

МИФЫ И СОВРЕМЕННЫЕ МИФОЛОГИИ

О.В. Кутарев

СЛАВЯНСКИЙ ДАЖЬБОГ КАК РАЗВИТИЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО БОГА СИЯЮЩЕГО НЕБА (ДЬЕУС-ПАТЕР)

Аннотация. В статье рассматривается образ Дажьбога – значимого славянского божества языческой эпохи. Большое количество исследований, посвящённых ему полностью или частично, не снимают всех противоречий, которые вытекают из общепринятых его трактовок согласно первоисточникам (прежде всего «Повести временных лет» и «Слове о полку Игореве», а также южнославянскому фольклору). В частности, вопросы вызывает приписывание Дажьбогу солярной природы: если он был богом солнца, то почему в древней Руси почитался и второй солярный бог, Хорс? Автор предлагает новый взгляд на эту проблему, основанный, прежде всего, на сравнительном подходе – сопоставлении с другими индоевропейскими мифологиями (германской, индийской, греческой, балтийской и т.д.). На базе альтернативного прочтения первоисточников и сопоставлений в другом свете рассматривается и этимология имени Дажьбога. В итоге вырисовывается совершенно новый взгляд на Дажьбога, прежде никогда не представленный в науке, хотя отдельные его предпосылки высказывались ранее рядом крупных учёных – как в области этимологии имени, так и в функциональном ключе. Автор пытается ответить на вопрос – мог ли быть Дажьбог развитием индоевропейского Дьеуса, Бога-Отца Сияющего Неба?

Ключевые слова: славянская мифология, славянское язычество, Дажьбог, Дьеус-Патер, Небо-Отец, сравнительная мифология, славянский пантеон, солнечные боги, Хорс, Сварог.

Abstract. This article examines the image of Dažbog a meaningful Slavic deity of the pagan era. Many researches, fully or partially dedicated to him, do not eliminate all contradictions, which result from the universally accepted interpretations according to the primary sources (first and foremost “Primary Chronicle”, “The Tale of Igor’s Campaign”, and also the Southern Slavic folklore). Another questionable fact is the attribution of the solar nature to Dažbog: if he was considered a god of sun, then why in Ancient Rus was worshiped another solar god Hors? The author suggests a new outlook upon this issue, which is mostly based on the comparative approach – comparison with the other Indo-European mythologies (Germanic, Indian, Greek, Baltic, etc.) Basing on the alternative reading of the primary sources, the author reviews the etymology of Dažbog. As a result, it results in a completely different idea about Dažbog, who was never presented in science, although several of his prerequisites were earlier proposed by the number of accomplished scholars regarding the area of etymology of his name, and from functional perspective. The author attempts to answer the question – could or could not Dažbog become a development of Dyeu, the Indo-European God of the Shining Sky?

Key words: comparative mythology, God of Shining Sky, Dyeu Ph2ter, Dažbog, Slavic paganism, Slavic mythology, Slavic pantheon, solar gods, Hors, Svarog.

Общеизвестно, что первоисточники по славянской языческой религии крайне скудны. Мы можем найти в средневековых памятниках лишь краткие описания обрядов, например, похоронных [53, с. 166] или почитания некоторых божеств [53, с. 102–103], отрывочные сведения о восстаниях народа против христианства [2, с. 48–49, 84, 123; 12, с. 172–173], фрагментарные описания праздников [64, р. 494–496]. Авторы, в большинстве своём христианские

(и в незначительной степени мусульманские) не скрывая, часто осуждают описываемое, отмечая в отдельных случаях лишь самые нелицеприятные подробности, а возможно и выдумывая какие-то детали [3, с. 361]. Очевидно, что главной их целью было осуждение «поганных», как называет язычников древнерусская литература, а не объективное описание тех или иных религиозных феноменов; тем не менее, других источников по славянскому язычеству почти нет.

Если же говорить о высшей мифологии, то есть содержащей мифы о божествах, то ситуация выглядит ещё печальнее. Мотивы, которые можно было бы отнести к ней, можно перечислить по пальцам, при этом многие учёные отказывают и им в славянском происхождении, пытаясь проследить возможности того или иного заимствования, литературного конструирования и т.д. Например, в древнерусской «Повести временных лет» (далее ПВЛ), киевском памятнике начала XII в. [37], в статье за 1071 г. приводится описание восстания волхвов, поддержанного сотнями людей. Два волхва из Ярославля убивали знатных женщин, заявляя, что это поможет справиться с царящим в северной Руси голодом. Против них в Белоозеро выступил киевский тысяцкий Янь Вышатич, который, прежде чем подвергнуть побеждённых волхвов каре, решил расспросить их. *«Они же сказали: “Мы двое знаем, как сотворён человек”. Он же спросил: “Как?” Они же отвечали: “Бог мылся в бане и вспотел, отёрся ветошкой и бросил её с небес на землю. И спорил сатана с Богом, кому из неё сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а Бог душу в него вложил. Вот почему, если умрёт человек, – в землю идет тело, а душа к Богу”. Сказал им Янь: “Поистине прельстил вас дьявол: какому богу веруете?” Те же ответили: “Антихристу” Он же спросил их: “Где же он?” Они же сказали: “Сидит в бездне”. Сказал им Янь: “Какой это Бог, коли сидит в бездне? Это бес, а Бог восседает на небесах, на престоле, славимый ангелами...”»* [37, с. 217]. Этот диалог даёт иллюстрацию типичного описания языческих представлений, где главная задача – их осуждение. Трудно представить, чтобы волхвы называли своих божеств неизвестным их мифологии Антихристом; также трудно понять, почему Бог, который бросил ветошку с неба, где он мылся, находится в «бездне» и т.д. Но даже здесь выделяются некоторые фрагменты, могущие восходить к реальному диалогу – это мотив творения первых людей посредством пота божества, находящийся параллели в мифах индоевропейских народов. Так, в исландской «Младшей Эдде», наиболее богатом мифами у германских народов источнике, первым существом был великан Имир. *«И сказывают, что, заснув, он вспотел, и под левой рукой у него выросли мужчина и женщина»* [46, с. 23], ставшие предками рода великанов. Подобные мотивы известны и индийским Ведам: Сущее *«подумало: “Да стану я многочисленным, да вырасту я!” Оно сотворило жар. Жар подумал: “Да стану я многочисленным, да вырасту я!” Он сотворил воду. Поэтому когда человек горюет или потеет, то это из жара рождается вода. Эта вода подумала: “Да стану я многочисленной, да вырасту я!”*

Она сотворила пищу. Поэтому, где бы ни шёл дождь, там бывает обильная пища. Это из воды рождается пища для питания. И у этих существ есть три породы: рождённые из яйца, рождённые от живых, рождённые из ростка...» [55, с. 340, ср. также: 55, с. 351]. Однако, основной научной тенденцией в XIX–начале XX вв. при анализе данной мифологии ПВЛ была поддержка мнения, что миф имеет богомильское происхождение [9, с. 93–94] – то есть возник в христианской еретической среде, несмотря на то, что единственными тому доказательствами были наличие дуалистических представлений у богомилов (противостоящие друг другу Бог и дьявол оба участвовали в творении и влияли на мир), и хронологическое совпадение периода написания ПВЛ с распространением этой ереси. Лишь позднее возникла обратная тенденция «возвращения» славянской интерпретации мифологии; блестящее рассмотрение соответствующего материала А.М. Золотарёвым позволило ему сделать следующие выводы: «поразительное сходство дуалистических мифов по всему земному шару исключает их заимствование с Балкан восточными славянами, финнами и сибирскими народами. <...> Задолго до знакомства с болгарскими ересями космогонические мифы восточных славян и их соседей строились на дуалистической основе», но «теми же причинами объясняется, вероятно, успех и распространение дуалистических апокрифов на Руси и их влияние на народное творчество» [16, с. 281; 26]. Возвращение веры в возможность славянского происхождения многих аспектов старого язычества последние десятилетия можно считать тенденцией. В качестве примера бегло рассмотрим подходы к этимологии имени древнерусского божества Мокошь. Если в начале XX в. наиболее крупные исследователи предполагали иноязычное происхождение теонима [3, с. 440; 9, с. 24; 30, с. 295], то позднее доминировать стала версия об основе в нём славянского корня «мок-», в значении «мокрая»; а сама богиня из статуса заимствованной обрела статус пра- или во всяком случае общеславянской [32, с. 398; 57, с. 3.640; 30, с. 310–311; 29, с. 99–100].

В свете вышесказанного, и того факта, что уже в XIX в. были известны и исследованы все доступные сегодня первоисточники по высшей мифологии славян [11, с. 37], представляется не только возможным и плодотворным, но даже и необходимым обращение также к другим областям знаний, могущих дать новые факты для познания славянской культуры. Наряду с археологией, фольклором и этнографией, важнейшую роль здесь играет и сравнительное религиоведение и языкознание. В настоящей статье

мы рассмотрим Дажьбога – одного из значимых богов славянской мифологии и постараемся предложить его новую интерпретацию.

У восточных славян Дажьбог относится к числу наиболее часто упоминаемых источниками божеств. ПВЛ, самый старый древнерусский памятник, содержащий теонимы (имена богов) и описания культа, сообщает в статье за 980 год: «и стал Владимир княжить в Киеве один и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, и Хорса, и Дажьдбога, и Стрибога, и Симаггла, и Мокошь. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили своих сыновей, и приносили жертвы бесам, и оскверняли землю жертвоприношениями своими» [37, с. 127] (ср. с библейскими строками, например, Пс. 105:36–38). В 988 г. при крещении Руси, Владимир «повелел повергнуть идолы – одни изрубить, а другие сжечь», и после описаний поругания идола Перуна [37, с. 161–163] ПВЛ больше не упоминает ни одного из перечисленных богов кроме Дажьбога. В статье за 1114 г. по Ипатьевскому списку говорится, что в Египте вскоре после мирового потопа стал царствовать «**Феоста, которого и Сварогом называли египтяне. Когда царствовал этот Феост в Египте, в годы правления его упали клещи с неба, и начали ковать оружие, а до того палицами и камнями билась. Тот же Феоста закон издал о том, чтобы женщины выходили замуж за одного мужчину и вели себя воздержанно, а кто впадёт в прелюбодеяние, тех казнить повелевал. Поэтому и прозвали его бог Сварог. Прежде же женщины сходились с кем хотели, точно скот. Когда женщина рождала ребёнка, она отдавала его тому, кто ей был люб: “Это твоё дитя”. Тот же, устроив праздник, брал себе ребёнка. Феост же этот обычай уничтожил и повелел одному мужчине иметь одну жену и женщине за одного мужа выходить, если же кто преступит этот закон, да ввергнут его в печь огненную. Того ради прозвали его Сварогом и чтити его египтяне. И после него царствовал сын его, по имени Солнце, которого называют Дажьбогом, 7 тысяч и 400 и 70 дней, что составляет двадцать с половиной лет. Не умели ведь египтяне иначе считать: одни по луне считали, а другие днями годы считали; число двенадцать месяцев узнали потом, когда начали люди дань давать царям. Солнце царь, сын Сварогов, иначе Дажьбог, был могучим мужем. Услышав от кого-то о некоей богатой и родовитой египтянке и о человеке некоем, восхотевшем сойтись с ней, искал её, желая схватить. Не хотел он закон отца своего Сварога на-**

рушить. Взяв с собой нескольких мужей и узнав час, в который она прелюбодействует, ночью застиг её и не нашел мужа с ней, а её застал лежащей с другим мужчиной, которого она возжелала. Схватил её, подверг пытке и послал водить её по земле египетской на позор, а того прелюбодея обезглавил. И настало непорочное житьё по всей египетской земле, и все восхваляли его» [37, с. 309–311]. Однако, этот текст – однозначно не является оригинальной русской мифологией; большая его часть византийского происхождения. Выделенные жирным цитаты восходят к древнеславянскому переводу «Хронографии» грека Иоанна Малалы; по замечанию О.В. Творогова, крупнейшего исследователя и переводчика древнерусской литературы, пассаж о богах статьи 1114 г. ПВЛ это «свободный пересказ главы 23 первой книги Хроники Малалы, главы 1 второй книги и главы 4 четвёртой книги» [37, с. 523] (см. перевод П.1 «Хронографии»: [1, с. 230]; за помощь с переводом с греческого глав I.23 и IV.4 автор хотел бы выразить благодарность А.С. Досаеву. См. также: [30, с. 89–94]). Иоанн Малала жил в VI в., а перевод его произведения на славянский был сделан около X в. у южных славян [52]. При этом интересующее нас «отождествление Гефеста со Сварогом, а Гелиоса (Солнца) с Дажьбогом принадлежит не составителю русского компилятивного хронографа, <...> и тем более не летописцу, включившему фрагмент из Хронографии Малалы в летописную статью 1114 г., <...> а восходит к какой-то древней (если не первоначальной) редакции перевода Хронографии Малалы» [51; 37, с. 523–524]; о возможности южнославянского происхождения вставок о Свароге и Дажьбоге (и соответственно, южнославянском их культе) писал и Г. Ловмянский. Малала придерживался эвгемеризма при толковании персонажей библейской и античной мифологии: боги представляли у него великими героями древности, которых затем обожествили из невежества. Как видно, количество самостоятельных славянских вставок в цитату греческого текста невелико, и для мифологических реконструкций использовать их трудно. По сути, оригинальными являются лишь сообщение о ввержении в печь в качестве наказания (хотя Солнце наказал прелюбодеёв иначе), и само соотнесение Феоста (у Иоанна Малалы – Гефест) со Сварогом, а его сына Солнца (Гелиос у Малалы) с Дажьбогом. Бесспорно, однако, что если книжник пошёл на такую замену, то эти имена должны были что-то значить для славянского читателя [29, с. 78].

Феоста, несомненно, это лишь древнерусский инвариант имени Гефеста. Ввержение в печь можно объяснить связью восточнославянского обра-

за Сварога / Сварожича с огнём. В древнерусских текстовых памятниках встречается такое соотношение, например: «и огневи Сварожичю молятся» в «Слове об идолах» [9, с. 287] XI–XII в. [36, с. 155]; «огневися молят зовуще его Сварожичем» в «Слове христолюбца» [9, с. 305, 307] XI в. [36, с. 153] Форма Сварог не упоминается в текстах нигде кроме приведённой статьи 1114 г. ПВЛ, хотя новгородские говоры знают слово «сварог» как старое название огня, а также кузнечика [44, с. 214]. Теоним «Сварожич» может означать либо патроним (ср. современное окончание отчеств на «-ич») сына Сварога, либо, для тех времён, деминутив (уменьшительно-ласкательную форму) имени Сварог (в значении «маленький Сварог») [63, с. 148–149]. С Дажьбогом Сварожич не обязательно идентичен [11, с. 160], хотя такие предположения существуют [19; 54, с. 527]. Мы скептически относимся к подобному отождествлению в восточнославянской культуре, где вполне очевидно, что Сварожич равен Огню, а Дажьбог к Огню не имеет прямого отношения. По всей видимости, А. Брюкнер был прав относительно восточнославянского понимания имени Сварожич как деминутива. Всё вышесказанное, с учётом соотношения и автором статьи ПВЛ 1114 г. со Сварогом Гефестом, позволяет нам очень основательно предполагать, что **Сварог был славянским богом кузнечного ремесла, связанным с печью и стихией огня; в то время как собственно огонь называли Сварожич.** Теоним Сварожич известен и ряду западнославянских древностей: [53, с. 102–103; 19] и т.д.; как и большинство божеств полабских славян, он имел черты военного бога и оракула (в случае с полабским Сварожичем гипотеза о тождестве с Дажьбогом выглядит допустимой; в таком случае, в отличие от восточнославянского Сварожича, это может быть патроним). Представляется, однако, что его рассмотрение уведёт нас в сторону от древнерусского (отличающегося) понимания Сварога и Сварожича. Завершая рассмотрение Сварога, отметим, что популярная теория о родстве санскритского svarga («небо») со славянским теонимом является почти невозможной с лингвистической точки зрения [30, с. 297; 57, с. 3.569–570]. Другая весомая теория выводит имя Сварога из понятия «свара», т.е. ссора, распря, связывая это как раз с функцией наказывающего бога [57, с. 3.569; 11, с. 157]. Предпочтительной же нужно назвать этимологию, выводимую слово из корня «вар», в значении «кипение, варево» [9, с. 16], (отсюда же простонародное сварганить в значении «изготовить» – ср. функцию кузнеца, создающего изделие из сырья).

А по какому признаку было сделано в ПВЛ, 1114 соотношение славянского Дажьбога с Гелиосом, гре-

ческим богом солнца? Частым в науке взглядом на это является предположение о функциональном их тождестве, что подчёркивается цитатой «*Солнце царь*» [9, с. 21; 29, с. 80]. Однако там же говорится – «сын Сварогов, иначе Дажьбог» (у Малалы – «сын Гефестов»). На наш взгляд, подобное соотношение могло быть сделано не только по принципу тождества функции, но и по принципу тождества родства; т.е., как и Гелиос у Малалы приходился сыном Гефесту, **Дажьбог в славянской мифологии был сыном Сварога.** Данное предположение, не менее допустимое, чем гипотеза тождества функций, неоднократно высказывалось и ранее крупными славистами [30, с. 93; 29, с. 81; 11, с. 156–157; 72, с. 24–30]. Таким образом, **Дажьбог вовсе не обязательно должен быть богом солнца.**

Этим можно решить известную сложность классической интерпретации славянского пантеона. Дело в том, что уже упоминаемый в перечне божеств ПВЛ Хорс (980 г.) также обычно определяется как солярный (солнечный) бог. Прежде всего это связано с контекстом упоминания Хорса в другом древнерусском памятнике XII в., эпосе «Слово о полку Игореве» (далее СПИ) [45]: «*Всеслав-князь людям суд правил, князьям города рядил, а сам ночью волком рыскал: из Киева до рассвета дорыскивал до Тмуторокани, великому Хорсу волком путь перебежал*» [45, с. 42–43]. Само имя Хорс, преимущественно выводимое из иранских языков (перс. xuršēt, осет. хур), также значит собственно «(сияющее) солнце». Интерпретация Хорса в качестве солярного божества поддержана значительным кругом выдающихся исследователей [57, с. 4.267; 29, с. 97–98; 6, с. 9–96; 25, с. 242–243] и является доминирующей, хотя альтернативные версии также существуют. Так, А. Брюкнер и некоторые другие поддерживали версию лунной природы Хорса, при этом теоним выводился из славянского харс (ср. хиреть), «истощённый» (аллюзия на постоянно «худеющий» месяц) [29, с. 97; 11, с. 167; 6, с. 22–27]. В новейшей работе А.А. Бескова, посвящённой этой проблеме, снова производится попытка представить образ Хорса как месяца, подкреплённая, по нашему мнению, очень слабо [4]. М.А. Васильев на основании множества фактов смог «надёжно постулировать то, что в восточнославянском язычестве Хорс являлся специально солярным божеством, богом Солнца»; «хотя почти каждое из приведённых источниковых свидетельств по отдельности может быть оспорено, но взятые в своей целостности, совокупности они образуют для Хорса убедительный “солярный вектор”» [6, с. 71, 54]. По-настоящему «разгромленной» сегодня выглядит теория, сопоставляющая имя Хорса с герм. hruss, «лошадь» [6,

с. 20]. Формат статьи не позволяет сполна рассмотреть проблематику его функций; однако, ссылаясь на указанные работы, отметим нашу поддержку теорий о соляной природе Хорса.

В таком случае не вполне ясно, зачем относительно небогатому высшему восточнославянскому пантеону был нужен второй соляной бог, каким часто видят Дажьбога. Исследователи пытались как-то объяснить эту особенность, например, немного разделяя их функции в рамках солнечного образа: «отношение Хорса к Дажьбогу довольно точно определяется аналогией с Гелиосом и Аполлоном у греков» [41, с. 433; 40, с. 444]. «Но в греческой мифологии такое наложение и разделение функций – результат длительного развития и возвышения Аполлона: он вначале не был богом солнца» [25, с. 243]. «На ранних этапах развития древнегреческой религии Аполлон являлся божеством жестоким и мрачным, а одной из его древнейших функций была функция губителя. Соляная же природа стала приписываться этому богу довольно поздно: лишь с V в. до н.э. появились тексты, где между Аполлоном и Гелиосом-Солнцем ставился знак равенства» [6, с. 57–58]. Другие авторы отождествляли Дажьбога и Хорса, часто ссылаясь на «соседство» двух имён в списке богов 980 г. и отсутствие лишь между их именами союза «и» в Лаврентьевской редакции ПВЛ. «Это действительно любопытная подробность, но нельзя переоценивать её значимость. В конце концов, в Ипатьевской летописи имена разделены», а также известно «апокрифическое “Слово и откровение святых апостол”, где имена Хорса и Дья также не разделены ни точкой, ни союзом и. Однако же, отождествить эту пару божеств ещё никто не предлагал! Вообще, подобные случаи написания имён древнерусских божеств в поучениях против язычества не являются уникальными»: «напр., “Слово св. Григория”: “пероуноу хърсоу. и мокоши. и виламъ” (список Новгородской Софийской библиотеки), “пероуноу. хорсоу мокоши. Виламъ” (Чудовский список)» и т.п. [4, с. 111]. Странники тождества порой определяли Хорса как иранский, а Дажьбога – как славянский вариант одного персонажа [54, с. 515; 29, с. 98–101; 6, с. 28–29]. Но в таком случае непонятно, зачем автору летописи понадобилось приводить два имени одного божества; нужно возразить и насчёт сугубо иранской природы Хорса. Каким бы ни было происхождение его имени, сам Хорс определённо был богом, которому поклонялись славяне; он «слишком часто присутствует в летописях, поучениях, апокрифах и других древнерусских текстах <...>, видимо, почитался и у южных славян» [25, с. 243]. Его культ был славянам понятен, и ещё в течение

нескольких столетий после крещения в поучениях против язычества осуждался и запрещался, заслуживая отдельных реплик и особого внимания. «Если строго подходить к терминологии, нельзя говорить и о его <...> заимствовании славянами у иранцев. Перед нами ситуация естественного “врастания” культа Хорса в восточнославянское язычество (через механизм ассимиляции иранцев, т.е. в конечном счёте их трансформации на уровне этнического самосознания в этнических славян), естественного вхождения его в качестве органической составной части в собственно восточнославянские языческие верования». Такие «иранизмы могут оказаться не столько заимствованиями, сколько реликтами иранской речи в языке населения, перешедшего на славянскую речь» (в последнем случае М.А. Васильев цитирует В.Н. Топорова) [6, с. 71–72]. Древность Хорса в славянской культуре может подтверждаться и в случае верности гипотез, по которым ряд понятий связан с Хорсом, например, не имеющие сегодня общепризнанной этимологии слова «хороший» [33], «хоровод» [41, с. 434] (но [25, с. 92]) и т.д.; куда более спорны варианты этимологии «хорватов» у А.С. Фаминцына [56, с. 213–214] или корня «крес» (например, кресало) у М.Е. Соколова [6, с. 20–21]. М. Фасмер утверждает невозможность данной этимологии у слова «хороший», поскольку «полногласная форма Хорось не засвидетельствована» [57, с. 4.267], однако существует и такой вариант написания в древнерусских текстах, в частности, в древнем «Житии князя Владимира» XII–XIII вв. [36, с. 199–200]: (в родительном падеже) «Хърроса» [56, с. 206; 30, с. 86; 9, с. 19; 11, с. 166; 25, с. 242]. Кроме того, сторонником такой связи выступил крупный лингвист и мифолог В.Н. Топоров: «...русское слово, которое действительно связывалось исследователями с именем Хорса – хорóший. Сама эта связь теперь представляется несомненной, несмотря на оценку её как “невероятной” у Фасмера <...>. Несомненно и направление словопроизводства: “Хорс > хороший”» [54, с. 524].

Мало того, в СПИ снова упоминается и Дажьбог (почему бы, если он – то же самое, что и Хорс?), причём в ином контексте: дважды в выражении «Дажь(д)ь-божий внук» (в первом случае написание «Даждь-Божа внука», во втором – «Дажь-Божа внука», как и в ПВЛ [45, с. 39]). Не вполне ясно, кто имеется в виду под его внуком, наиболее часто предполагается, что это эпитет либо князей [11, с. 164], либо всего древнерусского народа [56, с. 212, 222; 9, с. 21; 29, с. 101; 17]. Между тем, отдельно упоминается и Солнце, персонифицированное и в определённом контексте могущее быть прочитанным как божество. Жена главного героя, Игоря «Ярос-

лавна с утра плачет в Путивле на стене, причитая: "Светлое и трёсветлое солнце! Для всех ты тепло и прекрасно! Почему же, владыко, простёрло горячие свои лучи на воинов лады? В поле безводном жаждой им луки стянуло"» [45, с. 43]. «Ладо» здесь означает супруга, переживая за которого обращается к Солнцу героиня эпоса. Как видно, в отличие от Хорса, солярная природа Дажьбога по СПИ никак не проявляется, зато можно дополнить его образ мифологемой некоего предка, «деда» (которая, напротив, не читается у Хорса). По мнению Э.М. Шусторовича, причина именно такого соотношения в ПВЛ, 1114 греческих божеств со Сварогом и прежде всего Дажьбогом, была в том, чтобы включить происхождение русского народа в библейскую историю: поскольку род правителей (античные боги в эвгемеристичной трактовке) у Малалы восходит к сыновьям Ноя, «русские (Дажьбожи внуки) через Гелиоса-Дажьбога, Гефеста-Сварога и т.д. состоят в родстве со всеми другими народами и с праотцем Ноем, а Русь получает своё место в мировой истории» [61].

Любопытно, что в восточнославянском фольклоре персонифицированное солнце часто предстаёт в женском образе: «в русских сказках и свадебных песнях "красным солнышком" называют невесту, а жениха – месяцем <...>. Более того, солнце в русском обряде надевает сарафан и кокошник. Можно добавить, что в русском языке "солнце" – среднего рода лишь в результате прибавления уменьшительно-ласкательного суффикса, а древняя форма – женского рода: "солънь"» [25, с. 85]. Это представление имеет широкие параллели в северо-европейской мифологии. В упомянутой исландской «Младшей Эдде» говорится, что у некоего человека «было двое детей. Они были так светлы и прекрасны, что он назвал **Месяцем сына** своего, а **дочь – Солнцем**. <...> Но богов прогневала их гордыня, и они водворили брата с сестрою на небо, повелев Солнцу править конями, впряжёнными в колесницу солнца», и аналогично, «**Месяц управляет ходом звёзд, и ему подчиняются новолуние и полнолуние**». За обоими по небу гонятся волки [46, с. 27–28]; ср. в славянских источниках, ПВЛ, 1065: «солнце изменилось и не стало светлым, но было как месяц, о таком солнце невежды говорят, что оно съедается» [37, с. 205]; сербский Номоканон 1262 г.: «егда оубо погибнет лоуна или слнце, глаголють: **влькодлаци лоуноу изъдоше или слнце**» [30, с. 105; 6, с. 24]. В народных песнях балтских народов (латышей, литовцев) богиня солнца Сауле часто выходит замуж за бога месяца Менесса или Менуо [18; 11, с. 168]. Однако, и в соседних, и в славянской традиции пол персонифицированного

солнца варьируется от сюжета к сюжету.

Дажьбог упоминается также в ряде поучений против язычества (далее ППЯ, выше, в связи с Огнём-Сварожичем были процитированы два наиболее значимых из них – «Слово христоролюбца» и «Слово об идолах»). Впрочем, эти тексты, созданные в целях просветительской борьбы с теми или иными актуальными культами раннехристианского времени [3, с. 63–64, 295–297, 302–304], не добавляют собственно мифологической информации о боге – он встречается здесь в списках персонажей, которых почитают «христиане, двоеверно живущие», «невежи». Вот типичный пример упоминания Дажьбога в ППЯ: «а другие веруют в Стрибога, Дажьбога и Переплута...» («Слово отца Иоанна Златоуста о том, како первое погании веровали в идолы» [9, с. 324], XI или XIII в. [36, с. 159]). Любопытно, что Дажьбог (как и Стрибог) упоминается в ППЯ заметно реже, чем, скажем, Перун или Хорс, но это легко объяснимо. «В этих именах все упоминается слово "Бог"», которое могло нести неверную в христианско-просветительском контексте коннотацию [30, с. 138]. В некоторых ППЯ, как например, «Слове некоего христоролюбца» упомянуты все божества из капища Владимира кроме Дажьбога и Стрибога, что подтверждает это предположение [9, с. 305]. Бесспорно, всего лишь копируя ПВЛ, 980 упоминает Дажьбога и одно из «Житий князя Владимира» [30, с. 84–85] и ряд иных, позднейших памятников (например, Густынская летопись XVII в. [9, с. 557–565; 30, с. 115–117]). Все эти тексты не дают Дажьбогу никаких новых характеристик.

Дажьбог знаком также фольклору – он упоминается в нескольких новгородских поговорках, например: «покучись Дажьбогу, управит понемногу» и т.д. [47, с. 79–82]. Как «ей-богу» могли пониматься слова «Даж(ь)бо», «Дажба» в отдельных регионах вплоть до XIX в. (например, «авось-те Дажба, глаза лопни!» у рязанцев, «Дажба из даждь Бог» [30, с. 295; 25, с. 241–244]). Кроме того, у многих славянских народов известны личные имена, сходные с этим теонимом: Даж(д)ьбог у восточных славян, Dadz bog, Dacz bog и т.д. у поляков, в то время как некоторые южнославянские антропонимы происходят от имени демона Дабы (Daba, Dabic и т.д.), сопоставляемым с этим же образом. Косвенно это указывает на обширный некогда культ Дажьбога, ведь «личные имена, содержащие теоним, не редки в славянской ономастике» [6, с. 70–71; 32, с. 394–395; 47, с. 79–82]. Возможно, связана с Дажьбогом полабская богиня Подага, мельком упомянутая в XII в. [12, с. 248; 11, с. 164; 41, с. 375; 56, с. 224–226] Славянский мир знает немало и географических

объектов, чьё название иногда в точности совпадает с именем бога (например, почитаемая гора *Dajbog* у сербов).

В целом, касаясь южнославянского материала, необходимо выделить одну важную тенденцию. В 1941 г. крупный сербский славист В. Чайканович выпускает работу «О сербском верховном боге» (в переизданиях «О верховном боге в старой сербской религии») [71]. Поскольку эта книга никогда не переводилась на русский и непосредственно касается нашего исследования, остановимся на ней подробнее. Работа построена на южнославянском фольклоре и сравнительной мифологии (прежде всего привлекается греческий и германский материал). Сербскому народному наследию известны, во-первых, две сказки о некоем Дабоге [67; 68], который, вполне в русле дуалистических представлений (наподобие упомянутых богомильских), противостоит Богу небесному (христианскому), почти не уступая ему [30, с. 295; 54, с. 528; 9, с. 20–21; 32, с. 395; 56, с. 222; 29, с. 362]; есть «следы этого персонажа в эпических песнях о кралевице Марко» [19]. Далее, в других преданиях известен хромой Даба, чьё имя исследователь видит как уменьшительную форму имени Дабог [71, с. 395–409, 440–450], сам же этот Даба – «волчий пастырь», т.е. вождь волков и оборотень. Сопоставляя почитание Дабога и Дабы с культом ряда сербских святых (прежде всего св. Саввы, св. Мартина и св. Георгия), ряда славянских богов (например, Святовиды, Триглава и Чернобога, которых исследователь необоснованно отождествляет) и богов других народов (прежде всего германского Одина и греческого Гермеса), автор в итоге приходит к выводу, что в основании их лежит один и тот же архетип: хтонического бога загробного мира, чьё имя у сербов в языческую пору и было Дабог. Цитируя автора: Дабог «стоял во главе нашего пантеона, и до конца языческой эпохи был нашим верховным богом, *summus deus*, <...> он был национальный бог, родоначальник целого народа, <...> великий бог мёртвых» [71, с. 440–441] (пер. с сербского наш). При этом в сербской религии ему приписывали такие функции как: пастух, волк (оборотень), психопомп (проводник душ умерших) или страж загробного мира, покровитель богатства и шахт, торговли, дарователь судьбы, родоначальник, мессия, любовник и т.д. [71, с. 448–453] На наш взгляд, методология автора чрезвычайно спорная, поскольку, обнаруживая те или иные черты сходства у самых разных персонажей, он сразу же отождествляет их с «сербским верховным богом», усложняя его образ; между тем как в действительности нет доказательств даже существования такого бога у сербов. К гипотезам

Чайкановича следует относиться крайне осторожно [11, с. 163].

Однако указанная работа стала одним из фундаментов южнославянского исследования славянского пантеона. Например, уже на рубеже XX–XXI вв. македонский учёный Н. Чаусидис старался объяснить «проблему двойственности» образа Дажьбога у славян, с одной стороны выделяя распространённый взгляд на его солярную природу, а с другой отмечая хтонического Дабога сербского фольклора. Пытаясь решить этот вопрос, в итоге исследователь приходит к совершенно неверному, на наш взгляд, выводу: что и восточнославянский Дажьбог на самом деле был хтоническим антагонистом небесного Солнце-царя, который являлся отдельным персонажем; их отождествление произошло якобы на непонимании переводчиков и переписчиков славянской цитаты «Хронографии» Малалы. В качестве сопоставления автор приводит зерванизм, иранское учение, где Зерван (сопоставлен со Сварогом) порождает светлого и положительного Ахура-Мазду (=Солнце-царь, по мысли Чаусидиса), и негативного тёмного Ангро-Майнью (=Да(жь)бог) [72, с. 23–42] (о негативном облике Дажьбога ранее говорил и В.В. Мартынов, который к тому же выводил имя Дажьбога из др.-иран. *duš-* или *duž-* «плохой, злой» [31, с. 71]). Смысл и обоснование этой гипотезы, на наш взгляд, совершенно неудовлетворительны: вряд ли образованный автор ПВЛ знал о зерванизме, и тем более, пытался передать его учение путём трансляции «Хронографии» Малалы, чей перевод выполнен на высоком уровне и достаточно точен [59]. Труднообъяснимым тогда кажется пребывание Дажьбога в капище Владимира, тем более рядом с Хорсом (ПВЛ, 980), практически незаметная роль в славянской мифологии Сварога и т.д.

Представляется, что имена Дажьбога и Дабога действительно родственны и представляют собой инвариант одного общего истока: [32, с. 395], но [30, с. 295]. Но если Дажьбог был описан текстами высокого средневековья, которые, возможно, фиксировали ещё живое его языческое почитание, то у сербов фольклорные упоминания о Дабоге относятся к XIX в., где исконный облик культа не мог сохраниться. В. Чайканович и сам предполагает, что прежний верховный бог в новой вере мог быть низведён в демонологию, став антагонистом и сменив своё амплуа [71, с. 395–405]. Видимо, «в фольклоре сербо-хорватский Дабог стал врагом Господа Бога <...> как старейший из сонма дьяволов, он скрывается под эвфемизмом “старик”»; «Дабо превратился у сербов-христиан в дьявола» [11, с. 163; 25, с. 241]. Поэтому можно предположить, что имя Дабога

действительно сохранилось у сербов как память о некогда главном языческом божестве, позже закрепившись за образом хтонического антагониста нового верховного Бога, поменяв свои функции до полярно противоположных. Этому могло способствовать и некоторое созвучие его имени с понятием «дьявол». Таким образом, сербский фольклор может дать нам в изучении Дажьбога только то, что этот бог почитался и у южных славян (значительный аргумент в пользу ещё праславянского его почитания), где играл роль одного из верховных, или и вовсе главного.

Помимо этого, в качестве примера народной памяти о Дажьбоге иногда приводят две украинские народные песни: «Поміж трьома дорогами» и «Ой ти, соловейку», где фигурирует Дажьбог, в первом случае встречающий на рассвете жениха, направляющегося на собственную свадьбу, а во втором высылающий соловья отмыкать лето и замыкать зиму [54, с. 527–528; 19]. Мы полагаем, что в данном случае речь идёт о вторичном проникновении в фольклор мифологического персонажа уже из литературы при отсутствии преемственности. За это говорит очень поздняя запись песен (которых всего две) и в ряде случаев – молодость информаторов; самая ранняя запись принадлежит 1924 г., поздняя – 1970-му [54, с. 574–575]. Тем более это относится к якобы «Дажьбогову» камню из Минской области, описанному этнографами в 1980-е [69, с. 64–69]: хотя сам культ может быть традиционным, имя Дажьбога явно было приписано позднее искусственно не на народной, а на литературной основе [15, с. 79].

Полюбили Дажьбога и авторы текстов-подделок в области славянских древностей. В сербских «народных» песнях Иванова дня, изданных М. Милошевичем в 1869 г., упоминается Дажьбог в окружении других богов и псевдобогов различных славянских народов: Сварога, Коледы, Полеля, Поревита, Живы и т.д. [70, с. 3]. Вышедшие им вслед в Болгарии (1874, 1881) два сборника якобы народных песен «Вед Словена» [65; 66] (подделка С. Верковича или И. Гологанова [25, с. 115]) также упоминают Дажьбога, например в [65], VI.482, добавляя ему в компанию как различных персонажей славянской мифологии, так и выдуманных фальсификатором (иногда по аналогии с индийскими богами) существ. В «Велесовой книге», якобы созданной в IX в. [8, с. 6] (на самом деле написана Ю.П. Миролюбовым в 1950-е гг. [50, с. 244–252]) выражение «дажьбожьи внуки» даётся как устойчивый эпитет славян ([8], дощечки 1, 3а, 7б, 19, 24б – явно в подражание «Слову о полку Игореве»), а сам Дажьбог (упоминается отдельно ещё пример-

но на 20 дощечках ([8], дощечки 4а, 6е, 8, 31–33 и т.д.) здесь лишь один из многих персонажей в богатом фантазиями автора мире. Позднейшие подделки [25, с. 115–130] 1990-х гг. («Славяно-Арийские Веды» А.Ю. Хиневича, «Книга Коляды» А.И. Асова и др.) поддерживают эту тенденцию, превращая Дажьбога в доисторического космонавта и т.д., например: [42, с. 25]). О поддельности их см. также [27].

Итак, **подлинные источники не позволяют уверенно определить Дажьбога солнечным божеством. Они сообщают, что он мог быть сыном Сварога, и являлся, перефразируя СПИ, «дедом», то есть предком для княжеской династии или всего древнерусского народа. Широкое распространение и долгая память о нём в христианское время с высокой вероятностью подтверждает ещё праславянское почитание Дажьбога и его огромную роль в высшей мифологии славян** [32, с. 395; 19]. Однако если Дажьбог не определяется, прежде всего, солярностью, то какие функции он мог выполнять?

Обратимся к этимологии его имени. По одной из распространённых теорий, оно означает «бог-даятель» [30, с. 294–295; 9, с. 20–21; 32, с. 395; 11, с. 163; 19; 57, с. 1.482], др.-рус. даж(д)ь – императив от «дать», и «бог» (т.е. дословно – «Дай-бог»), причём слово бог возводится к иранскому *bhaga* – «богатство», и согласно гипотезе Р.О. Якобсона, поддержанной рядом учёных, Дажьбога стоит понимать «подателем богатств», благ [62, с. 617] (ниже мы вернёмся к рассмотрению данной теории).

Предполагалось также происхождение части «Дажь-» от санскр. и перс. *dag(h(as))* или балтского *degu* с одинаковым значением «жечь» [56, с. 223; 9, с. 20; 11, с. 164]. Мы, однако, склоняемся к другому, также распространённому толкованию теонима. Его сторонниками выступали такие исследователи как А.Н. Афанасьев, И.И. Срезневский, Ф.И. Буслаев, А.С. Фаминцын, Б.А. Рыбаков, Л.С. Клейн [25, с. 242] и др. Первая часть имени объясняется ими как притяжательное прилагательное от исчезнувшего славянского слова *дагъ* (ср. готское *dags*, нем. *tag* и др.), «день, свет». И.И. Срезневский считал доказательством существования такого слова сохранившееся в хорутанском языке однокоренное «*дъжница*» – ранняя заря [47, с. 79–82], но [57, с. 1.482]. Получается Дажьбог – «дневной, светлый бог».

Однако, и само праславянское «день» является производным. В конечном итоге оно происходит от праиндоевропейского **dyeu* или **dei* (значок * перед корнем или словом означает, что исторических записей его неизвестно и речь идёт о гипотетической реконструкции), которое означало «сия-

ние», и «мифопоэтические» производные от него. Здесь имеется в виду теория мифологического или мифопоэтического мышления: «**всякое высказывание, содержащее в себе материал для абстрактных понятий, будет на уровне архаического общества и архаического языка неизбежно выражено только в форме тропа.** Сколько-нибудь событийно развёрнутое высказывание неизбежно должно будет принять форму мифа, т.е. высказывания, в котором общая мысль передаётся через частное, но такое частное, которое является выражением общего, т.е. через тропы определённого семантического поля либо, чаще, его части – семантического ряда или пучка» [14, с. 28]. Об этом же писали К. Леви-Стросс, Я.Э. Голосовкер, О.М. Фрейденберг, Е.А. Торчинов и др. Итак, индоевропейскими тропами, производными от *dyeu (и омонимичными ему) предполагают: «небо», «солнце», «божество», «день» [22]. Нельзя не заметить, насколько удачно эти значения согласуются со сказанным выше о Дажьбоге. Сделав этот первый шаг в сравнительную индоевропеистику, попробуем развить этимологию и сопоставления имени.

Около 7000 лет назад предки славянской, балтской, германской, кельтской, италийской (романской), греческой, армянской, индоарийской и некоторых других языковых ветвей индоевропейской семьи ещё были одной культурной общностью с относительно единым языком и религией, которую принято называть праиндоевропейской (далее ПИЕ религия) [43, с. 18; 35, с. 41]. Несмотря на отсутствие текстовых памятников того периода, эта идеология (как и праиндоевропейский язык) реконструируется путём сопоставления мифологий исторических индоевропейских народов, показывающих чрезвычайно близкое сходство в ряде мотивов, которое невозможно объяснить иначе как единством происхождения от общего корня.

Верховным божеством в ПИЕ религии, согласно реконструкциям, был *Tieu(s)-Pater [10, с. 791–792]. Первая часть его имени – и есть та самая основа *dyeu, означающая, видимо, изначально троп «сияющий», а позже ставшая эпитетом-синонимом для «неба». Вторая часть имени, исконно значащая «питающий», аналогичным образом обрела основное значение «отец». Небо-Отец, Дьеус-Патер, по всей видимости, первоначально нёс функцию плодородного персонифицированного неба, его супругой логично выступала (G)hem-Mater (Земля-Мать); от первой части его имени произошли слова греч. θεός (theos), лат. deus со значением «бог», а также санскр. dīna, англ. day («день») и т.д. Однако позже, вероятно уже на этапе распада индоевропейской общности (длящегося в течение около 4000

лет вплоть до разделения балтов и славян примерно в середине I тысячелетия до н.э. [43, с. 18–19]), Небо-Отец начал в отдельных случаях сливаться, а в отдельных – противопоставляться и расходиться с богом грозы, чьё имя иногда реконструируют как праиндоевропейское *Per(k)uno [10, с. 792–794].

В итоге мы получаем несколько инвариантов верховных богов в разных индоевропейских мифологиях. Если у греков и римлян Зевс и Юпитер (ср. Tieu(s)-Pater) это и Небо-Отец и Громовержец, то в индийской мифологии мы наоборот, видим конфликт верховного для эпохи Ригведы, XV–X вв. до н.э. [23, с. 375–376] Громовержца Индры (в Индии изначальный корень Громовержца относится к другому богу грозы и дождя – Парджанье [10, с. 795–796]) с заменяемым и вытесняемым им богом неба Дьяус-Питой (санскр. Dyauṣpitr), не имеющим черт бога грозы, но выступающим супругом Земли-Матери Притхиви [23, с. 190]. Имя громовержца у греков можно проследить в словах βροντή (bronte) и особенно κεραυνοί (kerauno), означающих гром и молнию, встречающихся в эпитетах Зевса, что вновь доказывает слияние архетипов Неба и Грозы в греческой мифологии. Индра же в Ригведе IV.18.12–13 «*уничтожил отца, схватив его за ногу*» [39, с. 381]; а по предыдущей сукте (IV.17.1, 4) видно, что это мог быть Дьяус: «*ты велик, о Индра. Это за тобой Земля (и) Небо (Притхиви и Дьяус) с готовностью признали власть <...> Небо (Дьяус) считается твоим родителем, отцом прекрасного сына. Создатель Индры – это лучший творец*» [39, с. 378]; противостояние Дьяуса и Индры читается по многим гимнам Ригведы. Аналогично, Зевс (сменивший через свергнутого им отца Кроноса царствующего Небо-Отца Урана) в гневе убил молнией Язиона ((T)ieu(s)?), с которым, согласно Одиссее (V.125–128) возлежала Земля-Мать Деметра [34, с. 59]. Германский Тиу (ср. Tieu), известный исландским источникам как Тюр, по мнению исследователей, назван одним из верховных богов германцев уже Тацитом, сравнившим в «Германии» (гл. 9) его с Марсом [49, с. 462–463, 846], между тем как в связи с Громовержцем Тором упомяната «*Ёрд, мать Тора*» [46, с. 56] – дословно её имя значит «земля», а один из эпитетов, Фьёргюн, связан с основой *Perkuno [48, с. 36, 113; 46, с. 92, 163, 230]. Кельтский Таранис даёт этимологическую переключку как с хеттским Тархуном (Тешубом) и германским Тором, так и балтским Перкунасом и славянским Перуном – всё это божества грозы. В то же время, праиндоевропейский корень неба у кельтов сохранился в имени ирландского Дагды, «доброего бога». Крупнейший отечественный кельтолог, Н.С. Широкова отмечает: «*Всеотец*». Этим

именем Дагда напоминает Диспатера, которого, по утверждению Цезаря, галлы считали своим отцом» (см. ниже) и сопоставляет его ещё с хтоническим Донном (ср. Дабог), и в то же время солнцем; а также богом-царём ирландцев Нуаду [60, с. 305–319]. Любопытно, что В.П. Калыгин сравнивал Дагду и Дажьбога по функциям и этимологии. Имя Дагда «восходит к пракельт. *dago-dēvo “хороший бог” (в смысле совершенства, полноты)», а его эпитет – «Всеотец» коррелирует с «*дажьбожьими внуками*» СПИ. О Дагде исследователь утверждает, что «он в конечном счёте является ирландской “модификацией” индоевропейского Дьяуса» [24, с. 66].

Наиболее же близкими славянам в индоевропейской семье выступают балты. Представляется, что т.н. гипотеза балто-славянской общности (II–I тыс. до н.э.) на сегодняшний день является наиболее популярной; она гласит, что славянские и балтские языки происходят от одного балтославянского праязыка (аналогично – народы) [13]. Несмотря на крайнюю скудость и отрывочность сведений об их язычестве в средние века, его остатков на удивление много в богатом фольклоре латышей и литовцев [18]. Колоссальный пласт архаики сохранили дайны – короткие эпические песни, в большом количестве (сотни тысяч) собранные этнографами в XIX–XX вв. Значимым богом их религии выступает Перкунас, бог грозы, чьё имя явно перекликается со славянским громовержцем Перуном. Его противником часто выступает Велняс или Велс, слившийся после христианизации с дьяволом, а до этого – выступающий в роли владыки загробного мира и покровителя скота (ср. у славян ПВЛ, 907 г.: «...*клялись те своим оружием и Перуном, своим богом, и Волосом, богом скота*» [37, с. 85], см. также 971 г. [37, с. 123] и «*внук Велесов*» СПИ [45, с. 37]). В разных комбинациях часто разыгрываются свадьбы, или последующие за ними измены среди уже упоминавшихся Менуо (бог-Месяц) и Сауле (богиня-Солнце); иногда их заменяют неназванные «дочери» или «сыны» тех или иных озвученных персонажей. Среди божеств присутствует и Земес-Мате (дословно с латышского «Земля-Мать»), хтоническая богиня. Переключки со славянскими Мокошью и Рожаницами дают такие балтские богини как Лайма, Декла и Карта, связанные с судьбой и женской долей («Деклицы» как эпитет Рожаниц известен и славянам; в ряде южнославянских языков это слово значит «девочка») [28]. Подобно славянскому Сварогу, у балтов кузнецом выступает Кальвис или Телявель; имеет черты сходства со Стрибогом бог ветров Вейопатис. Обширные параллели проводятся и с другими индоевропейскими язычествами.

Однако, в балтской мифологии «первое место занимает бог **Диевас**, обитающий на небе, главный среди богов. <...> В некотором отношении к богу (подчинение, зависимость, но иногда – предшествование во времени, ср. латыш. Vecais Tevs, “старый отец”) находится громовержец Перкунас» [18]. Здесь мы видим типичную для «потомков» ПИЕ религии борьбу между Небом-Отцом (Диевас, ср. Tīeus) и Громовержцем (Перкунас) за первенство; кроме вариативности «кто кому отец», в дайнах она может проявляться и, например, в том, кто выступает супругом по отношению к Земес-Мате, (вспоминается славянская фольклорная Мать Сыра-Земля). Всё это, как представляется, выглядит вполне логичным и объяснимым; балтийская мифология предстаёт для нас стержнем типичной индоевропейской религии, и славянские параллели, иногда доходящие даже до почти полного тождества имён, не вызывают удивления. Странно другое.

«Стоило бы предположить у славян такую же подспудную борьбу громовержца за старшинство в пантеоне с богом неба, какую у греков Зевс вёл с Хроносом, а у индоариев Индра (а может быть, ещё замещённый им позже Парджанья) с Дьяусом» [25, с. 139]; а у балтов Перкунас с Диевасом. Если для индоевропейцев имеет место противостояние Неба-Отца и Громовержца в том случае, если они не слились (как у греков и римлян), и наши культурные и «генетические» соседи балты (как и германцы и кельты) не отождествили их, то почему при очевидности параллелей верховных богов балтов славянским (Перкунас–Перун; Вельняс–Велес и т.д.) мы не видим буквально напрашивающейся параллели Диевасу? Где тот самый Небо-Отец, ставший преемником праиндоевропейского Дьеус-Патера, у славян?!

Этот вопрос поднимался несколькими учёными. Некоторые западнославянские исследователи, прежде всего Г. Ловмянский, предполагали на эту роль Сварога и Перуна ([29], ему возражал, например: [11, с. 160]). Но несомненно, что Перун – именно Громовержец, и в славянских источниках мы не видим его роли отца. В СПИ, где Перун вообще не упоминается, славяне или князья – «дажьбожьими внуки». Что касается Сварога, действительно имеющего черты отца (ПВЛ, 1114), то его теоним упоминается в указанной форме лишь один раз, что было бы странно для верховного бога. В других вариациях – Сварожич – речь в случае восточных славян явно идёт об Огне, в случае же полабских (западных) об одном из многих военных богов-оракулов. Распространённость корня сваро- даёт возможность предполагать праславянский об-

раз [32, с. 394–395], но для признания его верховным – крепких оснований нет. Представляется, что Г. Ловмянский (к тому же во многом отождествлявший со Сварогом Перуна) сам «возвысил» Сварога, пытаясь развить свою не получившую признания концепцию о славянском прамотеизме [4, с. 54; 25, с. 47].

Другие исследователи считали, что на эту роль может претендовать Стрибог, представляя этимологию его имени как «отец-бог» [7; 40, с. 431, 439, 446–447; 41, с. 432]. Но, как замечает В.Н. Топоров, «сейчас, видимо, нужно отказаться (или во всяком случае серьёзно пересмотреть) от выведения первого элемента этого имени из слова, обозначающего отца (и.-е. *patri>слав. stri), как это делалось многими и толковать stri- как императив от глагола stǫrti “простирать”, “распространять”, как это и предлагал в своих работах Р.О. Якобсон» [54, с. 529; 57, с. 3.777]. К тому же, функции Стрибога довольно прозрачны: по цитате СПИ «ветры, Стрибожьи внуки» [45, с. 38] выявляется его функция как бога, связанного с атмосферой.

Нетрудно заметить, что ни у Сварога, ни у Перуна, ни у Стрибога нет никакой корреляции имени с основной *Tieus, которая видится в данном случае основной. Из персонажей славянской мифологии она есть у Дива и Дия (Дыя), которых нужно разделять. Так, в СПИ (и только там) упоминается Див: «встрепенулся Див, кличет на вершине дерева, велит прислушаться земле неведомой», «уже бросился Див на землю» [45, с. 37, 40]. Единого мнения о природе Дива – нету, но божеством учёные его характеризуют крайне редко: или это демон, или же, чаще, мифологическая или даже обычная птица [47, с. 110–114]. Что касается Дыя, то скорее всего это слово литературного происхождения. Н.М. Гальковский приводит ряд неоспоримых примеров из древнеславянской переводной литературы, когда это имя используется в качестве варианта передачи имени Зевс, который часто у греков назывался также Δίας (Dias, например, в той же кн. I «Хронографии» Малалы: Ζεύς ον Δίαυ, «Зеоусъ его же и Дыя наричють» и т.д.). «Итак, Дий или Дый – бог дождя и неба, т.е. Зевс. Впрочем, у нас это слово употреблялось в значении языческого бога вообще. Наши предки Дию не поклонялись. На наш Олимп Дий попал благодаря знакомству древних книжников с византийской исторической литературой» [9, с. 11–12]. Уточняя, можно предположить, что славяне сохраняли инвариант этого корня как индоевропейское слово «божественное» (ср. слав. «диво» и *Tieu), но не считали именем, и вообще, вспоминали его лишь столкнувшись со сходными словами чужих языков. Аналогично, в

исландской «Младшей Эдде» боги однажды называются «дии» [46, с. 162], однако это имя – лишь одно из малоупотребимых, позабытых эпитетов.

И вот здесь мы предлагаем вернуться к Дажьбогу. Обращаясь к его описаниям по источникам, необходимо упоминание «главного для древнерусских книжников признака Сварога и Дажьбога: в первую очередь здесь выступает функция покровительства, царствования. Именно это важно в хронике Малалы для эллинских богов, и, очевидно, именно этим признаком должен был бы руководствоваться и тот древний книжник, который искал <...> соответствия античным персонажам. Нам известен только один бог, который в древнерусском предании о языческой мифологии мог претендовать на эту роль – это Дажьбог, которого “Слово о полку Игореве” (источник в данном случае независимый) называет покровителем русичей (точнее говоря, русичи в нём названы внуками Дажьбога)» [17]. Итак, всё сходится. Славянский Небо-Отец Дажьбог становится предком «дажьбожских внуков», он правит своим народом. Вспомним помимо соотнесения с царём во фрагменте «Хронографии» и возможное главенство сербского Дабога, чей образ после христианизации был превращён в антагониста – наподобие того, как в римской мифологии имя Диспатера (ср. Tieus-Pater) оказалось лишь эпитетом владыки «низшего мира» хтонического Плутона (греч. Аида) вследствие, очевидно, абсолютизации Юпитера. Любопытно, что согласно Цезарю («Записки о галльской войне», VI.18), «галлы все считают себя потомками отца Дита и говорят, что таково учение друидов» (в лат. оригинале: лат. **Dite patre** [58, с. 127]; ср. роль предка у Дажьбога и Дабога), подобные индоевропейские параллели можно продолжать. Мы уже видели, насколько похожи функциональные описания Дажьбога и Tieus-Pater, вопрос остаётся за этимологией.

Не будучи специалистом в данной области, мы обратились к крупному индоевропеисту Вяч. Вс. Иванову, который в личной беседе сказал нам, что подобная реконструкция не лишена сложностей, хотя и возможна для рассмотрения. Основа Дажь- коррелирует с Tieus-, а «-бог» могло заменить «-отца» (-Pater), тем не менее, сохранившись как функция в мифологии («дажьбожьи внуки» СПИ), определённое созвучие есть у «деда» и «Даждь-» (здесь мы говорим не о родстве этих слов, а скорее о возможных вариантах народной этимологии). Повторим уже приведённую цепочку: имя Дажьбога происходит от праславянского *дагъ (день); в то время как само слово «день» несомненно, восходит к праиндоевропейскому Tieus. Вот схема нашей реконструкции:

праиндоевропейское *Tieus > праславянское *дагъ (день) > праславянское Дажь-

Общепризнанная связь славянского «бог» с иранским «bhaга» не вызывает у нас нареканий. Дажьбог распределяет блага, а его имя можно толковать как «Даятель-бог»; у Р.О. Якобсона и его сторонников в значении «Дающий богатство» [62, с. 617; 11, с. 169; 54, с. 526–531]. Тем не менее, весьма разумным кажется замечание Л.В. Соколовой: «...этимология имени Дажьбога, предложенная ещё Д.Н. Дубенским: <...> “дающий бог”. <...> Г. Крек, Ягич, Якобсон <...> вторую [часть теонима – О.К.] (-бог) считали существительным со значением “богатство, благосостояние, имение, благодать”, т.е. “дающий благосостояние”, “податель богатств”. Однако, учитывая имя другого бога – Стрибог, а также древнерусские имена типа Хвалибог, Молибог (см. в работе И. Первольфа), следует отдать предпочтение этимологии Дубенского» [47, с. 79–82]. И всё же в целом мы не видим большого расхождения в этих схемах; общеизвестно, что для мифопоэтического мышления свойственна множественность вариантов объяснения, которые видятся не противоречащими, а скорее, взаимодополняющими («миф обязательно вариантивен» [14, с. 47, 71] и т.д.). Происходя от имени бога неба ПИЕ религии, и означая «день», в народной этимологии славян теоним Дажьбог вполне мог толковаться по созвучию с корнем «дажъ» («дать» в повелительном наклонении).

Итак, по нашему мнению, Дажьбог является славянским вариантом развития образа Неба-Отца (Tieus-Pater), подобно тому, как Диевас выступает им у балтов, Тиу (Тюр) у германцев, а Дагда у кельтов. За это говорят как собственно черты предка у Дажьбога («дажьбожьи внуки» СПИ), так и этимология. В то же время, особой «конкуренции» в этой области у Дажьбога нет, поскольку он единственный сочетает и возможности этимологического развития из Tieus-Pater, и функциональное сходство с ним. Мы не считаем нужным окончательно отрицать также его солярную природу, её вполне могли так или иначе связывать с архетипом Неба-Отца, как и в других индоевропейских мифологиях, но, на наш взгляд, она однозначно не была доминирующей: основным солярным богом выступал Хорс. Если для воинского сословия и князей наиболее близок был воин-Громовержец Перун [20, с. 122], то для простого народа, особенно земледельца, видимо, значимее был культ Дажьбога, чья функция «отца» относилась не только к народу и людям, но и к урожаю, достатку в земледелии и скотоводстве, и в этом смысле он действительно

податель и распределитель благ. Конечно, и Перун в какой-то мере отвечал за урожай, будучи связанным с дождём, но кажется, трудно назвать хоть одно божество славянского пантеона, которое не было бы как-то связано с плодородием. Тем не менее, акцент на нём Дажьбога был особым.

Завершим же статью мы несколькими предположениями, напрашивающимися из вывода о мифологической функции Дажьбога как Неба-Отца. Несомненно, что для исторического времени главой праславянского пантеона стал Громовержец Перун. Прокопий Кесарийский уже ок. 550 г. пишет («Война с готами», III.14): славяне и анты «считают, что один только бог, творец молнии, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды» [38, с. 298]. Хотя имя Перуна впервые фиксируется намного позже, мало кто сомневается, что речь здесь идёт именно о нём [32, с. 392]. Тем более бесспорным первенство Перуна выявляется по древнерусским текстам, прежде всего по ПВЛ, где он часто выступает в качестве единственного и как бы собирательного представителя всех языческих богов Руси. Можно предположить, что Перун в основном вытеснил (например, как это было и в случае с вытеснением Дьяус-Питы Индрой в Ригведе) Дажьбога с его главенствующей некогда роли, однако культ последнего не был забыт и не слился целиком с Громовержцем (как это произошло у греков), а стал актуален для невоинственной, аграрной части населения, которая сохранила не только его почитание, но и функции (предка, подателя благ). Ярким примером, когда прежний верховный бог, происходящий от Tieus-Pater, теряет главенство, но не только не забывается, а и сохраняет место в высшем пантеоне, является скандинавское язычество с культом Тюра. Тем не менее, возможно, что (изначально) Перун в мифологии представал сыном Дажьбога. Эта аграрная сущность Дажьбога легко объясняет как отсутствие Волоса (вторичного по отношению к Дажьбогу аграрного бога) в капище Владимира, описанного в ПВЛ, 980, так и место идола Дажьбога в начале списка – сразу за Перуном и солнечным Хорсом (который, как и Перун, также мог пониматься в некоторой степени богом князя и дружины, т.е. элиты, здесь вспоминается былинный эпитет Владимира «Красно Солнышко», и вообще, солярная символика князей в древнерусской культуре, например: [45, с. 469]). Можно предположить, что если солярные черты действительно присущи Дажьбогу, то они были вторичными, приписанными позже, тем не менее, сближая его с Хорсом. Продолжая индоевропейские параллели, можно предполагать супругой Дажьбога (и матью

Перуна?) Землю-Мать (ПВЛ, 988: «земля мати» [37, с. 160–161]), которую не следует отождествлять с Мокошью (её в рамках «теории основного мифа» видели как раз женой Перуна [21], что нам также видится логичным).

В то время как культ Перуна в некоторой степени сохранился в почитании св. Ильи, Мокоши – в поклонении св. Параскевы и т.д., подобно Диевасу у балтов, «не исключено, что языческие восточные славяне почитали в Дажьбоге христианского Бога» [30, с. 295]. Как и у Диеваса, в случае Дажьбога (и Перуна) «этимологическая связь имени бога с названием солнца (ясного неба) уже не осознаётся»; «Бог (Диевс), отец неба, и Перконс, бог грома и молнии, <...> противопоставлены друг другу, как в прусской и литовской мифологиях, и тем не менее нередко смешиваются друг с другом»; «в целом Диевас пассивен и стоит вне мифологических сюжетов, чем напоминает высшего бога в ряде сибирских и африканских мифологий. В качестве наиболее активного, грозного и мощного мифологического персонажа выступает Перкунас» [18] (возможно, последние две цитаты применимы и к корреляциям Земли-Матери и Мокоши у славян), ср. с этим индийскую традицию: «образы Дьяуса и Притхиви, всеобщих родителей, слабо антропоморфизованы в гимнах» Вед [23, с. 190]. Подобный образ принято называть *deus otiosus* – «удалившийся бог», и Дажьбог вполне мог быть таковым у славян, что, кажется, исключено в отношении Перуна: по источникам у Дажьбога вполне вырисовывается роль отошедшего правителя золотого века

и первопредка, в то время как иных мифологем не намечается. Перун же – активен в реконструируемых сюжетах и зафиксированных полесским фольклором преданиям, где он борется с хтоническим началом [20, с. 5, 63, 75–78]. Аналогично Тюр у скандинавов является малозаметным персонажем в мифологии, особенно на фоне активного Тора, воюющего с великанами.

Не представляет противоречия и одновременная с функцией отцовства характеристика Дажьбога как сына Сварога: в индоевропейских мифологиях верховные боги предстают младшим поколением. Например, олимпийские божества во главе с Зевсом представляют собой третье поколение, борясь против предшествующих им титанов; также у кельтов-ирландцев боги, «*Племена Богини Дану*», появившиеся позже, сражаются за власть над Ирландией с великанами фоморами в эпической «Битве при Маг Туиред» [5]. Аналогично, у германцев Имир и другие великаны существуют до богов, которые появляются позже и воюют со своими предшественниками. В «Ведах» индийцев тоже известно это представление, там есть «*два вида существ: боги и асуры [великаны – О.К.]. И боги были моложе, асуры – старше. Они боролись друг с другом за эти миры*» [55, с. 72]. Наконец, кроме того, представление об отцовстве Сварога могло возникнуть позже или даже вследствие утраты Дажьбога своего главенствующего положения ввиду последующего возвышения Перуна, также коррелирующего с мифами о младшем сыне [20, с. 178].

Список литературы:

1. Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М.: Мирос, 1994. 352 с.
2. Адам Бременский. Деяния архиепископов Гамбургской церкви / Пер. с лат. И.В. Дьяконова // Славянские хроники. М.: Русская Панорама, 2011. 584 с.
3. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. М.: Академический проект, 2009. 544 с.
4. Бесков А.А. Анализ мифологической составляющей восточнославянского язычества: Дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2008. 172 с.
5. Битва при Маг Туиред / Пер. с ирл. С.В. Шкунаева // Похищение быка из Куальнге. М.: Наука, 1985. С. 351–380.
6. Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М.: Индрик, 1998. 328 с.
7. Вей М. К этимологии древнерусского «Стрибог» // Вопросы языкознания. 1958. № 3. С. 96–99.
8. Велесова книга / Пер. и комм. В. и Ю. Гнатюк. М.: Амрита-Русь, 2006. 268 с.
9. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Академический проект, 2013. 576 с.
10. Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: в 2 т. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1984. Т. 2. 890 с.
11. Гейштор А. Мифология славян. М.: Весь мир, 2014. 408 с.
12. Гельмольд из Босау. Славянская хроника / Пер. с лат. Л.В. Разумовской // Славянские хроники. М.: Русская Панорама, 2011. 584 с.
13. Дыбо В.А. Балтийская сравнительно-историческая и литовская историческая акцентологии // Аспекты компаративистики 1. М.: Изд-во РГГУ, 2005. С. 177–211.
14. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Едиториал УРСС, 2004. 252 с.
15. Зайковский Э. Камни на сакральных памятниках Беларуси // Таинственная Беларусь: материалы конференции (г. Минск, 25 янв. 2015 г.). Минск: Регистр, 2015. 108 с.

16. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 328 с.
17. Зубов Н.И. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. 1995. № 3(7). С. 46–48.
18. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Балтийская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 153–158.
19. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Дажьбог // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. С. 153–154.
20. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. 342 с.
21. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М.: Индрик, 1983. С. 175–187.
22. Индоевропейский праязык. Этимологический сайт Игоря Гаршина. URL: <http://www.proto-indo-european.ru>. Использовались материалы праиндоевропейских этимологических словарей С.А. Старостина, К. Уоткинса, Ю. Покорного (дата обращения: 15.11.2015).
23. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. 576 с.
24. Калыгин В.П. Этимологический словарь кельтских теонимов. М.: Наука, 2006. 184 с.
25. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2004. 480 с.
26. Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: НИЦ ОИГГМ СО РАН, 1998. 250 с.
27. Кутарев О.В. Неоязычество Европы // Философия и культура. 2014. № 12. С. 1806–1809.
28. Кутарев О.В. Характеристика Рода и Рожаниц в славянской мифологии: интерпретации Б.А. Рыбакова и его предшественников // Религиоведение. 2013. № 4. С. 170–177.
29. Ловмянский Г. Религия славян и её упадок. СПб.: Академический проект, 2003. 512 с.
30. Мансикка В.Й. Религия восточных славян. М.: ИМЛИ РАН, 2005. 368 с.
31. Мартынов В.В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // Славянский и балканский фольклор: Источники и методы. М.: Наука, 1989. С. 61–78.
32. Нидерле Л. Славянские древности. М.: Новый акрополь, 2010. 752 с.
33. Обнорский С.П. Прилагательное хороший и его производные в русском языке // Язык и литература. Л.: РАНИОН, 1929. Т. 3. С. 240–258.
34. Одиссея / Пер. с греч. В.В. Вересаева. М.: ГИХЛ, 1953. 320 с.
35. Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М.: Знак, 2004. 416 с.
36. Письменные памятники истории Древней Руси. Аннотированный каталог-справочник. СПб.: БЛИЦ, 2003. 384 с.
37. Повесть временных лет / Пер. с др.-рус. О.В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2000. Т. 1. С. 62–315.
38. Прокопий Кесарийский. Война с готами. М.: АН СССР, 1950. 520 с.
39. Ригведа: в 3 т. / Пер. с санскр. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1989. Т. 1. 768 с.
40. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1988. 784 с.
41. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 608 с.
42. Саньтии Ведь Перуна // Славяно-Арийские Ведь. Омск: Аркор, 2001. (Т. 1). С. 13–73 (комментарии: с. 121–134).
43. Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. М.: Наука, 1979. 160 с.
44. Словарь русских народных говоров. Вып. 36. СПб.: Наука, 2002. 348 с.
45. Слово о полку Игореве / Пер. с др.-рус. О.В. Творогова // Воинские повести Древней Руси. Л.: Лениздат, 1985. С. 27–44.
46. Снорри Стурлусон. Младшая Эдда / Пер. с др.-исл. О.А. Смирницкой. Л.: Наука, 1970. 140 с.
47. Соколова Л.В. Дажьбог // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. / Отв. ред. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 2. 334 с.
48. Старшая Эдда / Пер. с др.-исл. А.И. Корсуна. СПб.: Азбука, 2001. 464 с.
49. Тацит. Германия // Тацит. Анналы. Малые произведения. История / Пер. с лат. А.С. Бобовича. М.: АСТ, 2003. 992 с.
50. Творогов О.В. «Влесова книга» // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 1990. Т. 43. С. 170–254.
51. Творогов О.В. Материалы к истории русских хронографов. 2. Софийский хронограф и «Хроника Иоанна Малалы» // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1983. Т. 37. С. 188–192.
52. Творогов О.В. Хроника Иоанна Малалы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 471–474.
53. Титмар Мерзебургский. Хроника / Пер. с лат. И.В. Дьяконова. М.: Русская Панорама, 2009. 256 с.
54. Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гнозис, 1995. Т. 1. 875 с.
55. Упанишады / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М.: Восточная лит-ра, 2003. 784 с.
56. Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб.: Алетейя, 1995. 368 с.
57. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986. Т. I–IV.
58. Цезарь. Записки о галльской войне / Пер. с лат. М.М. Покровского. М., Л.: АН СССР, 1948. 570 с.
59. Чернышева М.И. О соотношении славянского перевода «Хроники» Иоанна Малалы и её греческого текста // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1983. Т. 37. С. 222–228.
60. Широкова Н.С. Мифы кельтских народов. М.: АСТ, 2004. 432 с.
61. Шусторович Э.М. Хроника Иоанна Малалы и античная традиция в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1968. Т. 23. С. 222–228.

62. Якобсон Р.О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. (Москва, 3–10 августа 1964 г.): Труды. Т. V. М.: Наука, 1970. С. 608–619.
63. Brückner A. Mitologia słowiańska. Krakow: NAU, 1918. 152 s.
64. Saxo Grammaticus. Danorum Regum Heroumque Historia. Books X–XVI / Transl. from Latin to English by E. Christiansen. Oxford: B.A.R., 1981. Vol. II. 347 s.
65. Веда Словена. Български народни песни // Изд. С.И. Верковичъ. Београдъ: Државна штампарња, 1874. Кн. 1. 548 с.
66. Веда Словенахъ. Обрядни песни отъ язическо врѣмя // Изд. С.И. Верковичъ. СПб.: Типографія М.А. Хана, 1881. Кн. 2. 584 с.
67. Дабог // Вила: лист за забаву, књижевност и науку / Послао Ж. Радоњић. Изд. С. Новаковић. Београд: Државна штампарња, 1866. Година друга. С. 642.
68. Из прича о створењу света // Вила: лист за забаву, књижевност и науку / Послао Ж. Радоњић. Изд. С. Новаковић. Београд: Државна штампарња, 1867. Година трећа. С. 655–656.
69. Ляўкоў Э.А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мінск, 1992. 216 с.
70. Песме и обичаи укупног народа србског // Скупио и издао М.С. Милојевић. Београд: Државна штампарња, 1869. Књ. I: Обредне песме. С. 1–6.
71. Чајкановић В. О врховном Богу у старој српској религији // Чајкановић В. Мит и религија у срба. Београд: Култура, 1973. С. 307–526.
72. Чаусидис Н. Даждбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори // Studia Mythologica Slavica 3. Ljubljana: ZRC SAZU, 2000. S. 23–42.

References (transliterated):

1. Averintsev S.S. Ot beregov Bosfora do beregov Evfrata. M.: Miros, 1994. 352 s.
2. Adam Bremenski. Deyaniya arkhiepiskopov Gamburgskoi tserkvi / Per. s lat. I.V. D'yakonova // Slavyanskije khroniki. M.: Russkaya Panorama, 2011. 584 s.
3. Anichkov E.V. Yazychestvo i Drevnyaya Rus'. M.: Akademicheskii proekt, 2009. 544 s.
4. Beskov A.A. Analiz mifologicheskoi sostavlyayushchei vostochnoslavjanskogo yazychestva: Dis. ... kand. filos. nauk. N. Novgorod, 2008. 172 s.
5. Bitva pri Mag Tuired / Per. s irl. S.V. Shkunaeva // Pokhishchenie byka iz Kual'nge. M.: Nauka, 1985. S. 351–380.
6. Vasil'ev M.A. Yazychestvo vostochnykh slavyan nakanune kreshcheniya Rusi: Religiozno-mifologicheskoe vzaimodeistvie s iranskim mirom. Yazycheskaya reforma knyazya Vladimira. M.: Indrik, 1998. 328 s.
7. Vei M. K etimologii drevnerusskogo «Stribog» // Voprosy yazykoznanija. 1958. № 3. S. 96–99.
8. Velesova kniga / Per. i komm. V. i Yu. Gnatyuk. M.: Amrita-Rus', 2006. 268 s.
9. Gal'kovskii N.M. Bor'ba khristianstva s ostatkami yazychestva v Drevnei Rusi. M.: Akademicheskii proekt, 2013. 576 s.
10. Gamkrelidze T.V., Ivanov Vyach.Vs. Indoevropskii yazyk i indoevropciysy: v 2 t. Tbilisi: Izd-vo Tbilisskogo un-ta, 1984. T. 2. 890 s.
11. Geishtor A. Mifologiya slavyan. M.: Ves' mir, 2014. 408 s.
12. Gel'mol'd iz Bosau. Slavyanskaya khronika / Per. s lat. L.V. Razumovskoi // Slavyanskije khroniki. M.: Russkaya Panorama, 2011. 584 s.
13. Dybo V.A. Baltiiskaya sravnitel'no-istoricheskaya i litovskaya istoricheskaya aktsentologii // Aspekty komparativistiki 1. M.: Izd-vo RGGU, 2005. S. 177–211.
14. D'yakonov I.M. Arkhaicheskie mify Vostoka i Zapada. M.: Editorial URSS, 2004. 252 s.
15. Zaikovskii E. Kamni na sakral'nykh pamyatnikakh Belarusi // Tainstvennaya Belarus': materialy konferentsii (g. Minsk, 25 yanv. 2015 g.). Minsk: Registr, 2015. 108 s.
16. Zolotarev A.M. Rodovoi stroi i pervobytnaya mifologiya. M.: Nauka, 1964. 328 s.
17. Zubov N.I. Nauchnye fantomy slavyanskogo Olimpa // Zhivaya starina. 1995. № 3(7). S. 46–48.
18. Ivanov Vyach.Vs., Toporov V.N. Baltiiskaya mifologiya // Mify narodov mira: Entsiklopediya. M.: Sovetskaya entsiklopediya, 1980. T. 1. S. 153–158.
19. Ivanov Vyach.Vs., Toporov V.N. Dazh'bog // Slavyanskaya mifologiya. Entsiklopedicheskii slovar'. M.: Ellis Lak, 1995. S. 153–154.
20. Ivanov Vyach.Vs., Toporov V.N. Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostei. M.: Nauka, 1974. 342 s.
21. Ivanov Vyach.Vs., Toporov V.N. K rekonstruktsii Mokoshi kak zhenskogo personazha v slavyanskoi versii osnovnogo mifa // Balto-slavyanskije issledovaniya. 1982. M.: Indrik, 1983. S. 175–187.
22. Indoevropskii prayazyk. Etimologicheskii sait Igorya Garshina. URL: [http://www.proto-indo-european.ru/Ispol'zovalis' materialy praindoevropskikh etimologicheskikh slovarei S.A. Starostina, K. Uotkinsa, Yu. Pokornogo \(data obrashcheniya: 15.11.2015\).](http://www.proto-indo-european.ru/Ispol'zovalis%20materialy%20praindoevropskikh%20etimologicheskikh%20slovarei%20S.A.%20Starostina,%20K.%20Uotkinsa,%20Yu.%20Pokornogo%20(data%20obrashcheniya%2015.11.2015).)
23. Induizm. Dzhainizm. Sikkhizm: Slovar' / Pod red. M.F. Al'bedil' i A.M. Dubyanskogo. M.: Respublika, 1996. 576 s.
24. Kalygin V.P. Etimologicheskii slovar' kel'tskikh teonimov. M.: Nauka, 2006. 184 s.
25. Klein L.S. Voskreshenie Peruna. K rekonstruktsii vostochnoslavjanskogo yazychestva. SPb.: Evraziya, 2004. 480 s.
26. Kuznetsova V.S. Dualisticheskie legendy o sotvorenii mira v vostochnoslavjanskoi fol'klornoj traditsii. Novosibirsk: NITs OIGGM SO RAN, 1998. 250 s.
27. Kutarev O.V. Neoyazychestvo Evropy // Filosofiya i kul'tura. 2014. № 12. S. 1806–1809.
28. Kutarev O.V. Kharakteristika Roda i Rozhanits v slavyanskoi mifologii: interpretatsii B.A. Rybakova i ego predshestvennikov // Religiovedenie. 2013. № 4. S. 170–177.
29. Lovmyanski G. Religiya slavyan i ee upadok. SPb.: Akademicheskii proekt, 2003. 512 s.

30. Mansikka V.I. *Religiya vostochnykh slavyan*. M.: IMLI RAN, 2005. 368 s.
31. Martynov V.V. *Sakral'nyi mir «Slova o polku Igoreve» // Slavyanskii i balkanskii fol'klor: Istochniki i metody*. M.: Nauka, 1989. S. 61–78.
32. Niderle L. *Slavyanskije drevnosti*. M.: Novyi akropol', 2010. 752 s.
33. Obnorskii S.P. *Prilagatel'noe khoroshii i ego proizvodnye v russkom yazyke // Yazyk i literatura*. L.: RANION, 1929. T. 3. S. 240–258.
34. *Odiseya* / Per. s grech. V.V. Veresaeva. M.: GIKhL, 1953. 320 s.
35. Petrukhin V.Ya., Raevskii D.S. *Ocherki istorii narodov Rossii v drevnosti i rannem srednevekov'e*. M.: Znack, 2004. 416 s.
36. *Pis'mennye pamyatniki istorii Drevnei Rusi. Annotirovannyi katalog-spravochnik*. SPb.: BLITs, 2003. 384 s.
37. *Povest' vremennykh let* / Per. s dr.-rus. O.V. Tvorogova // *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. SPb.: Nauka, 2000. T. 1. S. 62–315.
38. *Prokopii Kesariiskii. Voina s gotami*. M.: AN SSSR, 1950. 520 s.
39. *Rigveda: v 3 t.* / Per. s sanskr. T.Ya. Elizarenkova. M.: Nauka, 1989. T. 1. 768 s.
40. Rybakov B.A. *Yazychestvo drevnei Rusi*. M.: Nauka, 1988. 784 s.
41. Rybakov B.A. *Yazychestvo drevnykh slavyan*. M.: Nauka, 1981. 608 s.
42. *San'tii Vedy Peruna // Slavyano-Ariiskie Vedy*. Omsk: Arkor, 2001. (T. 1). S. 13–73 (kommentarii: s. 121–134).
43. Sedov V.V. *Proiskhozhdenie i rannyya istoriya slavyan*. M.: Nauka, 1979. 160 s.
44. *Slovar' russkikh narodnykh govorov*. Vyp. 36. SPb.: Nauka, 2002. 348 s.
45. *Slovo o polku Igoreve* / Per. s dr.-rus. O.V. Tvorogova // *Voinskije povesti Drevnei Rusi*. L.: Lenizdat, 1985. S. 27–44.
46. *Snorri Sturluson. Mladshaya Edda* / Per. s dr.-isl. O.A. Smirnitsoi. L.: Nauka, 1970. 140 s.
47. *Sokolova L.V. Dazh'bog // Entsiklopediya «Slova o polku Igoreve»: v 5 t. / Otv. red. O.V. Tvorogov*. SPb.: Dmitrii Bulanin, 1995. T. 2. 334 s.
48. *Starshaya Edda* / Per. s dr.-isl. A.I. Korsuna. SPb.: Azbuka, 2001. 464 s.
49. *Tatsit. Germaniya // Tatsit. Annaly. Malye proizvedeniya. Istoriya* / Per. s lat. A.S. Bobovicha. M.: AST, 2003. 992 s.
50. *Tvorogov O.V. «Vlesova kniga» // TODRL*. SPb.: Nauka, 1990. T. 43. S. 170–254.
51. *Tvorogov O.V. Materialy k istorii russkikh khronografov. 2. Sofiiskii khronograf i «Khronika Ioanna Malaly» // TODRL*. L.: Nauka, 1983. T. 37. S. 188–192.
52. *Tvorogov O.V. Khronika Ioanna Malaly // Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*. L.: Nauka, 1987. Vyp. 1. S. 471–474.
53. *Titmar Merzeburgskii. Khronika* / Per. s lat. I.V. D'yakonova. M.: Russkaya Panorama, 2009. 256 s.
54. *Toporov V.N. Ob iranskom elemente v russkoi dukhovnoi kul'ture // Svyatost' i svyatye v russkoi dukhovnoi kul'ture*. M.: Gnozis, 1995. T. 1. 875 s.
55. *Upanishady* / Per. s sanskr. A.Ya. Syrkina. M.: Vostochnaya lit-ra, 2003. 784 s.
56. *Famintsyn A.S. Bozhestva drevnykh slavyan*. SPb.: Aleteiya, 1995. 368 s.
57. *Fasmer M. Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka*. M.: Progress, 1986. T. I–IV.
58. *Tsezar'. Zapiski o gall'skoi voine* / Per. s lat. M.M. Pokrovskogo. M., L.: AN SSSR, 1948. 570 s.
59. *Chernysheva M.I. O sootnoshenii slavyanskogo perevoda «Khroniki» Ioanna Malaly i ee grecheskogo teksta // TODRL*. L.: Nauka, 1983. T. 37. S. 222–228.
60. *Shirokova N.S. Mify kel'tskikh narodov*. M.: AST, 2004. 432 s.
61. *Shustorovich E.M. Khronika Ioanna Malaly i antichnaya traditsiya v drevnerusskoi literature // TODRL*. L.: Nauka, 1968. T. 23. S. 222–228.
62. *Yakobson R.O. Rol' lingvisticheskikh pokazanii v sravnitel'noi mifologii // VII Mezhdunarodnyi kongress antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk. (Moskva, 3–10 avgusta 1964 g.): Trudy. T. V. M.: Nauka, 1970. S. 608–619.*
63. *Brückner A. Mitologia słowiańska*. Krakow: NAU, 1918. 152 s.
64. *Saxo Grammaticus. Danorum Regum Heroumque Historia. Books X–XVI / Transl. from Latin to English by E. Christiansen*. Oxford: B.A.R., 1981. Vol. II. 347 s.
65. *Veda Slovena. B''lgarski narodni pesni // Izd. S.I. Verkovich". Beograd": Drzhavna shtamparnya, 1874. Kn. 1. 548 s.*
66. *Veda Slovenakh". Obryadni pesni ot'' yazichesko vr'bya // Izd. S.I. Verkovich". SPb.: Tipografiya M.A. Khana, 1881. Kn. 2. 584 s.*
67. *Dabog // Vila: list za zabavu, knizhevnost i nauku / Poslao Zh. Radon'ih. Izd. S. Novakovi'ih. Beograd: Drzhavna shtamparnya, 1866. Godina druga. S. 642.*
68. *Iz pricha o stvorenju sveta // Vila: list za zabavu, knizhevnost i nauku / Poslao Zh. Radon'ih. Izd. S. Novakovi'ih. Beograd: Drzhavna shtamparnya, 1867. Godina tre'ha. S. 655–656.*
69. *Lyay'koŷ E.A. Maŷklyvyya svedki minuŷshchyny*. Minsk, 1992. 216 s.
70. *Pesme i obichai ukurnog naroda srbskog // Skupio i izdao M.S. Milojevi'ih. Beograd: Drzhavna shtamparnya, 1869. Kn. I: Obredne pesme. S. 1–6.*
71. *Chajkanovi'ih V. O vrkhovnom Bogu u staroj srpskoj religiji // Chajkanovi'ih V. Mit i religija u srba*. Beograd: Kultura, 1973. S. 307–526.
72. *Chausidis N. Dazh'bog vo khronikata na Malala i negovite relatsii so drugi srednevekovni i folklorni izvori // Studia Mythologica Slavica 3*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2000. S. 23–42.