

**М.Ю. Андрейчева**

(Московский государственный объединенный музей-заповедник)

## **К проблеме истолкования образа Перуна в статье 6488 Повести временных лет**

В Повести временных лет под 6488 годом сообщается, что киевский князь Владимир «постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго»<sup>1</sup>. Из выставленных на всенародное почитание истуканов детального описания летописец достаивает только идол Перуна: «И Перуна древяна, а главу его сребрену, а оузь златъ»<sup>2</sup>. Дополняет данную картину эпизод о свержении кумира Перуна в Новгороде в Новгородской 4-й<sup>3</sup> и Софийской 1-й летописях<sup>4</sup>, где упоминается, что у Перуна была палица. Исходя из этого описания, целесообразно рассмотреть два вопроса, которые возникают при анализе данного образа: во-первых, попытаться понять, из каких материалов был сделан этот истукан, а во-вторых, исследовать специфические детали облика кумира.

Прежде всего обратим внимание на текстологию исследуемых фрагментов из Повести временных лет. Как известно, А.А. Шахматов<sup>5</sup> полагал, что в «Древнейшем своде» конца 30-х годов XI в. сведения о кумирах Владимира содержалась в кратком виде: «И постави кумиры на холме внѣ двора теремнаго». Пространное описание кумирни киевского князя появляется только в Начальном своде 1090-х гг. Правда, существует точка зрения, высказанная Г. Ловмянским<sup>6</sup> и поддержанная в недавних исследованиях С.М. Михеевым<sup>7</sup> и П.В. Лукиным<sup>8</sup>, что подробную обрисовку владиминова пантеона следует относить к Никоновскому своду

---

<sup>1</sup> Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей (далее - ПСРЛ). М., 2001. Т. 1. С. 79.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Пг., 1915. Т. 4. Ч. 1. С. 90.

<sup>4</sup> Софийская первая летопись // ПСРЛ: Псковские и софийские летописи. СПб., 1851. Т. 5. С. 121.

<sup>5</sup> Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. М., 2001. С. 105–106.

<sup>6</sup> Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003. С. 91–101.

<sup>7</sup> Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С. 108.

<sup>8</sup> Лукин П.В. Языческий «пантеон» Владимира Святославича в начальном летописании: устная традиция или литературные реминисценции? // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 2010. Вып. XXII. С. 176.

70-х годов XI в. Что же касается палицы Перуна, то А.А. Шахматов полагал, что текст с упоминанием этой детали был включен в Новгородский свод 60-х годов XII в.<sup>9</sup> В.Й. Мансикка<sup>10</sup>, признавая палицу древнейшим атрибутом Перуна, все же считал, что эта деталь могла быть включена в текст гораздо позже. Таким образом, исходя из текстологического анализа данных известий, справедливо сделать вывод, что мы имеем дело, скорее, не с описанием *реального* идола верховного славянского божества, а со сформированным достаточно поздно *художественным* образом.

Возможно, по этой самой причине летописный образ Перуна в научных реконструкциях древнерусского язычества занимает весьма скромное место. Прежде всего, обратим внимание на само описание истукана: деревянное туловище с серебряной головой и золотыми усами. Большинство исследователей пыталось обнаружить следы данного образа в фольклоре славян и их соседей. Так, А.Н. Афанасьев<sup>11</sup> упоминает, что, по мнению белорусов, у Перуна была голова с черными волосами и длинною золотою бородой. И. Чекова<sup>12</sup> полагает, что серебряной голове Перуна находится параллель в болгарском фольклоре, в котором культурный герой болгарских песен царь Костадин описывался «златоустым» и «среброглавым». В.В. Иванов и В.Н. Топоров<sup>13</sup> в свое время сопоставили летописные сведения о Перуне с данными о древнепрусском боге грозы – Перкуне. Симон Грунау описывает его как гневного немолодого бога с лицом как огонь, увенчанного пламенем и чернобородого. По мнению исследователей, серебряная голова летописного Перуна также могла служить указанием на немолодой возраст; древнепрусский Перкун, как и древнерусский Перун, имел растительность на лице; наконец, летописное упоминание о деревянном теле последнего соотносится со сведением о том, что древние пруссы поклонялись Перкуну у священного дуба.

---

<sup>9</sup> Шахматов А.А. Указ. соч. С. 214, 496.

<sup>10</sup> Мансикка В.Й. Религия восточных славян. М., 2005. С. 89.

<sup>11</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 2. М., 1868. С. 769.

<sup>12</sup> Чекова И. Фольклорно-эпически парадигми в повествованието за княз Олег и основането на Киевска Рус в староруските летописи // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факултет по славянска филология. Литературознание. София, 1994. Т. 87. Кн. 2. С. 70.

<sup>13</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 15.

В последнее время историки пытаются выявить художественные истоки летописного описания Владимирова пантеона, исходя из традиции, которая могла быть знакома летописцу. По сути, это тот исследовательский путь, плодотворность которого была отмечена еще в трудах В.И. Мансикки<sup>14</sup>. Оправданность данного подхода была доказана работой П.В. Лукина<sup>15</sup>, который выявил параллель летописному тексту с описанием киевского пантеона в Хронике Георгия Амартола. Здесь, помимо перечисления шести божеств (как и в летописи), упоминаются золото и серебро, из которых были изготовлены языческие «боги», что, по мнению исследователя, может быть связано с летописным образом Перуна.

Вместе с тем, в данном контексте полезно было бы рассмотреть также ветхозаветные тексты, которые, как известно, оказали серьезное влияние на Хронику Георгия Амартола в формировании тех или иных художественных образов. К примеру, Книга пророка Иеремии содержит фрагмент, который мог послужить прообразом описания Перуна в Повести временных лет:

«Слушайте слово, которое Господь говорит вам, дом Израилев. Так говорит Господь: не учитесь путям язычников и не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся. Ибо уставы народов – пустота: **вырубают дерево в лесу, обделывают его руками плотника при помощи топора, покрывают серебром и золотом, прикрепляют гвоздями и молотом, чтобы не шаталось.** Они – как обточенный столп, и не говорят; их носят, потому что ходить не могут. Не бойтесь их, ибо они не могут причинить зла, но и добра делать не в силах. Нет подобного Тебе, Господи! Ты велик, и имя Твое велико могуществом»<sup>16</sup>.

В данном фрагменте присутствует не только перечисление тех материалов, из которых якобы был сделан кумир Перуна, но и описывается техника изготовления подобного рода болванов. Примечателен и контекст этого описания, заключающийся в ярком обличении языческих заблуждений и проповеди силы подлинного невидимого Бога, творца неба и земли.

Однако, как отмечает А.А. Алексеев, отдельные главы пророка Иеремии (с 1-й по 25-ю и с 46-й по 51-ю) «были неизвестны славянской рукописной традиции»<sup>17</sup>. В конце XV в. они будут включены в Геннадьевскую Библию в переводе с Вульгаты. Тем не менее, летописец, скорее всего, владевший греческим языком, мог

---

<sup>14</sup> Мансикка В.И. Указ. соч. С. 71–127.

<sup>15</sup> Лукин П.В. Указ. соч. С. 174–175.

<sup>16</sup> Иер. 10:1-6 (выделено мной – М.А.).

<sup>17</sup> Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 197.

ознакомиться с недостающими главами из книги пророка Иеремии по имевшимся на Руси греческим текстам.

Вместе с тем, имеется еще одна параллель к летописному описанию изваяния Перуна. Поскольку, как отмечает М. Фасмер, этимология имени Перун восходит к понятию «разящий, гром»<sup>18</sup>, большинство исследователей сходится во мнении, что ближайшим «родственником» славянскому Перуну приходился эллинский громовержец Зевс<sup>19</sup>. В подтверждение этой связи зачастую приводится отсылка к южнославянскому переводу «Александрии», где Александр Македонский упоминается как «сын божий, Пороуна велика»<sup>20</sup>. Однако в том же самом тексте он именуется и сыном Аммона-Зевса<sup>21</sup>.

Данное сопоставление заставляет нас более внимательно отнестись к тексту «Александрии»<sup>22</sup>. Обратим внимание на историю рождения Александра Македонского<sup>23</sup>, пространно, с массой любопытных подробностей излагающуюся в этом памятнике. Египетский царь Нектанеб, знакомый с искусством волхвования, однажды узнает, что к Египту приближается многочисленное войско врагов. Он обращается к помощи своих чар, но видит, что настал конец его царству. Тогда он бежит в Пелу Македонскую, где скоро стяжает славу искусного гадателя. Македонский царь Филипп в

---

<sup>18</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3 (Муза – Сят). М., 1987. С. 246. См. также: Иванов Й. Культ Перуна у южных славян. М., 2005. С.7-11; Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. М., 2000. С. 19–23.

<sup>19</sup> См.: Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 232.

<sup>20</sup> Истрин В.М. Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. Приложения. С. 114. В греческом оригинале текста в этом месте стоит «сын Диоса великого»: *Он же*. Александрия. С. 222.

<sup>21</sup> В «Александрии» русских хронографов Александр Македонский, как правило, именуется сыном Аммона – египетской персонификации эллинского громовержца. На тождественность Аммона Зевсу указывает как факт из вышеприведенной сноски, так и то, что в кратком изложении истории македонского царя Хроники Иоанна Малалы прямо говорится, что его мнят «от Диоса родившася»: Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994. С. 197.

<sup>22</sup> Древнейшие списки «Александрии» дошли до нас в составе древнерусских хронографов. В.М. Истрин предположил, что на Руси перевод истории об Александре Псевдокаллисфена появляется в конце XI – начале XII в.: Истрин В.М. Александрия. С.138.

<sup>23</sup> Изложение этой истории передается согласно древнейшей первой южнославянской редакции памятника: Там же. Приложение. С. 5–15; Истрин В.М. Александрия. С. 38.

это время отсутствует в городе. Олимпиада, его жена, будучи неплоднoю и боясь, что Филипп исполнит свою угрозу отослать ее и жениться на другой, обращается за помощью к Нектанебу. Нектанеб говорит ей, что она родит сына, если войдет в сношения с ливийским богом Аммоном, и при этом объявляет, что в ближайшую же ночь во сне она увидит этого бога «съшедша» с нею, и описывает ей его наружность. Так и случается. На другой день утром Олимпиада просит Нектанеба, чтобы он устроил, чтобы бог на самом деле пришел к ней. Нектанеб требует, чтобы она дала ему место близ своей спальни, выслала бы от себя всех и, покрыв лицо, ждала бы бога, который придет в том виде, в котором она видела его во сне. Олимпиада соглашается. Ночью Нектанеб под видом бога Аммона приходит к Олимпиаде и, уходя, говорит ей, что она зачала сына, который будет царем вселенной. В итоге у Олимпиады появляется на свет сын, при рождении которого гремит великий гром и блистают молнии<sup>24</sup>.

Вот как Нектанеб описывает Олимпиаде Аммона: «Бог той... взрастом оубо срѣдний, власы имѣя златы, и груди, и браду, рогы имѣя на челе, оукрашены златом...»<sup>25</sup>. По сути, это изображение Аммона с зооморфными чертами (традиционно представлялся с рогами овна)<sup>26</sup>.

Затем в тексте следует описание тех действий, что предпринимает Нектанеб, дабы принять облик бога: «Нектонав же, одрав овноу младоу, главо и лоб с рогы и позлати вльно и рогы и възложи си на главу и възем скипетр евеловъ (в другом списке «палицу евелову»<sup>27</sup>) и ризоу белоу вниде в ложницу...»<sup>28</sup>. В этом описании появляется новая деталь – скипетр или палица, которую необходимо было держать Нектанебу, чтобы представиться Аммоном-Зевсом. Заметим, что главными чертами внешнего облика «сред-

---

<sup>24</sup> Указание на данные природные явления – немаловажный момент. Гром и молнии считались атрибутами Зевса. Рождение Александра, очевидно, могло иметь прообразом рождение бога Диониса, которое связывалось с явлением Зевса в образе грома и молнии: Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. Текст. СПб., 1999. С. 9; *Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы. С. 82-84.

<sup>25</sup> *Он же.* Александрия. Приложение. С. 9. Во второй редакции «Александрии» текст идентичен, только вместо «груди» стоит перевод «броуди» (Там же. С. 134). В третьей редакции памятника отрывок с описанием волосяного покрова Амона переведен как «власи же брадныя и главныя у него злати»: Там же. 250.

<sup>26</sup> *Любкер Ф.* Реальный словарь классических древностей. Т. 1. М., 2001. С. 92-94.

<sup>27</sup> *Истрин В.М.* Александрия. С. 82.

<sup>28</sup> Там же. Приложения. С. 10.

него возрастом» Аммона-Зевса оказываются золотые борода, волосы и рога. Важным атрибутом бога также является палица.

Впрочем, в «Александрии» присутствуют еще два описания Аммона-Зевса, отличных от вышеприведенного. Первое – образ Амона из сна царя Филиппа (видение, навеянное колдовством Нектанеба с целью убедить рога носного македонца в том, что его жена действительно зачала от Аммона-Зевса), второе – схожее изображение Аммона-Зевса в толковании на Филиппово сновидение некоего «мужа вавилонского»<sup>29</sup>.

Обратим внимание на то, каким Аммон предстает перед Филиппом: «Видех во снѣ некоторого бога, красна велми, сѣда же брудми и брадою, всего позлащена и рогы овня имуща, и ти позлащены и въ руцѣ его скипетръ держаща...»<sup>30</sup>. В.М. Истрин указывает, что данному отрывку соответствует следующий текст из греческого протографа: «θεὸν, εὔμορφον πάνυ, πολὺν δὲ τὴν χαίτην καὶ γενεῶντα χρυσοῦ παραπλήσιον, καὶ κέρατα κριοῦ ἔχοντα χρυσοῦ καὶ αὐτὰ παραπλήσια»<sup>31</sup>. При внимательном прочтении оказывается, что в древнеславянском тексте «Александрии» мы, очевидно, имеем дело с неверным переводом, поскольку буквально греческий протограф звучит так: «Видел во сне бога, весьма прекрасного, с седыми развевающимися волосами и бородой, подобной золоту, а также рогами овна, также подобными злату».

Здесь Аммон предстает в преклонных летах, о чем свидетельствует упоминание седых волос, тогда как борода его остается золотой.

Итак, в «Александрии» присутствует некий устойчивый набор атрибутов Аммона-Зевса: золотой волосной покров на голове и лице (в случае изображения Аммона «среднего летами») и седые волосы и золотая растительность на лице (при описании Аммона преклонных лет), скипетр, а также наличие золотых рогов. Безусловно, в данном перечне можно обнаружить черты, роднящие описание Аммона-Зевса (второго типа) с описанием его славянского аналога – Перуна. Исследователями неоднократно отмечалось, что для славян типичным было представление Перуна в виде старца<sup>32</sup>. В одном из списков «Беседы трех святителей» о нем так и говорится: «эллинский старец Перун»<sup>33</sup>. Таким образом, если предположить влияние образа Аммона-Зевса «Александрии» на описание летописного Перуна, можно выдвинуть гипотезу, что

---

<sup>29</sup> Там же. С. 12.

<sup>30</sup> Там же. С. 12.

<sup>31</sup> *Истрин В.М.* Александрия. С. 100.

<sup>32</sup> См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. С. 770; *Клейн Л.С.* Указ. соч. С. 347; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Указ. соч. С. 149–150.

<sup>33</sup> *Мансикка В.Й.* Указ. соч. С. 164.

серебряная голова придавала Владимирову кумиру эффект седины старца<sup>34</sup>, а золото<sup>35</sup> усов являло собой атрибут громовержца – по аналогии с греческим описанием Аммона-Зевса. Палицу Перуна можно соотнести со скипетром Аммона. Что же касается бараньих рогов последнего, то можно предположить, что они, скорее всего, воспринимались как египетская специфика образа Аммона-Зевса, поэтому древнерусский аналог верховного божества не имел зооморфных черт, и был представлен в облике человека.

Однако в описании Перуна фигурируют усы, а не борода. Л.С. Клейн предположил, что князь Владимир тем самым омолодил «старца Перуна» и «модернизировал, подладив к идеальному образу воина-руса»<sup>36</sup>. Схожую мысль высказал А.Ю. Карпов, который полагал, что «длинный ус являлся на Руси своего рода признаком княжеского достоинства», а потому «Перун выглядел как князь – только небесный, а не земной»<sup>37</sup>. В подтверждение данного мнения исследователь ссылался на известное описание отца князя Владимира у Льва Диакона, где Святослав Игоревич «безбородый, с густыми чрезмерно длинными волосами над верхней губой»<sup>38</sup>. М.П. Сотникова и И.Г. Спасский<sup>39</sup> через сопоставление образа князя Владимира (с длинными усами и голым подбородком) на златниках и сребренниках с описанием Святослава у Льва Диакона пришли к выводу, что изображение на монетах позволяет усмотреть не только личные, но и этнические черты Святославича. Традиция ношения усов сохранялась, очевидно, и после Владимира: на печати Ярослава Владимировича, князь также изображен с остроконечными усами и голым подбородком<sup>40</sup>. Адемар Шабанский (рубеж X–XI вв.) отмечал: «На Русь прибыл один греческий епископ и обратил ту половину страны, которая еще оставалась предана идолам, и заставил их принять греческий обычай рашения

---

<sup>34</sup> Схожее предположение было высказано В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым касательно образа древнепрусского Перкуна: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Указ. соч. С. 15.

<sup>35</sup> Золото, по-видимому, само по себе являлось одним из атрибутов богов, согласно принципу, отраженному в «Александрии»: «Что бо злато честней, имже и богом кланяются». (*Истрин В.М.* Александрия. Приложения. С. 12).

<sup>36</sup> *Клейн Л.С.* Указ. соч. С. 348.

<sup>37</sup> *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М., 2004. С. 108.

<sup>38</sup> *Лев Диакон.* История. М., 1988. С. 82.

<sup>39</sup> *Сотникова М. П., Спасский И. Г.* Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X–XI вв., Л., 1983. С. 61.

<sup>40</sup> *Янин В.Л., Гайдуков П.Г.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. III. М., 1998. С.113.

бороды и прочее»<sup>41</sup>. Следовательно, можно предположить, что ношение бороды для русов рубежа того времени было привнесено греческой традицией, начавшей утверждаться на Руси вместе с христианством.

Мы можем, следовательно, предположить, что описание кумира Перуна подразумевало внешнее сходство с самим князем Владимиром.

Исходя из того, что идол Перуна упоминается первым в перечне вынесенных «вне двора теремного» кумиров и единственный удостоивается детального описания, большинство исследователей сходятся во мнении относительно особой роли Перуна во Владимировом пантеоне. Так, Е.В. Аничков предполагал, что Перун, который являлся богом-покровителем киевского князя и его дружины, был провозглашен «общим богом», «богом богов», верховным божеством Древнерусского государства<sup>42</sup>. В этом якобы и состоял один из основных пунктов так называемой «религиозной реформы» киевского князя. Эта точка зрения была поддержана многими другими учеными: Б.А. Рыбаковым<sup>43</sup>, А.Г. Кузьминым<sup>44</sup>, А.Ю. Карповым<sup>45</sup>, М.А. Васильевым<sup>46</sup>, и др.

Действительно, данная версия трактовки летописного текста выглядит непротиворечивой. Однако, с учетом выявленных выше текстовых заимствований из «Александрии» и внешнего сходства идола с великим киевским князем, данный сюжет может быть истолкован и в ином плане. Во-первых, в отождествлении Перуна с Аммоном-Зевсом мог скрываться намек на параллель Владимир – Александр Македонский. Последний при жизни был провозглашен сыном Зевса<sup>47</sup>. Следовательно, установка идола Перуна с внешними признаками Аммона-Зевса (серебряная/«седая» голова и золо-

---

<sup>41</sup> Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2001. С. 344.

<sup>42</sup> Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. М., 2003. С. 321, 327.

<sup>43</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1994. С. 418.

<sup>44</sup> Кузьмин А.Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М., 1988. С. 12–13.

<sup>45</sup> Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 110.

<sup>46</sup> Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1998. С. 208.

<sup>47</sup> См.: Томсинов В.А. Александр Македонский как египетский фараон // Он же. Государство и право Древнего Египта. М., 2011. С. 233; Bloedow Ed.F. Egypt in Alexander's Scheme of Things // Quaderni Urbinati di Cultura Classica. New Series. 2004. Vol. 77. № 2. P. 98–99; Bosworth A.B. Alexander the Great, Part I: The events of the reign // Cambridge Ancient History. Vol. VI: The Fourth century B.C. Cambridge, 1994. P. 810.



тая борода), а заодно и с характерной внешней чертой великого князя (усы) мог рассматриваться не просто как попытка утвердить княжеского бога как главного в сонме языческих божеств меньших по рангу, но и как попытка обожествления самого князя через отождествление его с Перуном.

Оправданность такой догадки, кажется, находит подтверждение при обращении к трактату Георгия Амартола, в котором содержатся любопытные рассуждения об этапах развития язычества. Амартол пишет, что люди, «как бы беснуясь, ...несуществующих богов себе сотворили»: во-первых, «явления в богов превратили, славя тварь вместо Творца...: честь и славу Божию воздали небу, и солнцу и луне, и звездам»; затем «эфир и воздух и то, что в воздухе, богами называли», «и стихии, и начала, составляющие тела..., богами нарекли»; и, наконец, «более законченные служители нечестия называли богами людей, как еще живых, так и уже умерших... Они перенесли Божье имя не только на людей, и скотину, и гадов земных и водных, но и на то, что вовсе не существует... К тому же и правителей своих, из почтения к начальствующим или страшась их угнетения, как богов почитали»<sup>48</sup>. Не исключено, что в рассматриваемом фрагменте летописи мы сталкиваемся, согласно классификации Георгия Амартола, как раз с кульминацией язычества – с описанием обожествления земного правителя. Бесспорно, такой вариант понимания летописного текста сложно представить, если рассматривать его как отражение реальных событий. Если же признать данное описание художественным вымыслом, то в рамках древнерусской литературной традиции оно вполне могло пониматься в таком ракурсе.

Отождествление Владимира с Александром, видимо, могло являться еще и намеком и на последующий приход киевского князя к истинному богопознанию: согласно «Александрии» и Хронике Георгия Амартола, Александр, будучи язычником, во время посещения Иерусалима преклонился перед богом евреев Яхве и признал его главенство.

---

<sup>48</sup> Матвеевко В.А., Щеголева Л.И. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола): Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 63–64.