

## ДИСКУСІЇ

Юрий Писаренко

### А был ли Идол? (о статье А. Комара и Н. Хамайко)

— Да — был ли мальчик-то,  
может, мальчика-то и не было?

М. Горький

Еще после ознакомления с работой А. Комара и Н. Хамайко о *Збручском идоле*<sup>1</sup> в виде семинарского доклада, вспомнилась вышеприведенная горьковская фраза о маленьком утопленнике... «А был ли Идол?», — возможно, недоумевали те, кто присутствовал при его утоплении фактическом (хотя еще неизвестно, был ли он специально утоплен), равно как и другие, — ставшие свидетелями попытки ввести идола «в ту же реку» или, на сей раз, — в Лету, но уже с помощью отточенного слова и бескомпромиссного аргумента. Кажется, что его судьба уже решена, а наши авторы едва ли не «монополизировали» тематику идола, о чем свидетельствует их «экспансия» на страничках «Википедии».

Тот, кто будет читать этот мой комментарий (прежде всего, сами авторы статьи), ожидают от меня защиты древности памятника. И коль скоро мне выпадает роль «адвоката Идола», то позволю себе вспомнить такой юридический термин, как «презумпция невиновности» — правовое положение, согласно которому обвиняемый не считается виновным, пока его вина не будет доказана. В повседневной же реальности почти каждый из нас подпадает под «презумпцию виновности». Этот явный порок нашего общества, к сожалению, в последнее время широко распространился в научном подходе многих историков. Тенденция не «открывать», а «закрывать» предполагает такую «презумпцию виновности» в восприятии авторов прошлого — В.Н. Татищева, А.А. Шахматова, Б.А. Рыбакова. В рассматриваемой же статье, кажется, «очередь дошла» до И.П. Русановой и Б.А. Тимошука (с. 171–173). Возможно, в ряде случаев такой, заведомо критический, подход и дает позитивные результаты, но удивляет сама внутренняя потребность — опровергать, которую можно оценить в стиле изображений на *Збручском идоле*:

---

<sup>1</sup> Комар А., Хамайко Н. Збручский идол: памятник эпохи романтизма? *Ruthenica X* (2011), 166–217.

люди среднего яруса, по существу, «вырастая» из нижнего, поддерживающего мир своей головой, божества, в то же время, попирают его ногами. Поэтому тема «ниспровержения идолов» получает еще и символическое звучание<sup>2</sup>. В философии это можно было бы сравнить с постмодернизмом, с его излюбленной операцией *деконструкции*. Тем не менее, печальный пример социальной практики показывает, что, взамен низвергнутому «колоссу на глиняных ногах», создать что-либо более толковое так и не удается, ведь разрушение отрицает саму традицию строительства<sup>3</sup>.

Очевидно, если бы история не таила загадок, белых пятен, то не существовало бы и исторической проблематики. Если бы все сохранилось в архивах, то не было бы того захватывающего «детективного» расследования, которое так увлекает ученых. В таком исследовании неизбежно присутствует человеческий фактор — возможность неточности, а иногда и предвзятости. К счастью, по своему урону это не сопоставимо с действиями пилота, авиадиспетчера, следователя, врача, если только не становится базой для радикальных «переустройств» общества. В конце концов, «бумага стерпит все». История не сохранила точных данных об авторстве *Слова о полку Игореве* или же *Збручского идола*, поэтому они и относятся к категории загадок, которые многие пытаются разгадать, а для некоторых это составляет смысл всей жизни. Причем нехватка тех или иных доказательств восполняется персональной верой, обычно скрываемой под термином «гипотеза». Точно также в исторической ретроспективе вера (в том числе языческая) восполняла недостаток знаний человека о природе, мире. В сущности, острота научной проблемы, как сказали бы сейчас «драйв», в этой попытке разглядеть невидимое, довообразить неясные очертания образа, реставрировать утерянное по своему разумению. И побеждает тот, кто предложит свежую, наиболее убедительную для большинства версию этого недостающего пазла.

Вполне понятно, что, узнав о таком выдающемся местном культурном деятеле, как «вещий» Тимон Заборовский, по стечению обстоятельств не менее загадочном, чем афинский отшельник и мизантроп Тимон<sup>4</sup>, авторам

---

2 Символизм ситуации еще и в том, что людям, которые «ни во что не верят», скорее всего, не понять, во что могли верить другие. Таким образом, сама нигилистическая установка исследователя делает предсказуемым конечный вывод: идол — ненастоящий.

3 Моё замечание, ни в коем случае, не отменяет сказанного И.И. Срезневским в связи с подходом к изучению *Збручского идола*: «...доверчивость, не допускающая никаких возражений и сомнений, не только никогда не приносила науке никакой пользы, но и вредила ей — и даже более, чем неуместная недоверчивость» (Срезневский И.И. *Збручский истукан Краковского музея. Записки Императорского Археологического общества*. СПб, 1853. Т. 5, 165. Об этом же: Комар А., Хамайко Н. *Збручский идол*, 182).

4 Хотя Тимон Заборовский был, вероятно, наречен в честь христианского мученика, более известен добровольный изгнанник Тимон, привлекавший внимание многих авторов, вплоть до Шекспира. Одно из древнейших о нем упоминаний содержит комедия Аристофана *Лисистрата* (411 г. до н.э.) (Аристофан. *Избранные комедии*. М., 1974, 318–319). Башню Тимона показывали в пригороде Афин, недалеко от Платоновской академии: «дальше за этим местом видна башня Тимона, который один только решил, что быть счастливым можно исключительно только в том случае,

нелегко было удержаться от предположения, что «Збручское изваяние» — его рук дело. Любопытно, что наши коллеги, известные своей «немузыкальностью» по отношению к языческой образности, вдруг демонстрируют незаурядную изобретательность, выступая создателями своего собственного мифа (вероятно, это типичный пример «кабинетной мифологии»), похожего на основу сценария фильма-расследования. В нем есть все, чтобы быть экранизированным кем-нибудь из классиков польского кино: вдохновенный образ молодого поэта, его трагическая любовь к замужней соседке, волхвы седой старины, ужасы эпидемии холеры и далекие отголоски Польского восстания 1830–1831 гг., но при этом — прекрасные виды Медоборов и пара молодых ученых, в творческом диалоге постигающих истину.

Весьма неблагоприятным занятием кажется пытаться опровергать что-либо из этой красивой и, хотелось бы надеяться, кинематографической, истории. Естественно, было бы сложно повторить весь пройденный авторами путь, засев за изучение двенадцати книг Дж. Мильтона или же за учебники по геологии. Ограничусь лишь тем, что заметил со «своей колокольни», и, воодушевившись верой в аутентичность *Збручского идола*, приступлю к делу.

Прежде всего, о наиболее для меня очевидном, — трактовке нижнего персонажа. Думаю, что к мильтоновскому описанию ада (с. 183), также, как и к барочным коленопреклоненным фигурам (с. 188)<sup>5</sup>, он прямого отношения не имеет. Более вероятна близость этого «держателя земли», как раз, к некоему архетипу указанных образов. Коллеги, на мой взгляд, специально умолчали о хорошо известной им параллели — так называемой, клятве с дерном на голове. Сведения о ней неоднократно обобщались, в частности А.Н. Афанасьевым и Н.П. Павловым-Сильванским<sup>6</sup>. Мною она, можно сказать, была популяризована, гипотетически связана с подземным божеством *Збручского идола*, в котором, с полным основанием, можно видеть Велеса-Волоса, а также рассмотрена как основная модель переходного обряда (*rite de passage*)<sup>7</sup>. Впервые клятва с дерном упоминается в славянском переводе *Слов* Григория Богослова (*Слове об избиении градом*) XI в.: «...Овь же, дрънь въскроушь

если бежать от всех людей» (Павсаний. *Описание Эллады*. Пер. и вв. статья С.П. Кондратьева. М., 1938, 83). О нем же писал Лукиан Самосатский (Тимон, или Мизантроп. Лукиан. *Собр. соч. В 2-х т.* Т. 2. М., Л., 1935, 234–359).

5 При этом, авторами сознательно игнорируются более древние образцы — приводимые Г. Леньчиком индийские изображения трехчастной космологии (мир богов, мир людей, подземный мир), а также рельефы, включающие в себя фигуры, снизу поддерживающие землю (G. Leńczyk, “Swiatowid Zbruczański”, *Materialy Archeologiczne*, t. 5 (Kraków, 1964), tabl. IX, foto 3, 2).

6 Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу*. М., 1994. Т. 1, 147–150; Павлов-Сильванский Н.П. Символизм в древнем русском праве. Павлов-Сильванский Н.П. *Феодализм в России*. М., 1988, 486–492.

7 Писаренко Ю.Г. Клятва з дерном на голові (обряд і міф). *Археологія*. 1992, № 4, 55–65; Писаренко Ю.Г. *Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі*. К., 1997, 77–90.

[выкроенный — Ю.П.], на главе покладая, присягоу творить...»<sup>8</sup>. Вплоть до XIX в. русские крестьяне прибегали к обряду хождения с дерном на голове в спорах о межах покосов. При этом вырывался кусок дерна с травой, возлагался на голову и крестьянин произносил примерно следующее: «если я обманываю, и эта полоска сеножати не принадлежит мне, пусть меня покарает мать-сыра земля», и далее обходил спорную границу участка. Вера в авторитет Матери-земли была настолько велика, что, согласно И.Т. Посошкову (первая четверть XVIII в.), некоторые, заведомо идя на ложную присягу, иногда умирали на меже<sup>9</sup>. Такова была сила самовнушения. Клятва, касавшаяся межевого спора, первоначально, скорее всего, доказывала принадлежность человека к Земле-роду, его причастие в материнском роде-территории (ср. причастие Рюриковичей в Русской земле), путем символической «смерти-погребения» и «повторного рождения» Матерью-землей<sup>10</sup>. Таким образом, возложение дерна на голову это — временное погружение в подземный — мильтоновский, дантовский, гетевский — то есть в «общечеловеческий» ад. Для нас же главное, что «подземелье» из клятвы с дерном, связанное с рождающей функцией Матери-земли, понимаемой как аграрно, так и социально, — составная часть представления о загробном мире славян. Наиболее общее его название — «ирий»<sup>11</sup>, и, поскольку существовало представление о некоем подземном, ночном пути Солнца (вспомним изобразительный образ так называемых утко-коней<sup>12</sup>), то, очевидно, небесная и подземная части загробного мира между собой сообщались<sup>13</sup>.

В особенности интересны варианты клятвы с дерном, связываемые в литературе со славянами европейского региона. Так в одном из венгерских актов 1360 г. говорится:

«Фома и Михаил Хапы, разувшись и распоясавшись **и положив на голову глыбу земли**, по существующему обычаю клясться землею, поклялись, что та самая земля, которую они обошли и отвели вышеуказанными межами, от первых до последних, есть земля владения их «Полянка» и к ней принадлежит». Такой же обряд употреблялся в Силезии, где он даже узаконен был Оппельнским земским уставом 1562 г.: «Крестьяне должны раздеться до рубахи, стать на колени в яме,

8 Будилович А. *XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Имп. Публичной библиотеки XI века. (Критико-палеографический труд)*. СПб, 1875, 243.

9 Посошков И.Т. *Книга о скудости и богатстве*. М., 1937, 261–262.

10 Ср.: Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. *ТОДРЛ*. Т. 16. М., Л., 1960, 103. Об архаическом тождестве «матери», «рода» и «места» см.: Петров В. Опыт стадийного анализа «охотничьих игрши». *Советская этнография*. 1934, № 6, 150 и сл.

11 Успенский Б.А. *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. М., 1982, 60, 144, 145.

12 Рыбаков Б.А. *Язычество древних славян*. М., 1981, 236, 237, рис.; Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси*. М., 1987, 548–550. Наблюдения автора об этом символе см.: Писаренко Ю.Г. Календарь на ковре (к постановке проблемы). *Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л.В.Матвеевої*. К., 2010, 370, 380, рис. 1, 381, рис. 2.

13 Моця О., Ричка В. *Київська Русь: від язичництва до християнства*. К., 1996, 26.

вырытой на один локоть в глубину, **держать на голове дерн**, не иметь при себе ни ножа, ни оружия, и таким образом произносить присягу.

Оба эти известия, и венгерское, и силезское, — считал Н.П. Павлов-Сильванский, — нельзя принимать за доказательство распространенности обряда и у венгров, и у немцев, так как оба они относятся, по-видимому, к славянскому населению. Силезия была издревле славянской землей. Венгерский же акт о межах «Полянки» (Polianka) и о тажбе между «Михаилом и Фомой Хапами» также, по-видимому, касается славян (где-нибудь на границах Чехии или Галиции). Приведенные известия ценны лишь как свидетельства распространенности одинакового с русским обряда у других славянских племен<sup>14</sup>.

То есть, можно говорить о территориях не таких удаленных от места находки *Збручского идола*.

Кроме того, обратим внимание на следующие детали приведенных описаний. В качестве параллели к збручскому «держателю земли» наиболее показателен силезский вариант, где крестьянам предписывается, давая клятву, держать дерн на голове, стоя при этом на коленях в яме. В этом случае участники должны раздеться до рубахи и не иметь при себе ни ножа, ни оружия. Вспомним об избавлении от оружия и украшений (обручей) «некрещеной Руси» перед клятвой у идола Перуна в 944 г.<sup>15</sup> Это также деталь, говорящая о древности нашего обряда. Здесь же упомяну утверждение авторов статьи о том, что обнаженность нижнего персонажа свидетельствует о нетипичном для славян эротизме (с. 186). В то же время, оба приведенных варианта клятвы с дерном — условно венгерский и силезский — говорят о том, что крестьяне разуваяются, снимают пояса и оружие, то есть также совершают шаг к обнаженности. Последняя в данном случае — не признак эротизма, ведь одежда — это, как известно, оберег человека, вышедшего из Земли-матери. Находясь же в материнском лоне — земле, он в таком обереге не нуждается, и это — важная деталь, которую, думаю, не мог так тонко чувствовать воображаемый ваятель идола в XIX в., даже относившийся к традиционной, сельской среде.

Особенность изображения подземного бога — на передней грани памятника в анфас, а на двух боковых, судя по положению туловища, в профиль, — подчеркивает, что на трех гранях показан один и тот же персонаж. В таком случае, задней стороне *Идола* должна соответствовать спина «держателя земли», но наличие изображения со спины было бы довольно странным. Интересен вопрос, представляли этого бога с одной головой, либо с тремя, подобно штеттинскому Триглаву, индийскому Тримурти и ряду других мифологических образов<sup>16</sup>? Скорее всего, признанию последнего противоречит положение рук подземного бога. Очевидно, персональность нижнего божес-

14 Павлов-Сильванский Н.П. Символизм в древнем русском праве, 488–489.

15 *ПВЛ* 1: 38.

16 Примеры трехголовых персонажей см.: G. Leńczyk, “Światowid Zbruczański,” 54, rys. 17 (a,b); 56, rys. 18 (a).

тва, в противовес собирательности или же, наоборот, дроблению ранее единого персонажа верхнего яруса, могла быть принципиальна именно для древнего скульптора. В случае же позднего происхождения идола, кажется, ничто не мешало бы фронтальному изображению «держателя земли» на всех гранях, включая его помещение на задней стороне скульптуры.

Весьма примечательно изображение солярного знака в нижнем ярусе, на задней грани *Идола*, которое удалось рассмотреть только при специальном освещении<sup>17</sup>. Оно явно не входило в первоначальную композицию, а носило вторичный характер. Для чего этот знак мог бы быть прибавлен во времена Тимона, а тем более доцарапан самим поэтом (с. 209), понять сложно. Но если *Идол* был древним, то этот знак мог «охранять» нижнее божество со спины, подобно солярным клеймам, наносившимся в старину на донную часть посуды. Или же солярный значок на нашем *Идоле* заполнял несколько пугающую пустоту, напоминая о том, что темное «подземелье» является временным, ночным пристанищем Солнца<sup>18</sup>. Во всяком случае, это какой-то нюанс языческого поклонения, и романтику Тимону его было бы не понять. С моей точки зрения, это вспомогательное изображение — весомый аргумент против позднего происхождения *Идола*, поскольку говорит о дополнительном осмыслении существующей скульптуры, то есть о достаточно длительном функционировании памятника<sup>19</sup>.

У наших авторов встречаем две трактовки этого солярного знака: в произведении Тимона Заборовского *Умвит* он якобы выступал гербом земли Мистивоя (в противовес «льву Галича» и «орлу Вавеля») (с. 209), но, во-первых, авторы не поясняют, являлся этим гербом рисунок Солнца с лучами или же его символ в виде солярного знака со спицами, а во-вторых, не понятно, почему этот «княжеский герб» на *Идоле* Т. Заборовский вдруг «решил» поместить в «мильтоновском аду».

Казалось бы, настоящую сенсацию сулит ссылка авторов на то, что нацарапанное колесо выступает в источниках атрибутом некоего западнославян-

17 G. Leńczyk, “Światowid Zbruczański”, 22.

18 Место заката светила — за морем, на краю земли, понималось и как обиталище подземного бога, о чем свидетельствует известная чешская отсылка «k Velesu za moře» (Успенский Б.А. *Филологические разыскания в области славянских древностей*, 56).

19 Авторы статьи, кажется, еще не рассекретили для общественности весь арсенал своих доводов о «современности» *Идола*, хотя со мной поделились «сенсационной» деталью: кто-то из местных крестьян(?) в районе левой, не занятой рогом, руки персонажа на стороне *A* процарапал — пивную кружку. Но, по-моему, это вовсе не свидетельствует об одновременности нанесения этого граффито с солярным знаком. Ведь найденный в августе 1848 г. идол пролежал под овинном А. Брушкевича до зимы, когда был подарен М. Потоцкому (с. 212) (G. Leńczyk, “Światowid Zbruczański”, 17), на дворе у которого, в свою очередь, находился вплоть до передачи *Идола* в Краков в 1851 г. Следовательно, за это время он вполне мог подвергнуться «усовершенствованию». О нелюбимом отношении местных жителей к памятнику свидетельствует угроза крестьян дер. Коцюбинчики своему хозяину, М. Потоцкому в случае установки им *Идола* на всеобщее обозрение разбить изваяние (1849 г.) (G. Leńczyk, “Światowid Zbruczański”, 18. Ниже см. этот текст).



Рис. 1. Идол Кродо  
(илл.: Kayssarov A.S. *Versuch einer Slavischen Mitologie* (Göttingen, 1804))

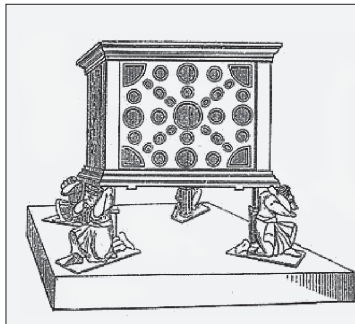


Рис. 2. Алтарь Кродо.  
Музей Гослара  
(илл.: *Konversationslexikon*  
Мейера, 1888)

ского бога Кродо (с. 183)<sup>20</sup>. Мало того, что кроме горшка с цветами Кродо держит в руке колесо со спицами (рис. 1), но так называемый «алтарь Кродо» в Музее Гослара еще и опирается на четыре коленопреклоненные фигуры (рис. 2), которые вполне можно было бы счесть за образцы збручского «держателя земли».

Знают ли об этой детали наши авторы, — неизвестно, но совпадения, действительно, поражают. Однако, при рассмотрении задней грани *Идола* видим, что, как раз, здесь коленопреклоненная фигура отсутствует, а солярное колесо, будь оно позаимствовано Т. Заборовским из описания бога Кродо, скорее всего, находилось бы в руках верхнего божества грани *D*, руки которого, как мы знаем, вообще, пусты. Придя в себя после мимолетного очарования, вспоминаем, что пример коленопреклоненной фигуры — клятва с дерном — у древних славян имелся и помимо «алтаря Кродо», равно, как и широко был известен солярный знак, достаточно традиционно помещавшийся в «придонной» части того или иного изделия. Кроме того, вторичность нанесения этого значка говорит о том, что в первоначальной концепции *Идола* он запланирован не был.

Теперь о предполагаемом изображении Перуна на стороне *C*. В целом, оно очень логично. Эмблематичность коня, в качестве одного из главных атрибутов бога, напоминает более схематичное изображение (петроглиф) коня на тыльной стороне Ставчанского идола (рис. 3 (1)) и даже в большей

20 Конрад Бото в своей *Саксонской хронике* 1492 г. упоминает славянского бога Кродо (Crodo) или Сатара, алтарь которого имелся в Госларе и чье имя носил соляной источник возле Бад-Гарцбурга. Кродо изображался бородатым стариком; в одной руке он держал цветочный горшок, в другой — колесо с шестью спицами, стоя голыми ногами на окуне. В Goslarer Museum экспонируется алтарь Кродо (1100 — 1150 гг.), который, по легенде начала XVIII в., использовался в храме Кродо ([ru.wikipedia.org/wiki/Кродо](http://ru.wikipedia.org/wiki/Кродо)); см. также: Кайсаров А.С. *Славянская и российская мифология*. М., 1810 ([http:// www.gumer.info/ bogoslov\\_ Buks /okkultizm/index. php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/index.php)).

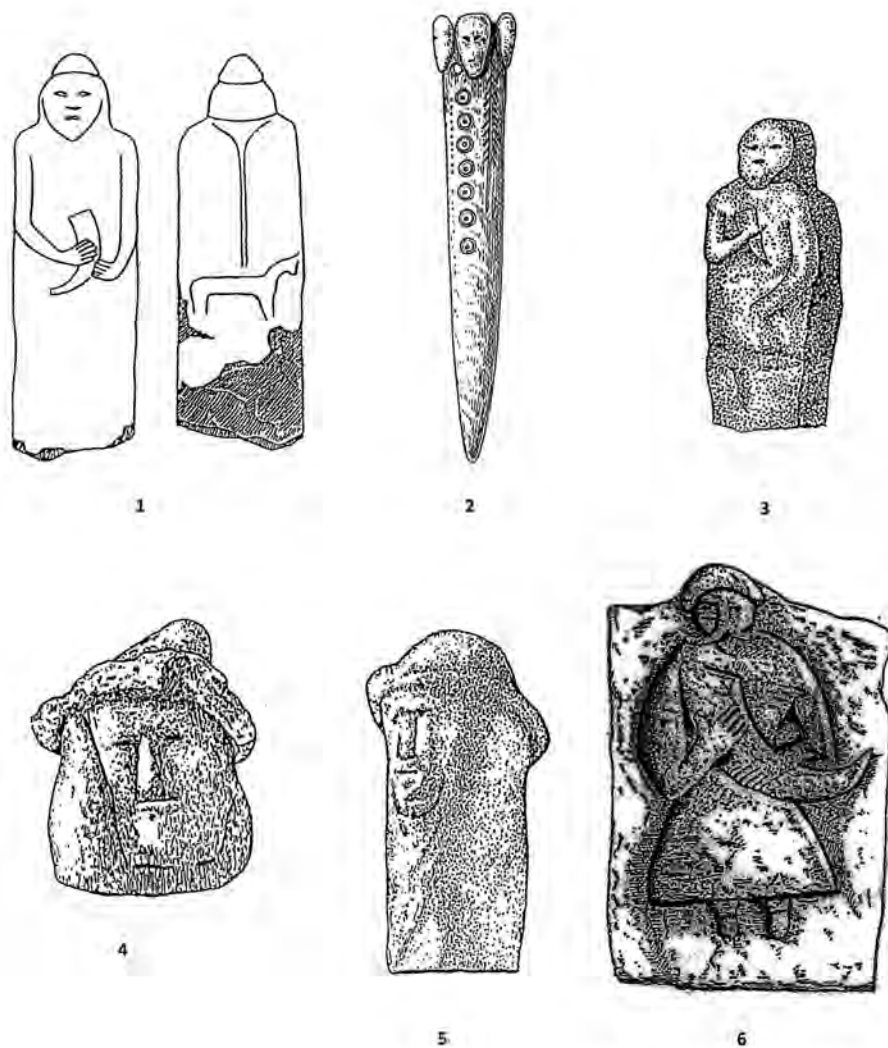


Рис. 3. Языческая скульптура Восточной и Западной Европы 1-го — рубежа 2-го тыс. н. э.:

1 — Идол из Ставчан (вид спереди и сзади); 2 — костяное изделие из Преслава;

3 — идол из Калюса; 4 — изваяние из Себежа; 5 — идол из р. Шексны;

6 — «камень Свантевита» из Альтенкирхена.

степени, конный рельеф на гранитной бабе из Лешно Велки близ Гданьска<sup>21</sup>. На *Збручском идоле* конь показан у самого подола одежды божества, что вызывает ассоциацию с известным обычаем — при продаже коня собствен-

21 Leńczyk G. "Światowid Zbruczański", 37, рис. 10 (c).



нику передавать повод рукой, обернутой в полу, а покупателю также принимать повод в полу<sup>22</sup>. Вопросы вызывает «безноготь» этого божества, которая приводит авторов к выводу о некоей ошибке в разметке, заставившей художника изменить первоначальный замысел, в результате чего Перун остался «парящим в воздухе» (с. 194). Такой сложный творческий процесс как раз и говорил бы о том, что первоначального эскиза (якобы нарисованного поэтом) не было, а скульптор полагался на свое воображение. Но, скорее всего, нестатичность, некая «полетность» изображения Перуна была вызвана представлением о нем как о всаднике, божестве молниеносной природы.

Что касается сабли Перуна, то она, действительно, чем-то похожа на презентуемую авторами саблю второй пол. X — начала XI в., по традиции, считаемую оружием «Карла Великого» (с. 191). Доказывая, что образцом збручской сабли послужила именно эта, коронационная сабля австрийских императоров, коллеги приходят к парадоксальному выводу:

Жителю Галиции первой пол. XIX в. с наибольшей долей вероятности могли быть знакомы изображения меча «Щербец», по легенде, выщербленного Болеславом Храбрым ударом о Золотые ворота в Киеве, и привезенный из Германии «меч Карла Великого». Выбор между польским и «германским» коронационным мечом в пользу последнего косвенно говорит о желании проиллюстрировать именно рюгенское божество Святовита (с. 192).

Но решение «снабдить» славянского идола германским мечом для польского патриота было бы весьма странным, учитывая также, что первая поэма Тимона Заборовского, как нам поведали авторы, называлась именно *Болеслав Храбрый или завоевание Киева* (с. 202–203). В том, что именно «каролингская сабля» была прототипом збручской, заставляют усомниться хотя бы приводимые в статье мнения специалистов о том, что збручская сабля могла относиться к типу «венгерских» или «кочевнических» изделий IX–XI вв. В качестве типологически близких упоминаются также клинки салтовских и кавказских алан (с. 190). Признавая приблизительную датировку идола IX–X веками, следует вспомнить, что такой известный, хотя и удаленный от Медоборов, памятник X в., как Черная Могила в Чернигове, наряду с мечами, содержит уже и саблю<sup>23</sup>. Еще больше своим сходством именно с «коронационной саблей» (с. 189) поражает кочевническая сабля из Шестовицкого могильника (курган № 61 (4), 945–960 гг.<sup>24</sup>). Примерно одинаковы их пропорции — длина клинка, его небольшой изгиб, а также искривленная рукоять с

22 Павлов-Сильванский Н.П. Символизм в древнем русском праве, 495–496.

23 Рыбаков Б.А. Древности Чернигова. *Материалы и исследования по археологии древнерусских городов*. М., Л., 1949. Т.1, 35, рис. 9; Седов В.В. Восточные славяне в VI–IX вв. *Археология СССР*. М., 1982, 284, табл. LXXXI.

24 Андрущук Ф.О. *Нормани і слов'яни у Подесенні (Моделі культурної взаємодії доби раннього середньовіччя)*. К., 1999, 55, 68, рис. 50.

маленьким, более или менее загнутым вниз перекрестьем, с шариками на концах (рис. 4 (1)). Что же до славян округа Медоборов, то, имея в древности широкое общение с соседними народами, у которых всадники были вооружены саблями, они достаточно рано могли понять, что для стремительного конного воина это — более легкое и эффективное оружие, нежели привычный меч. Именно на это, кажется, намекает соседство коня и сабли на *Збручском изваянии*.

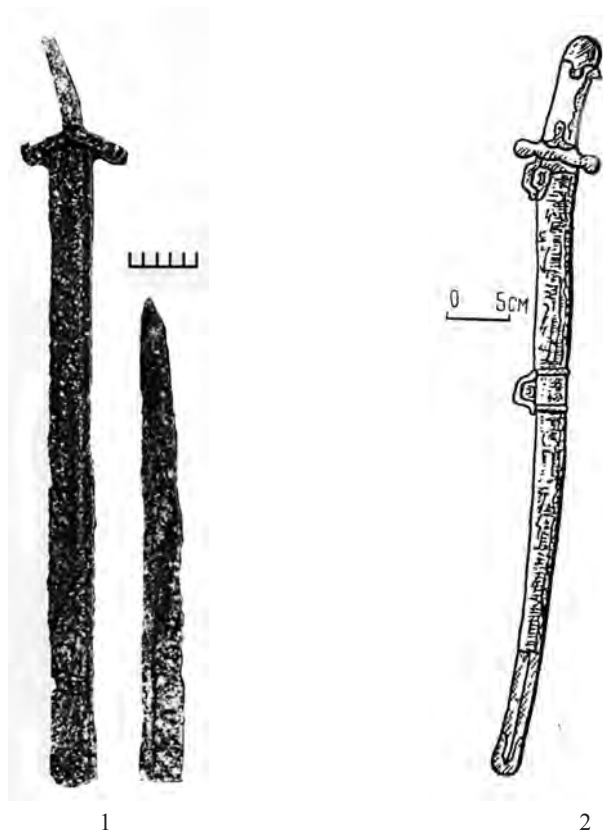


Рис. 4. Сабли IX-X вв.

1. Сабля из шестовицкого кургана № 61 (4), 945–960 гг.
2. Северо-кавказская сабля IX — первой пол. X в.

Было бы наивно полагать, что приведенные соображения и примеры могут убедить наших авторов в непричастности «сабли Карла» к *Збручскому изваянию*. Благодаря своей эрудиции, они прекрасно знают об образцах сабель из Черной Могилы и Шестовиц, лишь восклицая: «Но ведь речь идет о

сакральном искусстве и о «богах-прародителях» — неужели славяне одевали и вооружали своих богов «по последней моде»?» (с. 191, прим.70). Но на это можно возразить, что своего бога-воителя, защитника славяне как раз и могли стремиться показать вооруженным не худшим, чем у соседей, образцом клинка — по последнему слову военной техники. Более того, подсказанная коллегами мысль, что резчик мог изобразить какой-то конкретный экземпляр, не исключает возможности, что это могла быть привозная или трофейная сабля, принадлежавшая местному князю или дружиннику. Так, очень похожий на збручскую саблю образец IX — первой пол. X в. дают материалы Северного Кавказа (рис. 4 (2))<sup>25</sup>. Обращает на себя внимание не только сходство общей формы и рукояти, но, в особенности, фигурные петли ножен, такие же, как на сабле *Збручского идола*.

Авторами также берется под сомнение древность такого атрибута, как обручальное кольцо (браслет?) в руках верхнего божества на грани В:

Палица Перуна или молот Тора — такие атрибуты изображались вместе с божеством как неотъемлемая часть божественной силы самих божеств, но кольцо или браслет, которым обручали молодоженов, — предмет «отъемлимый», передававшийся в паре. Именно с таким жестом, передающим кольцо жениху по католической традиции, и изображен персонаж на стороне В Збручского изваяния (с. 194).

В то же время, демонстративность, с которой это божество держит свое кольцо, напоминает то, как на кельтском котле из Гундеструпа (I в. до н.э.) держит в руках витое ожерелье бог Цернунн<sup>26</sup>. Нельзя не вспомнить и о знаменитом кольце Драупнир, принадлежавшем скандинавскому Одину<sup>27</sup>, а также об упоминаемом исландской сагой *О людях с Песчаного Берега* незамкнутом, находившемся на жертвеннике, кольце, на котором приносили клятвы<sup>28</sup>. По крайней мере, это — свидетельства того, что индоевропейской традиции кольцо (браслет) как атрибут божества, культа было известно.

Кроме того, образ любого, в том числе, языческого бога как раз предполагает, что бог дает или вручает (ср. Дажьд-бог, или просто пожелание «Дай Бог»), и, очевидно, именно этот языческий даятель предшествует христианскому Богу как даятелю, а также его представителю — священнику. Что касается кольца или браслета, то они, очевидно, относятся к числу древнейших украшений, подобно венку из цветов, а более вероятно — к числу древнейших амулетов. Перстни проволочные, витые, пластинчатые, щитковые уже

25 *Стены Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР*. М., 1981, 272, рис. 94 (9).

26 G. Leńczyk, “Światowid Zbruczański”, tabl. IX, foto 1.

27 Например: *Младшая Эдда*. Изд. подг. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970, 49, 50, 62, 70, 71, 72, 83.

28 *Сага о Людях с Песчаного Берега* (гл. IV) (<http://norse.ulver.com/src/isl/eyrbygg/ru.html>). Ср.: «Клятву Один дал на кольце; не коварна ли клятва?» («Речи Высокого», Старшая Эдда: *Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах*. М., 1975, 199; 671, прим.)

были распространены у восточных славян VIII–IX вв.<sup>29</sup> В значительном количестве их находили в погребениях на территориях летописных волынян и хорватов, примыкающих к месту находки *Збручского идола*<sup>30</sup>.

Архаичность надения кольцом (браслетом) или обмена кольцами как символизации получения социального статуса, заключения брака или же других договоров демонстрируют данные, приводимые Д.Д. Фрэзером в отношении африканских народов. Здесь кольца изготавливались из полосок шкуры козы или быка<sup>31</sup>. О том, что такое кольцо предшествовало кольцу металлическому, говорит интересный случай защиты с его помощью от вредоносной магии кузнеца:

Тогда убивают козу, и из шкуры ее делают два кольца: одно надевает кузнец на средний палец правой руки, а другое надевает на соответствующий палец человек, чья жизнь подверглась опасности...<sup>32</sup>.

То, что у восточных славян семантика кольца в основе была дохристианской, подтверждается народной трактовкой одевания его на палец при обручении, как изображения полового акта<sup>33</sup>. Нехристианским было и широкое применение колец в магии и гаданиях<sup>34</sup>. Во всяком случае, очевидно, нет достаточных оснований полагать, что обручение кольцом — изобретение церковное, так же, как причащение вином или же сама необходимость освящать рождение, брак и смерть религиозными обрядами.

К божеству с рогом изобилия на грани *А*, казалось бы, «придаться» сложно, поскольку именно такое изображение наиболее распространено, начиная с палеолитической «Венеры из Лосселя» (Франция)<sup>35</sup>. Наличие рога, к тому же, — весомый аргумент, подтверждающий, что наш *Идол* не так уж «одинок во Вселенной», как настаивают авторы (с. 166–173), хотя, вероятно, сами склонны считать его сосуд воспроизведением рога Святовита у Саксона Грамматика. Однако, главное, по замечанию коллег, что збручское божество держит его неверно, — будто бы протягивая зрителю либо собираясь пить как из ритона, то есть — не из раструба, а из узкого конца. Так пили из античных ритонов, а, посему, брался для эскиза не местный рог, а античный образец ритона, аналогичный тем, которые распространены на скифских изваяниях (с. 188, 200). Однако на последних, во всяком случае, на большинстве

29 Баран В.Д., Максимов Е.В., Магомедов Б.В. и др. *Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период*. К., 1990, 300–301.

30 Седов В.В. *Восточные славяне в VI–IX вв.*, 101, 128.

31 Фрэзер Д.Д. *Фольклор в Ветхом завете*. М., 1985, 232–237.

32 Фрэзер Д.Д. *Фольклор в Ветхом завете*, 236–237.

33 Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу*, 466–467; Успенский Б.А. *Филологические разыскания в области славянских древностей*, 150.

34 Райан В.Ф. *Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России*. М., 2006, 322–323.

35 Рыбаков Б.А. *Язычество древних славян*, 99.

из них, ничего не указывает на то, что это, именно, ритоны (вне области скульптуры встречаем изображение прильнувших к рогу «побратимов» на золотой бляшке из кургана Куль-Оба в Крыму). Да и расположение сосудов в руках скифских изваяний различно (примечательно, что на стеле из Медеро близ Кировограда рог находится вообще в перевернутом положении)<sup>36</sup>. Так же «неправильно», как и збручское божество, держит рог идол из Калюса (рис. 3 (3)) и усатый персонаж на «камне Свантевита» из Альтенкирхена (о. Рюген), где рог, к тому же, гигантских размеров (рис. 3 (6)). Что касается формы сосуда на *Збручском идоле*, то, по сравнению с другими изображениями рогов, плавность нижней линии несколько «сломана», а на конце рога имеется некое декоративное утолщение (с. 188), аналогии которому реконструируются для рогов из Черной Могилы в Чернигове<sup>37</sup>. Его назначение вовсе не связано с питьем из концевой части рога. Либо это просто украшение, либо рог с гладкими, постепенно сужающимися стенками, наполненный и опрокидываемый при питье, требовал на конце ограничителя. Отмеченная особенность збручского рога вполне может свидетельствовать, что скульптор, как и в случае с саблей, пытался копировать реальный образец изделия, при этом, некоторая его «угловатость» на рельефе могла быть следствием неточности исполнения либо локального дефекта камня. Ничто не подтверждает, что эскизом для рога послужил взятый из существующих к началу XIX в. публикаций античный образец ритона (с. 200), учитывая также что неизвестно, каким арсеналом роговидных сосудов располагало местное население Медоборов на рубеже 1-го — 2-го тысячелетий н.э.

Казалось бы, настоящую проблему для ученых должно создавать заднее верхнее божество *Идола* (грань D), — именно, отсутствием каких-либо атрибутов. Но это не особенно занимает наших авторов. Хотя и здесь их фантазия не дремлет, — это, якобы Святовит, с пустыми руками, забирающими человека к себе после смерти (с. 183) (?).

Отстаивая древность *Идола*, все же, нельзя не признать его уникальной «синтетичности» — увидеть в нем не просто попытку показать поликефалию или, точнее, многоликость единого божества, равно покровительствующего четырем сторонам света, но еще и намерение подчеркнуть, что каждая из четырех частей целого отвечает за одну из сфер социальной жизни. Это куда более оригинально, чем состоящий из отдельных божеств пантеон Владимира, при том, что подобная «збручской» компановка — лица, повернутые к четырем сторонам, — как показывает опубликованное П. Георгиевым костю-

36 Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси*, 64, рис.7; *Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. Археология СССР*. М., 1989, 345, табл. 40. Аналогично «збручскому» положение рога в руке женщины на терракоте из Заратепе (Северная Бактрия) (*Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. Археология СССР*. М., 1985, 401, табл. СХІІ, рис. 17).

37 Рыбаков Б.А. *Древности Чернигова*, 46, рис. 18.

ное изделие с четырехликим завершением из Преслава (рис. 3 (2)), была известна и помимо *Збручского изваяния* (с. 170)<sup>38</sup>.

Поэтому четвертый бог на задней грани нашего *Идола*, скорее всего, не играет роли «статиста» в попытке «подогнать» всю композицию под четырехгранность (ведь сделать ее трехгранной было бы сложно<sup>39</sup>). Очевидно, его лик как раз и есть остатком собственной функции некогда единого божества типа «Святовита», возможно, сохраняющим в себе идею «света», которая в дополнительных атрибутах не нуждается. Таким образом, главная идея *Збручского идола*, учитывая также общую фалличность его формы и раскраску<sup>40</sup>, могла не просто объединять стороны социальной жизни, а — грани общей идеи витальности или же «социовитальности» — главной для архаического общества<sup>41</sup>. Здесь показаны такие ее аспекты, как молодость-свадьба (богиня с кольцом), триумф плодородия-урожая (не случайно, именно ниже божества с рогом изобилия, у плеча женщины в среднем ярусе, помещен ребенок), борьба за выживание с оружием в руках, и божество света без атрибутов.

Если же принять точку зрения позднего происхождения *Идола*, то, учитывая богатую фантазию Тимона Заборовского, сложно предположить, чтобы он допустил «недосказанность» верхнего божества на задней грани и не снабдил бы его каким-либо атрибутом. Почему, например, воспев в одной из своих поэм Вещего Бояна, ему бы не вложить в руки божества — гусли и т.п.? Это было бы логично именно с точки зрения поэта-романтика. Кстати, раз уж поэт якобы приложил столько усилий для воссоздания языческой картины мира в камне, было бы естественно вслед за этим привести описание этого *Идола* в одной из своих поэм? Но, можно понять, этого не произошло.

Авторы берутся утверждать, что верхние фигуры *Идола*, едва ли не полностью, скопированы с иконописных Бориса и Глеба (с. 198), и, к их удаче, нашлись сведения о том, что Тимон в своем творчестве обращался к этим историческим персонажам. Тождественны якобы и головной убор, и длинная одежда, и даже «согнутые в локтях руки, правая из которых выше левой», хотя при этом в правой руке у святых находится крест, а ладонь левой — передает жест благословения (с. 198–199). Изображения Бориса и Глеба, действительно, своими головными уборами напоминают шапку *Идола*, но могут быть приняты за образцы последнего лишь в том случае, если исходить из

38 Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси*, 357–358, рис. 68; 357.

39 В случае одного из Иванковских идолов четырехгранный столб венчают три лика, а одна из граней — без видимых изображений (*Славяне Юго-Восточной Европы*, 437).

40 Правда, в личной беседе со мной специалист по культовой скульптуре славян Р.В. Забашта, со ссылкой на последние исследования, указал, что, возможно, за остатки красителя могут приниматься следы естественного окисления материала идола.

41 О главенстве этой идеи, например: Фрзэр Д.Д. *Золотая ветвь*. М., 1983, 307; Писаренко Ю.Г. Соціовітальність та Едіпів комплекс не за Фрейдом. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Вип. 88. К., 2009, 87.

уверенности в его вторичности. На самом же деле, такие шапки носили и до этих князей, и после, да и на других идолах шапка не в диковинку, о чем, например, свидетельствуют изваяния из р. Шексны и Себежа (рис. 3 (5,4)). Короткое же платье, кажется, в старину было не в моде, что подтверждает, например, барельеф божества с рогом из Альтенкирхена (рис. 3 (6)). Что же касается положения рук на нашем *Идоле*, то аналогию встречаем и на идоле из Калюса (рис. 3(3)), и в скифских стелах<sup>42</sup>, что дополнительно говорит о весьма архаичной стилистике *Збручского идола*.

Интерес также вызывает тема безбородости верхних богов изваяния. И здесь у авторов готов ответ: ведь и Святovit у Саксона Грамматика, в передаче А. Нарушевича, также безбород. Правда, самому Святovиту в творчестве Тимона места не нашлось (с. 210). В то же время, видим, что идолы из Шексны и Себежа также без бороды, при этом безбородость сопровождается надетым на *Идола* головным убором, что, возможно, в конечном итоге, как-то связано с фалличностью.

Сама по себе «тотальная» безбородость *Идола* интересна: ведь если верхние изображения делятся на два женских и два мужских, то, казалось бы, бороды, или хотя бы усы, только подчеркнули бы это половое различие<sup>43</sup>. Тем более, с бородой либо усами видится нам воплощающий мужественность Перун. Нет этого различия персонажей и в среднем ярусе, с предполагаемыми фигурками мужчин и женщин. Только нижний бог имеет некие усы. Аналогично, обращает на себя внимание и то, что у женских персонажей не так сильно выражена грудь, что заставляет лишь догадываться об их женской природе. Возможно, *Идолу* специально была придана некая андрогинность, что, в целом, было свойственно фаллическим культам древности. Например, как свидетельствует Лукиан Самосатский (II в. н.э.), в храме сирийского Гиераполя подчеркнутая фалличность культов сочеталась с целой «эпидемией» оскоплений, начиная с бога Аттиса, заканчивая многими его последователями, которые, в результате, приобретали женоподобный облик<sup>44</sup>. В свою очередь, наши авторы также упоминают о женственности образов Аполлона

42 Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси*, 64, рис. 7.

43 Вопрос о том, каким должно быть изображение бога — бородатым или нет, занимал и древних. Так у Лукиана в описании сирийского храма в Гиераполе читаем следующее: «Дальше за тронем находится статуя Аполлона, далеко не обычного вида: на всех изображениях Аполлон представляется обычно в образе совсем молодого юноши. Только здесь, в Сирии, его изображают бородатым и очень гордятся этим, порицая эллинов и других, которые думают угодить Аполлону, изображая его в виде мальчика. Причина в этом следующая: по их мнению, неразумно делать изображения богов несовершеннолетними; молодость же они считают несовершенством. Сверх того в их изображении Аполлона видна и другая особенность: только они представляли его одетым» (Лукиан. *Собр. соч.* Т. 2, 278).

44 Лукиан. *Собр. соч.* Т. 2, 266, 270–272, 273, 285. Интересно, что Л.Я. Штернберг и В.С. Соловьев в фаллических культах ведущей считали именно идею воздержания (Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия.* Соловьев В.С. *Сочинения в двух томах.* М., 1988. Т. 1, 122; Штернберг Л.Я. Фаллический культ. Штернберг Л.Я. *Первобытная религия в свете этнографии.* Л., 1936, 211),

и Дионисия (с. 188). Интересны и международные данные о том, что во время ритуалов «созидания Космоса», мужчины и женщины зачастую обменивались одеждой<sup>45</sup>. С точки зрения андрогинности божеств плодородия у славян приведу достаточно известный пример — праздник Ярилы — бога весеннего солнца, похоти и любви — в Белоруссии.

Белоруссы представляют себе «Ярылу» молодым, красивым, разъезжающим на белом коне, в белой мантии, с венком из цветов на голове; в правой руке он держит человеческую голову, а в левой — маленький снопок ржаных колосьев. В честь его белорусские девушки около времени первых яровых посевов (27 апреля, т.е. приблизительно в то же время, как отправлялось торжество в честь Яровита в Гавельберге) устраивают праздник. Нарядив одну из своих подруг «Ярылом», в белую мантию, и украсив ее венком из полевых цветов, ее сажают на белого коня, привязанного к столбу. Вокруг Ярыла девицы, также украшенные венками, водят хоровод, пляшут и поют<sup>46</sup>.

Как утверждают авторы, славяне не знали, по крайней мере, не могли скульптурно отобразить многоярусности мира (с. 197). В то же время, думаю, она не могла ими не ощущаться, так как они видели, что есть земля, есть небо, имели представление о рае, как об этом свидетельствует, хотя бы, известный рассказ Ибн-Фадлана о похоронах руса. Верхний рай был связан с подземным миром, о чем говорила иллюзия «кругового» движения Солнца. На представление о подземном мире указывает и обычай хоронить в земле, а также его модель — клятва с дерном. Кроме того, автор *Жития Оттона Бамбергского* Эббон (XII в.) прямо пишет о том, что три головы штеттинского идола Триглава символизировали его власть над тремя ярусами мира — небом, землей и пеклом (*inferni*)<sup>47</sup>.

Еще одно, дополнительное, замечание: уже давно признано, что средний ярус *Збручского идола* передает населенный людьми мир, тогда как наши авторы упорно пытаются и в нем увидеть изображения богов (с. 186, 188, 194)<sup>48</sup>.

45 Каюа Р. *Людина та сакральне*. К., 2003, 152–153.

46 Фаминцын А.С. *Божества древних славян*. СПб, 1995, 228.

47 Скорее всего, нет оснований разделять скепсис Л. Нидерле, считавшего эту картину трех царств влиянием христианства, а тем более — А. Кирпичникова, предполагавшего, что она — искажение взгляда на св. Троицу, поскольку Эббон передает эти воззрения со слов жрецов божества (L. Niederle, *Slovanské starožitnosti. Život starých slovanů*. Dil. 2 (Praha, 1924), 150, poz. 4; Кирпичников А. Что мы знаем достоверного о личных божествах славян. *Журнал Министертства народного просвещения*. 1875. Т. IX, 63–64).

48 Это мое утверждение вызвало устное возражение у Р.В. Забашты, который считает (и возможно, не он один), что изображение людей в сакральном искусстве — беспрецедентно. Однако, такой же необычной выступает и збручская концепция космоса, в которой не обойтись без среднего «мира людей». К тому же, сам показанный здесь «хоровод», как правило, заключает в себе сакральный смысл. В связи с этим, обращают на себя внимание две, композиционно сходные между собой, стелы эпохи меди (IV–III тыс. до н.э.) из с. Казанки и Новочеркаска, в верхнем ярусе которых показано божество или предок, а под ним изображена человеческая пара, исполняющая ритуальный танец. Д.Я. Телегин отмечал, что две такие же пары, причем в одном случае с четким обозначением мужского и женского пола, присутствуют и на неопубликованной



Теперь несколько слов о стиле исполнения *Идола*. В нем ничего нет от античности<sup>49</sup>, хотя коллеги все время намекают на то, что в изваянии сказалась увлеченность ею Тимона Заборовского (с. 197, 200). Даже в известном изображении идола Перуна в миниатюре *Радзивилловской летописи* к статье 907 г.<sup>50</sup> явно просматривается кто-то из античных богов, а в *Збручском идоле* этого нет; исключить нужно также якобы античный ритон. Когда же авторы пытаются убедить и себя, и нас в том, что стилистика *Збручского изваяния* является «борисоглебской», то, по крайней мере, это свидетельствует о признании ими, что *Идол* выглядит достаточно древним и, в то же время, местным. Но, именно, эта, довольно строгая и величественная стилистика *Идола* — без какого-либо намека на украшательство в виде орнаментов и т.п., — вовсе не в духе романтизма, а тем более — барокко. Как, на самом деле, романтик мог представлять себе идолов славян, свидетельствуют фантастические «реконструкции» многоголовых балтийских идолов Триглава, Поревита и Святовита, приведенные в статье Г. Леньчика<sup>51</sup> (рис. 5). Своей архаичностью и простотой *Збручский идол* полностью выбивается из ряда так называемых «реконструкций», типа упомянутого идола Кродо начала XIX в., или же прямых подделок, среди которых наиболее известны, в том числе и нашим авторам (с. 182, прим. 49), так называемые «прильвицкие идолы» второй пол. XVIII в. (рис. 6)<sup>52</sup>. Все известные случаи графического

---

Верхнереченской скульптуре, найденной А. Щепинским в 1968 г. (Телегин Д.Я. *Вартові тисячоліть*. К., 1991, 14–15, рис. 1, 3(с.15)). Помимо «танцевальности», а значит и ритуальности, эти изображения людей близки збручским тем, что также заключены в строгую систему иерархии, и, возможно, потому в сакральном контексте «дозволены».

- 49 Призыв к осторожности в поиске античных влияний на *Збручскую скульптуру* см.: Забашта Р. Скульптура слов'ян-язичників і художня традиція античного світу (до проблеми історико-культурної сув'язі). *Студії мистецтвознавчі*. № 3 (27). К., 2009, 24.
- 50 *Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи*. СПб, 1902. Ч.1, лист 16. От других изображений идола на миниатюрах этой летописи упомянутое отличается тем, что снабжено пьедесталом в виде античной колонны. «Стандартность» такого образа языческого идола подтверждает таблетка из Софийского собора в Новгороде (конец XV — нач. XVI вв.) «Три отрока в печи огненной» (Три отрока. *Мифы народов мира. Энциклопедия*. М., 1988. Т. 2, 524, рис.) О том, что рисунки языческих идолов в *Радзивилловской летописи* воспроизводят византийский образец, среди кириллических рукописей известный, например, по *Киевской псалтыри* или *Троицкому списку Хроники Георгия Амартола* см.: Толочко А.П. Пририсовки зверей к миниатюрам Радзивилловской летописи и проблема происхождения рукописи. *Ruthenica* 4 (2005), 84.
- 51 Leńczyk G. «Światowid Zbruczański», 26, гис. 7.
- 52 Leńczyk G. «Światowid Zbruczański», 33; L. Niederle, *Slovanské starožitnosti*, 162–163; Мешканк В. *Подделки фигурок славянских богов в Германии* ([http://www.svevlad.org.rs/knjige\\_files/meskank\\_hocebuzz.html](http://www.svevlad.org.rs/knjige_files/meskank_hocebuzz.html)); Гаврилов Д., Ермаков С. *Боги славянского и русского язычества. Общие представления* (<http://religionlib.org/books/D--Gavrilov-S-Ermakov-Bogi-slavjanskogo-i-russkogo-uzachestva/>). В наше время широкое знакомство с исторической литературой способствует тому, что скульптурные подражания архаике более стилистически выдержаны. В этом смогли убедиться А.П. Толочко, Ф.А. Андрощук и автор этих строк, когда летом 2011 г. около древнерусского городища Иван, под г. Ржищевом, обнаружили несколько современных псевдоязыческих изваяний с надписями (рис. 7). Не исключено, что за невостребованностью, кем-то оставленные в зоне интенсивных береговых обвалов, вскоре эти камни окажутся в Днепре, затем будут из него извлечены и впоследствии станут предметом научных дискуссий.

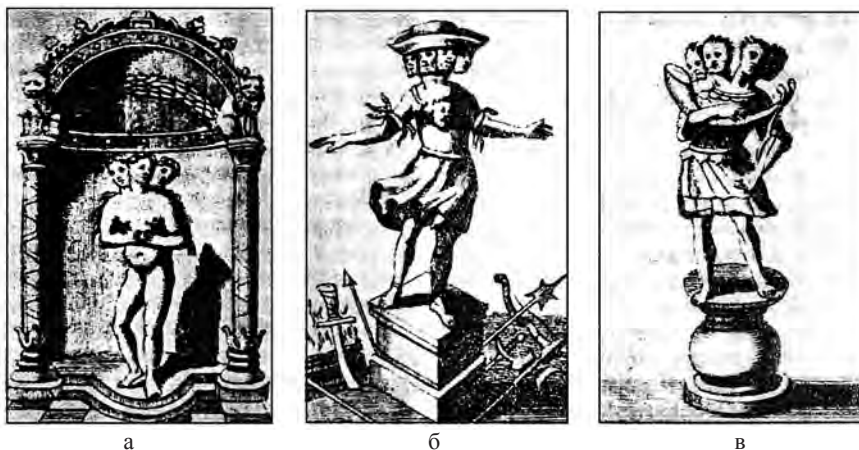


Рис. 5. Фантастическая «реконструкция» балтийских идолов Триглава (а), Поревита (б) и Святовита (в) по В. Кирфелу (Г. Ленчик)

изображения или изготовления «языческих» изваяний исходили из представления классицизма о древней скульптуре: объемной, динамичной, с драматическими позами (что, собственно, и обеспечивало эффект доверия). Кроме того, к моменту смерти Тимона Заборовского в 1828 г. не имелось никаких изобразительных источников и, тем более, археологических артефактов, подсказывавших бы предполагаемому «фальсификатору» даже известный нам облик *Збручского идола*.

Особо нужно отметить высокий уровень стилизации изображений на збручском памятнике, например, взаимную композиционную увязку составных частей фигуры Перуна — самого божества, сабли и коня. Привлекает внимание и выразительный примитивизм большеголовых, как-будто детских, фигурок среднего яруса. Ясно, что достичь его в своем эскизе художнику-любителю начала XIX в. было бы невозможно, а творческое развитие заданной темы местным резчиком говорило бы о слишком неравнодушном отношении мастера к работе, цель которой, скорее всего, была бы ему не вполне ясна.

Коллеги так и не определились с оценкой мастерства и технологичности изготовления *Идола*. С одной стороны, изваяние «не просто высокотехнологично — оно значительно предвосхищает по времени появление древнерусской школы резьбы по камню, лишь делающей первые шаги в эпоху Ярослава Мудрого» (с. 196). Чего же стоит эта высокая технологичность рядом с «асимметричностью деталей, нарушением пропорций и местами просто небрежностью исполнения, что как раз не очень соотносится с версией о «талантиливом скульпторе по дереву»...» (с. 197). Отдельно вспомним подо-



Рис. 6. Радегаст из поддельной коллекции «прильвицких идолов» (по А.Г. Машу)

зрительную для авторов аккуратность основания идола, указывающую на правильную форму заготовки (с. 196, 197), которая могла бы быть вполне понятным предварительным условием реализации сложной четырехгранной композиции. Но здесь необходимо одно уточнение, касающееся уже другой темы — способа и места установки *Идола*.

Согласно устному сообщению А.П. Моци, во время его экскурсии в Краковский музей, сотрудники последнего рассказали ему, что нижняя часть *Идола* была подгипсована, ввиду того, что, при извлечении из воды в основании *Идол* сломался. Этот факт сохранило и описание находки *Идола*, где отмечается, что, в результате, какая-то часть памятника осталась в реке<sup>53</sup>. В свою очередь, это противоречит версии о вымывании *Идола* из берега<sup>54</sup> (с. 177). Кроме

того, по мнению ученого, такое мощное крепление основания *Идола* может свидетельствовать, что он не был утоплен, а именно стоял у реки, позже оказавшись «охваченным» ее изменившимся руслом. О возможном изменении русла Збруча писал и Р. Козловский (с. 177). С другой стороны, нет оснований не доверять И.П. Русановой и Б.А. Тимошуку, работы которых говорят о том, что *Идол* мог быть установлен на горе Богит<sup>55</sup>. Помимо их публикаций планов святилища с предполагаемым гнездом крепления *Идола*, к такой точке зрения меня склоняет устное свидетельство очевидца расчищенной их раскопками культовой площадки — Р.В. Забашты. Компромиссным между двумя точками зрения вариантом могла бы быть версия более

53 Leńczyk G. “Światowid Zbruczański”, 17. Согласно известию М. Потоцкого 1850 г., «довольно глубокая вода в этом месте препятствовала ближе исследовать, стоял ли этот истукан на каком-либо пьедестале, или нет. Люди, находившиеся в то время, когда его вытаскивали из воды, утверждали, что на этом месте были следы больших камней, по которым можно бы было заключить, что они остались от пьедестала, но так как они были покрыты илом и довольно глубоко погружены в воде, то и вытащить их почти было невозможно. Однако, внимательно рассмотревши фигуру этого столба, его части и разные на нем изображения, легко и очень справедливо можно вывести заключение, что этот истукан не стоял ни на каком пьедестале или подножии, но составляет часть или продолжение столба, без сомнения, оставшегося в воде, и также, может быть, украшенного разными резными изображениями. Этот столб, вместе с найденною частью, мог составлять одно целое, т.е. истукан языческого бога, который, наверно, некогда стоял на пьедестале» (Срезневский И.И. Збручский истукан Краковского музея, 184—185).

54 Leńczyk G. “Światowid Zbruczański”, 16, 17.

55 Напр.: Русанова И.П., Тимошук Б.А. Збручское святилище (предварительное сообщение). *Советская археология*. 1986, № 4, 90—99.

поздней перестановки(!) *Идола* к реке или, скорее, в реку<sup>56</sup>. Во всяком случае, то, что *Идол* сохранился в целости, говорит о том, что его не пытались уничтожить, а в воду он попал либо в результате изменения русла, либо был туда спрятан.

Предположение авторов статьи об утоплении Тимоном *Идола*, что соответствовало то ли торжеству христианства над язычеством в его произведении *Умвит*, то ли — личной творческой драме (с. 211), находится за гранью науки, но, в качестве кульминации «будущего» фильма — вполне, приемлемо. Хотя, сюжет, явно, превратился бы в гротескный, ведь коллеги всерьез допускают, что Тимон Заборовский, находясь в близких отношениях с женой владельца Городницы Й. Забельского, был дерзок еще и настолько, что именно на его, а не на собственных, землях установил «своего идола» (с. 211, 213 — прим. 125) (!).

Коллеги повторяют сведения о том, как *Идола* выволакивали из реки тремя парами волов<sup>57</sup> (с. 212). Даже если бы камень был поставлен Тимоном где-либо поблизости Збруча (хотя и за пределами своего имени) (с. 211), то последующее его свержение по приказу хозяина, а на самом деле — помещение в вертикальном положении в Збруч, было бы не только комичным, но и весьма трудоемким. Оно также не обошлось бы без помощи тягловой силы и привлечения большого количества людей, что не могло не превратиться в местный анекдот, который, скорее всего, пережил бы даже эпидемию холеры, подобно тамошним легендам о шелудивом Буняке, уничтожившем город Богод<sup>58</sup>. Прытка о таком экстравагантном поступке, несомненно, передавалась бы из уст в уста также и в рядах местной пограничной стражи, и тогда последующее обнаружение *Идола* не стало бы сенсационным для нее<sup>59</sup>. Не проще ли было Тимоноу не топить идола целиком, а разбить его на части. Ведь, нельзя же предположить, что театральность преобладала в нем настолько, что, желая *Идола* уничтожить, он заботился о его сбережении, как будто надеялся, что тот о себе еще напомним и для чего-то сгодится. Во всяком случае, по свидетельству А. Киркора, некий местный лесник не стал церемониться с изваянием «бабы» у горы Звенигород, разбив его и использовав для фундамента какой-то постройки (с. 190)<sup>60</sup>. И наконец, как версии о возможности установки *Идола* в XIX в., так и о последующем утоплении его целиком, противоречат сведения

56 Ср.: Русанова И.П., Тимошук Б.А. Збручское святилище, 98.

57 Известие М. Потоцкого 1850 г. (Срезневский И.И. Збручский истукан Краковского музея, 184).

58 Известие Т. Жебравского 1851 г. (Срезневский И.И. Збручский истукан Краковского музея, 196).

59 Напомню, что согласно наиболее распространенной версии, *Идол* был найден в Збруче австрийскими пограничниками, вначале заметившими шапку идола и принявшими ее за шляпу утопленника. Известие М. Потоцкого, 1850 г. (Срезневский И.И. Збручский истукан Краковского музея, 184).

60 Обсуждаемый нами *Идол* должен был быть разбит, в первую очередь, в том, наиболее «фантастичном» случае, если сверж его не сам Т. Заборовский, а его соперник, сосед Й. Забельский (с. 213 — прим.125).



Рис. 7. Два «псевдоязыческих» резных камня из числа найденных во время археологической экскурсии к городищу Иван 2011 г.

о реакции жителей деревни Коцюбинчики на намерение М. Потоцкого установить находку на вершине местного холма — так называемой Разбитой Могилы (1849 г.). Крестьяне пообещали ему: «если пан поставит какого-то Турка, то мы его на части разобьем»<sup>61</sup>. Упомянув вскользь об этом желании помещика (с. 212), наши авторы почему-то вовсе лишили «права голоса» его крестьян, которые установке иноверного кумира на христианской земле могли сказать только решительное «нет».

Что касается «подозрительно» хорошей сохранности *Идола*, находившегося восемь-девять сотен лет в реке, то это, увы, за гранью компетенции автора этих строк. Здесь эрудиции коллег можно только позавидовать, ведь на фоне высокого уровня специализации каждой из современных наук, их познания в области петрографии и гидрологии паразитичны. Но все же несколько слов о так называемых *высолах*. Насколько можно судить, при достаточно быстром течении реки и обычно полной погруженности *Идола* в воду (ведь, в противном случае его бы заметили и извлекли из реки раньше), горизонты известковых отложений должны были бы быть минимальны, что и отмечает естественнона-

учная экспертиза<sup>62</sup> (с. 176, 181). Необходимо учитывать, очевидно, и то, что петрографическое исследование Р. Козловского проводилось в 1948–49 гг., через сто лет после находки *Идола* (с. 175). Вместе с тем, как отмечала на основании свидетельств о находке Ф.Д. Гуревич, «за время долгого пребывания в воде идол почти весь покрылся песком в изгибах изображений, особенно в лицах нижних фигур образовались известковые налеты»<sup>63</sup>. Вспоминала исследовательница и о том, что за последние годы (то есть перед

61 Leńczyk G. «Światowid Zbruczański», 18.

62 Leńczyk G. «Światowid Zbruczański», 26.

63 Гуревич Ф.Д. Збручский идол. *Материалы по археологии СССР*. М., Л., 1941. № 6, 279.

началом 40-х г. XX ст.) с памятника снимались многочисленные слепки<sup>64</sup>. Сложно представить, что за сто лет никто не попытался удалить часть натеков, чтобы добраться до исконной поверхности камня, равно как и не изменил последующей картины гипсовыми отливками. Кроме того, с сугубо непрофессиональной точки зрения, создается впечатление, что затруднение геолога либо эксперта-реставратора должно состоять в том, что у них нет достаточно широкой базы наблюдений за подобным нахождением какого-либо известнякового изделия в местной реке за такой же длительный (но точно неизвестный) период. Но это — соображения, на которых, не имея специальной подготовки, настаивать сложно.

Похоже, авторы полностью исключают, что «вещун» Медоборов своим творчеством, что называется, «нагадал» находку подлинного славянского идола спустя два десятилетия после своей смерти в 1828 г.: «а высока ли вообще статистическая вероятность случайности находки в первой пол. XIX в. уникальной «языческой» скульптуры рядом с именем увлекающегося историей поэта, посвятившего славянскому язычеству обширное художественное произведение?» (с. 208). Однако, в атмосфере, которая, буквально, дышит прошлым, вблизи горы, которая, очевидно, неслучайно носит название Бохит (Богит), а ранее — Богод, ничего удивительного в таком предвидении нет, ведь именно местная история пробудила в Тимоне Заборовском поэта.

По большому счету, мы должны быть признательны нашим коллегам за предоставленную ими возможность освежить, упорядочить свои мысли в отношении *Збручского идола*<sup>65</sup>, а также за их рассказ о поэте трагичной судьбы Тимоне Заборовском, которому, как мы могли убедиться, чужие лавры, а именно — лавры создателя *Збручского идола*, ни к чему.

Возвращаясь к зачину нашей статьи: «А был ли мальчик?» в применении к нашему безбородому идолу, вспоминаем, что тот мальчик, в действительности, был. Несомненно, бессмертие, относится ли оно к чудом сохранившемуся памятнику либо к физически ушедшему автору, только подпитывается дискуссиями о них.

Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

64 Гуревич Ф.Д. Збручский идол, 279, прим. 1.

65 Моя признательность удваивается, благодаря дополнительным пояснениям авторами нюансов их «збручской одиссеи».