

О КНИГЕ „СВЯТИЛИЩА И ОБРЯДЫ ЯЗЫЧЕСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ ДРЕВНИХ СЛАВЯН ПО СВИДЕТЕЛЬСТВАМ СОВРЕМЕННЫМ И ПРЕДАНИЯМ“ И. СРЕЗНЕВСКОГО

Д. Айдачич

Айдачич, Д. В. Про книгу „Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям“ *И. Срезневского*

Автор досліджує книгу І. І. Срезневського про святилища і обряди поганських слов'ян (Санкт-Петербург, 1848; Харків, дисертація 1846), історичні, лексикографічні й фольклорні джерела та їхню аутентичність, назви й властивості святилищ. Розглядається вплив підробок (особливо Вацлава Ганки) на погляди Срезневського, внесок автора у знання про обрядову культуру стародавніх слов'ян й доля книги в історії славістики.

Ключові слова: І. Срезневський, релігія, обряди, святилище, язичники, слов'яни, славістика.

Айдачич, Д. В. О книге „Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям“ *И. Срезневского*

Автор анализирует книгу И. И. Срезневского о святилищах и обрядах языческих славян (Санкт-Петербург, 1848; Харьков, дисертація 1846), исторические, лексикографические и фольклорные источники и их подлинность, названия и свойства святилищ. Рассматривается влияние подделок (особенно Вацлава Ганки) на взгляды Срезневского, вклад автора в знания об обрядовой культуре древних славян и место книги в истории славистики.

Ключевые слова: И. Срезневский, религия, обряды, святилище, язичники, славяне, славистика.

Ajdachich, Dejan. About the book “Sanctuaries and Rituals of pagan Religion of ancient Slavs on the contemporary Testimonies and Legends” of *I. Sreznevskiy*

The author analyzes the book of I. I. Sreznevsky of sanctuaries and rituals of pagan Slavs (St. Petersburg, 1848; Kharkov, Thesis 1846), historical, lexicographical and folk sources, and their authenticity, the names and properties of the sanctuaries. The effect of fraud (particularly of Vaclav Hanka) to view of Sreznevskiy, contribution to the knowledge of ritual culture of the ancient Slavs and the fate of books in history of slavistics.

Keywords: I. Sreznevskiy, religion, rituals, sanctuary, pagans, the Slavs, slavistics.

Измаил Срезневский, как адъюнкт-профессор Харьковского университета, получил стипендию российского Министерства народного просвещения на три года для изучения культуры и быта славянских народов, прежде всего Австрийской империи. В 1839 г. в возрасте 27 лет он направился сначала в Берлин, а потом посетил Польшу, Лужицу, Словакию, Чехию, Словению, Хорватию, Галицию, Сербию и Черногорию, где собирал материал в академических библиотеках и лично познакомился с ведущими славистами своего времени. После окончания долгого путешествия с образовательной и научной целью, И. Срезневский осенью 1842 г. вернулся в Харьков, где до 1847 г. преподавал славистические предметы. В конце харьковского периода своей жизни и творчества¹ написал докторскую диссертацию „Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям“, которую защитил 3 декабря 1846 г. в Харькове. Срезневский стал первым доктором славяно-русской филологии в Российской империи. Его работа, опубликованная в Харькове, состоит из 107 страниц. Позже разделы диссертации были опубликованы в петербургском журнале „Финнский вестник“ за 1847 год (т. 20, 21, 23), а в 1848 г. в столичной типографии К. Жернакова вышла отдельной книгой на 96 пронумерованных страницах. Книга петербургского издания, которой мы пользовались², содержит краткое вступительное слово и содержание на пронумерованных двух страницах, предисловие (1–18), первую главу о святилищах (19–56), вторую главу – об обрядах богослужения (57–93) и заключение (94–96). После относительно быстрого появления трех изданий на протяжении трех лет – две в форме книги и одного журнального варианта 1847 г., сей труд долгое время не переиздавался, а новое издание увидело свет лишь в 2011 г. в московском издательстве „Красанд“. Книга Срезневского в полном варианте доступна в электронном виде на проекте Google books³.

Как известно, в первой половине XIX века интенсивно развивались сравнительные исследования религий, а самую большую популярность завоевали немецкие философы романтизма и языковеды. В рамках на то время ведущей немецкой филологии знаменитые Й. фон Гёррес, Ф. Кройцер и братья Гримм исследовали индоевропейские корни европейских мифологий, попутно включая в свои обзоры и славянский материал. Это было время рождения научной славистики и установления сотрудничества таких национальных великанов, как В. Караджич, М. Максимович, Я. Коллар, В. Ганка, Ф. Челаковский, П. Шафарик, с которыми молодой И. Срезневский лично познакомился и поддерживал контакт через переписку.

Срезневский в исследованиях языческой религии вообще не упоминает „*Синописис*“ и сокращенный русский перевод (1722) с итальянского „*Королевства славян*“ (1601) Мавра Орбини, ошибочно там названного Мавроурбин, ни книг „кабинетных мифологов“ конца XVIII – начала XIX века Г. Глинки, М. Чулкова и А. Кайсарова, ни списки Ю. Венелина, которые в 40-х годах XIX в. считались уже превзойденными и устарелыми. Новые мерила критического отношения к источникам открыла знаменитая и энциклопедически богатая книга П. Й. Шафарика „*Slovanské starožitnosti*“ (1837), которая породила ряд исследований языческой народной культуры. Перевод Осипа Бодянского книги Шафарика на русский язык появился под названием „*Славянские древности*“ в трех томах в 1837 и 1838 годах почти одновременно с изданием в оригинале. Эта книга была основой славистических курсов первых русских славистов⁴. Вскоре в Российской империи выходит ряд книг о славянских древностях: „*Начертание славянской мифологии*“ петербургского профессора Михаила Касторского (1841), „*Славянская мифология*“ Николая Костомарова (1846), „*Святылища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям*“ Измаила Срезневского (1846/1848) и „*Мифы славянского язычества*“ Дмитрия Шеппинга (1849).

Некоторые разделы книги И. Срезневского печатаются в известных журналах того времени: „Журнале Министерства народного просвещения“ (1846, 1847), „Чтениях в Обществе истории и древностей российских“. Труды Срезневского о языческой религии славян (после книги о святылищах на общеславянском фоне) представлены в нескольких более поздних исследованиях⁵.

Об источниках. Срезневский в своём произведении использовал на то время известные средневековые нарративы германских и датских хронистов и миссионеров, а также работы чешских и польских латинистов. Византийские источники автор цитирует по многотомной компиляции латинских переводов „*Memoriae populorum*“ Ивана Стриттера (1740–1801), изданной в Санкт-Петербурге. Арабские источники Срезневский использует по двум изданиям российской Академии – русского ориенталиста немецкого происхождения Христиана Френа „*Ibn-Fozzlan's und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit*“ (1823) и французского ориенталиста Франсуа Бернар Шармуа „*Relation de Masoudy et d'autres auteurs musulmans sur les anciens Slaves*“ (1833). Срезневский, как правило, цитаты из неславянских источников подает в переводе на русский язык. Будучи хорошо знакомым с источниками и исследованиями о языческих святылищах и обрядах древних славян, в предисловии он высказывает мнение, что авторы до него часто повторяли небольшой круг древних источников, в основном, списки германских, датских и византийских хронистов.

Срезневский намного чаще, по сравнению со своими предшественниками и современниками, использует словари, близко к позициям современной этнолингвистики, которая лексический материал связывает с интегральным изучением народной культуры. Автор привлек старый „*Лексикон*“ Памва Беринды (1627), два словаря вендского языка XVIII века – люнебургского наречия Христиана Хенига фон Эссена, немецко-словенский словарь Освальда Гутсмана (1789), словарь лужицкого языка (1721) и словарь иллирийского языка Белостенца (1740), словарь Стулия (1806), так называемые чешские древности „*Mater verborum*“ Вацерода в издании Вацлава Ганки (1833). Русский славист лексический материал черпает также из польского словаря Самуила Богумила Линде (1807–1814), из „*Српског речника*“ Вука Караджича (1818), чешско-немецкого словаря Йозефа Юнгмана (1835–1839) и чешского словаря Юрия Палковича (1821), этимологического словаря сло-

венского духовника, писателя и лингвиста Урбана Ярника “*Versuch eines Etymologikons der slowenischen Mundart in Inner-Oesterreich*” (1832), „*Корнеслова русскаго языка*“ Федора Шимкевича (1842). Пользуется автор и лингвистическими трудами Ф. Палацкого, „*Славянской грамматики*“ вдохновителя славянского единства Йозефа Добровского, исследованием “*Glagolita Clozianus*” о сохраненных страницах глаголической проповеднической книги XI века, которую издал Варфоломей (Ерней) Копитар (1836), и др.

И. Срезневский привлекает как источники, так и сочинения о древнем праве – книгу А. Кухарского о древнейших памятниках славянского законодательства (1838), научный труд Вацлава Александра Мацеевского “*Pamiętniki o dziejach piśmiennictwie i prawodawstwie Słowian*” (СПб., 1839), а также такие источники, как „*Законник Стефана Душана*“, „*Руска правда*“ (по российскому изданию, 1848: 20; Раковецкого 1848: 39). Особое внимание Срезневский уделяет новым и новейшим записям устной традиции, объединяя свои анализы древних источников с „современными свидетельствами“ и „всею, что с остатков языческой обрядности мне удалось заметить в народе“ (Срезневский 1848: 5). Фольклорные источники Срезневского более подробно отразим в анализе представлений отдельных славянских народов.

Догматы древней религии славян. Во вступительном слове автор рассматривает основы языческих верований (Срезневский 1848: 1–18), придерживаясь древних источников Гельмольда и Прокопия, а также на то время современных объяснений Павла Шафарика и Михаила Касторского. Самый важный догмат древней веры славян, по Срезневскому, – это существование единственного верховного бога, который является родоначальником всех других богов. Автор подтверждает существование других славянских богов, но указывает, что их положение относительно верховного бога – подчинённое, ссылаясь на латинско-лужицкий словарь Ю. Светлика (1721). В этом словаре в лексикографическом описании рядом с *idolum* подается слово *pribobojo*, которое Срезневский переводит как *прибоги* и включает в общую концепцию о богах вместе с объяснением, что других богов создал Бог богов или Великий бог – они были его творением, играя роль посредника между ним и миром (Срезневский 1848: 4). По мнению ряда исследователей, включая Срезневского, существование верховного бога могло влиять на восприятие христианства как монотеистической религии.

И. Срезневский ссылается на мнение Прокопия, что верховным богом есть хозяин громов, и считает, что Прокопий смешал два понятия: понятие невидимого и видимого бога (Срезневский 1848: 2–3). Поэтому в своем комментарии уточняет византийского автора, подчеркивая, что Перун – это видимый бог. Ученый рассматривает и точку зрения Гельмольда о единобожии славян, заключая, что по немецкому летописцу „бог богов“ – Световид (Срезневский 1848: 3). Вопрос имени верховного бога славян достаточно сложный, поскольку на разных славянских территориях встречаются разные имена. Шафарик и Касторский еще до Срезневского пользовались синтагмой „бог богов“ и идеей о том, что славяне имели единственного верховного бога, который мог на востоке и западе по-разному называться. Проблемы общеславянских и локальных особенностей мы рассмотрим ниже.

Срезневский считает, что славяне верили и в богинь. В подтверждение ссылается на Масуди, который описывает деву в сравнении с главными идолами, а также на упоминание Ибн Фадлана о жене и дочери Русского бога, описания богини лютичей Титмара, богинь в храме Ретры (Срезневский 1848: 5), непроверенные источники вроде древнечешских слов Вацерада (1848: 6).

Названия святилищ и идолов. Места проведения обрядов на природе, пишет Срезневский в первой главе, могут быть местами поклонения божествам стихии возле родника, огня, святого дерева или в святилищах. Внимательный анализ, благодаря которому Срезневский объединил старые и новые данные о „поклонении воде“, „почитании воды“, „богослужении возле воды“, „спускании за водой“, показывает воду как сакральный и обрядовый объект (Срезневский 1848: 20). В обрядах, связанных с огнем, автор анализирует разные календарные периоды: летние обряды с разжиганием костров на Ивана Купала, „огнепоклонение“, зажженное бревно Коляда во время празднования Рождества у сербов,

гадание на углях у разных славянских народов и пр. Исследование обрядов, связанных с водой и огнем, представляет образцовый синтез высшего уровня для середины XIX века.

В разделе „О храмах“ (Срезневский 1848: 37–47) и остальном тексте Срезневский называет места проведения обряда: *святимище, городище, храм, капище, требище, урочище*, реже употребляется слово *престол*. Слово из заголовка *святимище* автор использует как общее наименование. Употребление этого названия свидетельствует: автор не придерживается христианского принципа о том, что место общения с богом ограничивается христианским вероисповеданием. Он использует как близкие по значению слова *святимище* и *храм* в описаниях арабских путешественников, датских и германских хронистов.

Городище представляется по описанию Зориана Доленги-Ходаковского (Срезневский 1848: 33–36) и данным археологического исследования Константина Калайдовича. В книге, где не так много полемики, Срезневский не соглашается с точкой зрения Доленги-Ходаковского о невозможности нахождения *городищ* вблизи друг друга и приводит факты, которые в ряде случаев противоречат такому обобщению (Срезневский 1848: 35). Как „недосмотр“ Доленги-Ходаковского исследователь поддерживает мнение о том, что городища строятся на возвышенностях над устьем двух рек, но подает примеры, которые не соответствуют этому принципу (Срезневский 1848: 35). Городище рассматривается как культовый объект, являющийся чем-то средним между местом для идолов и храмом, который имеет валы, иногда пепел, жертвенные предметы и человеческие останки. Существуют два типа: открытое городище, около которого нет ограждения, и другое, которое может быть скрытым (Срезневский 1848: 36). В книге перечислены городища на широком славянском пространстве. Через несколько лет после издания своей книги Срезневский опубликовал и отдельную статью „О городищах в землях славянских, преимущественно западных“ (1850)⁶.

В разделе об устройстве и расположении храмов он пишет, что внутренность храма славянских язычников (прежде всего по записям о балтийских славянах) делится на две части: переднюю часть и само святимище (Срезневский 1848: 42). Сакральный центр храма может быть посередине, но чаще всего – в противоположном конце от входа (Срезневский 1848: 43). Русский исследователь не исключает возможность существования купола и полукупола, ссылаясь на Масуди и остатки старого славянского храма в силезском городе Любусе (Срезневский 1848: 44). Срезневский полагает, что храмы не были низкими, оценивая их в 5 или 10 аршинов минимум (Срезневский 1848: 44). Согласно источникам, храмы строились из дерева, но на основании свидетельств из Мекленбурга и Померании, слухов от Масуди и по некоторым каменным останкам в Саксонии и Силезии, после публикации Срезневского подтверждается существование каменных храмов у славян (Срезневский 1848: 45–46). В поддержку славянского, а не немецкого происхождения каменных останков, автор утверждает, что известные замки славянского происхождения построены из камня; славяне владели техникой строительства каменных сооружений, а также упоминает о каменном *тереме* Ольги (Срезневский 1848: 46).

Срезневский подчеркивает большое значение рогов, которые находились во многих храмах (Срезневский 1848: 46), и ориентации святимища на восток, куда направлялись обращения к богам (1848: 47). Священники здесь не жили, но в одиноких храмах, в которых никто не жил, можно было остаться по необходимости.

Капище упоминается в средневековых христианских источниках восточных славян: согласно „Киевскому паперику“, капища в Ростовской области уничтожил чудотворец Исаия; о капищах пишет и митрополит Илларион. Срезневский раскрывает значение и этого слова – идол, жертвенник, цитируя места, в которых оно также переведено в „*Новом Завете*“ (Срезневский 1848: 38, 41), но, учитывая этимологию Й. Добровского (от *kap-ati*), задается вопросом: не правильней ли будет от *kon-om* (см. гр. *haptos*) (Срезневский 1848: 38)? Современный этимологический словарь подтверждает его существование в старославянском языке, отсылая к старочувашскому – дунайско-болгарскому со значением „форма, фигура“⁷. В переводе описания храма Руевита в Коренице Саксона на острове Руян „капище“ употребляется как название для основной части храма с идолом (Срезневский 1848: 41).

Требнице упоминается в Новгородской летописи. Срезневский толкует его как храм-жертвенник и находит старославянское подтверждение из библейских текстов и этимологии *Требити теребитъ* – щипать, выщипывать, вырезать, вычищать; *трѣба* – нужда, обряд (1848: 38). У Срезневского не встречается название *божница*, а также *кумирище*, *кумирища*, которые походят от слова кумир⁸. Встречается и слово *калдовиче* со значением жертвенник по словарю “*Deutsch Windisches Wörterbuch*” Гутсмана (1789) (Срезневский 1848: 60). Срезневский подает слово того же и сродного корня, указывая на их возможную семантическую связь.

Чаще всего используется слово *идол*, а рядом с ним сложенные слова *идолопоклонство*, *идолослужение* (1848: 51). По записям, которыми пользуется Срезневский, славяне своих богов (идолов) делали, прежде всего, из дерева, называя их разными именами. О том, что идол сделан из дерева, свидетельствует название *болван*, *балван* (по словарю польского языка Линде; Срезневский следует Шафарику, 1848: 51). Слово *кумир* в значении языческого идола часто используется в старославянских текстах, а его происхождение, по современным этимологическим реконструкциям, – осетинское или болгарское. Срезневский, рассматривая слово *кумир*, ссылается на грамматику Добровского и Копитара (Срезневский 1848: 50), а анализируя слово *истукан* – на „*Лексикон*“ Памва Беринды 1627 г. (истукаю – выливаю – 1848: 50). В переводах использованных источников появляются и сложенные названия типа „рукотворные боги“ (Срезневский 1848: 40) Титмара в треугольном храме Ридегосту.

Мистификации. Чтобы было понятно, каким образом на выводы Срезневского влияет одновременное использование подлинных и поддельных записей, следует из его книги выделить информацию, которая не является оригинальной, посмотрев, в какой сфере интересов она появляется, как ее использует автор, к каким обобщениям она ведет Срезневского и других исследователей своего времени, убежденных в надежности и достоверности использованных материалов.

Главное направление мистификаций Я. Длугоша и В. Ганки – выдумывание богов, ради расширения пантеона с добавлением некоторым из них определенных компетенций в рамках разделения божьих дел. Срезневский приводит, к примеру, богов Длугоша: Дедилля, Девана, Марана (1848: 6), Ния (Срезневский 1848: 14)¹⁰, но мистификации Длугоша в полной мере не используются и существенного значения для реконструкции веры языческих славян не имеют. Особенно негативное влияние на мнение Срезневского о богах славян имело его убеждение, что мистификация Вацлава Ганки „*Краледворская рукопись*“ и словарь “*Mater verborum*” Вацера – достоверные свидетельства о древней вере. “*Mater verborum*” – это названия для вымышленных и дописанных чешских слов в чешском списке средневекового лексикографического произведения Саломона из Сент-Галленского монастыря, известного под названием “*Glossae Salomonis*”. Этот лексикографический латинский труд конца IX века потом переписывался и, в большинстве случаев, в новых версиях получал немецкие глоссы. В экземпляре из пражской библиотеки находилась перепись неизвестного чешского монастыря 1102 года с чешскими глоссами, о чем первым кратко сообщил Вацлав Ганка в 1827 году в “*Časopise společnosti vlastenského Museum u Čechách*”. Ганка опубликовал чешские глоссы “*Mater verborum*” в 1833 году в “*Zbírce nejdávnejších slovníků latinsko-českých*”, а почти все их Й. Юнгман включил в свой чешско-немецкий словарь. Авторитет этого изобретения подтвердили Ф. Палацкий и П. Й. Шафарик научным изданием с комментариями в 1840 году (Срезневский 1848: 4). Подозрения по поводу подлинности без аргументации первым высказал Е. Копитар, а доказательства мистификации предоставил А. Патера.

Во время своего пребывания в Европе Срезневский лично познакомился с В. Ганкой, а затем опубликовал статью „Извлечения из „Краледворской рукописи“ касательно религиозных верований и обрядов“ (1840). Срезневский ценил Ганку, был с ним в тесной переписке двадцать лет, свои впечатления о славянских странах опубликовал как открытые письма Ганке. С Ганкой полемизировал он только о вопросах трактовки „Реймского евангелия“, а также сербского и хорватского правописания. Срезневский в 1861 году издал „Воспоминания о В. В. Ганке“ и „Обзорение филолого-археологических трудов В. В. Ган-

ки“. В книге о святилищах он подает обширные цитаты, часто ссылаясь на „*Краледворскую рукопись*“¹¹ как надежный и подлинный документ, что соответствовало мнению об открытиях Ганки, которые еще не ставились под подозрение или не рассматривались как мистификации. В их подлинности не сомневался и Срезневский, используя вымышленные названия богов мнимого автора чешских глосс XII века, внесенных в список латинской рукописи „*Mater verborum*“. Как уже отмечалось, впервые их опубликовал Ганка в 1833 году, а Срезневский подает их по изданию Палацкого и Шафарика записей так называемого чешского монаха Вацера, который указывает имена богов: Дъвана, Лътница, Лада, Лютица, Морана, Хлипа; Дъвана – дочь Перуна и Лътницы, Радагаст – внук Крта, Страца – сын бога времени Ситиврата (Срезневский 1848: 6). Главное доказательство тезиса Срезневского о взаимоотношениях славянских богов как членов семьи, где верховный бог является главой, основаны на вымышленной мифологии Ганки. Сожалея, что следов об их отношениях осталось мало, Срезневский пишет: „В Вацера читаем, что Девану считали дочерью Перуна и Летницы. Радагаста – внуком Крта, Страца – сыном Ситиврата“.

Благодаря „источникам“ Ганки, которыми активно пользовался Срезневский, его выводы, особенно о славянских богах, делают труд на сегодня устаревшим. Срезневский защищал подлинность „*Краледворской рукописи*“ в 1861 г., когда в Чехии появились сомнения в её аутентичности. Даже незадолго до смерти Срезневский пытался защитить Ганку в статье „Чешские глоссы в „*Mater verborum*“: разбор А. О. Патеры и дополнительные замечания И. И. Срезневского“ (1878). Но в России в конце семидесятых годов XIX века труды В. Макушева, В. Ламанского и А. Кочубинского неопровержимо доказывают факт фальсификации¹², а Ламанский статьей „Новейшие памятники древнечешского языка“ (1879–1880) выступает против намерения Срезневского защитить Ганку от разоблачения Патеры¹³.

На фоне другой мистификации, сведения которой И. Срезневский отверг, более ясным становится его отношение к неподлинным источникам, равно как и к последствиям некритического их использования. В свое время много внимания любителей древностей привлекла коллекция бронзовых фигур из села Прильвица, расположенного в краях, где когда-то жили славяне (Мекленбург). Прильвицкие идолы с надписями, которые позже были расшифрованы как надписи языческих славян, в 1768 г. доктор Хемпель купил у ювелира Якоба Шпонхолца. Тогда ещё не знали, что фальсифицированные бронзовые статуэтки связаны с языческими верованиями славян и надписью Ретры, что вызвало интерес коллекционеров фигурок и историков храма в Ретре. По заказу принца Мекленбург-Стрелицкого придворный мастер зарисовал найденные идолы, а его придворный советник и проповедник Андреас Готтлиб Маш написал книгу „*Die gottesdienst Alterthümer der Obodriten*“ (1771). Со временем поляк Ян Потоцкий, автор известной „*Рукописи из Сарагосы*“, как коллекционер приобрел несколько фигур, заказав для своей книги „*Voyage dans quelques parties de la Basse-Saxe pour la recherche des antiquités slaves ou vendes*“, изданной в Гамбурге в 1795 г., новые зарисовки мнимых ретранских идолов, присовокупив к ней краткий словарь славянских слов. Срезневский книгу 1771 года об ободритах упоминает с замечанием, что идолы из Прильвица – „бесмысленная подделка“ (Срезневский 1848: 53). Он не считается с мнением авторов, которые использовали книгу Маша о благах Ретры – Боттона, „Историю“ Фаддея Булгарина, „*Historia narodu polskiego*“ Адама Нарушевича, „*Über die Ächtheit der sogenannten Obotritischen Runendenkmäler zu Neu-Strelitz*“ Якоба Андреаса Левецова (1836), „*Wissenschaft des Slavischen Mythos*“ чешского профессора Яна Гануша (1842), профессора Бернхарда Ингемана из Копенгагена, который, по мнению М. Касторского, воссоздал дуалистическую веру славян, ссылаясь на Маша. Следуя П. Шафарику (1837), Касторский работе Маша как мистификации придавал такую важность, что год издания его книги назвал переломным в исследовании славянской мифологии и разделил ее на период до 1771 и после 1771 года. Срезневский вслед за публикацией книги о святилищах опубликовал ещё две статьи, связанные с ретранскими фигурами: „Древние письмена славянские“ (1848)¹⁴ и „(Прильвицкие древности) Новое сочинение Яна Коллара „*Die Götter von Retra*“ (1851)¹⁵.

Ссылка Срезневского на мистификации Длугоша, Ганки, Сахарова, расширивших пантеон вместе с приписыванием компетенций вымышленным богам, не сильно отразилось на центральной теме его исследования, поскольку все эти мистификации игнорируют обряды, посвященные этим богам. Так и в труде Срезневского, в центре которого были святилища и обряды языческих славян, доходит до парадоксальной ситуации – он цитирует мистификаторов с их „кабинетными богами“, но не может предложить их тождественность соответствующим обрядам. Как ни странно, очевидная и несоразмерно слишком развитая мифология при отсутствии ритуала не посеяла зерна сомнения у русского исследователя, а также не повлияла на появление новых вопросов в связи с нехваткой источников.

Поскольку в конце XIX века уже намного критичней относились к источникам, и мистификация Ганки ни у кого больше не вызывала сомнений, целый ряд реконструкций древней веры славян утратил смысл. Сам Срезневский одним махом стер всех поклонников Маша, но пришло время, когда и его труд постигла такая же участь. Книга Срезневского была обречена на забвение, даже то, что в ней было полезного. Хотя он был умным и начитанным исследователем, тщательно и широко образованным славистом с энциклопедическими знаниями, которые П. Шафарик высоко ценил, российский ученый отдал дань заблуждениям целого поколения филологов. Тем не менее, книга Срезневского предшествовавшая синтетическим работам А. Котляревского, А. Афанасьева, А. Потебни, А. Веселовского и Н. Сумцова, была шагом вперед прежде всего благодаря обширному славистическому материалу. Даже А. Афанасьев, великий коллекционер и компилятор XIX века, часто не отличал подлинное от фальсификата. По критичности, однако, исследование Срезневского не может сравниться с трудами Александра Веселовского и Николая Сумцова. Критическое отношение к источникам во времена Срезневского только начинало приобретать значимость. Работа по анализу источников стала неотъемлемой частью изучения языческих верований. К сказанному можно добавить, что сам автор в молодости как творец „*Запорожской старины*“ пропустил некоторые подделки или сам же их и сочинил. В этом контексте Ганка и Срезневский предстают как собратья по „научному патриотизму“, что ставит под сомнение саму идею такой науки, основанной на „записях“, которые не являются оригинальными.

С распространением неоязычества и восстановлением веры в псевдоакадемические библиотеки на основе сомнительных источников, Срезневский оказался в неоднозначном положении: одной ногой он стоит на почве науки, которая требует соблюдения строгих правил, но, с другой, в своей книге выражает позиции, которые могут представлять интерес разве что неоязыческих „ученых“. Задача академической филологии и антропологии – критически защитить Срезневского от возможных злоупотреблений его авторитетом.

Обращаясь к народным пословицам, когда речь идет о веровании в судьбу и *роениц*, *рожениц* (1848: 7), Срезневский ссылается на „*Слово христороубца*“, приводит русские и сербские пословицы, а также хорватские предания из книги „*Рожденик*“. Николай Зубов в книге „*Лингвотекстология середньовічних слов'янських повчань проти язичництва*“ (2004) доказал, что роженицы – это не существа из языческих верований; они представляют собой неправильно истолкованные понятия из христианской полемики о Богородице. То, что было частью полемического текста, понимается невнимательными хронографами и мифологами как доказательство наличия существ, которые называются роженицами.

Балтийские (полабские) славяне. Измаил Срезневский использовал широкий ряд хроник на латинском языке о балтийских славянах. Следуя примеру Шафарика, он изначально предполагал, что иностранные завоеватели были слишком предвзятыми, из-за чего они не могли понять все факторы чужой религии, но в самом тексте не исправил точку зрения хронографов средневековья, а пытался уточнить структуру и величину святилищ. Оценивая возможную высоту славянских храмов, упомянутых в латинских списках, харьковский профессор предполагает, что летописцы сравнивали их с христианскими церквями, которые были им известны, чтобы, несомненно, подчеркнуть тот факт, что славянские языческие святилища ниже (1848: 44). Срезневский не приводит комментариев, которые бы могли принципиально оспорить мнение латинистов. Без комментариев остался и один

из самых ранних латинских источников о саксах, в котором бенедиктинец Видукинд Корвейский (приблизительно в 925–980 гг.) упоминает, что идол Сатурна из меди вылили балтийские славяне (Срезневский 1848: 51).

По „Хронике“ священника Титмара (Дитмара) Мерзебургского (975–1018), в болотистой и лесистой местности Щецинского залива, на запад от Одера, в Мекленбурге, племя редаров (ободритов) на Ридегосте (Радегосте) имело треугольный храм с тремя дверями, среди которых недоступная, самая низкая дверь, находилась на востоке, развернутая к морю. В храме были резные идолы, среди которых главным считался рукотворный Сварожич; тут же находились и рога (Срезневский 1848: 40)¹⁶. Возле Ретры, по Титмару и летописцу Сасу, располагалась священная роща со священной сосной (1848: 30). Срезневский использует более поздний латинский источник XI в. „Деяния епископов Гамбургской церкви“ (пр. 1075) Адама Бременского, предполагая, что „знаменитый город редаров, Ретра, – столица идолопоклонства“ (Срезневский 1848: 40), храм, снова возведенный после разрушения на месте, которое описал Титмар. Исследователь замечает, что и Гельмольд упоминает в своем труде храм в Ретре.

Срезневский широко использует три источника истории балтийских славян XII века: „Житие Оттона Бамбергского“, „Славянскую хронику“ („Chronica slavorum“) немецкого пресвитера и миссионера Гельмольда (ок. 1117–1177) и „Деяния данов“ („Gesta Danorum“) урстуна датско-славянской стычки Саксона Грамматика (ок. 1140–1216). Из „Жития Оттона Бамбергского“, главным образом по словам участника проповеднических походов и Оттонового помощника Сефрида, описывается храм в Щецине на самом высоком из трех холмов с окрашенными фигурами и трехголовым идолом Триглава (Срезневский 1848: 39). Недавно сербский этимолог и фольклорист Александр Лома, связывая записи разных эпох в своей статье о Чернобоге, предположил, что Чернобог и Триглав – разные названия одного бога¹⁷. По Сефриду Срезневский перечисляет и храмы в Гуцкове, Лютичах, Вольгасте, Юлине, Гавельберге, ободритский храм (Бодрича) в Ростоке и Мальхове, храм Руевита в Коренице на острове Руян (1848: 42).

Верование в святые дубы вытекает из Гельмольдова описания огражденной рощи по дороге из Старгарда к Любеку, где почитают „бога того края Проне“ (Срезневский 1848: 30). Он утверждает, что здесь были пенаты и идолы, существовал жрец, который проводил жертвенные обряды. В изучении языческой мифологии славян Срезневский повторяет известное и неоднократно цитированное Гельмольдовое название Чернобога (1848: 12), к которому добавляет топонимы гор Чернобог и Белобог у лужичан. По словарю вендского языка люнебургского наречия Кристиана Хенига „*Vocabularium Venedicum*“ (1705), черта называли Чернобогом (Срезневский 1848: 12). Говоря о веровании в Белобога в Померании, Срезневский основывается на „*Codex Pomeraniae diplomat*“ (1848: 13).

А. Лома отталкивается от предположения о том, что и в племенах прибалтийских славян культ сосредотачивался на одном верховном боге так, что само его имя находит отклик в письменных источниках. В то время, когда другие почитаемые божества остаются анонимными, связывание двух теонимов, *Чернобог* и *Триглав*, с одним и тем же местом и временем указывает, что празднование, которое описывает Гельмольд, надо приписывать именно Триглаву и что к нему относится имя *Чернобог*¹⁸. Гельмольд упоминает и Плонский храм в стране вагров, храм цирципанов и Аркону с Руяна (Срезневский 1848: 40).

В хрониках Саксона Грамматика описано завоевание знаменитой славянской святыни Арконы на балтийском острове Руяне (Рюген). Саксон описывает местных кумиров – резные и грубо окрашенные фигуры, а также разрушение Святовидового кумира (Срезневский 1848: 41). Размер храма не впечатлил Саксона, а Срезневский оценивает его как действительно небольшой (1848: 42–43), подчеркивая, что идолов нужно было перерезать, чтобы вынести из храма (1848: 43). Саксон не описывает ободритский храм в Ростоке (1848: 42). Срезневский же переносит Саксоново описание идола Руевита из Кореницы, сделанного из дуба, который имел семь мечей на поясе и восьмой в руке, и был таким высоким, что рослый человек едва прикасался к его бороде топором (1848: 41, 52–53). Анализируя молитву, Срезневский хвалит остроумное истолкование Тиверием („*Historia rit. Slav. Lusat.*“) описания идола Поренута из Кореницы с левой рукой на лбу и подбород-

ком на груди как представлении о боге в минуту молитвы в записе Саксона (Срезневский 1848: 62–62).

Компилятор Марескалк Турий в “*Annales Herulorum*” (1521) пишет о рощах Живы (Срезневский 1848: 30), а Арнольд из Любека в продолжении Гельмольдовой „*Славянской хроники*“ говорит о рощах Годерака (1848: 30). По идолам, описанным в латинских хрониках, балтийские славяне верили в Световида, Сварожича, Триглава, Чернобога, Рувита, Поревита и Поренута. Триглав имеет три головы, идол Поренута – четыре лица и пятое над грудью, а идол Поревита – пять голов. Славянские идолы украшались резьбой и рисунками, могли даже быть представлены и рисунком на флагах (1848: 48). Срезневский утверждает, что много идолов было с панцырями и в шлемах, некоторые носили жезл или палку, встречались и посеребрённые или позолоченные статуи (1848: 53).

Среди неславянских мифологов своего времени Срезневский цитирует труды братьев Grimm, Людвиг Гизебрехта, Густава Клема, Карла Прайскера и др.¹⁹

О верованиях и святилищах чехов, словаков и поляков. В книге Срезневского источники о чешских и польских верованиях неравной подлинности, поэтому ненадежные и мистифицированные выдумки Яна Длугоша (1415–1480), чешские мистификации Вацлава Ганки и Йозефа Линды, как самые сомнительные источники, в работе Срезневского рассматриваются отдельно, чтобы более очевидным было различие в выводах оригинальных записей и тех, которые подвергались изменением. Учитывая тот факт, что в Длугоша именуются и подлинные данные, его “*Historia polonica*” нужно читать критически. Вслед за Длугошем и Бельским, Срезневский называет храмом и святилище богини Живы на горе Живец (1848: 39), а Длугош упоминает идолослужения в Гнезне, что подтверждает критическая историография.

Срезневский, ссылаясь на хронику Пржибика Пулкавы из Раденина (+1380) и в “*Monumenta Historica Boemiae*” чешского историка-пиариста Геласиуса Добнера (1719–1790), упоминает храм в Браниборе (Срезневский 1848: 42). По книге Стредовского “*Sacra Moraviae historia*” (1710) утверждает, что в Моравии существовали скалы, на которых проводились жертвенные обряды (Срезневский 1848: 28). Запись из текста „Дорога до Лужиц“ Людевита Штура автор использует как подтверждение верований славян в Белобога (1848: 13).

О языческих богах восточных славян. Из ранних восточнославянских письменных источников в книге Срезневского встречаются летописи Нестора, Кирилла Туровского, „*Слово о полке Игореве*“ (Срезневский 1848: 10). Срезневский ссылается на информацию об уничтожении кумиров Перуна, Хирса, Стрибога, Симаргла и Мокوشي в Киеве, рассказывает, как Аким Корсунянин в Новгороде „требища разрушил и Перуна порубил“, а также пишет о разрушении кумира Велеса в Ростове (1848: 50). Среди богов, в которых верили русичи, упоминается Перун (Срезневский 1848: 3, 4, 11, 50), Стрибог (1848: 4), Велес (1848: 11), а также „владимирский“ пантеон. В „*Слове о полке Игореве*“ Стрибог представлен как дед ветров, Велес – как дед певца Бояна, Дажьбог – дед Владимира (Срезневский 1848: 6). Эта запись подтверждает тезис, который Срезневский выводит по Вацероду: по языческим верованиям, отношения богов были сходными с отношениями в семье.

Вскоре после публикации книги Срезневского на берегу реки Збруч, левой притоки Днестра, был найден „збручский истукан“: четырехсторонний столб с рельефно резными фигурами, разделенными на три зоны, считался тогда идолом Световида. Открытие статуи подтвердило, что славяне делали и каменные идола. Этому идолу Срезневский позже посвятил статью „Збручский истукан Краковского музея“ (1850)²⁰.

Срезневский часто пользуется арабскими источниками о Поволжье (прежде всего Ибн Фадлана), которые в Санкт-Петербурге издал российский ориенталист Христиан Френ “*Ibn-Fozlan’s und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit*” (1823). До Срезневского труд Френа использовали Шафарик (1837) и Касторский в книге о славянской мифологии (1841). Подаются и записи географа Димешки по Френу.

Срезневский записи Ал Масуди – арабского путешественника и историка (ок. 896–956) – часто подает не по изданию датчанина Расмусена, а по изданию фрагментов арабских списков о древних славянах, которые в 1833 г. опубли-

ковал французский ориенталист Франсуа Бернар Шармуа (*Relation de Masoudy et d'autres auteurs musulmans sur les anciens Slaves*). Срезневский не цитирует первую статью на русском языке об Ал Масуди В. Григорьева, изданную в 1835 году²¹, хотя маловероятно, что не был с ней знаком. И. Срезневский как энциклопедист мог знать и о планах Савельева подготовить арабские источники о славянах, но в его книге это не упоминается. Срезневский утверждает, что древнейшее описание славянских идолов оставил Масуди и подает всеобъемлющее описание статуи Сатурна и храма из его „Золотых лугов и рудников драгоценных камней“ (Срезневский 1848: 37–38). Описание храма из красного коралла и зеленого изумруда с куполом, в котором находится мудрец и дева, Срезневский сопровождает комментарием, что он „нарисован неестественными цветами“, преувеличено, и задается вопросом: каким славянам принадлежал этот храм? Географическая локализация памятников Масуди в XIX веке приводила ученых к разным предположениям, но современные исследователи указывают на Поволжье. Российский ориенталист Авраам Гаркави в статье о мусульманских свидетельствах о славянах и русских (1868) высказал мнение, что Масуди писал о славянах не по личным впечатлениям или письменным источникам, а используя устные свидетельства²².

Языческие верования южных славян плохо представлены в ранних византийских исторических источниках. Срезневский приводил записи Прокопия, реже Константина Порфирогенита, Ганкондила, Теофилакта и др. из многоотомной компиляции латинских переводов византийских источников, которую в Санкт-Петербурге издал Иван Стриттер (Johann Gotthelf von Stritter 1740–1801) под названием *“Memoriae populorum”*. Сокращенный перевод сборника Стриттера был издан в 1770–1776 гг. на русском языке под названием *“Известия византийских историков, объясняющих российскую историю древних времен и переселение народов”*. И. Срезневский по примеру П. Шафарика в первом томе *“Славянских древностей”*²³, в предисловии к своей книге упрекает иностранцев, которые первыми описали верования и обычаи славян, но часто их не понимали. Таким образом, он считает, что Прокопий не до конца понял взгляды славян на верховного бога (Срезневский 1848: 2–3). По византийским источникам из Стриттера Срезневский не мог обрисовать пантеон богов южных славян.

Среди балканских славян Срезневским упоминается бог „старый палач“ (*стари крвник*) по В. Караджичу (Срезневский 1848: 4). Когда речь идет о богах в хорватских источниках, автор ссылается на неподлинные источники: веру в бога Ладу он находит у М. П. Каганчича *“Specimen philologie et geographie Pannoniorum”* (1795) и Ивана Швеара *“Ogledalo Illiriuma, iliti Dogodovština Ilirah, Slavinah, stražnji put Horvatah zvanih”* (1839)²⁴.

В свое время И. И. Срезневский был одним из наиболее филологически подготовленных исследователей народной культуры. Он использует чешско-немецкий словарь Й. Юнгмана, о котором уже шла речь (1835–1839), и чешский словарь Ю. Палковича (1821). Лексическое подтверждение харьковский профессор черпал также из популярного словаря Самюэля Богумила Линде (1807–1814), польско-французского словаря (1844)²⁵, *“Српског речника”* В. Караджича²⁶, *“Gazophylacium Latino Illiricum”* Ивана Белостенца (1740)²⁷, *“Rjecosloxe”* Якоба Стулли (1806)²⁸. Лексикографические данные из языка прибалтийских славян Срезневский берет из словаря люнебургского наречия вендского языка XVIII в. Христиана Хенига *“Vocabularium Venedicum”* (1705)²⁹, использует немецко-словенский словарь *“Windisches Wörterbuch”* Освальда Гутсмана (1789)³⁰, *“Vocabularium Latino-Serbicum”* Ю. Свотлика (1721) – словарь лужицкого наречия.

Филологически широко образованный, Срезневский в свой труд включил славянские слова из словарей, фольклорных и этнографических записей, юридических списков и материала, который сам собрал, из славянских языков, в т.ч. малочисленных славянских народов и славянских диалектов – лужицких сербов, венгерских русинов (Срезневский 1848: 53), хорутанов (словенцев), вендов (полабских славян). Во время своего путешествия в 1840 г. Срезневский сделал копию кашубского словаря конца XVIII в. из наследия К. Г. Антона³¹; позже писал о труде Цейнови о кашубской лексикографии, хотя в книге отчетливо не упоминаются кашубские материалы³².

Связи между славянами и общеславянское наследие в произведении И. И. Срезневского о святилищах тяжело исследовать, поскольку вся книга создана с намерением показать, что объединяет славян, и мало направлена на то, чтобы указать на специфические особенности и различия. Так, речь идет о проникновении различного материала способом, который оставляет читателя в убеждении о единственности древней славянской культуры³³. Но, с другой стороны, существуют и отрывки, которые связывают на первый взгляд не связанные культуры славян – восточных и западных, западных и южных, южных и восточных. Например, когда бенедиктинец Видукинд Корвейский упоминает в латинской хронике “*Res gestae saxonicae*”, что Ситиврат – бог времени, Срезневский это подкрепляет Вацеродом и Масуди (1848: 7). Чтобы подтвердить общеславянскую распространенность верований в рай как врата между Солнцем и Землей, Срезневский использует предания хорутанов (словенцев в Каринтии) и словаков, добавляя, что верования славян в рай заметили еще арабы в X веке (Срезневский 1848: 15–16).

Вопрос существования общеславянских богов сложный, поскольку в разных славянских краях они называются разным именем. Приверженцы единственной основы веры древних славян отстаивают идею, что речь идет об одних и тех же богах с разными локальными именами. В славянском мире менее распространено обратное истолкование, которое исходит из предположения о том, что это верования в разных богов. В заключение своего исследования Срезневский утверждает, что отсутствие останков храмов в некоторых славянских областях не означает, что их никогда не существовало. Автор допускает возможность, что обряды небесным богам там, где не было храмов, могли проводиться и в других местах поклонения (1848: 94).

В книге Срезневского как общеславянские боги именуются Перун (бог грома), Хорс, Дажьбог (солнца), Стрибог (ветра); в „*Ипатьевской летописи*“ Дажьбог назван сыном Сварога (Срезневский 1848: 6). Люди ищут поддержку у богов и боятся их гнева. Боги своими знаменами указывают на благосклонность или нерасположенность к людям.

Срезневский придерживался мнения, что языческие боги на разных славянских территориях носили разные имена. Его попытка реконструкции общих свойств богов победы у славян приводит к отождествлению Тряса (Ганка, „*Краледворская рукопись*“), Сварожича (Титмар), Радагаста (Адам Бременский), Световида (Гельмольд, Саксон и Вацерод), Яровита („*Житие Оттона Бамбергского*“), Руевита (Сакс), Черноглава („*Квитлинг сага*“), Лада (Длугоша), Перуна и Велеса (у русичей). Замечая, что существуют и богини славян, Срезневский упоминает их вскользь, даже аломодификация богини Мокоши выражена слабо.

Идею о том, что одни и те же боги названы разными именами, в современном истолковании выразил Александар Лома. Он пишет, что Сварожич и Радагост из Ретры³⁴ – одни и те же существа. Исследование древностей в XX веке привнесло новые источники как материальной культуры, благодаря раскопкам археологов, особенно немецких, так и духовного происхождения, среди которых есть и фальсификаты.

Обряды. Во второй главе об обрядах, жрецах, поклонении, молитвах, жертвоприношении, сжигании, гадании жребием и прорицании, поминальных пирах и играх Срезневский, прежде всего, интересуется архаическими обрядами и пытается сложить мозаику их общеславянской распространенности. В этом, по сравнению с предшественниками, он расширяет материал новоизданными книгами фольклорных и этнографических записей о народной культуре сербов – „*Српске народне пјесме*“ В. Караджича, хорватов – Станка Враза и Вука Караджича, словенцев – Валвазора (1680), „*Slovenske pјesmi, krajnskiga naroda*“ (Срезневский 1848: 64) Эмила Коритка, галичан – “*Pieśni ludu polskiego w Galicyi*” (1838), “*Pieśni ludu ruskiego w Galicyi*” (1839) Жеготы Паули, „*Галиц. рассказы*“ Илькевича (1841), поляков – “*Lud Polski, jego zwyczaje, zabobony*” (1830) Лукаша Голембовского, россиян – „*Русские в пословицах*“ (1831) и „*Русские простонародные праздники*“ (1839) И. Снегирева, неподлинного И. Сахарова, записи А. Востокова из описания рукописей Музея Румянцева, украинцев – „*Замечания о праздниках у Малороссии*“ (1843) К. Сементовского, словаков – “*Narodnie Spiewanky Slowakiw*” Яна Коллара (1834) (Срезневский 1848: 4, 32).

Среди известных на то время сборников не упоминается „Русалка Днестровая“ – сборник украинских песен Михаила Максимовича, а также сборник поляков Вацлава из Олеска, „Пжеваниця“ Симы Милутиновича Сарайлии, мистификации „Иллирийские баллады“ французского романтика Проспера Мериме. Срезневский включает и личные записи с летних полевых исследований, например, об обычае „бить бочки“ в Зильской долине, добавляя к ним древние описания бесовских плясок (Срезневский 1848: 90); дает подтверждение верованию в то, что бедные – тоже божи люди под названием „богци“ в Каринтии (1848: 8), или использует припевы колядничких песен, которые записывал в Венгрии (1848: 63).

Если рассмотрение Срезневским пантеона славянских богов ненадежны из-за ссылки на неподлинные источники, его восприятие архаических обрядов выдержало испытание временем. Материал об обрядах славян в значительной степени основан на подлинных старых и новых записях как в связи с языческим культом воды, почитания огня, гор и камней, лесов и рощ, так и по поводу гадания, жертвоприношений и поминальных пиров.

Языческие славяне предсказывали по животным, по поведению птиц (Срезневский 1848: 9–10). В канун Рождества (Бадњи дан) сербы жгли Рождественское полено (бадняк) (1848: 10, 26), а на углях гадали разные славянские народы (Срезневский 1848: 24). Предрождественские предсказания поляков Срезневский подает по сборнику народных песен Жеготы Паули “*Pieśni ludu polskiego w Galicyi*” (1838) (1848: 10–11, 64). Упоминает он и гадание водой в решете у поляков и русских по Михаилу Вишневному из книги “*Historia literatury polskiej*” и по И. Сахарову (Срезневский 1848: 81).

Срезневский уделяет внимание поминальным пирам язычников со ссылкой на переписи Йорнандеса о готах “*De getharum origine et rebus gestis*” VII в., фрагмент о веселии на похоронах Атилы (1848: 92). Рассматривая погребальные песни и танцы языческих славян, стоит обратить внимание на языковые и фольклорные реликты: название „радуница“ для погребальных песен в Белоруссии по книге этнографа и библиотекаря Лукаша Голембовского “*Lud Polski, jego zwyczaje, zabobony*” (1830) и схожее название похоронных танцев, которые чехи по старочешской хронике Козьмы Пражского по-латыни называли „радованками“ (Срезневский 1848: 91, 93). Срезневский указывает и на название *stupa* для кровавого пира о покойнике по Старовольскому из словаря Линде (1848: 92–93).

Ученый сомневается в правдивости записей Козьмы Пражского о том, что ради успеха в военных походах славяне приносили в жертву ослов (1848: 74). По Льву Дьякону русичи живыми не сдавались, чтобы их души не служили врагу (1848: 16, 18). Срезневский писал, что славяне приносили человеческие жертвы идолам. Владимир Петрухин в работе „Проводы Перуна: древнерусский фольклор и византийская традиция“ оспаривает точку зрения Ирины Русановой и Бориса Тимощука из книги „Языческие святилища древних славян“ о том, что славяне приносили жертвы идолам, объясняя такие записи типичным образцом подражания византийским и византийско-библейским описаниям³⁵. Петрухин подтверждает человеческое пожертвование при похоронной церемонии по Ибн Фадлану и самосжигание жен ради воссоединения с покойными мужьями по Масуди (Срезневский 1848: 16). Приношение в жертву пленных врагов подтверждается источниками. И. А. Афанасьев считал, что человеческие жертвы приносились³⁶.

Выводы. В выводах Срезневского обобщены его взгляды на славянские святилища и обряды: 1) по сравнению с современными записями и преданиями не существует серьезных расхождений, которые вместе с существующими местными особенностями подтверждают уникальность славянского языческого богослужения; 2) с помощью догматов языческой религии пока невозможно объяснить всех условий богослужения, поскольку источники познаний славянских верований очень скудны; 3) святилища языческих славян представляли собой жертвоприношения божествам огня и воды, горным и лесным существам, а также городища и храмы, посвященные небесным богам; 4) жрецы, которых называли разными именами, принимали значительное участие в общественной жизни, но имеющиеся данные не дают достаточных оснований для более точных выводов об отношениях жреца с другими социальными слоями; 5) молитвы, жертвоприношения (благоуханий, яств, оружия, животных, людей) и гадания были основными составляющими

богослужебного обряда. Жертвоприношение воспринималось как очищение от грехов, а похоронный обряд был одним из жертвенных обрядов. О магии невозможно утверждать что-то определенное. Обряды сопровождалась играми, танцами и песнями; б) языческие богослужения славян были включены в ежегодный календарь праздников. Дошедшие до наших дней народные обряды сохраняют элементы этой связи, но они нуждаются в новом исследовании. Основные обряды были посвящены Солнцу. С точки зрения заgrabной ритуальности, в работе Срезневского различные источники пересекаются в синтетическом представлении об обрядах и обрядовой культуре, что является методологическим путем, заслуживающим похвалы.

На мой взгляд, теоретические позиции авторов XIX века не следует судить строго, применяя современные научные парадигмы, которым только предстоит развиваться, но надо благосклонно искать идеи, которые будут интересны последующему поколению антропологически ориентированных филологов и фольклористов. Если с такой точки зрения читать *„Святылища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям“*, не сложно заметить, что у Срезневского существуют идеи о „святых рощах“, которые появляются в известной *„Золотой ветви“* Дж. Дж. Фрейзера. Если бы Срезневский в силу заблуждений своего времени не считал, что сказки и предания – это не соответствующий источник для изучения обрядовой культуры, возможно, появились бы некоторые интерпретации, которые бы предвосхитили идеи В. Проппа. Естественно, что Срезневский еще не мог сформулировать теорию об „обрядовых переходах“ в трех фазах, сформулированную ван Генеппом в середине XX в., но он уже за сто лет до этого указал на начала разделения обряда – есть у него интересные наблюдения об очищении. Срезневского также не надо оценивать мерилami исчерпывающего и детального структуралистского описания с использованием оппозиций и кодов, поскольку такой анализ обрядов не представлен в его книге. Но в рамках понимания проблемы на то время он убедительно связывает верования с ритуалами, ритуальные действия с пространством и временем, обрядным порядком, хотя мало внимания уделяет сопровождающим магическим текстам.

Фактом является то, что книга Срезневского *„Святылища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям“* богаче по материалу, чем труд М. Касторского *„Славянская мифология“*, и более критична, нежели сочинение Д. Шеппинга *„Мифы славянского язычества“*, но в истории славистики она осталась почти не замеченной, так как ее автор основывался на мистификации Ганки. Если неподлинны рассказы собирателя Сахарова не существенны для понимания теоретических позиций Срезневского, того же нельзя сказать о Ганке, выдумки которого воспринимались им как истина. Ганка и лично был близок Срезневскому. Легковерность и некритичность последнего к рукописям чешского „исследователя“ привели к тому, что книга о святылищах оказалась обреченной на забвение. Как Срезневский отбросил фигурки из Прильвица, расценив их как „бессмысленные подделки“, перенес в сноски Маша и всех, кто ему следовал, так после открытия обмана Ганки книгу Срезневского и многочисленные статьи всех, кто использовал Ганку как первостепенный и несомненный источник, постигла такая же участь. И хотя в современной науке книгу Срезневского мало или вообще не упоминают, она все же должна занять свое заслуженное, несправедливо отнятое историческое место. Ведь Срезневский является одним из авторов, за которым затем последовали другие, немногочисленные фольклористы, филологи и антропологи, кто осмелился проанализировать определенное явление славянской культуры на общеславянском фоне. Но, разумеется, сегодня не надо забывать о недостатках книги, как это делает Н. Щавелева, обращая внимание на аспекты, в которых труд Срезневского менее спорный³⁷.

В XIX веке еще не были развиты методы реконструкции на основе языкового материала, устной традиции, анализа скрытых следов в народных узорах и украшениях; еще не знали об останках малых святылищ, которые затем были обнаружены археологами, опираясь на знания о возможных местах их позиционирования, на что указывал еще Срезневский. Новые записи фольклора и верований в большей мере касаются отношения к силам природы. В заключении автор пишет, что тяжело по записям народных верований сделать

выводы о том, какой была магия древних славян, реконструировать старые поэтические формулы. Такие исследования дальновидно предвидел Срезневский, но на их появление пришлось ждать еще полтора века – до публикации трудов Светланы и Никиты Толстых, Андрея Топоркова, Любинка Раденковича, Александра Ломы и др. Во времена Срезневского не существовало соответствующего корпуса заклинаний, а записи Сахарова были мистификацией.

Книга Срезневского объединяет намного более разнообразные сведения по сравнению с исследованиями предшественников. Следуя Шафартику, он использует словарный материал и новые записи, а также личные полевые заметки. Современный методологический подход, при котором исследование движется от нового к старому, учитывает новые фольклорные и лексические записи, представлен в трудах таких выдающихся ученых, как Дмитрий Зеленин, Никита Толстой и другие.

Вопрос критичности к источникам определяет позицию проанализированной нами книги в истории исследования славянских древностей. Она избегает большинство старых русских мифологических пособий и ненадежных источников („*Cynopsis*“). Книга не имеет натянутых параллелей с античной мифологией. По сравнению с Шеппингом, который ссылается на М. Чулкова и А. Кайсарова, Срезневский исключительно критичен. Это было время, когда полагали, что верования древних славян связаны только с природой и природной стихией, оживленной в олицетворенных её повелителях. Младший современник Срезневского А. А. Котляревский также занимался славянской мифологией, но он меньше прожил и в других областях не дал настолько плодотворных результатов, как Срезневский в лексикографии и славистике.

Когда речь идет об этнических маркерах изучаемого славянского материала, Срезневский не подчиняет его некоему панславистическому принципу. По потребности он сравнивает славянский материал и замечает некоторые черты сходства с германскими и скандинавскими языческими обрядами верованиями внутри индоевропейстики и исследований общего прошлого народов на севере Европы. В новейшее время некоторые реконструкции О. Трубачева и языковой анализ топонимов К. Тищенко указывают на кельтский слой в вере балтийских и даже восточных славян.

Срезневский не обращал внимания на языческие следы в верованиях и письменной традиции христианства, чем начали заниматься в конце XIX века А. Н. Веселовский и его преемники. Новая волна в славянской филологии и фольклористике исследований отношений языческой и христианской религий связана с концом XX века и трудами, которые критически рассматривают источники и исследуют мистификации (Г. Ловмянский, Н. Зубов, А. Топорков, Л. Лаптева) или связи язычества и народного христианства (В. Петрухин, А. Панченко, Н. Толстой).

Славяне действительно имели достаточно развитый обряд, связанный с водой и огнем. Рассмотрение Срезневским устройства святилища проведено образцово для своего времени и представляет новизну в синтетичности. Анализ места возведения храмов содержал некоторые суггестии, которые могут быть мотивированно использованы в будущих археологических исследованиях. Вторая глава об обрядах обоснованно указывает на недостаточность сохраненного материала для достоверных выводов о месте жертвоприношения, магических ритуалах, календарных факторах славянских языческих верований. Срезневский указывает на области, которые стали предметом исследования в XX веке – заклинания в рукописях и древних записях, полевые записи заклинаний, изучение магии, гадание и сонник, что хорошо вписывается в представление о языческой культуре славян. Исследования народной древности показывают, что Срезневский предвидел наличие разрыва между высшей и низшей мифологией, но он не сформулировал, что именно разделяет эти различные сегменты культуры. В начале первой главы, посвященной святилищам природы, он отметил важность природных стихий (духи лесов и вод) и был в шаге от понимания очень развитой низшей мифологии. Но Срезневский хотел показать пантеон славянских богов с главой семьи, пантеон на основе подлинных документов. Он приложил огромные усилия, чтобы их собрать, но книга его, к сожалению, почти забыта.

¹ И. И. Срезневского после смерти слависта Петра Прейса вызвали в Санкт-Петербург на его место в университет. И. И. Срезневский и немного старше его Прейс в один и тот же период путешествовали по Европе, а в некоторых местах даже вместе жили и поддерживали дружеские отношения. Исмаил Срезневский принял приглашение Петербургского университета и работал там с 1847 г. до конца жизни.

² *Срезневский, И. И.* Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. СПб., 1848. 96 с. Все следующие цитаты из книги И. Срезневского будут поданы в основном тексте.

³ Один экземпляр отсканирован из библиотеки Колумбийского университета, а другой, с подчеркиваниями в тексте и на полях, – из библиотеки Гарвардского колледжа с датированной печатью 21.12.1966 г. на титульной стороне первой страницы.

⁴ *Усачева, В. В.* Вклад П. Й. Шафарика и Л. Штура в славянскую фольклористику. – В: Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008, с. 337.

⁵ *Журавльова, О. С. (укл.).* Исмаїл Іванович Срезневський (до 200-річчя від дня народження) : біобібліогр. покажчик. Укл. О. С. Журавльова [...]. Харків: Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2012, с. 24.

⁶ *Срезневский, И. И.* О городищах в землях славянских, преимущественно западных. – Зап. Одесского общества истории и древностей, 1850, т. 2, с. 532–549.

⁷ *Етимологічний словник української мови.* К., 1986, т. 2, с. 371–372.

⁸ *Прискока, О.* З історії давньоруських назв язичницьких культових споруд. – Слов'янський збірник. К., 2002, вип. 9, с. 37–42.

¹⁰ Ния поляки-язычники просили, чтобы после смерти отвел их в самые лучшие части ада.

¹¹ Имена богов (Срезневский 1848: 6), боги-спасители (1848: 8), бог Тряс (1848: 11), Морена (1848: 14), жертвоприношения (1848: 28), обеты (1848: 31), идолы под деревьям (1848: 48), чародеи и гадатели (1848: 60–63), молитвы (1848: 65–66), жертва богам (1848: 69), жертва (1848: 75), гадание (1848: 81).

¹² *Лантева, Л. П.* Краледворская и Зеленогорская рукописи. – В: Literární mystifikace, etnické mýty a jejich úloha při formování národního vědomí. Uherské Hradiště, 6, 2001, s. 97.

¹³ Там же, с. 98.

¹⁴ *Срезневский, И. И.* Древние письмены славянские. – ЖМНП, 1848, ч. 59, отд. 2.

¹⁵ *Срезневский, И. И.* Новое сочинение Яна Колара „Die Götter von Retra“. – ЖМНП, 1851, ч. 70, отд. 2, с. 87–99; Прильвицкие древности. Новое сочинение Яна Колара „Die Götter von Retra“. СПб., 1851.

¹⁶ Стены его извне украшены чудесной резьбой, представляющей образы богов и богинь. Внутри же стоят рукотворные боги, страшно одетые в шлемы и панцыри; на каждом из них нарезано его имя. Главный из них – Сварожич.

¹⁷ *Лома, А.* Пракосово. Београд, 2002, с. 187–188.

¹⁸ Там же, с. 187.

¹⁹ „*Deutsche Mythologie*“ (1844) братьев Гримм, труды Бертольда и Фабриция о святилище на острове Рюген (Руйне) (Срезневский 1848: 30), надежную и тщательную историю Генриха Людвига Гизебрехта „*Wendische Geschichten aus den Jahren 780 bis 1182* (1843)“ (1848: 40), „*Handbuch der germanischen Alterthumskunde*“ (1836) Густава Клемма, „*Blicke in die vaterländische Vorzeit*“ (1841) библиотекаря и музейного работника Карла Прейскера, „*Jahresbericht dess Vereins für mecklenburgische Geschichte*“ (1840) Августа Барча (1848: 53), статья Вильгельма Бернардия о славянской мифологии „*Bausteine zur slawische Mythologie*“ (1848: 78), надписи из немецких газет и журналов, список датчанина Нилса Петерсена о вендах „*De danskes toge til Venden*“ (1836) (1848: 77).

²⁰ *Срезневский, И. И.* Збручский истукан Краковского музея. – Зап. Импер. Археол. о-ва, 1850, т. 5, с. 163–196.

²¹ О древних походах русов на Восток. – ЖМНП 1835, ч. 5, 1. В. Григорьев исследовал историю хазар.

²² Восточная литература. Режим доступа: <http://www.vostlit.info>

²³ *Шафарик, П.* Славянские древности, 1837, с. 13.

²⁴ Срезневский приводит стихи: „Лепи Иво терга роже, теби, Ладо, свети боже! Ладо, слушай нас, Ладо! Песме, Ладо, певамо ти, сердца наше, клањамо ти! Ладо, слушай нас, Ладо!“ (1848: 63).

²⁵ В связи с преклонением: „*Własciwu poklon samemu Bogu ma być oddawan*“ (Срезневский 1848: 62).

²⁶ В рамках описания культа огня Срезневский по „*Сртском рјечнику*“ В. Караджича пишет, что сербы поджигают бадняк (1848: 26). Когда говорит о почитании гор, автор по Караджичу пишет: сербы и хорваты верят, что вилы населяют Велебит (1848: 28). В рамках глубокого рассмотрения славянских слов с корнем *kald-*, *kold-*, *kud-* Срезневский называет и сербские слова *куђење*, *кудити* (1848: 60).

По „Српском рјечнику“ В. Караджича Срезневский утверждает, что сербы молят бога, чтобы тот сиял: „сјај, сјај, Боже“ (1848: 64).

²⁷ По словарю Белостенца *вухвец*, *вухвица* означает пророк, пророчица – *python*, *pythonissa* (1848: 61). Срезневский отступает от названий языка в заголовке словаря и использует не „иллирский“, а „хорватский“.

²⁸ Срезневский использует и словарь Стулли, чтобы поддержать сродность слов с *kald-*, *kud-* (1848: 60).

²⁹ По Хенигу Срезневский подает, что на вендском черта называли Чернобогом (1848: 12); а рождественские праздника названы *treba* (*trewa-triwe*) (1848: 72). Райнхольд Олеш в 1959 г. опубликовал новое издание словаря Хенига (Christian Hennig von Jessen), которого Срезневский подает как Геннинга.

³⁰ После русского слова *колдун* Срезневский подает корутанские (словенские) слова *калдова-ти* – на сей день означает приносить жертву, *калдовавц* – жрец, *калдовице* – алтарь, а в примечаниях (1848: 60) имеет в виду вендские слова *kaldivati*, *kaldivauz*, *kaldivaunik* (Deutsch Windisches Wörterbuch 1789: 255–256).

³¹ Дуличенко, А. Д. „Кашебский словарик“ конца XVIII века из наследия К.-Г. Антона (в копии И. И. Срезневского 1840 г.) / предисл. и публ. А. Д. Дуличенко. – В: *Studia z filozofii polskiej i slowiańskiej*. Warszawa, 1998, № 34, s. 129–143.

³² Журавльова, О. С. (укл.). Измаїл Іванович Срезневський..., с. 27.

³³ Ученый исходил из убеждения в существовании относительно единой славянской культуры и сходства языческих религий отдельных славянских племен (Лаптева, 2005: 208).

³⁴ Лома, А. Пракосово, с. 196.

³⁵ Петрухин, В. Я. „Проводы Перуна“: древнерусский фольклор и византийская традиция. – В: *Язык культуры: семантика и грамматика*. М., 2004, с. 248–255.

³⁶ Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Справочно-библиографические материалы / Ред. Т. Агапкина. М., 2000, с. 213.

³⁷ Щавелева Н. И. К вопросу о языческих верованиях западных славян. – В: *Славянские языки, письменность и культура*: Сб. науч. тр. Отв. ред. В. В. Колесов. К., 1993, с. 101–106.