поскольку там прямо и недвусмысленно говорится как раз о богах. Что пристало или не пристало христианскому жрецу – вопрос в данном случае бессмысленный: Гельмольд написал то, что написал – именно то, что счел нужным. Мочульский лукавит, буквально требуя, чтобы священник каждый раз демонстрировал омерзение, игнорируя тот факт, что и слова «удивительное заблуждение» также являются осуждающими. Человек, говоря так о чужом обычае, его явно осуждает, а вовсе не удивляется, как турист, посетивший чужой национальный праздник. Так что обычные тосты за пиром, описываемые Гельмольдом, – вовсе не «явление другого порядка».

Далее Мочульский продолжает жонглировать мнимыми фактами: «Гельмольд говорит, что они (славяне) злого бога на своем языке называют Дьявол или Чернобог. Если бы Гельмольд сказал, что они называют злого бога Чернобог или Дьявол, то в пользу Чернобога были бы какие-либо шансы, а так как в его показании Чернобог является глоссой к слову Дьявол, мало понятному для новопосвященных христиан, то в данном случае мы имеем дело с библейским дьяволом, иллюстрированным /.../ посредством Чернобога – для наиболее наглядного представления» (Мочульский, С. 187). Поразительно! Нет ни одной причины всё это утверждать, но Мочульский так и поступает. Хроника Гельмольда написана на латыни и вовсе не для «новопосвященных христиан». Она предназначалась лишь небольшому кругу лиц из привилегированного класса, умеющих читать на латыни и могущих заинтересоваться этим

произведением. Гельмольд предельно доступно говорит о том, что у славян есть божество зла – по сути, то же самое, что Дьявол у христиан, и это божество на своем языке они называют «Чернобогом», т.е. «черным богом». Всё. Имя Чернобога – не глосса к имени Дьявол, а самостоятельный теоним. Размышления же Мочульского – пародия на объективность, более всего похожая на лукавство адвоката в суде, пытающегося из черного сделать белое путем мнимых силлогизмов. Свои трюки Мочульский именует «подмеченными нами сомнительными чертами» и прибавляет к ним еще экземпляр: «указание на Чернобога встречается лишь у одного Гельмольда». Что попросту неправда. А в сумме, как ему мнится, он «значительно поколебал те основания, на которых зиждется вера наших мифологов в существование языческого Чернобога». Парадокс. Географические названия Чернобог и Белобог славяне, получается, дали, начитавшись фантазий Гельмольда, этакого знатока славянского языка? И легенды о нем лужичане составили уже в XIX веке? И ал-Масу’ди своего грозного старца тоже сочинил? Книтлинг-сага с ее Черноглавом – подделка? И даже если бы упоминание Чернобога у Гельмольда было бы единственным в литературе, то и данное обстоятельство еще не говорило бы о том, что данная фигура не известна славянской традиции. Это был бы лишь пример имени, его единственная (хотя на деле – первая) фиксация! Сам персонаж встречается, как мы постараемся показать в нашем исследовании, в славянской духовной культуре едва ли не на каждом шагу, и в том, что он столь прекрасно сохранился, отчасти виновато само христианство, имеющее в своей мифологии антагониста Бога.

Если бы Гельмольд сказал, что на своем языке славяне называют Дьявола/Сатану Чернобогом, рассуждения Мочульского имели бы под собой пусть и слабенькое, но хоть какое-то основание. Но этого нет. Гельмольд приводит имя божества на славянском языке, отражая местную реалию того, с чем ему и ему подобными приходилось бороться. Если бы славяне усвоили образ Дьявола у соседей-христиан или миссионеров, то

зачем бы им сначала переводить его имя на свой язык (причем переводить непонятно как, ибо ни Дьявол, ни Сатана не обозначают «черный бог»), а затем и вводить обращение к нему (по Мочульскому) в свою повседневную языческую практику?.. Напротив, мы прекрасно знаем и можем наблюдать на обширнейшем материале, что славяне новую религию принимали с новыми именами в ней. Если Христос – то Христос, а не Солнцебог, если св. Николай – то св. Николай, а не Моробог, если Дьявол или Сатана – то именно Дьявол или Сатана. Что засвидетельствовано сотнями и сотнями примеров. Могли перевести буквально: Параскева – Пятница, Анастасия – Неделя, но это как раз не наш случай.

Далее Мочульский пишет: «Несомненные факты убеждают нас, что западные славяне, охраняя свои старые начала, старую веру против насилий немцев, одновременно почитали как истинного, христианского Бога, так и своих старых богов; рядом с христианскими храмами имели свои языческие капища. Укрепляясь мало-помалу в истинах христианской веры, они **должны были естественно** подчиниться средневековым понятиям, по которым все языческое отождествлялось с дьявольским или чертовским. Это подчинение становилось тем необходимее и легче, что само немецко-латинское духовенство в интересах скорейшего привития христианства заботилось об аккомодации языческой веры к религии христианской. Но, перенося мало-помалу черты и функции своих языческих богов на христианского черта, славяне **должны были естественно** изменить самую сущность своих богов. Из благодетельных и добрых эти боги **должны были** превратиться в злое начало, источник всяких несчастий и бедствий. Для такой метаморфозы нужно было, конечно, ближайшее знакомство с христианским дьяволом, как источником зла и бедствий. Этому знакомству также поспособствовало латинское духовенство. Известно, что христианские миссионеры этого времени на стенах церковей расписывали чертей и ад в громадных размерах для того, чтобы язычники при виде их устрасались и тем

скорее обращались к истинному Богу. Отсюда весьма легко допустить, что этот чувственный страшный образ черта и мог глубоко запечатлеться у славян, и при том настолько, что тотчас же могло образоваться у них представление о начале зла; впоследствии дьявол, хотя и не в христианском смысле, как нравственно злое существо, но подчинившись языческому воззрению, как существо, посылающее зло и несчастье, сделался предметом почитания с целью умилоствления, что и видим у западных славян» (Мочульский, С. 193–194).

Отвечая на эту наивную, в общем-то, картину, нарисованную Мочульским, первым делом следует отметить ее громоздкость и противоречивость. Автору в этом небольшом тексте приходится трижды (!) прибегать к утверждению «должны были», которое единственно за счет своего повторения гипнотическим образом, как заклинание, *должно было* воздействовать на читателя, убеждая его, что все именно так и происходило. Славяне просто *были должны* так поступить в силу естественного (это слово применено дважды) хода развития исторических обстоятельств. И только. Не то чтобы они сами того хотели, просто де такова объективная реальность («естественно»), и они лишь следовали ей. Это, конечно, далеко не так, и, наблюдая другие сообщества, испытавшие влияние христианства, но так и не принявшие его полностью, мы видим, что нет единой формулы, по которой происходил бы контакт двух религий, как нет и единого образца итога, к которому этот контакт непременно привел бы. Противоречие же в утверждении Мочульского кроется в следующем. Если, как он пишет, славяне перенесли функции своих Богов на христианского дьявола, в силу чего Боги вдруг превратились в «источник всяких несчастий и бедствий», то зачем бы им затем делать дьявола языческим Богом, почитая его «с целью умилоствления»? Ведь у них уже есть Боги – источники несчастий и бед. Им уже есть кого умилоствлять. Зачем плодить сущности сверх всякого разумного числа и противу логики? В силу этого мнение Мочульского, сколь бы оно ни было по душе православным свя-

щенникам (да, именно им), при всей его простоте и кажущейся логичности, не может быть принято на правах более-менее серьезной гипотезы. Не говоря уже о том, что имеется масса данных, начиная со свидетельства самого Гельмольда, которые напрочь отвергают идеи Мочульского. Ссылка в спорах о «первородстве» Чернобога у славян на безнадежно устаревшую работу Мочульского (лишь гипотезу, заметим, а не аксиому или догму) – это моветон и не может быть признана за сколь-либо серьезный аргумент.

Генрик Ловмянский – исследователь более новый, более взвешенный в своих суждениях, но повторяющий аргументы предшественников – не упоминаемого им по имени Брюкнера и упоминаемого Л. Нидерле.

«Христианское влияние обозначилось в то же время в другом веровании славян, переданном Гельмольдом: на пирах над идущей по кругу чашей говорят они слова от имени богов добра и зла; ибо они верят, что всякая удача исходит от доброго бога, а превратность судьбы – от бога злого. Отсюда злого бога они называют в своем языке Дьяволом или Чернобогом. Этот дуализм добра и зла, как справедливо считал Нидерле, был чужд славянской религии. Само определение дьявола как черного бога, хотя с богом связано понятие добра, указывает на то, что славянам была чужда мысль о поляризации божеств по этическому принципу, их боги и демоны – как и античные божества – соединяли в себе добрые и злые черты, в зависимости от того, как они поступали с людьми, и наверняка в чертах собственного характера (что уже не интересует источники), хотя могло отмечаться преобладание одной из этих черт; и в то же время в сверхъестественном мире не видно олицетворения зла. Поэтому в науке доминирует точка зрения, что переданный Гельмольдом дуализм имел иноземный источник. Нидерле допускал возможность влияния иранских верований или азиатского шаманизма, но на полабской почве он признавал христианское влияние. Оно ярко проявилось в заимствовании славянами термина «дьявол», славянской калькой которого

стал Чернобог. Эта полабская версия дуализма требует сравнения с белозерской версией, отраженной в Повести временных лет. Последняя версия согласуется с космогонической концепцией и касается сотворения человека Богом, но с участием дьявола. «Бог мылся в бане, – читаем там, – и спотел, и отерся мочалкой, и бросил (ее) с небес на землю; и спорил сатана с Богом, кому следует из мочалки создать человека. И сотворил дьявол человека, а Бог вложил в него душу, потому, когда человек умрет, в землю идет тело, а душа – к Богу». Эти слова белозерских волхвов демонстрируют слияние библейской легенды о сотворении человека Богом с распространенным в фольклоре космогоническим мотивом о совместном создании мира Богом и дьяволом. В полабской версии мотив дьявола является христианским, славянской же является мысль о дьяволе как о черном боге» (Ловмянский, С. 152–153).

Далее свое мнение и мнение своих коллег Г. Ловмянский подает уже не как гипотезу, но доказанный и известный факт: «Такого примера изменения имени собственного бога на христианское мы не найдем в славянской мифологии, но в то же время найдем пример восприятия христианского понятия «дьявол» и возведения его в ранг языческого божества, Чернобога» (Ловмянский, С. 155–156). Утверждение Ловмянского, что с «богом связано понятие добра», основывается на этимологии слова «бог», но не на понимании народом концепции бога, что является грубой ошибкой. Бог отнюдь не виделся всеблагим и исключительно добрым по определению высшим существом, но тем, кто может, как любящий отец, строго наказывать непослушных детей, и его доброта тут исчезает. Более того, в проклятиях Бога (а ранее – богов) призывают всячески уничтожить проклинаемого: укр *Бог би тебе скарав!* (Чубинский 1, С. 90), блр. *Няхай яго Бог загубіць!* (Касько, С. 280), серб. *Бог те убио! Господ те убио!* (Вуковић, С. 255) и т.д. Утверждая: «Само определение дьявола как черного бога /.../ указывает на то, что славянам была чужда мысль о поляризации божеств по этическому принципу», Ловмянский лукавит дважды. Во-первых,

Гельмольд вовсе не говорит, что славяне называют или представляют дьявола черным богом: это отождествление, причем в обратном порядке, происходит исключительно в представлениях самого Гельмольда о славянской религии. Его слова недвусмысленны: «злого бога они на своем языке называют дьяволом, или Чернобогом, то есть черным богом». Он говорит о боге, языческом боге, которого они называют «Чернобогом», каковое имя не только переведено буквально как «черный бог» (*nigrum deum*), но и снабжено смысловым переводом, дающим читателю понять, кто таков Чернобог с точки зрения церкви – «дьявол». Во-вторых, основную часть пассажа Ловмянского о том, что славяне не поляризировали богов, еще можно было бы обсудить, используя он каком-то другой материал, нежели текст Гельмольда. Но у Гельмольда недвусмысленно сказано: «все несчастья злым богом направляются». Здесь нет никаких уточнений, только обобщение – «все несчастья». То есть все беды мира имеют своим истоком конкретное божество, их на род людской насылающего. Ср. укр. *Біда біду породила, а біду – чорт* (Номис, № 2154). Именно это объяснение, услышанное Гельмольдом, и послужило ему для обоснования понятийного перевода, а лучше сказать – прямого отождествления языческого Чернобога с Дьяволом христианской религии. Не ему сообщили, что это славянский Дьявол, не он увидел, что славяне усвоили христианского Дьявола, придав ему имя Чернобог, но он сам провел это отождествление для себя и своих читателей. Когда Геродот пишет: «Скифы почитают только следующих богов. Прежде всего – Гестию, затем Зевса и Гею (Гея у них считается супругой Зевса); после них – Аполлона и Афродиту Небесную, Геракла и Ареса. Этих богов признают все скифы, а так называемые царские скифы приносят жертвы еще и Посейдону. На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс (и, по-моему, совершенно правильно) – Папей, Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Небесная – Аргимпаса, Посейдон – Фагимасад» (История. IV.59), а Тацит: «Из богов они (германцы) больше всего чтят Меркурия и считают должным

приносить ему по известным дням в жертву также людей. Геркулеса и Марса они умилоствляют закланиями обрекаемых им в жертву животных. Часть свебов совершает жертвоприношения и Изиде» (О происхождении и местоположении германцев. 9), ни тот, ни другой не имеют в виду, что скифы усвоили греческих, а германцы – римских богов, причем скифы их еще и переименовали их на своем языке. Общеизвестно, что это античная традиция отождествления чужих богов со своими. Гельмольд, в созданной им хронике, вольно или невольно продолжил обыкновение своих давних предшественников.

Говоря: «Эта полабская версия дуализма требует сравнения с белозерской версией, отраженной в Повести временных лет», Ловмянский в принципе не учитывает расстояние, лежащее между местами фиксации этих версий (а это приблизительно 2000 километров по прямой, что немало и в наше время), что делает сравнение затруднительным, попутно игнорируя разную степень знакомства населения указанных регионов с христианством. Гельмольд описывает ситуацию военных конфликтов первой половины XII в. (1134 г.), происходивших между тесно контактирующими и живущими бок о бок языческим государством полабских славян и христианскими немецкими княжествами. Антагонизм между язычеством и христианством был в самом разгаре, и ни о каком влиянии ненавистного язычникам христианства на языческую религию, разумеется, и речи быть не могло. Ловмянский забывает, что «Белозерская версия», взятая из «Повести временных лет» (Лаврентьевская летопись, статья за 1071 г.), также не является близкой передачей языческого предания. Это текст, пропущенный не только через горнило христианской интерпретации, где не известное нам по имени божество превратилось в Сатану, но и прошел через несколько «рук», как минимум двух: священника, участвовавшего в диалоге с языческим жрецом, а затем составителя летописи. Что дает в итоге эффект испорченного телефона. Верить, что живущие весьма далеко от Новгорода белозерские языческие жрецы, ознакомившись за то небольшое время, что прошло с момента «кре-

щения Руси», с христианскими идеями, не только усвоили что-то из них, но и сочинили новый миф с участием Сатаны, довольно наивно. Между именованнием полабского Чернобога Дьяволом и Сатаной из мифа белозерских волхвов есть только одна связь – очевидная, надежная, неопровержимая и все объясняющая: оба сообщения известны из христианских источников, враждебных по отношению к язычеству и имеющие целью его максимально очернить. Первый и хорошо отработанный шаг в этом направлении – уподобление языческих богов Сатане или бесам.

Подытоживает свое мнение о Чернобоге Ловмянский переводом его из гипотезы в утверждение: «Разумеется, древним славянам было чуждо противопоставление богов и бесов, так как слово «бес» было только пренебрежительным определением этих демонических существ. Чернобог полабов – это *interpretatio slavica* христианского дьявола. Борьба Бога с чертями, поляризация добра и зла – это христианские черты в полесском мировоззрении» (Ловмянский, С. 55). Хотя по всему выходит, что писать следовало бы наоборот. Понимание христианскими священниками славянских богов Дьяволом или бесами – это типичное *interpretatio christiana*.

Ряд исследователей готов всерьез говорить о Чернобоге и принимать его в пантеон славянских божеств. Но надо отметить, что некоторых ранних исследователей мысль, в попытках разгадать фигуру Чернобога, заносила очень далеко, как можно видеть из следующих курьезных пассажей: «Чернобог Скитов Tamimasadas (Herodot) Тамо-вит – бог воды, моря; Mazda старо перзке – мзда – бог – Mazda = Меди), Тамі – темній – темне – чорне море, ще в 10 в. обожали, бог тьми, противен ясному свето-витови; почитали го Венды-Славяне (Карамз. Безстуж.) Чорно-вит – (чорт) прибалт. его болван лев, он страшив людей, привидженем; гнев его умиряли знахоре, чародее, гусяре, приносили ему жертву, пите, еджене, обеды, бенкеты» (Бажаньский, С. 49), «Славяне Чернобога боялись, но ему не

служили, за исключением весьма узкого круга чернобождых волхвов. Их местом был Чернигов с его лесами. Там было и чернобожье» (Миролюбов, С. 121). П. Шпилевский, говоря о белорусской «расамахе» как духе, пишет: «Не есть ли же это, что у славян – Чернобог?» (Древлянский, С. 264). Без какой-либо серьезной аргументации выдвигали свои предположения относительно Чернобога М.Д. Чулков (1786), Г. Кайсаров (1810) и А. Фаминцын (1884): «Чернобог или Чернбог, все вообще славяне признавали сего за бога, обитающего во аде; приносили ему кровавую жертву, печальное моление, и делали страшные заклания, дабы отвратить от себя его ярость и свирепость» (Чулков, С. 314), «Чернобог. Этот бог был противоположен Белбогу; его почитали злым божеством, так как Белбога добрым. Дабы примирить его, приносили ему кровавые жертвы; мольбы, к нему возсылаемые, были печальны, и часто заключали в себе ужаснейшие заклинания» (Кайсаров, С. 200), «нельзя не видеть в Святовите, в противоположность Чернобогу, – бога «святого или благого мыслящего» и высшего доброго бога, которого естественно было бы назвать Белбогом, т.е. богом светлого неба (Дыем = Diespiter), в противоположность Чернобогу, владыке мрачной преисподней» (Фаминцын, С. 131). Еще нелепее звучат эмоциональные слова Г. Глинки (1804): «Чернобог, бог отщепеня», «Ужасное божество, начало всех злоключений и пагубных случаев, Чернобог изображался облаченным в броню. Имея лицо исполненное ярости, он держал в руке копье готовое к поражению, или больше – к нанесению всяких зол. Сему страшному духу приносились в жертву сверх коней, не только пленные, но и нарочно ему предоставленные для сего люди. А как все народные бедствия приписывались ему; то в таковых случаях молились и жертвовали ему для отвращения зла. /.../ сие страшное божество услаждалось кровопролитием и неистовством. Тем воздвигала жертвенники благодарность, как бы за низпосланные ими дары воинские, и молились им, прося дать силу для защиты себя и отогнания врагов: но сему ужасному духу сооружал храмы Страх и Ужас. Его просили

ПРЕИЗПОДНІЕ

или

ПОДЗЕМНЫЕ БОГИ.

Чернобогъ.

Ужасное божество, начало всѣхъ злоключеній и пагубныхъ случаевъ, Чернобогъ изображается облеченнымъ въ броню. Имѣя лице исполненное ярости, онъ держалъ въ рукѣ копьё гошовое къ пораженію, или больше къ нанесенію всякихъ золъ. Сему спрашному Духу приносились въ жертву сверхъ коней, не только пѣнные, но и нарочно ему предоставленные для сего люди. А какъ всѣ народныя бѣдспвія приписывались ему; то въ шаковыхъ случаяхъ молились и жершвовали ему для опвращенія зла. Сего

Страница из книги Г. Глинки
«Древняя религія Славян» (1804 г.)

только об отвращении зла, как оно источник; но благости в нем не уповали найти, и не искали ее. Из некоторых описаний видно, что храм его построен был из черного камня; истукан выкован из железа, перед коим стоял жертвенник для сожжения ему жертв. Помост его храма, сказывают, был напоен кровью; что и вероятно, когда представляли его таким зверским и кровопийственным существом» (Глинка, С. 14, 109–110). Все-му тому предшествовали фантазии В. Левшина (1780): «жрецы несли торжественно истукан Чернобогов, некоторые из них пели песни, а прочие вели черных агнцев, покрытых черным аксамитом на пожирание богу мстителю» (Левшин 2, С. 179; ср. также Левшин 1, С. 315–317, Т. 2, С. 172, 174–176, 179 и т.д.).

Известие Гельмольда о почитании славянами Чернобога положительно и рассудительно приняли такие ученые, как Н.М. Карамзин¹, А. Гильфердинг², Д.О. Шеппинг³, А.Н. Афанасьев⁴,

¹ «Имя чёрта, которым Христианские Славяне назвали Дявола, произошло, думаю, от Чернобога. (Карамзин Н.М. История государства Российского. В 3 кн. Кн. 1. – СПб., 1842).

² «Хотя Чернобогу, без сомнения, противопоставлялся, как мы сказали, весь сонм добрых богов, однако вероятно, что между этими добрыми богами был один, по преимуществу олицетворявший в себе добро в противность началу зла. Имя его было бы, естественно, Белбог», «Из слов Гельмольда можно заключить также, что балтийские славяне, как сказано, дали Чернобогу в своей мифологии почетное место: его значение было совершенно независимо относительно доброго божества, и он призывался людьми с таким же уважением, как его противник» (Гильфердинг 1874, С. 176, 177).

³ «Теперь мы перейдем к Чернобогу, противоположному Белбогу. Обыкновенно наши мифографы принимают черный в нравственном значении зла, как Белбога считают за бога блага и добра. Но гораздо ближе принять здесь слово черный в прямом его значении темноты, помрачения неба, которое неразрывно связано с явлением грома и молнии, как понятие, противоположное ясному белому свету солнца и дня», «Хотя всего этого недостаточно, чтобы утвердительно сказать, что Чернобог в своем первоначальном значении не что иное, как громовник, но самое его значение злого бога ада и мрака могло произойти от понятия бога небесного огня и грома: все эти предположения служат только дальними намеками на какую-то тайную связь всех богов солнца и грома» (Шеппинг, С. 139–140).

⁴ «Уцелевшие географические названия и народные предания свидетельствуют, что верование в Белбога и Чернобога было некогда общим у всех славянских племен, в том числе и русских /.../ Согласно с показанием Гельмольда, люнебургские славяне до позднейшей эпохи называли дьявола Чернобогом. По рассказу Густинской летописи (под 1070 годом), старинные волхвы были убеждены, что «два суть бози: един небесный, другой во аде»» (Афанасьев 1, С. 92-93).

Я.Ф. Головацкий¹, А.К. Киркор², В. Чайканович³, Э. Гаспарини⁴, А. Лома (Лома, С. 3), Н.А. Михайлов и многие другие. Уже самые первые ученые мужи, изучавшие языческую религию славян, предположили сходство Чернобога с зороастрийским Анхро-Манью: «Чернобог или Черный бог. Некоторые Варажские Славяне признавали его злым Божеством, и приносили ему жертву кровавую и печальное моление, и также страшные заклания. По сим изображениям, кажется, сходствует он с Персидским Ариманием. Некоторый Немецкий издатель, Краткого Баснословного Словаря, и сего не хорошего Божка хотел было у нас оттягать, назвав его Цернебухом, и в то же время, переводя, или «Черный Бог». Он пишет потом, что так называли Вандалы злого духа, которому приносили жертвы для отвращения его гнева» (Попов 1772, С, С. 207), «Чернобог вполне соответствует Angromanу или Ариману, т.е. «злое мыслящему», Авесты, подземному Зевсу (Аиду-Плутону) греков, также древнеиталийскому Dispater, подземному богу, владыке преисподней» (Фаминцын, С. 131). К. Гаупт полагал, что в основе легенды о св. Георгии и драконе лежит отголосок мифа о Белобоге и Чернобога, и дракон, разумеется, «есть ничто иное, как маска Чернобога» (Кирпичников, С. 152). И тот же Фаминцын, анализируя изображения на Збручском идоле, вы-

¹ «О почитании Белбога и Чернобога свидетельствуют названия местные: Белбоги, Чернобоги; и у нас находится село Белобожница» (Головацкий, С. 20).

² «О Чернобоге мы не встретили нигде прямых указаний. Кажется, что Зюзя вполне заступил его место. Кажется, одни Поморяне явно поклонялись Чернобогу; не менее того все Славяне боялись Чернобога и тайком бросали ему жертву. С распространением христианских понятий Чернобог окончательно заменился в черта, а в Белоруссии, как и у всех славян, сохранилась пословица: «И Бога хвали, и чорта не гняви»» (Киркор, С. 273).

³ «В существовании (в славянской мифологии, – Б.М.) Чернобога мы не имеем, следовательно, оснований для сомнения» (Чайканович 1994, С. 65).

⁴ «Гаспарини же считает, что существование языческого *Zerneboch'a* / Чернобога совершенно оправданно и обоснованно, так же как и существование гипотетического Белбога; тем самым он опровергает выводы Брюкнера. /.../ Для Гаспарини нет никакого сомнения в существовании Белбога в исконной славянской традиции. К тому же, замечает Гаспарини, ни один из западных народов, кроме славян, не называл именем «бог» как доброе, так и злое божество» (Михайлов 2017, С. 101).

сказывает весьма интересную гипотезу: «Эта последняя черта, а также явное усилие, с которым нижняя фигура обеими руками и головой подпирает как бы давящее на нее основание 2-го яруса, кажется, говорят в пользу моего предположения, что нижний ярус соответствует лежащей под тяжестью земли преисподней, и замкнутая в ней, скалящая зубы фигура – изображает бога преисподней, мрачного Чернобога» (Фаминцын, С. 143). В. Чайканович считает, что понимание Чернобога как бога зла – христианский подход Гельмольда, и полагает, что это был бог нижнего мира, мира мертвых (Чайканович 1994, С. 72). Г. Ловмянский критикует Чайкановича, оперируя ссылкой на Гельмольда, и явно упуская из вида, что христианский миссионер не ставил перед собой задачу детально поведать своим читателям о тонкостях языческой мифологии, да и попросту не разбирался в этих частностях. Поэтому, говоря о Чернобоге, Гельмольд мог сказать лишь то, что ему пояснили в контексте обычая поминать Чернобога при ритуальном распитии из чаш. Остального он попросту не знал: кем еще был Чернобог, как и зачем его почитали. Все это осталось вне призмы произведения Гельмольда, хотя это не означает, что ничего подобного славяне не знали. Поразительное доверие сухому источнику! Чайканович вправе допустить то, что он говорит, тем более что и косвенные материалы, привлекаемые нами на страницах этой работы, вполне поддерживают его точку зрения, с тем лишь уточнением, что Чернобог мог быть и богом зла, и богом мертвых (загробного царства), потому как одно другого не исключает. Уже в тексте ал-Масу'ди, разбираемом далее, содержатся достаточные основания говорить о боге-владыке мира мертвых, чье изображение стояло на черной горе.

Аргументацию Н.А. Михайлова «за» существование Чернобога в славянском пантеоне стоит привести подробнее, поскольку она не только, по сути, является ответом Мочульскому и Ловмянскому, но и позволяет, как это ни парадоксально, вывести концепцию двух противостоящих друг другу творцов за рамки дуалистического мифа.

«Если при всех возможных искажениях и «недоразумениях» при восприятии «чужой» реальности сторонним наблюдателем, каковым является Гельмольд, мы все-таки продолжаем считать его труд одним из основных источников по религии и мифологии балтийских славян, то примем сообщаемое им в данном случае за некоторое объективное, пусть и недостаточно полное данное. В таком случае, обратившись к тексту, трудно отрицать, что Гельмольд говорит не о «модифицированном» христианстве бывших язычников, а именно о языческой традиции, которая ему не знакома, является для него новой и даже достойной удивления: *Est autem Slavorum mirabilis error*. Кроме того, Гельмольд дает нам информацию о существовании двух противоположных по знаку божеств, одно из которых, а именно отрицательное, называют *Zcerneboch*. Параллельное упоминание наряду с *Чернобогом имени *Diabol* нисколько не опровергает того факта, что *Чернобог и его положительная оппозиция могли реально существовать в пантеоне балтийских славян. Даже если речь идет о христианских Боге и дьяволе (что все же представляется сомнительным), то и тогда теоним *Чернобог может рассматриваться как перенесенный из языческой теономастики в христианскую. Иными словами, христианское божество нижнего мира, олицетворение зла получает имя языческого «отрицательного бога». /.../ Если же речь идет о языческом пантеоне, то имя *Diabol* действительно является *interpretatio cristiana*, но не со стороны носителей традиции, а со стороны самого Гельмольда – своего рода пояснение для читателей, знакомых прежде всего с христианской традицией (ср. *lingua sua Diabol sive Zcerneboch*). Поэтому в любом случае трудно подвергать сомнению существование *Чернобога», «Очевидно, нет особых оснований сомневаться и в том, что сведения о наличии «доброе» божества также достоверны. И на определенном этапе действительно не столь важно, было ли его имя *Белобог, ибо и *Чернобог может быть лишь описательным обозначением (своего рода кодификацией другого,

возможно табуированного теонима). Значимо то, что существовала оппозиция: хороший (белый) бог / плохой (черный) бог», «Думается, что в свете последних работ по славянской мифологии, связанных с реконструкцией так называемого *основного мифа*, вопрос о дуализме в славянской религии отходит на задний план как в религиозно-историческом плане, так и на уровне некоей исходной схемы. /.../ На уровне реконструируемой схемы оппозиция *Белобог / *Чернобог может быть одним из локальных вариантов основного мифа» (Михайлов, С. 91).

Если есть божество, то имеются не только связанные с ним обряды, но и посвященные ему мифы. Священные предания, описывающие славные или не очень славные деяния бога, появившиеся в результате его деятельности реалии (обряды, правила, существа, земли и т.д.). То, что объясняет значимость божества, его роль в этом мире. Помимо этого, боги могут упоминаться в мифах, посвященных другим божествам или даже героям. Такие мифы, безусловно, должны были быть и о Чернобоге. Как минимум, мифы, где как-то объяснено, почему есть, помимо него, и Белый бог, чем они отличны. Надо помнить также, что мифы – это отнюдь не некий устойчивый канон (по крайней мере, пока они не записаны в «священный кодекс», где только в нем они и будут таковыми), но некий конгломерат сюжетов, постоянно, от рассказчика к рассказчику, от века к веку, трансформирующихся: сливающихся, дополняющихся, упрощающихся. Со сменой религии эти мифы начинают блекнуть, утрачивать свою актуальность, частично исчезать. Но они не исчезают полностью и насовсем, оставляя после себя вполне зримые следы. Мы можем определенно утверждать, что часть славянских мифов переродилась в легенды, в сказочные и былинные тексты (не говоря о более мелких жанрах). Дальнейшее продолжение мифологических историй – (преимущественно) волшебная сказка.

С таким пониманием связи мифа и сказки согласны многие исследователи. Канва сказки может быть как порождением мифологического сюжета, так и самим мифом, переродившимся в сказку: «Собственно сказочная семантика может быть интерпретирована только исходя из мифологических истоков. Это всё та же мифологическая семантика, но порой уже оторванная от племенных верований и принявшая некоторую поэтическую условность, а также испытывавшая известный сдвиг от космического к социальному и индивидуальному» (Мелетинский 1998, С. 17). В другой своей работе Е.М. Мелетинский говорит про «историческое стадийное соотношение между мифом и сказкой» и «архаический и синкретический характер мифа, в принципе предшествующего волшебной сказке» (Мелетинский 1995, С. 56). А.Н. Афанасьев полагал, что мифологические основы имеются и у «большой части детских сказок, посвященных животным» (Афанасьев 2, С. 742). Наконец, можно привести лапидарное высказывание В.Я. Проппа, читающееся как формула: «когда герой теряет свое имя, а рассказ теряет свой сакральный характер – миф и легенда превращаются в сказку» (Пропп, С. 227). Этот тезис вполне доказуем. Как подытоживает Мирча Элиаде, «миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или только ее фрагмент /.../ Это всегда рассказ о некоем «творении», нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков существования этого «чего-то» (Аспекты, С. 15–16).

Так, отчетливо виден след этиологического мифа в ряде сказок. Богатырь Бур-Храбер наказывает тех, кто выдал его победы над змеями за свои: *«Он одному провел по головы так спереду до заду – волосы вси облезли. С тех пор плешачи*

пошли, до этих пор не было плешатых. А другому на голову руку приклат – горбатым стал. **До тех пор горбатых не было, а с тех пор горбачи пошли**» (Пудож, № 1). В украинской сказке Кирило Кожемяка убивает змея, что приводит к возникновению кровососущих насекомых: «От же Кирило зробив трохи й нерозумно: взяв ёго, спалив да й пустив по вітру попел; то з того попелу завелась вся тая погань – мошки, комарі, мухи. А як-би він узяв да закопав той попел у землю, то нічого б сёго не було на світі» (Кулиш, С. 30). Сказки на сюжет «Рыбак и золотая рыбка» (СУС 555) рассказывают о происхождении медведей из людей, не сумевших остановиться в своей жадности, выказывая своему чудесному дарителю (дереву, птице) все более неумеренные требования: «Идет старик домой. Отворил дверь, а старуха сделала медведицей и побежала в лес. А старик испугался и вдруг тоже сделался медведем и побежал в лес. **И с тех пор завелись медведи в лесу**» (УИМ, № 139), «Липка и говорит: «Будь же ты медведем, а жена медведицей!» И стал он медведем, а она медведицей. **Вот и пошли медведи**» (Худяков, № 37). Превращать людей в новых существ этого мира, создавать новых существ этого мира, изменять людей – все это под силу лишь высшим существам. Здесь уже нет их в виде фигур богов: истоком названы чудесное дерево, могучие богатыри, – но за этими сказочными образами стоят все же божества или полубоги, ибо другим такие деяния не под силу.

Имен языческих богов нет в славянских сказках еще и потому, что начали их записывать не просто в христианское время, а всего-то два – два с половиной века назад. Но в сказках народов, исповедующих свою традиционную языческую религию, боги упоминаются как действующие лица. Вот, для примера, два сказочных сюжета, хорошо известных и в славянской традиции. В славянских сказках чудесные жернова, меленку или горшок герой истории получает от загадочных персонажей, но в бенгальском варианте это

дело рук богов Дурги и Шивы: «О владыка Кайласы, видишь ли ты вон того бедного брахмана? Мое имя не сходит с его уст. В своих молитвах он все время просит меня помочь ему в его несчастной судьбе. Может быть, мой владыка, поможем ему и сделаем так, чтобы его семья перестала голодать? Давай подарим ему волшебный горшок. Тогда у него будет вдосталь жареного риса», а когда этот горшок у брахмана похищает хозяин постоянного двора, Дурга посылает ему другой горшок, из которого выскакивает «дюжина огромных, страшных демонов» – с их помощью и удастся вернуть украденное (СЛБ, С. 107–110). Вместо самостоятельно случаемого чуда славянских сказок, в бенгальской сказке действенной силой называется участие богини Кали: ««Если расскажет, то превратится в мраморную статую», – ответил Вихангама. «И нет средства оживить статую?» – удивилась Вихангами. «Такое средство есть. Мраморную статую можно оживить, оmyв ее теплой кровью родившегося у царевны младенца», – сказал Вихангама», «На следующую ночь ребенка принесли в храм, и богиня Кали вернула ему жизнь» (СЛБ, С. 42, 47). Известная русская сказка о Миколе Дуплянском, где муж (или его батрак) вместо св. Николая отвечает неверной жене: «Побежала попадьё в лес искать Николу Дуплянского» (Афанасьев 1997, № 67 б), «а сам, значит, скорее /.../ туда сошел и в дуплѣ залез. /.../ отвечает хриплым голосом» (Соколовы, № 1), в индийском варианте называет другого представителя высших сил – бога Шиву (Махадев): «Пошла раз жена в храм Махадео просить, чтобы он ей сына послал», «Пастух возьми да ответь ей из храма голосом Махадео» (СЦИ, № 69). Русской сказке, где на мужика сыплются беды по вине св. Ильи: «Постой же! – сказал Илья-пророк, – я отниму у хлеба всю спорынью: сколько бы ни наклал мужик снопов, больше четверика зараз не вымолотит» (Афанасьев Легенды, С. 74), соответствует сингальская версия, где проблемы земледельца – дело рук божества планеты Сатурн, Сенасуры (= Шани-

асура¹): ««Ну что ж, урожай у тебя созрел, а все равно ничего не выйдет. Я не дам тебе получить с каждой копны больше амуны зерна. С каждой копны одну амуну», – повторил Сенасура и скрылся» (СС, № 171). С учетом того, что Шани – индийский аналог Чернобога, быть может, в исходном варианте сказки к мужику приходили не Никола-Велес и Илья-Перун, а Белобог и Чернобог? Таких примеров можно привести много. Из них следует непреложный факт: восточнославянские сказки не были сочинены во времена христианства и имеют более давнюю историю, а действовавшими персонажами их были не христианский бог или святые, а языческие боги и герои полубожественного происхождения, чудеса в сказках свершались не попами, а волхвами, не при помощи крестных знамений и молитв, но оберегами и заговорами.

Исходя из этого положения (миф = сказка), мы предполагаем, что мифы о Чернобоге, «злом боге» Гельмольда, естественным образом трансформировались в легендарные, сказочные и былинные сюжеты с участием персонажа или персонажей, наделенных ореолом злой и неукротимой силы². Возможно

¹ Бог зла Шани (Сатурн) – дублер бога смерти Ямы и его старший брат. Их тождество надежно устанавливается текстами: Яма – божество Сатурна (Брихатпарашара-смирти. Х1.43–44 : Самозванцев 2009, С. 412). Яма – сын Вивасванта-Сурыи и Сараньи (Санджны), богини ночи. Шани – также сын Сурыи, но родившийся от богини тени, Чхай (Чхайи), служанки Сараньи, которая убежала от Сурыи, отправив ее на свое место: «Третий ребенок Чхай получил имя Шанайшчары (Сатурна)» (Шримад-Бхагаватам. 8.13). От тени в славянских дуалистических легендах родился и Черный бог. Имя Шанайшчара означает «Медленно движущийся» (день же его суббота – скр. *shanaishchara vara*, лат. *saturni dies*). В дальнейшем мы постоянно будем обращаться к фигуре Шани, не оговаривая каждый раз его тождество с Ямой и параллелизм с Чернобогом. Развести Яму и Шани потребовалось в силу того, что Яма наказывает людей за их дела лишь после того, как они умрут. В ипостаси же Шани он судит их при жизни.

² Тут уместно процитировать слова В.Н. Топорова и В.В. Иванова из их классического труда «Исследования в области славянских древностей», демонстрирующие такой подход в отношении поздних легенд и сказок: «Часть этих «аллоперсонажей» (такие, как Бог, Илья-пророк, Дьявол, черт), несомненно, является более поздней, т.к. они заимствованы из христианской традиции; однако последняя под влиянием пережитков язычества преобразуется таким образом, что **и в сюжетах, содержащих эти позднейшие аллоперсонажи, могут быть найдены следы весьма древних дохристианских представлений**» (Иванов-Топоров, С. 6).

также, что это общемировые сюжеты, получающие в национальных средах местную религиозную окраску, что и произошло с сюжетами, вобравшими в себя образ славянского темного божества по принципу уподобления двух сходных персонажей. Отталкиваясь от этой предпосылки, можно установить подобные тексты в славянском корпусе фольклорных произведений. Далее можно вывести как некоторые закономерности, присущие всем им, так и частности, известные лишь в отдельных текстах. Полученные в результате детали могут позволить реконструировать в приближении элементы или схемы мифов с участием Чернобога, равно как и отдельные черты его иконографии (безусловно, прошедшие через века призмы народного взгляда) и культа.

Кратце перечислим потенциальные фольклорные источники сведений о Чернобоге.

В космогонических легендах с участием Бога и черта (Дьявола, Сатаны), последний наделяется совершенно не известными каноническому христианству чертами, приравниваясь по силе к Богу или даже превосходя его. На наш взгляд, как и по мысли ряда исследователей, это прямое отражение языческого мифа о совместном творении мира Белобогом и Чернобогом, показывающего их извечное противостояние. «Как и у германцев от Водана, дьявол также происходит от старинного славянского Чернобога» (Баряктаровић, С. 55).

Большой интерес представляют легенды о «злом святом» – Касьяне, чей взгляд губителен для всего живого на свете. Характерная деталь его облика – заросшие или неподъемные веки, скрывающие смертоносный взгляд – объединяет его с другими персонажами народных легенд и сказок (Вий, Кощей, Змей...). Множество моментов в текстах и представлениях об этом святом позволяют предположить, что и он является весьма своеобразным отражением фигуры «злого бога».

В сказках и былинах с участием Кощея Бессмертного героя приходится бороться с ним как с воплощением вселенского зла, что вполне близко образу Чернобога. Другим отражением

этого божества может оказаться такой известный и статусный сказочный персонаж, как старичок-с-ноготок. Сказки прямо отождествляют его с Кощеем и, что немаловажно, показывают его обитателем или царем подземного мира, – по сути, мира мертвых.

Эти части фольклорного корпуса составляют основной объект наших исследований. Помимо них, следы образа Чернобога, как мы постараемся показать далее, можно обнаружить и в других фольклорных жанрах: пословицах, загадках, заговорах, эпических песнях, проклятьях, преданиях о пятнах на луне. Где-то эти следы явные, где-то косвенные, отражающие уже не самого Чернобога, но его трансформации. Также мы будем рассматривать такой источник информации о духовной культуре, как топонимы, оронимы, гидронимы, фитонимы, астронимы и, если таковые имеются, связанные с ними предания. Для расширения границ мифологического контекста представлений о Чернобоге мы выйдем собственно за рамки славянской традиции, используя в качестве сравнительного материала данные мифологических представлений других народов индоевропейского происхождения, с особым упором на уникальные сведения балтской (латышской и литовской) традиции, сохранившей в значительной полноте языческие мифы.

Не претендуя на полное закрытие вопроса о культе Чернобога, его иконографии и мифологии, остается надеяться, что сводимые воедино источники хотя бы позволят по-новому взглянуть на перспективы изучения и очертят возможности реконструкции представлений о «темных» божествах славянского язычества. В заключение предисловия добавлю, что, понимая спорность многих из высказанных в работе предположений, в частности в плане возможности отнесения ряда сюжетов и персонажей не к Чернобогу, а к Велесу, на них не настаиваю, предоставляя читателям возможность сделать выводы самостоятельно. Если же автор действительно искренне ошибается, принимая отдельные черты Велеса за обличья Чернобога, то и в этом случае остается надеяться, что собранный

здесь материал окажется бесполезным подспорьем для дальнейших исследований в области славянской мифологии, проводимых другими исследователями.

Относительно материала следует сказать, что приведенная масса текстов разных легенд и преданий, зачастую идущих подряд, могут затруднить восприятие разбираемого сюжета и исследования как такового. Давать тексты полностью, а не в пересказе и тем более не в виде ссылки, было трудным, но неизбежным решением. Значительная часть их содержится в довольно труднодоступных источниках, на других языках (не только славянских), и отсылать читателя искать их самостоятельно было бы весьма жестоко со стороны автора. Примеры хотя и увеличили объем нашего исследования, но позволили создать фундаментальный корпус сведений, имеющих отношение к Чернобогу. Считайте это справочным материалом и спокойно пропускайте блоки с перечислениями текстов, если чтение их представляется избыточным. Это никак не скажется на восприятии сути книги.

Последние два момента, которые необходимо отметить.

Первое. Дабы не оговаривать каждый раз, когда в данной работе будет вводиться в оборот и анализироваться очередной текст с участием Кощея, Сатаны, черта, старичка-с-локоток и т.д., что за этими образами мы лишь предполагаем фольклорные отражения Чернобога, эта условность опускается. Предваряя подобные примеры и разбирая их, в книге будет говориться о Чернобоге, Черном боге, подразумеваться же – вышеуказанное.

И второе. В работе постоянно придется упоминать противника Чернобога – едва ли чуть меньшее количество раз. От обратного он будет именоваться светлым демиургом, добрым творцом, Богом или Белобогом. Но тут есть немаловажный нюанс. От языческого Белобога в поздних текстах осталось только одно – его противоположность Чернобогу-Черту. Всё остальное в нем – сплав черт библейского Саваофа, скорого

на расправу, нетерпимого и надменного, с народным желанием поглумиться над его поверженным противником. И время, и умонастроения, и сам жанр заставляли выводить бывшего Чернобога недалеким батраком-чертом, попадающим в комические ситуации, а бывшего Белобога – заносчивым барин-ном-Богом, посматривающего на всё и вся с высоты своего положения. Следует обратить внимание, что резкие оценки Бога народных дуалистических преданий, полемически даваемые автором на страницах данного исследования, не относятся к фигуре Белобога: в первую очередь потому, что в языческое время взаимоотношения братьев-демиургов не имели и не могли иметь подоплеку идеологического противостояния, и мифы с их участием, судя по аналогиям в других традициях, давались без оценочных суждений.