

ЯЗЫЧЕСКАЯ «РЕФОРМА» ВЛАДИМИРА СВЯТОСЛАВИЧА
В НАЧАЛЬНОМ ЛЕТОПИСАНИИ: УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ
ИЛИ ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ?*

В статье рассматривается два чрезвычайно дискуссионных вопроса, связанных с историей восточнославянского язычества: т.н. киевский «пантеон», якобы созданный князем Владимиром Святославичем, и человеческие жертвоприношения. Автор приходит к выводу о том, что летописцы, описывавшие древнерусские языческие практики, использовали в качестве образца полный славянский перевод сочинения византийского историка Георгия Амартола. Поэтому историческая реальность этих известий — сомнительна. С другой стороны, почитание в древней Руси упомянутых в летописи богов и проведение человеческих жертвоприношений могут быть подтверждены другими, более достоверными источниками. Еще один вывод статьи — это то, что «языческие» фрагменты, основанные на Хронике Амартола, принадлежат, скорее всего, сводчику, работавшему в 1070-е гг.

Ключевые слова: Древняя Русь, язычество, славяне, политеизм, человеческие жертвоприношения, летописание.

Знаменитый рассказ начальной летописи под 980 г. о языческом «пантеоне» князя Владимира Святославича традиционно воспринимался в историографии как повествование о вполне реальных событиях. О «языческой реформе» Владимира мы можем прочитать даже в современных учебниках. Однако с источниковедческой точки зрения, это известие уже давно вызывало у исследователей определенные сомнения. А.А. Шахматов полагал, что в древнейшем летописном тексте («Древнейшем своде») читалась только фраза «и постави кумиры на холмѣ внѣ двора теремнаго», а все остальное — продукт творчества составителя Начального свода 1090-х гг.¹, но это была только догадка, основанная на том, что в последующем тексте

* Предварительный текст этой работы обсуждался 17 июня 2011 г. на круглом столе в редакции журнала «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». Благодарю всех принимавших участие в обсуждении, особенно: А.М. Введенского, А.Ю. Виноградова, А.А. Гиппиуса, А.А. Горского, Д.А. Добровольского, Е.Л. Конявскую, А.Ф. Литвину, Е.А. Мельникову, С.М. Михееву, А.В. Назаренко, Ф.Б. Успенского, а также Н.И. Милютенко.

¹ Шахматов А.А. Разыскания о древнейших летописных сводах. СПб., 1908. § 96. С. 139–140.

отмечается грамматический сбой. Скептическую оценку этого известия высказывал Ст. Рожнецкий, считавший, что оно было «сфабриковано» на основании библейских образцов, а в древнейшем тексте читалось имя одного «кумира» — Перуна², однако опирался он не на церковные тексты, а на другой, также летописный фрагмент — «Речь Философа» (в рассказе о Крещении Руси, далее — РФ)³. В новейшей историографии эту точку зрения поддержал Х. Ловмянский, по мнению которого, правда, все кумиры, кроме Перуна, были добавлены Никоном. Его польский историк, вслед за А.А. Шахматовым, считал автором свода 1070-х гг.⁴

Важные наблюдения над этим известием принадлежат В.Я. Петрухину. С одной стороны, историк отмечает, что «структура всего летописного текста, посвященного деяниям Владимира, ориентирована на вполне очевидный библейский образец» — на рассказ о царе Соломоне (женолюбие и поклонение языческим богам). При этом В.Я. Петрухин не склонен к гиперкритицизму и полагает, что «летописец не прямо следовал библейскому образцу, а, опираясь на него, интерпретировал русскую реальность». Общий вывод ученого состоит в том, что, с одной стороны, летописный «пантеон» «едва ли мог представлять собой реальное средоточие религиозного культа», с другой, — он не был и «конструкцией древнерусского книжника»; а в самом списке имен, по мнению В.Я. Петрухина, могла отразиться вполне реальная традиция⁵.

Наблюдения В.Я. Петрухина представляются в основе своей совершенно справедливыми. Очень важным является вывод об определенной близости фрагмента начального летописания с «проводами Перуна» и рассказов славянских переводов хроник Иоанна Малалы (далее — Мал.) и Георгия Амартола (далее — ХГА) об изгнании из Рима «боярина» Февруария (Февруалия). При этом летописец, по

² *Rożniecki S.* Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd. 23. S. 504–506.

³ См. также: *Мансикка В.Й.* Религия восточных славян. М., 2005. С. 73–78.

⁴ *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003. С. 91–101; недавно к такому мнению на основе чисто текстологических данных пришел С.М. Михеев, см.: *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С. 209.

⁵ *Петрухин В.Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. Древняя Русь. С. 257–261; *Он же.* «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого. М., 2004. С. 248–250; *Он же.* «Русь и вси языци». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011. С. 192–199, 209–221.

хоже, ориентировался именно на Мал., что следует из сопоставления соответствующих отрывков (курсивом выделены точные совпадения, подчеркиванием — неточные; близок также в определенной мере общий смысл обоих повествований).

Летопись	Мал.	ХГА
Перуна же <i>повелъ</i> (Владимир. — П.Л.) <u>привязати</u> коневи къ хв[о]сту и влещи с горы по Боричеву на Ручаи, 12 мужа пристави <i>бити</i> ⁶ <i>жезльем</i> ⁷ .	И абие снемъ (стратиг Малий. — П.Л.) с него (Февруария. — П.Л.) [ризы], постави и нага, и, обивый рогозиною и <u>объзавъ</u> и ужемъ личнымъ... <i>повелтъвъ</i> гражданомъ свидомомъ <i>жезлиемъ бити</i> , выпиюще: «Излѣзи, Февруарис!» ⁸ .	<u>Связавъ</u> врага своего Февралия, и все имѣние вземъ от него, и нага обнаживъ, одѣ его въ рогозину, ситиемъ исплетену, и ужемъ препоясавъ, и <i>повелъ жезльникомъ бити</i> и глаголати к нему: «Изиди, Февруарье!» ⁹ .

Совпадения очень незначительные, но при этом весьма характерные — случайным упоминание «жезлия», например, считать, по-видимому, никак нельзя. В Мал. читается «жезлие» (палки), а в ХГА — «жезльники», т. е. жезлоносцы, ликторы, и это свидетельствует в пользу того, что ориентиром для летописца служила, скорее, первая. Речь должна идти именно об *ориентации* на литературный образец, а не о прямом заимствовании, которое было минимальным.

Такого же рода *ориентация на литературный образец* прослеживается в известном рассказе Начального летописания о блудной жизни Владимира до крещения. Обычно считается, что летописец ориентировался непосредственно на Библию¹⁰, но сопоставление текстов показывает, что, скорее, на ее изложение в ХГА (курсивом выделена характерная параллель):

Летопись	ХГА	Библия
И бѣ же Володимеръ побѣженъ похотью женскою. <i>И быша ему</i>	...цесарь Соломонъ бѣ женолюбець, и бяху	Царь Соломон бѣ любя жены зѣло, и

⁶ Восстановлено по НПЛ мл. и по другим спискам ПВЛ (в Лавр. — «тети»).

⁷ ПСРЛ. Т. I. Стб. 116.

⁸ *Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе (репр. издание материалов В.М. Истрина) / Подгот. изд., вступит. ст. и прилож. М.И. Чернышевой. М., 1994. С. 195.

⁹ *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Пг., 1920. Т. I. С. 41.

¹⁰ См., например: *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет. Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 102.

<p><i>водимыя</i>: Рогънѣдъ, юже посади на Лыбеди, идеже ныне стоить сельце Предъславино, от неяже роди 4 сыны: Изеслава, Мьстислава, Ярослав, Всеволода, а 2 тчери; от Грекинѣ Святополка, от Чехинѣ Вышеслава, а от другоѣ Святослава и Мьстислава, а от Болгарыни Бориса и Глѣба. А наложницъ бѣ у него 300 Вышегородѣ, а 300 Бѣлѣгородѣ [испр. по др. спискам, в Лавр.: в Болгарех], а 200 на Берестовѣ¹¹.</p>	<p><i>ему владуце</i> 700 и наложницъ 300. И поят жены от Моавитянь, от Аманитянь, от Суриянь, от Идумѣянь, от Хетѣянь, от Аморѣянь и от языкъ, ихъже отрек господь от сыновъ Израилевъ¹².</p>	<p>поятъ жены чуждая: и дщерь фараонно, моавитяныня, и амманитяныня, и асиряныня, и идомѣяныня, и хефеоныня, и амефеныня, — от языкъ, якоже заповѣда господь сыномъ израилевымъ не входити в ня... И быста ему жены начальных 7 сот и подложницъ 300¹³.</p>
---	---	--

Если заимствование из ХГА в следующем фрагменте летописи, где содержится даже прямая цитата из хроники о количестве жен Соломона, очевидно, то здесь оно носит совершенно иной характер. Заимствуются не слова и фразы, а общая схема повествования и стилистические ходы. Владимир, как и Соломон, — блудник, женолюбец (1), у него есть гарем (2), состоящий из жен и наложниц (3), причем называется их точное число (4). Жены происходят из разных народов (5), но, если в ХГА речь идет о происхождении жен *от* народов, то в летописи — детей *от* жен (6). Это весьма прихотливая конструкция, в которой допущен лишь один сбой, но такой, что позволяет выявить наличие у летописца «шпаргалки». Он начинает вроде бы перечислять жен («И быша ему водимыя: Рогънѣдъ...»), но потом начинает перечислять *детей*, рожденных *от* жен — в результате происходит грамматический сбой («И быша ему водимыя ... от Грекинѣ Святополка...»)¹⁴. Причиной сбоя стало, во-первых, то,

¹¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 79–80.

¹² *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя. Т. I. С. 147–148.

¹³ Острозька Біблія / Опр. та пригот. до друку ермн. Рафаил (Турконяк). Львів, 2006. С. 531. Конечно, сопоставление с Библией здесь достаточно условно, так как в более ранних, чем Острожская Библия, текстах могли быть другие чтения.

¹⁴ Т.Л. Вилкул усматривает здесь «микрозаимствование» из следующей фразы Мал.: «прѣжаса (у Вилкул ошибочно: прѣжася. — П.Л.), жены ж[е] сиа б[о]га его мяху водимыа имъ» (*Вилкул Т.* Повесть временных лет и Хронограф // *Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology.* 2007. Vol. 15. No. 2. P. 77). В Мал. речь идет о «проказах» мифологического персонажа Пика-Зевса, жены которого считали его богом (*Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы. С. 28). С летописью совпадает, собственно, одно слово: «водимыя». И по форме, и по содержанию, рассказ о Владимире, конечно, намного ближе к повествованию о Соломоне, чем об италийском мифическом персонаже. В принципе,

что летописец перенес внимание с жен на детей, во-вторых, — то, что он заменил, видимо, не вполне понятное ему выражение «бяху ему владуш», представляющее собой кальку с греческого ἦσαν αὐτῶ ἄρχουσαι¹⁵ («владели им»), из-за чего в славянском переводе появился дательный падеж, на «водимыя ему», где сохранялся дательный падеж «ему», но на естественном для древнерусского языка месте.

Прямое заимствование из ХГА (или из хронографического текста, имевшего ее в качестве источника), принадлежит уже другому летописцу — очевидно, составителю Начального свода¹⁶.

Сравним теперь два фрагмента — известие о «пантеоне Владимира» под 980 г., также принадлежащее к числу важнейших «религиозных» сюжетов начального летописания, и рассказ ХГА об уклонении иудеев в политеизм:

Летопись	ХГА
<p>И нача княжити Володимѣръ въ Киевѣ единѣ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усѣ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарыгла, и Мокошь. [И] жряху имь, наричюше я б[ог]ы, [и] привожаху с[ы]ны своя и дъщери, и жряху бѣсомь, [и] оскверняху землю теребами своими, и оскверниша кровьми земля Руска¹⁷.</p>	<p>Они же¹⁸...поклонишася въ творьца мѣсто твари... когда же Вельфегору поклонившеся, иногда же Валу и Фамуза и Сидонию Истарьтиню и Мольхома и Хамоса, и иногда съльнцю и лунѣ и звѣздамъ, яже богъ на сияние челоуѣкомь створи, а не на покланяние, и не словесныхъ животинъ, рекше скотинамъ, яко егуптяне... и богы сребреныя и златыя, яко въ Июдѣи. Се же проявляя и претя имь, богъ глаголаше пророкомъ: «...сего ради убо поистинѣ потребишася, яко бога прогнѣваша и святоую оноу землю оскверниша»¹⁹...</p>

летописец мог, правда, запомнить понравившееся ему слово, которое он увидел в Мал. и применить его в «нужном» месте, но это предположение излишне. Глагол «водить» в значении «жениться», «иметь жену» ни в коей мере не является гапаксом (см. пример из Жития Андрея Юродивого в Великих Минеях Четых (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 2. С. 252), и особенно в берестяной грамоте № 9 XII в.: «А нынѣ вода новую жену, а мьнѣ не въдасть ничто же, избивъ руки, пустилъ же мя, а иную поялъ» (*Зализняк А.А.* Древненовгородский диалект. М., 2004. С. 300) — свидетельство того, что это обиходное выражение), так что здесь, скорее всего, просто совпадение.

¹⁵ *Georgii Monachi Chronicon* / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1904. Vol. I. P. 204.

¹⁶ См.: *Мухеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 108, 203.

¹⁷ ПСРЛ. Т. I. Стб. 79.

¹⁸ Принимаю конъектуру В.И. Матвеевко и Л.И. Щеголевой (вместо «вижь») (*Матвеевко В., Щеголева Л.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 440).

¹⁹ *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя. Т. I. С. 295.

Хотя текстуальные совпадения здесь, на первый взгляд, неочевидны, просматривается, тем не менее, три параллельных момента. Во-первых, количество языческих богов — шесть — совпадает с летописным, причем, как и в летописи, упомянут один женский персонаж (Астарта и Мокошь) и один, так сказать, ведущий (Вельфегор и Перун). Во-вторых, такая деталь, как материал, из которого изготовлены «боги»: золото и серебро (ср. серебряную голову и золотые усы Перуна). В-третьих, совпадает мотив оскверненной земли. Несмотря на то, что некоторые из этих общих деталей относятся к топике церковной литературы, их характер и концентрация на узком пространстве небольшого фрагмента ХГА позволяют, как представляется, отбросить предположение о случайном совпадении.

Ситуация становится еще более ясной, если обратиться к совпадению с приведенным местом из ХГА двух других небольших фрагментов летописных рассказов о «религиозных» событиях эпохи княжения Владимира Святославича: о расправе с варягами-мучениками (под 983 г.) и о проповеди немцев-миссионеров (сюжет о выборе веры):

Мученичество варягов	Проповедь немцев	ХГА
Богъ есть единь, ему же служатъ Гръци и кланяются, иже створишь небо и землю [и] звѣзды, и луну и солнце и челоуѣка ²⁰кланяемся и Богу, еже створилъ небо и землю, звѣзды, мѣсяць и всяко дыхање... ²¹	(о том, кому поклонялись древние евреи. — П.Л.) и иногда съльнцю и лунѣ и звѣздамъ, яже богъ на сияние челоуѣкомъ створи, а не на поклоняние ²² .

В другой работе я, идя вслед за А.А. Шахматовым²³, рассматривал две возможности: либо рассказ о варягах-мучениках повлиял на сюжет о выборе веры, либо наоборот²⁴. В действительности, однако, существует и третья возможность: один и тот же летописец вдох-

²⁰ ПСРЛ. Т. I. Стб. 82.

²¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 85.

²² Истрин В.М. Книги временныя и образныя. Т. I. С. 295.

²³ Шахматов А.А. Разыскания. § 104. С. 145–147.

²⁴ Лукин П.В. Сказание о варягах-мучениках в Начальном летописании и Прологе // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009, декабрь. № 4 (38). С. 87–88. См. также: Введенский А.М. Житие варягов-мучеников (Функционирование легенды в летописи и в Прологе) // Там же. С. 69.

новлялся одним и тем же переводным текстом; и следы этого вдохновения можно видеть в разных частях летописи.

Источником для летописца послужил, возможно, полный перевод ХГА, а не ее хронографические переработки. Фрагмент византийской хроники, которым он пользовался, не был привлечен в Полной и Краткой Хронографических Палаях, Троицком, Архивском и Софийском хронографах, Еллинском летописце второй редакции²⁵ (хотя, в архетипном тексте Еллинского летописца он читался²⁶). Он не отразился и в Хронографе 1691 г., который, как показала Т.В. Анисимова, в текстологическом отношении ближе всего стоит к первому виду Хронографа по великому изложению (далее — ХВИ) — предполагаемому источнику Начальной летописи²⁷. Впрочем, суждения здесь могут быть только очень условными, поскольку точный состав древнейшего вида ХВИ нам неизвестен.

Выясняется, как работал летописец. Он использовал переводной текст как литературную модель, но следовал ей не рабски, а, так сказать, вышивал свой узор по чужой канве. Обращают на себя внимание, в частности, любопытные детали, ясно свидетельствующие о вполне сознательном подходе древнерусского книжника к своему литературному материалу. Набор древневосточных божеств, которым евреи поклонялись в *разное* время (что следует как из буквального понимания соответствующего фрагмента ХГА, так и из греческого оригинала²⁸) превращен в созданный единовременно языческий пантеон, а богословский комментарий в ХГА (о Творце и твари) весьма умело использован для расцветивания полемиического восклицания варяга-христианина²⁹.

²⁵ *Творогов О.В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 237–304; *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси. М., 2008. С. 321–375; *Анисимова Т.В.* Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв. М., 2009. С. 392.

²⁶ *Творогов О.В.* Летописец Еллинский и Римский: текстологические проблемы // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. LII. С. 64.

²⁷ *Анисимова Т.В.* Хроника Георгия Амартола. С. 259–266, 317.

²⁸ «οἱ γε ... προσεκύουν ἀντὶ τοῦ κτίστου τὴν κτίσιν ... ποτὲ δὲ τῷ Βεελφεγῶρ προσκυνήσαντες, ἄλλοτε δὲ τὸν Βάαλ καὶ τὸν Θαμῶζ καὶ τὴν Σιδωνίαν Ἀστάρτην καὶ τὸν Μολχῶμ καὶ τὸν Χαμῶς, καὶ ποτὲ μὲν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, ἃ ὁ θεὸς εἰς φαδσιν ἀνθρώποις ἐποίησε καὶ οὐκ εἰς προσκύνησιν, ποτὲ δὲ καὶ ἄλογα ζῶα ὡς παρ' Αἰγυπτίους... καὶ θεοὺς ἀργυροῦς καὶ χρυσοῦς, ὡς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ. ταῦτη τοι προδήλως ἀπειλῶν αὐτοῖς ὁ θεὸς ἔλεγε διὰ τοῦ προφήτου' ...διὸ τοίνυν εἰκότως ἐξωλοθρεύθησαν ὡς τὸν θεὸν παροργίζοντες καὶ τὴν ἁγίαν γῆν ἐκείνην καταμαίνοντες...» (*Georgii Monachi Chronicon*. Lipsiae, 1904. Vol. II. P. 429).

²⁹ Выбор в качестве образца фрагмента ХГА, возможно, не случаен. Он представляет собой, в свою очередь, заимствование из 12-й главы 5-й книги Апостольских постановлений, классического места христианской книжности, обличавшего

То же самое относится не только собственно к «пантеону», но и к фигурирующему в том же рассказе другому классическому языческому эпизоду — человеческим жертвоприношениям. Второе их упоминание содержится в рассказе под 983 г. о первых киевских мучениках — варягах, согласно которому, после победы князя над ятвягами было решено совершить «потребу кумиромъ»: «...и рѣша старци и боляре: мечемъ жребии на отрока и дѣвицу, на него же падеть, того зарѣжемъ». Жребий пал на юношу-варяга, отец которого прибыл из Византии и «держаше вѣру хрестьянскую»³⁰. Старший варяг отказался отдавать сына «бѣсомъ», т.е. языческим богам, за что рассерженные киевляне расправились с обоими. Другой вариант того же рассказа читается в Прологе³¹, однако применительно к жертвоприношению существенных расхождений между ними нет.

Эти красочные сообщения, особенно первое, также часто цитируются и пересказываются даже в популярной литературе. Однако и относительно жертвоприношений уже очень давно существует скептическая традиция оценка их достоверности.

В начале XX в. Ст. Рожнецкий, признавая «историческое ядро легенды» о варягах-мучениках, решительно заявлял: «...мнимые человеческие жертвоприношения Владимира вообще оба раза выступают при столь подозрительных обстоятельствах, что для нас было бы лучше всего полностью вычеркнуть их из русской мифологии». Основанием для этого послужило отмеченное еще С.М. Соловьевым предположительное заимствование описания жертвоприношений при Владимире из РФ, что позволило Ст. Рожнецкому прийти к убеждению о «фабрикации» русской мифологии и жертвоприношений на основе «скудных запасов популярных библейских сведений»³². Такого же мнения придерживался и В.Й. Мансикка, писавший, что источники сведений о человеческих жертвоприношениях в языческой Руси следует искать

языческих идолов и служение им (Апостольские постановления (через Климента, епископа и гражданина Римского) <http://krotov.info/acts/04/2/constit_apost.htm> (дата обращения: 23.07.2013)).

³⁰ ПСРЛ. Т. I. Стб. 82.

³¹ Пичхадзе А.А., Ромодановская В.А., Ромодановская Е.К. Житие княгини Ольги, варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ, Q.п.1.63) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 302.

³² *Roźniecki S.* Perun und Thor. S. 505–508.

«в литературной традиции» — в той же РФ, которая, в свою очередь, восходит «к какому-нибудь переводному популярному сочинению, трактующему библейскую историю». Он ссылался, в частности, на связь летописных упоминаний о жертвоприношениях языческой руси и соответствующих цитат из Псалтири и ХГА³³. Немецкий историк Б. Рефельдт вслед за В.Й. Мансиккой считал известие о человеческих жертвоприношениях в рассказе о владимировом пантеоне позднейшей интерполяцией, а сообщение о первых киевских мучениках — историческим, но относящимся не к славянам, а к северным германцам (*Nordgermanen*)³⁴.

Текстологические и литературные основания для скептицизма есть. Как уже говорилось, в рассказе о «пантеоне» Владимира имеется вставка, но, что еще более важно, в нем есть явные литературные заимствования. Так, в 105 Псалме говорится: «И пролиша кровь неповинну, кровь сыновъ своихъ и дъщерьреи: яже пожръша истуканънымъ хананьскимъ. И убьена бысть землѣ кровьюми и оскврѣни ся въ дѣлѣхъ ихъ»³⁵. Вполне возможно, однако, что летописец и в данном случае вдохновлялся именно теми фрагментами ХГА (основывающимися, в свою очередь, также на Псалтири), которые содержатся в том же повествовании, где читается фрагмент — источник известия о «пантеоне»: «О Июдѣянинѣ!.. жертву створилъ еси сынъми своими и дъщерми Вельфегору и бѣсомъ, църковь оскверни...»; «Не Вельфегору ли приложистесь? Не сынъми ли вашими и дъщерми жертву створисте бѣсомъ..?»³⁶. В.Й. Мансикка считал, что некое переводное сочинение, типа Палеи или ХГА, повлияло на упоминание о кумиротворении Серуха в РФ, а та уже, в свою очередь, «оставила следы в других местах летописи»³⁷. Однако, если сравнить соответствующие фрагменты, становится яс-

³³ Мансикка В.Й. Религия. С. 78; см. также: Петрухин В.Я. «Проводы Перуна». С. 248–249.

³⁴ *Rehfeldt B. Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche. Berlin, 1942. S. 39–45.*

³⁵ Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI века / Пригот. к печати С. Северьянов. Пг., 1922 (Памятники старославянского языка. Т. IV). Стб. 140а. См.: *Данилевский И.Н. Повесть временных лет. С. 101.*

³⁶ *Истрин В.М. Книги временныя и образныя. Т. I. С. 279, 288. Первый фрагмент в качестве возможного источника летописи был отмечен В.Й. Мансиккой (Мансикка В.Й. Религия. С. 78).*

³⁷ Там же. С. 77–78. Зависимость рассказа о жертвоприношениях при Владимире от РФ предполагал еще Ст. Рожнецкий (*Roźniecki S. Perun und Thor. S. 506–507.*)

но, что летописный рассказ о жертвоприношениях при Владимире испытал независимое от РФ влияние ХГА:

«Пантеон»	РФ	ХГА
<p>...и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус златъ... [И] жряху имъ, наричюще я боги, [и] привожаху с[ы]ны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, [и] оскверняху землю теребами своими, и осквернися кровьюми земля Руска³⁸.</p>	<p>...и начаша кумиры творити: ови древяны, ови мѣдяны, а друзии мрамаряны, а иные златы и сребрены. [И] кланяхус[я] [имъ], и привожаху сыны своя и дъщери, и зака[ла]ху прид ними, и бѣ вся земля осквернена³⁹.</p>	<p>...жертву створишь еси сыньми своими и дъщерми Вельфегору и бѣсомъ, църковь оскверни... ...поклонишася... и боги сребреныя и златыя, яко въ Июдѣи. ...сего ради оубо поистинѣ потребишася, яко бога прогнѣваша и святоую ону землю оскверниша⁴⁰.</p>

Параллели здесь очевидны. Мы видим и жертвы, и бесов, и сыновей с дочерьми, и кумиров из золота и серебра, и даже мотив осквернения. Похоже, однако, что оба летописных фрагмента принадлежат одному и тому же автору, творчески работавшему с ХГА. Бесы и материалы, из которых делали идолов, совпадают в «пантеоне» и ХГА, поклонение — общий элемент РФ и ХГА. Создание идолов из различных материалов было топосом христианской литературы и даже более того, — литературы межзаветной (так, в «Апокалипсисе Авраама» главный герой упоминает службы, которые он служил «богомъ... древянымъ и каменымъ, златымъ и сребреннымъ и мѣдяным и желѣзнымъ» своего отца Фарры)⁴¹.

Но на русского летописца повлияла, скорее всего, именно ХГА. Кумиры из разных материалов неоднократно в ней упоминаются. Например, о том же Фарре в ХГА говорится: «...бѣ же и тѣ кумиротворецъ, от каменя и древа творя и продая»⁴². Колосс Родосский

³⁸ ПСРЛ. Т. I. Стб. 79.

³⁹ Там же. I. Стб. 91.

⁴⁰ *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя. Т. I. С. 279, 295.

⁴¹ L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave / Introd., texte critique, trad. et comm. par R. Rubinkiewicz S.D.B. Lublin, 1987 (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Źródła i monografie, 129). P. 101–102.

⁴² *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя. Т. I. С. 81. Ср. также в заимствованном из Мал. фрагменте Тихонравовского хронографа: «Фара бо творяше древомъ и каменемъ богъ» (*Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы. С. 380).

назван «мѣдянь кумирь солнцю». В связи с осуждением античного политеизма напоминает, что «еже в каменехъ» и «въ златѣ» «кумиры творена не подобает послушати». При описании капища Сераписа среди материалов, использованных для отделки, фигурируют мрамор, золото, серебро, а сам «кумир», который «бѣше великъ и страшень» оказывается медным. В другом месте говорится о разрушении медных кумиров христианским императором⁴³. Материал для характеристики внешнего вида древнерусских изображений языческих богов ХГА давала превосходный.

После рассказа о жертвоприношениях в статье под 980 г. читаем: «И осквернися кровьюми земля Руска и холмо-тъ, но преблагии Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмѣ нынѣ церкви стоитъ святого Василья есть, якоже послѣди скажемъ, мы же на преднее възратимся»⁴⁴. Наличие здесь грамматического сбоя и следов не вполне удачной переработки первоначального текста было отмечено еще А.А. Шахматовым и Ст. Рожнецким в начале XX в. (разные мнения ученые высказывали только относительно границ вставки). Обещание рассказать о церкви св. Василия было выполнено летописцем ниже, причем ее второе упоминание также можно считать вставкой (во всяком случае, этому ничто вроде бы не противоречит). После Крещения по приказу Владимира строятся христианские храмы (предполагаемая вставка выделена курсивом): «...повелѣ рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, идеже стояху кумиры. *И постави церковь святого Василья на холмѣ, идеже стояше кумирь Перунъ и прочии, идеже творяху потреби князь и людье. И нача ставити по градомъ церкви...*»⁴⁵ (конкретные границы ссылки выявить, конечно, непросто).

Поскольку в древнейшем летописном тексте РФ, по-видимому, вообще не было⁴⁶, и в то же время она есть и в ПВЛ, и в НПЛ мл., предполагаемые два ее слоя следует относить ко второму и третьему этапам переработки ядра начального летописания, т. е. соответственно к т.н. «Своду Никона» 1070-х гг. и «Начальному своду» 1090-х гг. Первый ее слой, без вставок из «Начального свода», либо основывался на хронографическом сочинении/сочинениях (но не

⁴³ *Истрин В.М.* Книги временья и образныя. Т. I. С. 199, 66, 387, 524.

⁴⁴ ПСРЛ. Т. I. Стб. 79.

⁴⁵ Там же. Стб. 118.

⁴⁶ См.: *Гиппиус А.А.* Крещение Руси в Повести временных лет: К стратификации текста // Древняя Русь. № 3 (33). Сентябрь 2008 г. С. 22.

ХВИ!)⁴⁷, либо представлял собой весьма тонко изготовленный коллаж из переводных текстов⁴⁸.

В качестве рабочей гипотезы можно выдвинуть предположение о том, что автор «Свода Никона», работавший в 1070-е гг., был знаком либо с полными переводами ХГА и Мал., либо с какой-то неизвестной нам хронографической компиляцией, отличной от ХВИ (свои источники он использовал, однако, весьма творчески); автор «Начального свода» имел дело не с полным переводом ХГА, а с выдержками из нее в составе ХВИ; составитель ПВЛ вновь работал непосредственно с полным переводом ХГА. Эта гипотеза может быть проверена только путем фронтального сопоставления соответ-

⁴⁷ См. об этом: *Милютенко Н.И.* К вопросу о некоторых источниках Речи Философа // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. LV.

⁴⁸ Господствующая точка зрения о бытовании РФ как отдельного самостоятельного произведения старославянской письменности, переводного с греческого (подробное обоснование см., например: *Львов А.С.* Исследование «Речи Философа» // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968; *Trunte H.* *Doctrina christiana. Untersuchungen zu Kompilation und Quellen der sogenannten "Rede des Philosophen" in der Altrussischen Chronik* // Millennium Russiae Christianae. Tausend Jahre Christliches Russland 988–1988. Vorträge des Symposiums anlässlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung Russlands in Münster vom 5. bis 9. Juli 1988 / Hrsg. von G. Birkfellner. Köln etc., 1993 (Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien. 16)), основывается, прежде всего, на анализе ее языка, но при этом недостаточно учитывается то, что она почти полностью состоит из заимствованных из переводных текстов фрагментов. Приведенные Х. Трендафиловым совпадения в пророческих цитатах между РФ и житием св. Кирилла-Константина могут быть случайными (они достаточно хрестоматийны, среди них, в частности пророчества об Эммануиле и Вифлееме) и объясняются не использованием общего протографа, как думает болгарский исследователь, а общей — катехизической — темой обоих сочинений. Кроме того, даже в этих хрестоматийных цитатах сильно различается лексика (*Трендафилов Х.* Речта на философа в староруската Повесть временных лет и полемичните традиции на Константин-Кирил // Старобългарска литература. София, 1990. Кн. 22. С. 39–43). С другой стороны, книжные источники и характер их использования в РФ такие же, как и в ряде других рассказов начального летописания, что показал С. Франклин (*Franklin S.* Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic Papers. New Series. 1982. Vol. XV. P. 1–27, esp. 18–19). Это серьезный аргумент в пользу того, что РФ возникла именно на русской почве, и ее литературная история тесно связана с литературной историей «Повести временных лет». Развернутое критическое рассмотрение доводов А.С. Львова и Х. Трендафилова и обоснование древнерусского происхождения РФ см. также в: *Reinhart J.* «Речь Философа» Повести временных лет и ее великоморавская и преславская предыстория // Wiener slavistisches Jahrbuch. 2008. Bd. 54. См. также: *Вилкул Т.* О происхождении «Речи Философа» // Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2012. Vol. 20. No. 1. С. 58, сноска (Т.Л. Вилкул, впрочем, игнорируя многослойность начального летописания, относит все заимствования из переводных источников к творчеству составителя ПВЛ).

ствующих фрагментов летописных сводов в составе ПВЛ и НПЛ мл. с ХГА и ее отрывками в хронографических текстах⁴⁹.

Вставка с церковью св. Василия имеет другое происхождение. Аналогичные мотивы есть и в других произведениях древнерусской литературы: в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона и анонимном «Слове на обновление Десятинной церкви». Иларион говорил, что после Владимирова крещения «капища разрушаахуся, и церкви поставляахуся... монастыреве на горах сташа»⁵⁰. Возможная связь этого места «Слова» и предисловия к Софийскому временнику, представляющего собой предисловие к «Начальному своду» (что было обосновано А.А. Шахматовым и в последнее время, с привлечением дополнительных доводов, — А.А. Гиппиусом), уже отмечалась в литературе⁵¹. Комментарий о церкви св. Василия идеально вписывается в реконструируемую исследователями идеологию одного из пластов начального летописания; по самой убедительной гипотезе — «Начального свода». А.А. Гиппиус называет ее «имперско-эсхатологической», в рамках которой языческая русь

⁴⁹ Недавно Т.Л. Вилкул выделила ряд «микрозаимствований» в летопись из ХГА (*Вилкул Т. Повесть временных лет и Хронограф. Р. 75–76*), но они либо неубедительны, либо обнаруживаются в хронографических компиляциях (и, следовательно, могут восходить к ХВИ), либо отсутствуют в НПЛ мл. (следовательно, могли быть включены составителем ПВЛ, который и по утвердившейся концепции О.В. Творогова использовал полный перевод ХГА). См. также: *Мухеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? С. 198*, сноски. Единственным исключением с натяжкой можно считать следующее совпадение: «...и бысть гладь велий, яко продатися главѣ ослина 30 сребрьникъ» (*Истрин В.М. Книги временья и образныя. Т. I. С. 180*) и «...бѣ гладь великъ, по полугривнѣ голова конячя» (ПСРЛ. Т. III. С. 124). Но, во-первых, это, скорее всего, заимствование не из ХГА, а непосредственно из Библии (ср.: 4Цар. 6:24-25: «...бысть гладь великъ... дондеже бысть глава ослава за 50 сикль сребра» (*Острозька Біблія. С. 569*)), во-вторых, изъятие этой фразы не только не портит текст, но и делает его более связным: «И прииде Святославъ к порогомъ, и не бѣ лзѣ проити; и ста зимовати в Бѣлобережьи {вставка}. Веснѣ же приспѣвши {вставка}, поиде Святославъ в пороги...» (ПСРЛ. Т. III. С. 123). В ПВЛ наличие вставки в этом месте уже вполне очевидно: оно свидетельствуется дублировкой сообщения о зимовке Святослава (ПСРЛ. Т. I. Стб. 73–74), что было уже отмечено И.Н. Данилевским (*Данилевский И.Н. Повесть временных лет. С. 167*). Фраза о «конячей голове» в НПЛ мл. может, таким образом, объясняться двояко: либо как вставка «Никона», сохранившаяся в «Начальном свод» и распространенная в ПВЛ, либо как остаток вставки ПВЛ в «Начальный свод», усеченной более поздним новгородским летописцем.

⁵⁰ *Акентьев К.К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Византиноведение. 2005. Т. III. С. 144.*

⁵¹ См.: *Гиппиус А.А. Предисловие к «Софийскому временнику» (Киевскому Начальному своду): текст, язык, источники // РЯНО. 2010. № 2 (20). С. 173–174.*

изображена жестокими варварами⁵². Нельзя исключать, что вставные упоминания церкви св. Василия представляют собой конкретизацию общего рассуждения «Предисловия»: «Куда же древле погании жряху бѣсомъ на горах, нынѣ же паки туды святыя церкви златъверхия каменозданныя стоят...»⁵³.

Что из этого текстологического обзора следует для истории? Хотя и «пантеон», и «языческая реформа», смоделированные по образцу, заимствованному из ХГА, являются, вероятно, продуктом литературной деятельности летописца, сами по себе восточнославянские божества, упомянутые в летописной статье под 980 г., взяты, по видимому, не из письменной, а из устной традиции. В литературе на эту тему встречаются разноречивые суждения; нередок и скепсис по отношению к реальности их культов. Славянский политеизм был популярнейшей темой в науке XIX–XX вв., даже перечислить все предлагавшиеся интерпретации невозможно. Отмечу только некоторые, оценке адекватности которых могут способствовать наблюдения о связи летописной статьи под 980 г. с фрагментом ХГА.

В.И. Мансикка считал, что Дажьбог — чисто литературный персонаж, не имеющий отношения к «живой традиции»⁵⁴. Л. Мошинский усматривает в Дажьбоге не имя языческого божества, а переосмысленную «религиозную формулу приветствия» — «дажд(ь) Богъ»⁵⁵.

Часто недоверие исследователей вызывал Симаргл. Уже давно было выдвинуто предложение видеть в нем не одного, а двух богов — в соответствии с версией «Слова некоего христороубца», в котором говорится о том, что язычники «вѣрюють... въ Сима, и въ Рьгла» (этимологии для Сима и Рьгла также предлагались разные, от славянских до библейских)⁵⁶. В настоящее время сторон-

⁵² См.: *Он же*. Два начала Начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // Вереница литер. К 60-летию В.М. Живова. М., 2006. С. 78, 81.

⁵³ ПСРЛ. Т. III. С. 103.

⁵⁴ Мансикка В.И. Религия. С. 94.

⁵⁵ *Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln etc., 1992. S. 67–70; см. также: *Kowalczyk E.* Sacrum. Z dziejów mitów toponomastycznych w archeologii // *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu* / Red. Sł. Moździocha. Wrocław, 2000 (Spotkania Bytomskie IV). S. 30.

⁵⁶ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994 (репр. изд. 1868 г.). Т. II. С. 266. См. также: *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. М., 2003 (репр. изд. СПб., 1914) (Записки Историко-филологического факультета Имп. С.-Петербургского ун-та. Ч. CXVII). С. 374; *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1985 (1-е изд. — 1918 и 1924 гг.). S. 157–159.

ником «разделения» Смаргла и выделения восточнославянского Рьгла — «бога дикой, бурной и непокорной силы природы» — выступает К.Т. Витчак⁵⁷. Другие ученые защищали Смаргла, исходя из предполагаемой иранской этимологии, предлагавшейся еще до революции⁵⁸, но как научная гипотеза сформулированной только в 1930-е гг. К.В. Тревер⁵⁹. Подробно обосновал иранскую (конкретнее — скифо-осетинскую) этимологию Смаргла (от *Sēnmary) В.И. Абаев⁶⁰. Иранская этимология, в свою очередь, подверглась жесткой критике⁶¹.

Недавно появилась гипотеза о том, что первоначальным является чтение НПЛ мл. — «Се има рекла» вместо «Смарьгла» (т. е. «таковы их имена»)⁶². В качестве курьеза можно отметить этимологическую догадку А.С. Фаминцына о том, что имя загадочного бога надо читать как «Сема Ерыла», где «Ерыл» объясняется как «Ярило» — теоним, известный фольклору, но не древнерусским источникам⁶³. Предлагались и другие, не менее экзотические интерпретации.

Высказывались идеи о том, что в изначальном летописном тексте богов было пять, а не шесть: это число сопоставлялось с пятью богами в рассказе о появлении волхва в Киеве в Ипатьевской летописи под 1071 г.⁶⁴ Разные авторы предлагали избавиться от разных персонажей. Е.В. Аничков считал возможным «откинуть» единственный женский персонаж — Мокошь⁶⁵. Б.А. Рыбаков устранил

⁵⁷ *Witczak K.T. Ze studiów nad religią prasłowian. Cz. 1: Nowogrodzki Regł a wedyjski Rudra // Onomastica. Pismo poświęcone nazewnictwu geograficznemu o osobowemu. 1993. R. XXXVIII. S. 102.*

⁵⁸ См., например: *Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 2000 (репр. изд. 1916 г.). С. 33. См. также: Gieysztor A. Mitologia Słowian. Warszawa, 2006 (1-е изд. — 1982 г.). S. 186–188; Ловмянский Г. Религия славян. С. 99; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 415–416.*

⁵⁹ *Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. Л., 1937. С. 59–60.*

⁶⁰ *Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965. С. 116.*

⁶¹ *Witczak K.T. Ze studiów nad religią prasłowian. S. 96–97, przyp.*

⁶² ПСРЛ. Т. III. С. 128; см. об этом: *Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? С. 225.*

⁶³ *Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1884. С. 227. Догадка А.С. Фаминцына подхвачена современными язычниками, стремящимися заменить «чужеродного» Смаргла на «своего» Ярилу (см.: *Озар Ворон [Прозоров Л.Р.]. Памяти «бога Семарьгла» // <<http://perunica.ru/ozar/938-pamyati-boga-semargla.html>> (дата обращения: 23.07.2013)).**

⁶⁴ ПСРЛ. Т. II. Стб. 164. См.: *Ловмянский Г. Религия славян. С. 96.*

⁶⁵ *Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. С. 279.*

«пса Симаргла»⁶⁶. Более изящным выходом из положения было отождествление Хорса и Дажьбога на том основании, что в некоторых списках ПВЛ их имена не отделены друг от друга союзом «и», и что тот и другой могли быть солярными божествами соответственно иранского⁶⁷ и славянского происхождения⁶⁸.

Нельзя сказать, что эта критика «пантеона» является убедительной и вне контекста сопоставления летописи с ХГА. Хотя один из его персонажей — Дажьбог — упомянут в Мал., оказавшей влияние на начальное летописание⁶⁹, он изображен там не богом, а легендарным царем, вместе с еще одним славянским божеством Сварогом⁷⁰. Характерно, что в статье Ип. под 1114 г., в которую включен этот отрывок из Мал., к имени Сварог есть глосса, где он назван богом⁷¹. Отсюда ясно следует, что славянские боги были прекрасно знакомы древнерусским книжникам помимо литературных источников.

Хорс, Дажьбог и Стрибог упоминаются в «Слове о полку Игореве»⁷² — источнике, независимом от начального летописания. В древнерусских письменных источниках встречается имя «Дажьбог» и отчество «Дажьбогович»⁷³. В древнепольском языке фиксируется личное имя *Daczbog*, *Dadzbóg*, а в сербском фольклоре существует персонаж «Да[ж]бог»⁷⁴. Есть некоторые топонимические данные, возможно, связанные с Хорсом⁷⁵. Вероятная иранская этимология теонимов «Хърсь» и «Симаргль» может быть связана

⁶⁶ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 741.

⁶⁷ Иранская этимология Хорса считается бесспорной (Зализняк А.А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. М., 1962. Вып. 6. С. 43). В.И. Абаев сопоставляет теоним «Хорс» с осетинским *horz/hwarz* («добрый, хороший») (Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 116).

⁶⁸ Такое предположение выдвинул еще О.М. Бодянский (историографию вопроса см.: Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999. С. 19–20, 24–27).

⁶⁹ См. об этом: Истрин В.М. Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 годом // ЖМНП. 1897. Ч. ССХIV. Ноябрь. С. 84–90.

⁷⁰ Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы. С. 69–70.

⁷¹ ПСРЛ. Т. II. Стб. 278.

⁷² Слово о полку Игоревѣ, Игоря сына Святъслава, внука Ольгова / Изд. А.А. Горский. М., 2002. С. 94 (Хорс); 84, 85 (Дажьбог); 82 (Стрибог).

⁷³ См.: Соколова Л.В. Дажьбог (Дажьбог) // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. II. С. 79.

⁷⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986 (ориг. изд. — 1950 г.). Т. I. С. 482; *Gieysztor A. Mitologia Słowian*. S. 178.

⁷⁵ См. об этом: Васильев М.А. Язычество восточных славян. С. 17, 70.

с тмутороканским эпизодом в жизни предполагаемого автора свода 1070-х гг. или его информанта⁷⁶.

Обнаружение исходной модели «пантеона» в ХГА способствует решению ряда сложных вопросов, связанных с интерпретацией некоторых летописных чтений. Выясняется, что богов должно было быть именно шесть, а альтернативные чтения НПЛ («Стриба» вместо «Стрибога», «Сеимарекла» вместо «Симарьгла») следует признать поздними искажениями. То же самое относится к Симу и Рьглу, поиски этимологии которых можно, наконец, оставить. Какого бы происхождения ни был летописный Симаргл, приходится считаться именно с этим теонимом, тем более, что, вопреки К.Т. Витчаку, список богов в летописи обнаруживает явную первоначальность по сравнению с аналогичными списками в «Слове некоего христолюбца», где Симаргл разделяется на два персонажа (это показывают: пропуск Дажьбога и Стрибога, вероятно, из-за нежелания упоминать слово «бог» всуе — отмечено В.Й. Мансиккой⁷⁷; эпитет Волоса «скотий бог» в одном из двух древнейших списков, явно заимствованный из летописи; полное совпадение порядка перечисления теонимов в первом списке «Слова» с летописным; место Рьгла — в обоих списках сразу после Сима, что ясно свидетельствует о том, что это изначально один персонаж). В «Слове», помимо летописи, использованы и другие источники; вообще, этот памятник требует специального исследования. Список теонимов там, однако, очевидно, вторичен по сравнению с летописным.

Если Сима и Рьгл оказываются одним божеством, то, вопреки распространенной в историографии точке зрения⁷⁸, Хорс и Дажьбог — двумя разными (по крайней мере, так считал летописец). Заимствования из ХГА абсолютно однозначно, а не предположительно показывают, что известие о «языческой реформе» Владимира не могло быть включено в летопись ранее включения в нее заимствований из ХГА. Таких заимствований, как свидетельствуют последние исследования, не было в древнейшем летописном тексте. Следовательно, это известие было составлено не ранее 70-х гг. XI в., т.е. почти через 100 лет после описываемых событий. Таким образом, как уже было сказано выше, сама «языческая реформа» является ис-

⁷⁶ См. об этом: *Ловмянский Г.* Религия славян. С. 98; *Мухеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 128.

⁷⁷ *Мансика В.Й.* Религия. С. 138.

⁷⁸ См: *Васильев М.А.* Язычество восточных славян. С. 25–27.

кусно смоделированной на базе переводных текстов реконструкцией древнерусского книжника, а ее русское содержание (имена богов) заимствованы из современной летописцу устной традиции.

Что касается жертвоприношений, то в летописных сообщениях о них также просматриваются литературные влияния. Возникает, таким образом, как выразились бы юристы, «обоснованное сомнение» в достоверности свидетельств о древнерусских «кровавых жертвах».

Скептические оценки заслуживают самого серьезного рассмотрения еще и с учетом того обстоятельства, что в последнее время в ученой среде усиливается критика и в отношении таких классических традиций человеческих жертвоприношений, как, например, древнегреческая⁷⁹ или более близкая к славянской — германская (включая скандинавскую)⁸⁰. В последней, как известно, письменных сообщений о человеческих жертвоприношениях особенно много — тем не менее, известный немецкий специалист по культовой археологии М. Мюллер-Вилле прямо пишет, что ни в Бирке, ни в Упсале, ни в Лейре в Зеландии, ни в Висбю на Готланде не обнаружено для них никаких археологических подтверждений⁸¹.

Долгое время доказательством реальности практики человеческих жертвоприношений у древних германцев служили знаменитые «трупы в болотах» (*Moorleichen*) — обнаруженные в болотах останки предварительно связанных людей, которых, следовательно, умерщвляли совершенно сознательно. Однако и они не поддаются однозначной интерпретации. Существуют, например, мнения о том, что это свидетельства смертной казни у древних германцев за позорящие преступления, описанной Тацитом, или о том, что в болотах топили тела, используя русские понятия, заложных покойников (самоубийц,

⁷⁹ См.: *Weiler G. Human Sacrifice in Greek Culture // Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition / Ed. by K. Finsterbusch, A. Lange, K.F. Diethard Römheld. Leiden; Boston, 2007. P. 36.*

⁸⁰ См. критический анализ древнегерманской и скандинавской традиций о человеческих жертвоприношениях: *Hultgård A. Menschenopfer // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Berlin; New York, 2001. Bd. XIX. S. 533–546.* Ср., однако: *Sawyer P.H. Kings and Vikings. Scandinavia and Europe AD 700–1100. London; New York, 1982. P. 132–133.* В мои задачи здесь не входит всесторонняя оценка обоснованности скептического взгляда на скандинавские, античные и прочие жертвоприношения. Важно зафиксировать, что такая точка зрения в науке существует, и опирается она на литературный характер многих нарративных свидетельств.

⁸¹ *Müller-Wille M. Opferkulte der Germanen und Slawen. Stuttgart, 1999. S. 74.*

преступников, жертв несчастных случаев и т.д.)⁸². Как бы то ни было, однозначными свидетельствами существования человеческих жертвоприношений у древних германцев *Moorleichen* служить не могут.

Тем более это относится к находкам археологов-славистов, в работах которых довольно часто встречаются ссылки на обретенные доказательства человеческих жертвоприношений у славян при реальной источниковой базе, значительно более бедной, чем у немецких и скандинавских исследователей. В недавно переизданной книге археологов И.П. Русановой и Б.А. Тимощука этому предмету посвящена целая глава⁸³, однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что находки человеческих костей в местах предполагаемых капищ могут быть интерпретированы совершенно иначе: прежде всего, как последствия военных конфликтов. Польский исследователь В. Шиманьский усматривает, в частности, явные параллели между наиболее богатыми находками такого рода на городище Звенигород в Западной Украине и археологическими свидетельствами монголо-татарского нашествия в Киевской земле⁸⁴.

Ничего похожего на остатки человеческих жертвоприношений не найдено и в Киеве. В литературе предпринимались попытки верифицировать киевский пантеон с помощью археологических данных — обнаруженного в 1975 г. в подвале дома № 3 по ул. Владимирской в Киеве «языческого святилища»⁸⁵. Шесть (или в другой трактовке — пять) его лепестков предположительно отождествляются с таким же числом богов владимирова пантеона. Однако ничего достоверного ни о времени возведения этого сооружения, ни о его назначении, как выясняется, неизвестно⁸⁶. Новейшие археологические и искусствоведческие исследования показывают, что, вероятнее всего, оно относится к XII–XIII вв.⁸⁷

⁸² См. об этом: *Ibidem*. S. 32.

⁸³ *Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М., 2007. С. 125–140.

⁸⁴ *Szymański W.* I.P. Rusanova, B.A. Timoščuk, Jazyčeskie sviatilišča drevnih slavjan, Moskva 1993, 144 s., 73 rys. // *Archeologia Polski*. Warszawa, 1997. T. XLII. Zeszyt 1–2. S. 291–292; *Idem.* Pośag ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości // *Przegląd archeologiczny*. 1996. T. 44. S. 95–96.

⁸⁵ См., прежде всего: *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. С. 428–433.

⁸⁶ *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 164.

⁸⁷ *Ёлиши Д.Д.* О «монументальной архитектуре» Древнего Киева в X в. // *Диалог культур и народов средневековой Европы. К 60-летию со дня рождения Е.Н. Носова*. СПб., 2010. С. 161–163.

Способ и техника описания тех или иных явлений не имеют, впрочем, прямого отношения к проблеме их реального существования. Как показал в последнее время Л.П. Слупецкий, упоминания различных и независимых друг от друга источников о человеческих жертвоприношениях у славян показывают, что они «хорошо засвидетельствованы», причем не только в нарративных памятниках. В частности, о человеческих жертвоприношениях Сварожичу у лютичей говорится в таком исключительно достоверном источнике, как послание немецкого миссионера Брунона Кверфуртского королю Германии и впоследствии императору Генриху II (1008 г.)⁸⁸. Брунон обрушивается в нем на язычников-лютичей, поклоняющихся «дьяволу Сварожичу» (*Zuarasiz diabolus*), и взывает: «Не считаешь ли ты греховным, о король, когда голова христианина, о чем нечестиво и говорить, приносится в жертву под знаменем бесов?»⁸⁹. Было бы странно, если бы Брунон, убеждая германского императора в необходимости противостоять язычникам-лютичам, использовал для убедительности аргументы, основанные не на реальности, а на литературных фикциях, этиологических моделях или чем-либо в этом роде. Ведь Генриху II надо было принимать совершенно конкретные политические решения!

Не менее существенно и другое наблюдение Л.П. Слупецкого: находит свои параллели и сам метод выбора жертвы по жребию (что, кстати, в свою очередь, вроде бы не имеет параллелей в литературных источниках летописи). Похожие эпизоды отмечены в скандинавских сагах («Сага о Гаутреке», «Сага о Хервёр и Хейдрек») и, что еще более важно, — у западных славян, конкретно у лютичей, о чем сообщает Титмар Мерзебургский: «...какая умиловительная жертва должна быть принесена богам, тщательно рассматривается жрецами с помощью жребиев и [гадания] по коню. Их невыразимое бешенство удовлетворялось кровью людей и животных»⁹⁰.

Данных такой убедительности применительно к восточным славянам или древней Руси нет, но с показанием Брунона Кверфуртского может

⁸⁸ *Slupecki L.P.* Au déclin des dieux slaves // Clovis. Histoire et mémoire. Le baptême de Clovis, son echo à travers l'histoire. Paris, 1997. Vol. II. P. 309–310. См. также: *Idem.* Slavonic pagan sanctuaries. Warsaw, 1994. P. 60. О датировке послания см.: *Voigt H.G.* Brun von Querfurt. Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer. Stuttgart, 1907. S. 122–123.

⁸⁹ *Epistola Brunonis ad Henricum regem* // MPH. Series Nova (=Pomniki dziejowe Polski. Seria II). Warszawa, 1973. T. IV. Fasc. 3 / Rec., praef. notisque instr. H. Karwasińska. P. 101–102.

⁹⁰ *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon* // MGH. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series. Berlin, 1935. T. IX / Hrsg. von R. Holtzmann. VI. 25 (18). S. 304. См. об этом: *Slupecki L.P.* Au declin. P. 310, note.

быть до некоторой степени сопоставлено свидетельство в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского, на которое обращал внимание еще Е.В. Аничков⁹¹: «...уже не закалаемь бѣсомь другъ друга, нъ христос за ны закалаемь бываеть и дробимь въ жертву богу и отьцю»⁹². Поскольку «Слово», как выясняется, представляло собой гомилетическое произведение, адресованное слушателям, среди которых вполне могли быть современники Крещения Руси⁹³, и, очевидно, использовалось в богослужебной практике⁹⁴, трудно себе представить, что упоминание человеческих жертвоприношений языческого времени носило характер чисто риторического упражнения.

Таким образом, есть все основания считать вполне реальными *сами факты* почитания языческих богов в древней Руси и принесения им кровавых жертв (по крайней мере, эпизодически); память о них, естественно, сохранялась в устной традиции. Однако *описание* языческого культа в летописи полностью основывалось на литературных моделях, в связи с чем, все попытки в научной и научно-популярной литературе реконструировать на основе летописи древние языческие ритуалы и особенно ту мифологию, которая за ними стояла, приходится признать чистыми спекуляциями. Это не означает само по себе, что событий, которые обычно связываются в историографии с учреждением пантеона, не было «на самом деле». Напротив, есть определенные основания считать, что в первые годы княжения Владимира языческие тенденции действительно усиливались⁹⁵. Более того, существует даже весьма близкая параллель киевскому дуализму языческого культа — Перуна и Волоса — у западнославянских язычников о-ва Рюген. Там также сосуществовали культ Святовита в Арконе и почитание «троицы» Ругевита, Поренута и Поревита в Гарце (Коренице)⁹⁶.

⁹¹ Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. С. 238.

⁹² Молдован А.М. «Слово о законе и благодати» Илариона. М., 1984. С. 88-89; Акентьев К.К. «Слово о законе и благодати». С. 137.

⁹³ «Слово» было составлено, скорее всего, между 1046 и 1051 гг. (см.: Там же. С. 149). В другой работе К.К. Акентьев склоняется к 1046 г., связывая произнесение «Слова» с освящением киевской св. Софии (Акентьев К.К. Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византинороссика. 1995. Т. I. С. 85–86).

⁹⁴ Акентьев К.К. «Слово о законе и благодати». С. 122, сноска.

⁹⁵ См.: Назаренко А.В. Владимир (Василий) Святославич. История до Крещения // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 693–694.

⁹⁶ См. интересный сопоставительный анализ: Banaszkiwicz J. Pan Rugii — Rugewit i ego towarzysze z Gardźca: Porewit i Porenut (Saxo Gramatyk, Gesta Danorum, XIV, 39, 38–41) // Słowiańszczyzna w Europie / Ed. Z. Kurnatowska. Wrocław, 1996. Т. I;

Встает, конечно, вопрос о том, насколько «пантеон» отражал реальный языческий культ. Уже давно было замечено отсутствие в нем, например, упомянутого в других местах летописи Волоса, о котором есть независимые западнославянские данные. С другой стороны, в списке присутствуют загадочный Хорс и еще более загадочный Симаргл, нигде более не фигурирующий. Понятно, что любые соображения на сей счет будут гадательными, тем не менее, кое-что предположить можно. Оба упоминания Волоса-«скотья бога» (первое — в рассказе о заключении мира между Русью и Византией после похода Олега, второе — в договоре Руси с Византией 971 г.) отсутствуют в НПЛ мл. и, следовательно, отсутствовали в «Начальном своде» и более ранних сводах. Если справедливо отнесение основного слоя рассказа о «языческой реформе» Владимира к «Своду Никона», то вполне можно предположить, что «бога Волоса» его автор просто не знал, тем более что отождествление Волоса с Велесом — восточнославянским мифологическим персонажем, упоминающимся в ряде источников — более чем сомнительно⁹⁷. В любом случае мы вряд ли узнаем, по каким принципам составлял свой список летописец: в какой степени он опирался на припоминания о реальном (?) киевском пантеоне, а в какой — на собственные знания о разных языческих божествах.

Выясняется также, что одним из ярких стилистических приемов автора «Свода Никона» было использование не только «скрытых библеизмов», но и «скрытых амартолизмов» (или «скрытых хронографизмов»), т. е. аллюзий на переводные с греческого тексты, мастерски вплетенных в ткань собственного повествования. Последующие летописцы использовали иные, более простые техники работы со своими источниками⁹⁸.

Побочным результатом наблюдений стало предположение о возможном использовании составителем т.н. «Свода Никона» (70-е гг. XI в.) или иного «промежуточного свода» фрагмента ХГА, отсутствовавшего в ХВИ и происходившего либо из полного перевода ХГА, либо из другой хронографической компиляции.

Modzelewski K. Pogańskie *sacrum* w ustroju i topografii najstarszych miast słowiańskich // Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi. Warszawa, 2010. S. 157–161.

⁹⁷ См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь. Т. I. С. 343; *Ловмянский Г.* Религия славян. С. 88–91; *Moszyński L.* Die vorchristliche Religion. S. 10–12. Ср., однако: *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2002 (2-е изд.). С. 428.

⁹⁸ См.: *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 128.

- Абаев В.И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.
- Акентьев К.К.* Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византиноведение. 1995. Т. I.
- Акентьев К.К.* «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Byzantinorossica. 2005. Т. III.
- Анисимова Т.В.* Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв. М., 2009.
- Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. М., 2003 (репр. изд. СПб., 1914) (Записки Историко-филологического факультета Имп. С.-Петербургского ун-та. Ч. СХVII).
- Апостольские постановления (через Климента, епископа и гражданина Римского) // <http://krotov.info/acts/04/2/constit_apost.htm> (дата обращения: 05.09.2013).
- Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994 (репр. изд. 1868 г.). Т. II.
- Васильев М.А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999.
- Введенский А.М.* Житие варягов-мучеников (Функционирование легенды в летописи и в Прологе) // ДРВМ. 2009, декабрь. № 4 (38).
- Вилкул Т.* Повесть временных лет и Хронограф // Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2007. Vol. 15. No. 2.
- Вилкул Т.* О происхождении «Речи Философа» // Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2012. Vol. 20. No. 1.
- Водолазкин Е.Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси. М., 2008.
- Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 2000 (репр. изд. 1916 г.).
- Гиттиус А.А.* Два начала Начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // Вереница литер. К 60-летию В.М. Живова. М., 2006.
- Гиттиус А.А.* Крещение Руси в Повести временных лет: К стратификации текста // ДРВМ. 2008, сентябрь. № 3 (33).
- Гиттиус А.А.* Предисловие к «Софийскому временнику» (Киевскому Начальному своду): текст, язык, источники // Русский язык в научном освещении. 2010. (20). № 2.
- Данилевский И.Н.* Повесть временных лет. Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004.

- Ёлишин Д.Д. Щ «монументальной архитектуре» Древнего Киева в X в. // Диалог культур и народов средневековой Европы. К 60-летию со дня рождения Е.Н. Носова. СПб., 2010.
- Зализняк А.А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. М., 1962. Вып. 6.
- Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 2004.
- Ипатьевская летопись // ПСРЛ. М., 1998. Т. II.
- Истрин В.М. Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 годом // ЖМНП. 1897. Ч. СССХIV. Ноябрь.
- Истрин В.М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Пг., 1920. Т. I.
- Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Репринтное издание материалов В.М. Истрина / Изд. М.И. Чернышева. М., 1994.
- Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
- Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. М., 1997. Т. I.
- Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003.
- Лукин П.В. Сказание о варягах-мучениках в Начальном летописании и Прологе // ДРВМ. 2009, декабрь. № 4 (38).
- Львов А.С. Исследование «Речи Философа» // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968.
- Мансикка В.Й. Религия восточных славян. М., 2005.
- Матвеев В., Щеголева Л. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000.
- Милютенко Н.И. К вопросу о некоторых источниках Речи Философа // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. LV.
- Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011.
- Молдован А.М. «Слово о законе и благодати» Илариона. М., 1984.
- Назаренко А.В. Владимир (Василий) Святославич. История до Крещения // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VIII.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. III.
- Озар Ворон [Прозоров Л.Р.]. Памяти «бога Семарьгла» // <<http://perunica.ru/ozar/938-pamyati-boga-semargla.html>> (дата обращения: 05.09.2013).
- Острозька Біблія / Опр. та пригот. до друку ермн. Рафаїл (Турконяк). Львів, 2006.
- Петрухин В.Я. Древняя Русь: народ, князья, религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. Древняя Русь.
- Петрухин В.Я. «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого. М., 2004.
- Петрухин В.Я. «Русь и все языки». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011.

- Пичхадзе А.А., Ромодановская В.А., Ромодановская Е.К.* Житие княгини Ольги, варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ, Q.п.1.63) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Polemika. СПб., 2005.
- Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М., 2007.
- Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI века / Пригот. к печати С. Северьянов. Пг., 1922 (Памятники старославянского языка. Т. IV).
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 2.
- Слово о полку Игоревѣ, Игоря сына Святъслава, внука Ольгова / Изд. А.А. Горский. М., 2002.
- Соколова Л.В.* Дажьбог (Дажьбог) // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. II.
- Творогов О.В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975.
- Творогов О.В.* Летописец Еллинский и Римский: текстологические проблемы // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. LI.
- Тревер К.В.* Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. Л., 1937.
- Трендафилов Х.* Речта на философа в староруската Повесть временных лет и полемичните традиции на Константин-Кирил // Старобългарска литература. София, 1990. Кн. 22.
- Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2002 (2-е изд.).
- Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1884.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986 (ориг. изд. – 1950 г.). Т. I.
- Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- Banaszkiewicz J.* Pan Rugii — Rugiewit i ego towarzysze z Gardźca: Porewit i Porenut (Saxo Gramatyk, Gesta Danorum, XIV, 39, 38–41) // Słowiańszczyzna w Europie / Ed. Z. Kurnatowska. Wrocław, 1996. Т. I.
- Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1985 (1-е изд. – 1918 и 1924 гг.).
- Epistola Brunonis ad Henricum regem // MPH. Series Nova (=Pomniki dziejowe Polski. Seria II). Warszawa, 1973. Т. IV. Fasc. 3 / Rec., praef. notisque instr. H. Karwasińska.
- Franklin S.* Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic Papers. New Series. 1982. Vol. XV. P. 1–27.
- Georgii Monachi* Chronicon / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1904. Vol. I.
- Gieysztor A.* Mitologia Słowian. Warszawa, 2006 (1-е изд. – 1982 г.).
- Hultgård A.* Menschenopfer // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Berlin; New York, 2001. Bd. XIX.
- Kowalczyk E.* Sacrum. Z dziejów mitów toponomastycznych w archeologii // Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu / Red. Sł. Moździocha. Wrocław, 2000 (Spotkania Bytomskie IV).

- L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave / Introd., texte critique, trad. et comm. par R. Rubinkiewicz S.D.B. Lublin, 1987 (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zrodla i monografie, 129).
- Modzelewski K.* Pogańskie *sacrum* w ustroju i topografii najstarszych miast słowiańskich // Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi. Warszawa, 2010.
- Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln etc., 1992.
- Müller-Wille M.* Opferkulte der Germanen und Slawen. Stuttgart, 1999.
- Rehfeldt B.* Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche. Berlin, 1942. S. 39–45.
- Reinhart J.* «Речь Философа» Повести временных лет и её великоморавская и преславская предыстория // Wiener slavistisches Jahrbuch. 2008. Bd. 54.
- Rożniecki S.* Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd. 23.
- Sawyer P.H.* Kings and Vikings. Scandinavia and Europe AD 700–1100. London; New York, 1982.
- Shupecki L.P.* Slavonic pagan sanctuaries. Warsaw, 1994.
- Shupecki L.P.* Au déclin des dieux slaves // Clovis. Histoire et mémoire. Le baptême de Clovis, son echo à travers l'histoire. Paris, 1997. Vol. II.
- Szymański W.* Posąg ze Zbrucz a i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości // Przegląd archeologiczny. 1996. T. 44.
- Szymański W.* I.P. Rusanova, B.A. Timoščuk, Jazyčeskie sviatilišča drevnih slavjan, Moskva 1993, 144 s., 73 ryc. // Archeologia Polski. Warszawa, 1997. T. XLII. Zeszyt 1–2.
- Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon // MGH. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series. Berlin, 1935. T. IX / Hrsg. R. Holtzmann.
- Trunte H.* Doctrina christiana. Untersuchungen zu Kompilation und Quellen der sogenannten “Rede des Philosophen” in der Altrussischen Chronik // Millennium Russiae Christianae. Tausend Jahre Christliches Russland 988–1988. Vorträge des Symposiums anlässlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung Russlands in Münster vom 5. bis 9. Juli 1988 / Hrsg. G. Birkfellner. Köln etc., 1993 (Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien. 16).
- Voigt H.G.* Brun von Querfurt. Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer. Stuttgart, 1907.
- Weiler G.* Human Sacrifice in Greek Culture // Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition / Ed. K. Finsterbusch, A. Lange, K.F. Diethard Römheld. Leiden; Boston, 2007.
- Witezak K.T.* Ze studiów nad religią prasłowian. Cz. 1: Nowogrodzki Regł a wedyjski Rudra // Onomastica. Pismo poświęcone nazewnictwu geograficznemu o osobowemu. 1993. R. XXXVIII.

Pavel Lukin

THE PAGAN “REFORM” OF VLADIMIR SVYATOSLAVICH
IN THE PRIMARY CHRONICLE: THE ORAL TRADITION
OR LITERARY ALLUSIONS?

The article discusses two highly controversial problems of the East Slavic paganism: the so called Kievan “pantheon” allegedly created by Prince Vladimir Svyatoslavich and human sacrifices. The author came to the conclusion that chroniclers who described Old Rus’ian pagan practices used the complete Slavic translation of the work of the Byzantine historian Georgios Hamartolos as their pattern. That is why the “historical” content of these accounts should not be taken for granted. On the other hand, the worship of gods mentioned in chronicles and human sacrifices in Old Rus’ can be corroborated by other, more trustworthy sources. Another idea of the article is that the “pagan” fragments based on the chronicle of Georgios were most likely produced by a compiler who worked in the 1070s.

Key words: Old Rus’. paganism, Slavs, polytheism, human sacrifice, annals.