

Д.М. Дудко

## РАНЕСЛАВЯНСКОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ БОЖЕСТВА С НАДПИСЬЮ ИЗ ФЕССАЛИИ И СЛАВЯНО-АЛАНСКИЙ ОБРАЗ ПЛЯШУЩЕГО СОЛНЕЧНОГО БОГА

В 1925 г. была впервые опубликована найденная в районе Велестино в Фессалии коллекция бронзовых фигурок, представлявших, как установлено Й.Вернером, набор культовых принадлежностей славянского волхва VII в. [Vignier, 1925; Werner, 1952]. Стилистически фигурки близки к изделиям знаменитого Мартыновскогоклада. Автором этих строк была подробно проанализирована мифологическая семантика фигурок, к сожалению, мало привлекавших внимание исследователей [Дудко, 1999; Дудко, 2008].

Одной из лучших в художественном отношении является фигурка (рис. 1, 1), помещенная у Й.Вернера на табл. III, 7. Она изображает бородатого и усатого мужчину в расшитом плаще и полусферическом головном уборе типа шлема. Руки мужчины скрыты плащом, однако можно заметить, что они чуть согнуты в локтях, а кисти лежат на поясе (как у мартыновских фигурок). Снаружи к фигурке как бы приставлены четыре знака: два у нижнего края плаща и два на уровне пояса. Пятый знак изображен на груди. Посредине головного убора поднимается украшение типа древнеегипетского урея.

На головном уборе имеется еще одна деталь, как ни странно, не замеченная Й.Вернером: надпись из четырех букв. Эти буквы сходны с кириллическими М, О, У, Р или греческими М («ми»), О («омикрон»), У («ипсилон»), Р («ро»). При этом третья буква ближе к кириллическому у (как оно представлено, например, в надписи Самуила 993 г. [Медынцева, 1979, с. 23, рис. 7]), чем к греческому υ.

Естественно, это вызывает целый ряд вопросов: 1) могла ли существовать фонетическая письменность у славян VII в.? 2) является ли фигурка славянским памятником и какого времени? 3) каков смысл надписи? Данная статья является попыткой ответить, хотя бы предварительно, на эти вопросы.

Создание славянских алфавитов – кириллицы и глаголицы – связывается с деятельностью великого Кирилла-Константина и

его учеников во второй половине IX в. Общеизвестно также, что их деятельность разворачивалась не на пустом месте. Черноризец Храбр (X в.) сообщает о двух видах славянского докириллического письма: идеографическом («черты и резы») и фонетическом – записи славянских слов греческими буквами «без устройства» [Истрин, 1963, с. 144]. Сам Кирилл-Константин, согласно его житию, ознакомился в Корсуни (Херсонесе) с церковными книгами, написанными «русскими письменами» [Истрин, 1963, с. 18].

По мнению С.П.Обнорского, славянская письменность могла возникнуть уже в VI – VII вв. [Обнорский, 1948, с. 9]. Теоретически это можно допустить даже для Черняховской эпохи (II–V вв.). Установлено существование рунической письменности у готов, сосуществовавших со славянами в рамках черняховской культуры и находившихся на том же уровне социально-экономического развития, что и передовые славянские племена. Это предположение подтверждается конкретным фактом. На лепном черепке из землянки №23 на поселении Рипнев II (на Западном Буге) имеется надпись (греческими буквами) «ЛАДО» [Баран, 1981, 83, рис.45]. Особенно важно то, что Рипнев II относится к числу тех Черняховских памятников, которые теснее всего связаны с раннеславянскими памятниками пражского типа [Щукин, 1976, 70].

Но если теоретически существование славянской докириллической письменности обычно признается исследователями, поиски ее конкретных следов были до сих пор малоудачны. История этих поисков, нередко «подогревавшихся» вненаучными соображениями, изобилует мнимыми «открытиями» и прямыми фальсификациями. Достаточно вспомнить «эпопеи» прилвизских идолов или «Велесовой книги» [Leciejewski, 1906; Ягич, 1912; Велесова книга, 2002].

Те же немногие памятники, которые более или менее надежно связываются со славянской некириллической (или докириллической) письменностью, к сожалению, не получили еще убедительной расшифровки. Таковы «алекановские знаки» X–XI вв., надпись, сохраненная Ибн-ан-Надимом (конец X в.) и надпись на славянской антропоморфной фибуле VI в. с Бельского городища [Эпштейн, 1947; Шрамко, 1980; Цыбулькин, 1998, 58, 85; Цыбулькин, 2008, с.122].

Последняя надпись особенно важна, поскольку она свидетельствует о существовании каких-то форм письменности у владельцев украшений круга «древностей антов», к которому близки и фессалийские фигурки. Интересно, что в обоих случаях

я передачи негреческих слов использовались буквы греческого фавита.

Славянскую принадлежность фигурки позволяет предполагать сходство с изображением на пальчатой фибуле из Малой Азии (рис. 1, 2) [Werner, 1952, Taf. 6, 7]. Нижний щиток и ножка этой фибулы оформлены в виде фигуры бородатого мужчины с согнутыми, как мартыновских фигурок, ногами. К фигуре примыкают четыре лярных знака, расположенные так же, как у велестинской фигурки: два у голеней, два у пояса. Авторы фигурки и фибулы явно изображали одно и то же божество, только в первом случае реалистично, во втором стилизовано.

Следует заметить, однако, что фигурка с надписью реалистичностью исполнения довольно резко отличается от атлантических фессалийских фигурок, по степени стилизации близких мартыновским. Поэтому не исключено, что непосредственным изготовителем фигурки, заказанной славянским волхвом, был грек (или славянин, обучившийся ювелирному искусству у греков).

У восточных славян известны еще три фигурки пляшущего бога, близкие к мартыновским. Они найдены в Требуженах, б. Чигиринском уезде, и Волошском. Последние две фигурки вписаны в кольцо. У чигиринской фигурки руки воздеты, а волошский персонаж стоит на спине птицы (или коня). Позолоченные волосы, руки и ноги мартыновских фигурок, сопровождающие их фигурки златогривых ней-львов, кольца-ореолы, окружающие чигиринскую и волошскую фигурки – все это позволяет видеть в пляшущем боге богов Дажьбога-Солнце (Подробнее см.: [Бакуменко и др., 1999]).

Характерная танцующая поза славянских фигурок находит широкие параллели в искусстве Евразии начиная с эпохи неолита-бронзы. Прежде всего назовем петроглифы неолита бронзового века, распространенные от Карелии до Амура и от Якутии до Монголии, изображения на керамике днепро-донецкой культуры III тыс. до н.э., бронзовые статуэтки XV–V вв. до н.э. с Северного Кавказа. В Хакасии подобные изображения известны с расхумской эпохи до XIX в. С конца I тыс. до н.э. «танцующие» изображения известны в джетыясарской культуре Средней Азии, на надгробиях сарматизированных позднескифских могильников Крыма. В финно-угорских древностях лесной полосы Восточной Европы они представлены с гляденовской эпохи (первые века н.э.) вплоть до принятия христианства. В VI–VIII вв. «пляшущие»

антропоморфные амулеты широко распространены на аланских памятниках Северного Кавказа, в гото-аланских некрополях Керченского полуострова и юго-западного Крыма, в приазовских степях. В Приазовье найдена и каменная стела с изображением фигуры в позе, близкой к мартыновской. Встречаются «танцующие» фигурки и на салтовской керамике бассейна Северского Донца. Данный мотив продолжает бытовать в русской народной вышивке, на дагестанских коврах, на средневековых надгробиях Югославии (Подробнее см.: [Бакуменко и др. 1999]).

Особенно близки к славянским фигуркам кавказско-аланские. Здесь мы находим вписанные в кольцо изображения «плясунов» и всадников на конях [Степи Евразии, 1981, 181, рис.64, 1, 3, 10–12,30, 31, 39, 37, 44, 46, 56, 62, 64–67,113]. Очень близка к мартыновским фигурка из Преградной, найденная вместе со стилизованной фигуркой льва, близкой к мартыновским когтистым коням-львам (Минаева 1957). Для салтовской культуры характерны также вписанные в кольцо фигурки всадника на грифоне [Степи Евразии 1981, 151, рис.37, 54, 55]. Заметим, что «танцующие» фигурки V–VII вв. принадлежат населению либо ираноязычному (аланы, турбаслинская и джетыасарская культуры), либо тесно соседствовавшему в то время с североиранским миром (славяне, финно-угры, крымские греки и готы). Вполне возможно поэтому, что древний (индоевропейский) мотив был реанимирован раннесредневековыми славянами под воздействием аланов.

Еще одна велестинская фигурка изображает пляшущего мужчину в вышитой сорочке, с топориком в руке [Werner, 1952, Taf.3, 3]. По общеславянским представлениям, на Купала солнце пляшет [Moszyński, 1934, с. 449–450]. По болгарскому же поверью оно пляшет с двумя саблями в руках [Потебня, 1914, с. 163]. Согласно Ктесию (фр.55), ахеменидские цари исполняли в состоянии опьянения танец с оружием в честь Митры-Солнца. Все это говорит о солярном характере ирано-славянского образа пляшущего бога.

Й.Вернер датирует Мартыновский клад и велестинские фигурки «эпохой Перещепина» (второй половиной VII в.) [Werner, 1952, с. 2–4]. Эту датировку поддерживает А.К.Амброз [Амброз, 1971, с. 122]. Датировку фигурки с надписью можно уточнить путем сравнения ее с изображениями византийских императоров VI–VII вв. на монетах и моливдовулах. Головной убор ближе всего к шлему с надетой поверх него диадемой на монетах Юстина I (518–527) и Юстиниана I (527–565).

Похожий головной убор встречается и на более поздних монетах, например, Константина IV (668–685) [Толстой, 1913–1914, вып. III, с. 229, 232, 290 и др.; табл. 9, 10, 16, 17, 20–24; вып. VII, табл. 58–60]. В то же время борода и усы более всего напоминают изображения Ираклия (610–641) и Константина II (641–668) [Толстой 1913–1914, вып. VI, с. 746, 760, 764 и др.; табл. 53–57; Искусство Византии 1977, № 215]. Вероятнее всего, фигурка была создана в середине или второй половине VII в.

Таким образом, есть основания считать фигурку изображением славянского солнечного божества. Тогда надпись, очевидно, означает его имя. Буквосочетание *ou* (*ou*) и в греческой, и в кириллической письменности передает звук *у*. Следовательно, надпись читается «Мур». Отсутствие окончания мужского рода (греческого *-ος* или славянского *-ъ*) говорит о том, что, во-первых, надпись передает не греческое, а славянское слово, во-вторых, в алфавите надписи отсутствовала буква для обозначения славянского звука *ъ*. Вероятно, это и было письмо «без устройства», упоминаемое Черноризцем Храбром.

От общеиндоевропейского корня *\*Mer/Mor-* образуются имена божеств нижнего мира, связанных с его разными аспектами (смерть, вода, земля, плодородие, брак) [Иванов, Топоров, 1981, с. 631]. И в славянских языках названия на *мур-*, *мор-*, *мар-* носят, как правило, злые божества, связанные со смертью: мара – призрак, мора (змора, мура, морава) – злой дух, душащий людей во сне, мор – олицетворение эпидемии [Афанасьев, 1865–1868, т. I, с. 235; Moszyński, 1934, с. 651–652; Сегу, 1911, с. 204]. В древнерусском языке имеются слова *муръ*, *муринъ*, *мюръ*, *мюринъ*, черт, зфиоп, а в лужичан – выражение *čerty kaž Mór* [Radyserb-Wjela, 1905, с. 13]. В чешской хронике Гаека из Либочан (XVI в.) упоминается божество Мерот – проводник душ на тот свет [Hagek, 1763, а. 709].

Наиболее значительна из этих божеств Морана – богиня смерти, выступающая в масленичных и купальских обрядах. У западных славян и части украинцев чучело Мораны (Маржаны, Мары, Морены, Мамуриенды, Смерти) в начале весны (7 марта или в середине поста) выносится и предается уничтожению как олицетворение зимы, смерти и эпидемий. Иногда после этого из остатков Мораны делается новое чучело, олицетворяющее весну. Эта богиня была связана и с плодородием: польский хронист XV в. Плугош отождествляет ее с Церерой [Фаминцын, 1895, ч. II, с. 134–

142; Фрэзер, 1928, с. 22–28; Календарные обычаи, 1977, с. 208, 228–230]. У восточных славян Моране соответствует Масленица. Ее праздник приходится на самый конец зимы и начало весны (последняя неделя перед великим постом), а в языческие времена – на март. Она имеет черты солярного божества и в то же время уничтожается как олицетворение зимы. Масленица связана также с браком (чествование новобрачных) и смертью (блины – обычное поминальное блюдо) [Соколова, 1979, с. 11–67; Рыбаков, 1981, с. 319–325, 376–377].

В некоторых случаях у Мораны-Масленицы имеется какой-то мужской партнер. Так, чехи выносят не только Морану, но и Маржака, а калужские крестьяне изготавливают чучела «молодых» – Масленицы и Масленика [Фрэзер, 1928, с. 229; Шереметева, 1936, с. 106]. В Сибири чучело Масленицы сопровождают двое ряженых – «Масленица» и «Воевода Масленицы» [Соколова, 1979, с. 31]. Логично предположить, что этот партнер Мораны мог носить имя Мор или Мур.

В купальских обрядах и песнях Морана чаще всего выступает под христианизированными именами Марья, Марьяна, Анна (Ганна), Ульяна. Изображавшее ее чучело или деревце утоплялось или сжигалось, однако ему не придавался характер воплощения зла или смерти. Ее партнер также носит христианизированное имя Иван (Ян) [Фаминцын, 1895, ч.1, с. 679–695; Соколова, 1979, с. 231–240; Потебня, 1914, с. 159–162; Квашнин-Самарин, 1872, с. 248–254; Фаминцын, 1884, с. 261–288, 305]. Эта пара выступает в песнях в качестве брата и сестры, совершивших инцест и превратившихся в желто-синие цветы Иван-да-Марья [Moszyński, 1934, с. 539; Фаминцын, 1884, с. 224–230]. При этом с Иваном связываются желтые лепестки, а с Марьей – синие, что может говорить о связи этих персонажей со стихиями солнца и воды. Встречаются также мотивы угрозы Ивана убить сестру и ее измены Ивану со «старцем безруким-безногим» (В.В.Иванов и В.Н.Топоров видят в нем вариант Змея) [Иванов, Топоров, 1974, с. 228–232].

В других песнях Иван едет на лодке, верхом или в повозке добывать себе невесту и при этом нередко гибнет от руки каких-то врагов [Фаминцын, 1895, ч.1, с. 683–684; Календарные обряды, 1978, с. 197; Квашнин-Самарин, 1872, с. 249]. С Иваном, вероятно, тождествен другой персонаж купальских песен – королевич. Он сватается к девушке-амазонке (Марусе, войтовне) или женится

младшей из трех сестер – «черной, горбатой» (сравнивая ее с плодородной землей) [Фаминцын, 1895, ч. I, с. 685; Лис, 1974, с. 92, 10 – 112).

Очень характерен для купальских песен (и обрядов) мотив спасения Ивана и Марьи (Морены, Анны) либо гибели последней в воде [Фаминцын, 1895, ч. I, с. 685–691].

Третий персонаж купальского цикла – Купала, имеющая черты богини солнца, плодородия, растительности и брака. В песнях часто фигурирует ее дочь, убедительно отождествляемая С. Фаминцыным с Марьей-Мораной. В обряде Купала (чучело или веревце) растерзывается или топится, подобно Марене; иногда топится и чучело Ивана [Фаминцын, 1895, ч. I, с. 679–681; Соколова, 1979, с. 231–232; Лис, 1974, с. 64, 84–97].

Изложенные факты заставляют видеть в Иване, Марье-Морене и Купале персонажей не дошедшего до нас языческого мифа, фрагменты которого сохранились в купальских песнях и обрядах. Представить сюжет этого мифа в целом позволяют восточнославянские сказки об Иване-царевиче. В сказках типа 02 («Смерть Кощея») он женится на царевне-амазонке Марье-Моревне, случайно выпускает плененного ею Кощея, и тот уносит Марью в свое царство. Пытаясь освободить Марью, Иван-царевич погибает, но, воскрешенный своими зятьями – громовыми птицами (орлом, соколом и вороном), побеждает Кощея (Афанасьев, 1865–1868, с. 156–159). Варианты этой сказки известны также западным и южным славянам. Иногда Кощей может заменяться Змеем, а Марья – носить имя Анастасия или Ульяна [Потебня, 1865, с. 157–165].

Практически тот же сюжет лежит в основе былины «Иван-царевич и Марья Моревна», сцена из которой изображена на культовом сосуде X в. – знаменитом роге из Черной могилы [Рыбаков 1987, 317–349]. Иван-царевич преследует Кощея, похитившего его невесту Настасью (Марью). В бою Кощей почти одолевает героя, но вмешательство ошей птицы (орла, ворона) спасает Ивана и губит Кощея. В отличие от сказки, в былине Настасья активно помогает Кощею, и Иван-царевич редко расправляется с ней (что сближает былину с купальскими песнями).

Купальский миф, вероятно, отразился и в сказках, где герой часто тот же Иван-царевич) добывает в жены морскую царевну (в одном случае она зовется Анастасией, при этом в нее влюблено

Солнце) [Квашнин-Самарин, 1872, с. 250], а также в сказках типа 551 о браке Ивана-царевича с царевной-амазонкой [Рыбаков, 1981, с. 587–588].

Из дореволюционных исследователей «мифологической» школы наиболее серьезные попытки реконструкции купальского мифа принадлежат А.С.Фаминцыну и Н.Квашнину-Самарину [Фаминцын, 1895; Квашнин-Самарин, 1872]. А.С.Фаминцын сделал важный вывод о соответствии Купалы и Мораны греческим Деметре и Персефоне, предвосхитив тем самым выводы Дж.Фрэзера о происхождении этих богинь от ритуальных чучел растительных духов. Не менее важно заключение исследователя о тождестве Мораны весенних и Марьи-Марены купальских обрядов.

По мнению А.С.Фаминцына, купальский миф полностью соответствует античному мифу о Деметре, Персефоне и Аиде и литовскому – о Крумине, Ниоле и Поклусе. Морана, дочь Купалы, в день летнего солнцестояния похищается подземным богом и становится мрачной смертоносной богиней подземного царства. Подобная метаморфоза происходит и с Купалой. Весной Морана возвращается на землю и снова становится благой богиней плодородия.

Эта часть выводов А.С.Фаминцына вполне соответствует как старым, так и новейшим данным. Так, момент похищения отражен в купальской обрядности Купянщины представлением о том, что при утоплении «Марынки» нечистая сила прилетает за ней в виде вихря [Соколова, 1979, с. 257, прим.15]. В архаических мифах подземный и подводный миры составляют один этаж мироздания, поэтому утопление персонажа соответствует его уходу в подземный мир. Однако отказ от использования сказочного и былинного материала и стремление подогнать славянский миф под античный «канон» привели исследователя к сомнительному отождествлению Ивана с подземным богом-похитителем. Между тем в былинах и сказках последнему соответствует не Иван, а Кощей (названный в польской сказке «подземным королем») [Афанасьев, 1865–1869, т.2, с. 594–595]. Фольклорный Кощей – это, очевидно, Чернобог, верховный бог зла и тьмы, противник Белбога.

Гипотезу А.С.Фаминцына во многом воспринял и подтвердил анализом изображений на черниговском роге Б.А.Рыбаков [Рыбаков, 1987, с. 317–349]. Он, в частности, указал, что в сказке Иван освобождает Марью именно весной, перед началом сева, а Кощей

настигает их только осенью, после жатвы и приготовления хлеба и пива. Отчество былинной Настасьи «Дмитриевна» исследователь связал с Деметрой, видя здесь прямое влияние греческого мифа на славянский. Однако Ивана Б.А.Рыбаков смог лишь сопоставить с Гераклом, который сражался с Аидом (Можно также отметить миф о попытке Тезея похитить Персефону из Аида и освобождении Тезея Гераклом).

К сожалению, выдающийся знаток славянского язычества не обратил внимания на работу Н.Квашнина-Самарина. Последний усматривал в празднике Купалы свадьбу бога солнца Дажьдбога (Ивана) и водной богини (Марьи) и сопоставлял купальские песни со сказками. Действительно, о солярной природе Ивана говорит то, что русский источник XVII в. именует Иоанна Крестителя «пресветлым солнцем», а болгары называют Солнце после дня Купалы «дедо Еньо» [Гинчев, 1892, с. 277; Соколов, 1887, с. 53]. Исследования того же Б.А.Рыбакова показали, что за сказочным Иваном-царевичем во многих случаях скрывается Дажьдбог [Рыбаков, 1981, с. 593].

Очевидно, в представлении славян-язычников с «поворотом» солнца на зиму Дажьдбог спускался вслед за своей женой Мораной в подземный мир, побеждал там Кощея с помощью громовой птицы и весной возвращался на «белый свет». Пребывая под землей, Дажьдбог и Морана приобретали мрачный, смертоносный облик. Видимо, для возвращения светлого облика каждый из них должен был погибнуть и затем воскреснуть. Это воскрешение солнечной четы, очевидно, изображает один из масленичных обрядов: закапывание четы молодоженов в снег и затем откапывание их [Соколова, 1979, с. 40–41].

Дажьдбог-Мур, изображенный фессалийским мастером, видимо, представляет собой зимнюю, смертоносную, подземную ипостась бога солнца. Нужно также учесть, что для земледельцев и скотоводов (особенно на юге и юго-востоке Европы) солнце – не только источник жизни и изобилия, но и причина страшных бедствий – засухи, эпидемий, эпизоотий. Отсюда, видимо, черты смертоносности, жестокости, морализма в облике античного Аполлона, отмеченные А.Ф.Лосевым [Лосев, 1957, с. 292–295, 386–401].

Купальский миф (как и любой миф, связанный с аграрным циклом) был порожден стремлением древнего земледельца постичь природные процессы, влиявших на урожай, чтобы самому влиять на эти процессы. В представлении славян-язычников уход

благодетельных божеств под землю должен был стимулировать ее плодородие и вообще процессы размножения в нижнем мире. Об этом говорит украинская купальская песня о превращении тела утонувшей Ганы в воду, рыб и траву, а также слова белорусской купальской песни: «Где Иван купался, берег колыхался, где Марья купалась, трава колыхалась» [Бессонов, 1871, с. 50].

Вопрос о купальском мифе, его индоевропейских истоках и родословной славянских богов подробнее рассмотрен в популярной книге автора этих строк [Матерь Лада, 2003].

Вряд ли случайно то, что образцами для фессалийской фигурки служили изображения византийских императоров. Как показал Б.А.Рыбаков, Дажьбог уже в скифскую эпоху почитался как первый царь и учредитель царской власти [Рыбаков, 1981, с. 560–574]. Как уже отмечалось, на головном уборе велестинской фигурки есть деталь (неизвестная византийским изображением), напоминающая египетский урей – знак власти фараона. Это заставляет вспомнить о летописной статье 1114 г., именующей Дажьбога в эвгемеристическом духе египетским царем. Египетские представления о священной власти царя, «сына Солнца», и ее атрибутах могли проникнуть к славянам во второй половине VII в. до н.э., когда скифские отряды доходили до границ Египта. В их составе могли находиться и лесостепные иранизированные праславяне. Могли эти представления заимствоваться славянами и позднее, в черняховскую эпоху, когда статуэтки Изиды и Гора попадали вглубь территории Украины [Кропоткин, 1970, с. 122–123].

Поутверждению Черноризца Храбра, фонетическая письменность у славян появилась лишь после принятия христианства. Однако велестинская надпись (если предлагаемая интерпретация ее верна) свидетельствует о раннем использовании славянами такой письменности для нужд языческого, а не христианского культа. Подобное явление засвидетельствовано и у западных славян. Титмар Мерзебургский (XI в.) говорит о стоявших в храме Радигоста Сварожича идолах с вырезанными на них именами богов (Thietm. VI, 17). При этом, как и в случае с рипневской, велестинской и бельской надписями, речь идет не о текстах, а об отдельных словах сакрального характера. Успели ли славянские волхвы создать свою языческую литературу, не только надписи, но и книги? Во всяком случае, данные надписи не подтверждают подлинности «Велесовой книги» – на наш взгляд, интересного, но позднего (XIX–XX вв.)

памятника славянской культуры [см.: Велесова книга, 2002]. Веды в алфавит («велесовица») состоит из кириллических букв (не только заимствованных у греков), подвешенных к горизонтальной черте наподобие индийского письма деванагари.

К большому сожалению, отечественные исследователи-профессионалы слишком часто избегают касаться проблемы древнейшей славянской письменности. Даже о рипневской и бельской надписях, подлинность которых никто не оспаривает, нет почти никаких работ. Тем временем всякого рода дилетанты и «патриоты», пользуясь рыночной конъюнктурой, вовсю «резвятся» на заброшенном учеными поле. В результате среди широких масс распространяются далекие от научной истины представления об истории славянского письма. Надеюсь, что публикация данной статьи поможет преодолению подобного отношения к одной из важнейших проблем истории славянской культуры.

### Литература

- Амброз А.К. Проблемы раннесредневековой хронологии Восточной Европы // СА. 1971. №2.
- Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1868. Т.I – II.
- Бакуменко К.И., Дидык В.В., Дудко Д.М. „Танцующий“ бог восточных славян // ВХДУ. №441. Історія. Вип.31. 1999.
- Баран В.Д. Черняхівська культура. За матеріалами Верхнього Дністра і Західного Бугу. К., 1981.
- Бессонов П. Белорусские песни. М., 1871.
- Велесова книга: славянские Веды. Сост., пер., пред., ком., статьи Д.М.Дудко. М., 2002.
- Гинчев Ц. Герман или Скало-Ян // СБНУ. 1892. Кн.VIII.
- Дудко Д.М. Раннеславянские культовые фигурки из Фессалии и их мифологическая семантика // Проблемы истории и археологии Украины. Тезисы докладов научной конференции Харьков, 1999.
- Дудко Д.М. Раннеславянские культовые фигурки из Фессалии и их мифологическая семантика // Харьковский археологический сборник. Вып.3. Харьков, 2008.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Разыскания в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. М., 1981. Т.I.

Искусство Византии в собраниях СССР. М., 1977. Ч.1.

Истрин В.А. 1100 лет славянской азбуки. М., 1963.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.

Квашнин-Самарин Н. Очерк славянской мифологии // Беседа. 1872. №4.

Кропоткин В.В. Римские импортные изделия в Восточной Европе (II в. до н.э. – V в. н.э.). М., 1970.

Ліс А. Купальскія песні. Мінск, 1974.

Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Матьер Лада: Божественное родословие славян. Языческий пантеон. Сост.Д.Дудко. М., 2003.

Медынцева А.А. Тмутараканский камень. М., 1979.

Минаева Т.М. Находки близ ст.Преградной на р.Урупе // КСИИМК. 1957. Вып.68.

Обнорский С.П. Культура русского языка. М., 1948.

Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.

Потебня А.А. Окупальскихогняхисродныхснимипредставлениях. Харьков, 1914.

Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

Рыбаков Б.А. Киевская Русь и древнерусские княжества XII – XIII вв. М., 1982.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

Соколов М. Старорусские солнечные боги и богини. Симбирск, 1887.

Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

Степи Евразии в раннем средневековье. М., 1981.

Толстой И.И. Византийские монеты. СПб., 1913–1914. Вып.III–VII.

Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1884.

Фаминцын А.С. Богиня весны и смерти в обрядах и песнях славян. Вестник Европы. Ч.I–II. 1895. №6, 7.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Л., 1928. Вып.III.

Цыбулькин В.В. Быль «Влесовой книги». Х., 1998.

Цыбулькин В.В. Быль и боль «Влесовой книги». М., 2008.

Шереметева М.Е. Масленица в Калужском крае // СЭ. 1936.

№2.

Шрамко Б.А. Ранньосередньовічне поселення в Більську. Археологія. 1980. Вип.35.

Щукин М.Б. Археологические данные о славянах II–IV веков // АСБГЭ. 1976. Вып.17.

Эпштейн Е.М. О времени происхождения русской письменности // УЗ ЛГУ. Сер. ист. наук. 1947. Вып.15.

Ягич В. Вопрос о рунах у славян // Энциклопедия славянской филологии. 1912. Т.III. Вып.1.

Černý A. 1911. Lužice a lužičti Srbove. Praha, 1911.

Wenceslai Hagek a Liboczan Annales Bohemorum. – Praga, 1763.

P.II.

Leciejewski J. Runy a runiczne pomniki slowianskie. Lwow, 1906.

Moszyński K. Kultura ludowa slowian. – Krakow, 1934. Cz.II.

Zesz.1.

Radyserb-Wjela J. Metaforiske hrona abo Pženoski a pžirunanke w reči hornolužiskich Serbov. Budyšin, 1905.

Vignier Chr. L'aventurieux art scythe // Arethuse. 1925. 2.

Werner J. Slavische Bronzefiguren aus Nordgriechenland // Abhandlungen der Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Kl. Für Gesellschaftswissenschaften. 1952. Nr.2.

#### Список сокращений

АСБГЭ – Археологический сборник Гос. Эрмитажа. Ленинград.

КСИИМК – Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. Москва.

СА – Советская археология. Москва.

СБНУ – Сборник за народни умотворения. София.

СЭ – Советская этнография. Москва.

УЗ ЛГУ – Ученые записки Ленинградского государственного университета.

Д. М. Дудко

**Раннє слов'янське зображення божества з  
написом із Фесалії і слов'яно-аланський образ  
танцюючого сонячного бога**

Резюме

На слов'янській антропоморфній культовій фігурці із Велестино у Фесалії є напис грецькими (або протокириличними) літерами: ΜΟΥΡ (Мур). Фігурка датується серединою — другою половиною VI ст., виготовлена слов'янином (або греком за слов'янським замовленням) та зображує бога Сонця — Дажьбога. Вона близька до ранньосередньовічних слов'янських і аланських зображень танцюючого сонячного бога. Слово "Мур" означало земну, смертоносну, підземну іпостась цього бога. Дані лінгвістики, етнографії та фольклору дозволяють реконструювати слов'янський міф, що є основою для народних свят Купали та Маслениці. У день літнього сонцевороту бог (Чахлик, Чорнобог) викрадають богиню води та родючості Морану (дружину Дажьбога). Дажьбог переслідує викрадача до підземного світу, за допомогою громової птиці перемагає Чахлика та на початку весни виходить з Мораною на землю. Перебуваючи у нижньому світі, Дажьбог з Мораною отримують злі, смертоносні якості та повертають собі колишній вигляд, лише проходячи крізь смерть та воскресіння. Проте їхнє перебування у нижньому світові надало землі родючості. Напис, що досліджується, (разом з іншими фактами) доводить, що у слов'ян не пізніше VII ст. зароджується звукова писемність, спочатку у вигляді використання грецьких літер для фіксації слов'янських слів, в тому числі культового характеру.

Д. М. Дудко

**Раннеславянское изображение божества  
с надписью из Фессалии и славяно-аланский образ  
пляшущего солнечного бога**

Резюме

На славянской антропоморфной культовой фигурке из Велестино в Фессалии есть надпись греческими (или протокириллическими)

буквами: МОУР (Мур). Фигурка датируется серединой – второй половиной VII в., изготовлена славянином (или греком по славянскому заказу) и изображает бога солнца – Дажьбога. Она близка к раннесредневековым славянским и аланским изображениям пляшущего солнечного бога. Слово „Мур” означало зимнюю, смертоносную, подземную ипостась этого бога. Данные лингвистики, этнографии и фольклора позволяют реконструировать славянский миф, лежащий в основе народных праздников Купалы и Масленицы. В день летнего солнцеворота подземный бог (Кощей, Чернобог) похищает богиню воды и плодородия Морану (жену Дажьбога); Дажьбог следует за похитителем в подземный мир, с помощью громовой птицы побеждает Кощея и в начале весны выходит с Мораной на землю. Пребывая в нижнем мире, Дажьбог с Мораной приобретают злые, смертоносные качества и возвращают себе прежний облик, лишь пройдя через смерть и воскрешение. Однако их пребывание в нижнем мире наделяло землю плодородием. Исследуемая надпись (наряду с другими фактами) доказывает, что у славян не позднее VII в. зарождается звуковая письменность, сначала в виде использования греческих букв для записи славянских слов, в т.ч. культового характера.

D. M. Dudko

**The Early Slavic Portrayal of the God  
with an Inscription from Thessaly and  
the Slavic-Alanian Figure of Dancing Sun God  
Summary**

There is an inscription of 4 Greek (or protocyrillian) letters: МОУР (Mur) on the Slavic anthropomorphic cultic figure from Velestino in Thessaly. The figure is dated by the middle or the second half of the 7th century and made by a Slav (or a Greek according to Slavic belief). It is akin to the Slavic and Alanian early medieval images of a dancing Sun God. This is an image of the Slavic solar god Dažd'bog. The ward Mur means the winter, dark, subterranean hypostasy of Dažd'bog. Linguistic, ethnographic and folklore data permit to reconstruct the Slavic myth which is the ground of the folk feasts Kupala and Maslennitza. On the day of summer solstice the subterranean god Koščey (Černobog) steal the goddess of water and abundance Morana (Dažd'bog's wife). Dažd'bog

persecutes the kidnapper in the subterranean world, defeats him with the aid of the thunder bird and comes back with Morana at the beginning of the spring. While living in the subterranean world, Dažd'bog and Morana attain evil, dark features and retain their previous image only by passing through death and resurrection. But their presence in the subterranean world gave abundance to earth. The investigated inscription (together with another facts) prove that Slavs had not later than the 7th century phonetic letters, firstly in the form of using Greek letters for scripting Slavic words, including cultic.