



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Л. С. Клейн

ПЕРУН НА КAVKAЗE

Что в долине утеряно, в горах найдется.

Акакий Церетели

Характеризуя источники сведений о божествах древних славян, Б. А. Рыбаков перечисляет пять видов этих источников: древнерусские тексты (записи в летописях и поучения против язычества), донесения католических миссионеров, наблюдения польских и русских авторов XV—XVII вв., славянская топонимика и фольклор славянских народов¹. В исследованиях филологов представлена шестая категория — параллели в языке, мифологии и фольклоре других индоевропейских народов². К этому теперь можно добавить седьмую категорию — заимствования в фольклоре неродственных народов.

В 1957 г. в ингушском сборнике «Радость сердца» была опубликована на ингушском языке сказка о двух братьях, которые делают имущество. Старший силен, но простоват, младший — хилый, но хитрый. Он одарен сверхъестественной способностью — может спускаться в подземный мир, куда уходят умершие, и возвращаться. Оттуда он принес водяную мельницу, люди же тогда владели только ручными. Позавидовав, старший брат унес жернова и все устройство к себе, но по дороге потерял одну деталь. Младший согласился выдать ее за половину помола (вторая половина и так причиталась старшему по обычаю). Решили братья разделиться. Старший хотел выделить младшему худшую часть скота и земель, но младший хитростью добился лучшей доли³. Сказка записана Д. Мальсаговым в 1935 г. в ущелье Майсты (с. Пхого).

Сюжет этой сказки широко распространен у разных народов; функция культурного героя, путешествующего в преисподнюю и приносящего оттуда блага культуры, у вайнахов (чеченцев и ингушей) обычно приписывается хитрецу Боткий Ширтку (Ботоко-Шертуко) — местный вариант осетинского трикстера Сырдона, Батагова сына. В приведенной сказке старший брат носит имя Сеска Солсы — знаменитого нарта, местного Сослана. Вызывает удивление только имя младшего брата — Селий Пиръа, что означает Пиръа, сын Сели (или сын Селы, Селты), вайнахского бога грома и молнии. Имя Пиръа чуждо вайнахским языкам, а связь с богом грома и молнии в данном рассказе ни в чем не проявляется. Надо ли полагать, что герой со своим именем и связями перенесен в данный рассказ из какого-то другого?

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981, с. 372.

² Иванов В. В. К этимологии балтских и славянских названий бога грома. — Вопросы славянского языкознания. Вып. 8. М.: Наука, 1958; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974.

³ Радость сердца. Литературный сборник ингушских писателей/ Сост. Языков Б. Х. и Мальсагов О. А. Фрунзе: Киргизгосиздат, 1957, с. 237—238.

В 1972 г., перепечатав сказку в русском переводе⁴, У. Б. Далгат, автор обобщающих работ по вайнахской фольклористике, отметила по поводу героя по имени Пиръа: «Такой образ в мифологии вайнахов не был зафиксирован, однако И. Дахкильгов сообщил доселе неизвестный в печати ингушский миф. В нем говорится, что Пиръа враждовал с богом из-за престола. Он соорудил из латуни подобие небосвода и по нему катал бочки (имитация грома), сверху лил воду (имитация дождя) и говорил: „Я ли не бог, я ли не заставлю гром греметь, я ли не посылаю дождь?“ Но бог терпел его, так как он имел три добродетели: уважал стариков, любил детей, ценил хлеб и даже крошки подбирал. Но шайтан сыграл с ним коварную шутку, и Пиръа бросил эти добродетели (как это случилось, не сказано). Тогда бог поккарал его на 500-м году его жизни»⁵.

Тут уж связь с функциями бога-громовика выступает в самом сюжете. Однако из-за многостепенной передачи без точных ссылок текст нельзя было считать аутентичным.

Теперь мы располагаем более полной и строгой публикацией этой записи мифа в русском переводе. В новом сборнике сказок и легенд вайнахов представлено три текста (№ 174—176) о фольклорном персонаже по имени Пиръон⁶. Два текста записаны А. Аюбовым на чеченском языке в 1976—1977 гг. от двух разных лиц в с. Гордали, третий текст записан И. А. Дахкильговым в 1965 г. на ингушском языке в г. Грозном⁷. Составитель А. О. Мальсагов истолковывает имя Пиръон как «искаженное название фараона»⁸, ссылаясь на словарь (где приведено другое написание — ПирІон)⁹. Тексты занесены в раздел не сказок, а легенд по признакам краткости, веры рассказчика в реальность событий и т. п. Однако содержание текстов противоречит и такой классификации, и такой трактовке имени.

Первая запись (№ 174. «Проклятие Пиръону») гласит: «По рассказам, Пиръон создал медные своды небес. Он заставлял женщин подниматься на самодельные своды небес и оттуда лить воду. Пиръон утверждал, что на небе и земле только он один — бог, и заставлял всех работать на себя». Далее повествуется, как одна женщина призвала кару бога на Пиръона, и тот его убил.

Вторая запись (№ 175. «Пиръон-падчах») очень коротенькая. Привожу ее целиком: «Люди говорят, что Пиръон-падчах создал небеса и землю. Чтобы взобраться на это небо, нужно много времени. Настолько много, что если гнать на небеса осла, то понадобится столько времени, что трехгодовалый осел по возвращении сдохнет от старости».

В третьей записи (№ 176. «Пиръон») говорится: «Пиръон спорил с богом. По краю Вселенной он сделал навесы из бронзы наподобие небес. По ним он с шумом катал бочки, лил из них воду.

— Разве я не громовержец?! Разве не по моему велению идут дожди? Разве я не бог?! — похвалялся он.

Пиръон прожил пять сотен лет. Хотя он вступал в пререкания с богом, тот ему все прощал, так как Пиръон имел три добродетели: считался со старшими, ласкал детей и бережно относился к хлебу».

Далее повествуется, как ведьма «гІам», задумав известить Пиръона, убедила его в том, что люди смеются над его добродетелями. Он отказался от них «и тут же испустил дух».

Что же дают тексты для характеристики образа Пиръона?

⁴ Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М.: Наука, 1972, с. 302—303.

⁵ Там же, с. 423.

⁶ Сказки и легенды ингушей и чеченцев/Сост. и перев. Мальсагов О. А. М.: Наука, 1983, с. 307—308.

⁷ Там же, с. 359.

⁸ Там же.

⁹ Чеченско-русский словарь. М., 1961, с. 341. То же значение слова ПирІон см. в Русско-чеченском словаре А. Т. Карасева и А. Г. Мациева (М., 1981, с. 669).

1. Вполне очевидно, что речь идет о боге-громовержце. Действия его связаны с небом, громом и дождем. Он то ли сын, то ли соперник вайнахского бога-громовика Сели.

2. Он создал небеса — то ли настоящие, на которые очень долго взбираться, то ли ложные (явно поздняя интерпретация). Небеса эти сделаны из меди, латуни или бронзы.

3. Он стар — живет пять сотен лет.

4. Образ его связан с коренными добродетелями патриархального земледельческого общества: почитанием старших, чадолюбием и уважением к хлебу («даже подбирал крошки»).

5. Гром он производит, раскатывая по металлическому небу бочки.

6. Это он даровал людям водяную мельницу, принес на землю каменные жернова и прочее оборудование.

7. Этот персонаж имеет какую-то власть над женщинами, побуждая их взбираться на небо и воспроизводить дождь. Гибель его связана с ведьмой.

8. Он претендует на единовластие в пантеоне («только он один — бог») или по крайней мере на верховенство. Имя его сопровождается титулом «падчах» (падишах), т. е. царь.

9. Пирьон способен уходить в мир мертвых и возвращаться оттуда. Он выступает против некоего другого бога, пререкается с ним. Тот долго терпит, но в конце концов Пирьон гибнет.

10. Пирьон вроде бы (по двум из трех текстов) не настоящий бог, он только претендует на то, чтобы быть богом-громовержцем: и металлические небеса его «самодельные», и дождь с громом — лишь имитация настоящих, и похвальба его («я ли не громовержец?!») напрасная.

Тут надо заметить, что у вайнахов хорошо сохранилась система собственных языческих богов, среди которых есть и бог грома и молнии Сели или Села, старший среди богов (он отец одноглазого Елты — бога диких зверей и охоты, покровителя урожая)¹⁰. Некоторые исследователи считают, что имя бога Села происходит от осетинского Уацилла (Св. Илья). Но сменилось только имя. Комплекс функций и связей прежнего бога не пострадал. Так что в языческом пантеоне вайнахов издавна был свой бог-громовержец. Поэтому любой другой громовержец должен был, попав в вайнахскую среду, либо сменить функции, либо стать сыном вайнахского громовержца, либо, наконец, оказаться его недостойным соперником, самозванцем и погибнуть.

Отсюда ясно, что Пирьон для вайнахов — чужой бог, проникший в вайнахский фольклор со стороны, из другой мифологической системы. Если бы этого бога принесли люди, ассимилированные вайнахами, он скорее всего все же остался бы богом — ипостасью или помощником местного громовержца. Но этого нет. Пирьон — бог, воспринятый в качестве фольклорного героя с сомнительным статусом. Значит, это не вклад, вошедший вместе с этнической инфильтрацией, а скорее всего заимствование из адстрата.

Как бы имя Пирьона ни звучало в вайнахских языках, связь его с богом-громовержцем несомненна. Поэтому близкое сходство, чтобы не сказать полное совпадение, его имени с именем славянского Перуна не может быть случайным. Пирьон — более полная форма того же имени, чем Пирьа. У вайнахов редукцию конечного -н можно проследить и в других словах. Так, иранск. *фарн* (благодать) превратилось на вайнахской почве в имя Фаьра¹¹. Отождествление же имени Пирьон — Пирьа со словом «фараон» аргументировано соображениями, приведенными У. Б. Далгат. Исследователи опираются на еще один рассказ об этом персонаже, сообщенный И. Дахкильговым: «Однажды Пирьа с войском переходил море, и волны, по воле бога, затопили их»¹². Этот рассказ,

¹⁰ Далгат У. Б. Первобытная религия чеченцев. — Терский сборник, вып. 3. Владикавказ, 1893; Дахкильгов И. А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978.

¹¹ Далгат У. Б. Указ. раб., с. 432.

¹² Там же, с. 42°

однако, первоначально не относился к основному сюжету, поскольку здесь приводится другой вариант гибели Пирьона. Вполне возможно, что сказители, действительно, присоединили библейский мотив к рассказу о своем персонаже, уловив созвучие имен, но все остальное никакого отношения к фараону, преследовавшему Моисея по дну моря конечно, не имеет.

Поскольку у мусульман ветхозаветная история непопулярна, оснащение образа Пирья библейским мотивом надо относить ко времени до исламизации вайнахов (заметной уже в XVI в. и полной к XVIII — началу XIX в.). Христианское влияние шло в Чечено-Ингушетию от алан-осетин, представлявших значительную силу на Северном Кавказе до XIII в.

В это время библейский эпизод и мог проникнуть в легенду о Пирья, однако сам герой появился значительно раньше. В самом деле, в XIX в. русские уже никак не могли принести в Ингушетию и Чечню столь живые воспоминания о Перуне. Да и в XVI—XVII вв. гребенские казаки вряд ли почитали Перуна, а в предшествующие века долго не было реальной возможности для контактов вайнахов с русскими.

В поисках таких возможностей приходится обратиться к походам русов IX—XI вв. в Западный Прикаспий. В те времена, еще до крещения и вскоре после крещения, русы ходили туда не раз. По данным арабских и персидских авторов, русы дважды — около 880 г. и в 909 г. — ограбили г. Абезгун на юго-востоке Каспия. В 910 они снова напали на Гилян, но были отбиты; в 912/913 или 914 гг. они вторглись на многих судах в ряд районов Западного Прикаспия, захватили большую добычу, но утратили ее на обратном пути в Хазарию и домой не вернулись, а остались там и приняли мусульманство. В 943/944 г. русы прошли от берегов Черного моря сушей через Кавказ к Каспию. По дороге к ним присоединились аланы и леги. Затем на судах пришельцы поднялись по р. Куре и захватили город Берда'а. Они спокойно правили городом несколько месяцев, не притесняя жителей, затем ушли. В 965 г. Свято-слав, возвращаясь из похода на Волгу, прошел от Семендера вдоль Кавказа к Азовскому морю. В 1043 г. нападению подверглись Дербент и другие пункты Закавказья¹³.

Что в составе дружин русов того времени, по крайней мере с начала X в., были не только норманны, но и славяне, можно видеть из текстов русских договоров 907, 944 и 971 гг. с византийцами, где русские послы клянутся своими богами, прежде всего Перуном¹⁴. Однако походы русов на Кавказ носили характер грабительских набегов, что вряд ли могло привести к передаче мифов местному населению. Более длительным и мирным было, правда, пребывание северных пришельцев на Кавказе во время похода русов на Берда'а в 943/944 г., и контакты с местным населением в это время были вполне возможны, но место это слишком удалено от Чечено-Ингушетии на юг. Что же касается славянских воинов и, вероятно, купцов, живших в те времена постоянно в городах Хазарии¹⁵, то по самому характеру их деятельности их контакты с местным населением не могли быть тесными и интимными.

Если, однако, обратиться к этническим /передвижениям предшествующей эпохи, то найдется и более реальная основа для проникновения славянской мифологии на Восточный Кавказ.

¹³ Бартольд В. В. Арабские известия о русах. — Сов. востоковедение, I. М., 1940; Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства. — Л., 1945, с. 154, 231—241, 261—265; Минорский В. Ф. Русь в Закавказье. — Acta Orient. Acad. Sci. Hungar., 1954, t. III, fasc. 3; Алиев С. М. О датировке набега русов, упомянутых Ибн Исфандийаром и Амоли. — Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы, II. М., 1969, с. 316—321; Лебедев Г. С. Монеты Бирки как исторический источник. — Скандинавский сборник, XXVII. Таллин, 1982, с. 149—163.

¹⁴ Повесть временных лет. М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1950, с. 34—35, 51—52; Мачинский Д. А. Дунай в русском фольклоре на фоне восточнославянской истории и мифологии. — Русский Север. Л.: Наука, 1981, с. 126—128.

¹⁵ Мавродин В. В. Указ. раб., с. 183.

Арабские и персидские авторы IX—X вв. (ал-Балазури, ат-Табари, ал-Куфи и др.) и армянские историки рассказывают о «быстром рейде» арабского полководца Мервана в 737 г. в землю хазар. Пройдя мимо хазарской столицы ал-Бейда, оставленной каганом (тот отошел к каким-то горам), арабы совершили набег на оседлых хазарских подданных, захватили в плен 20 000 семей и, подойдя к Сакалибской (Славянской) реке, стали там лагерем. Это было недалеко от тех гор, у которых расположился со своим войском каган, потому что, когда каган, узнав о разгроме лучшей части своей армии отдельным арабским отрядом, запросил мира, гонцу потребовалось всего три дня на поездку от одного войска к другому и обратно. Уходя, арабы захватили пленных с собой и поселили их в Хахити (т. е., видимо, в Кахети). Там поселенцы вскоре взбунтовались, убили арабского эмира и бежали на родину, но Мерван перехватил их по дороге и истребил.

Источники не очень ясно описывают события, поэтому современные исследователи расходятся в понимании происшедшего: каков был маршрут похода, какая река именуется Славянской — Дон, Кубань или Волга, к какой народности относились захваченные и переселенные в Кахети пленные¹⁶. У ал-Балазури и ат-Табари они названы сакалибами. Так арабы обычно называли славян, хотя иногда (в более позднее время) переносили этот термин и на других оседлых северян. Некоторые исследователи считают, что в данном случае сакалибами названы буртасы¹⁷. Однако наиболее подробный из арабских источников, ал-Куфи, указывает, что Мерван совершил набег «на сакалибов и соседних с ними неверных разного рода. Затем подошел к реке Сакалибов и стал лагерем»¹⁸. Если бы термин «сакалибы» использовался здесь расширительно, то не было бы надобности добавлять других «неверных разного рода». Значит, в числе переселенных в Кахети были и собственно славяне.

На решении Мервана переселить славян в пограничную долину возможно, сказался арабский опыт использования славян в качестве стражи и военных поселенцев: у кордовских эмиров и халифов VII в. была «славянская гвардия», вообще в VII в. немало славянских переселенцев жило крупными массивами в Византии и (перейдя из Византии) в разных местах арабского мира, в частности, в Сирии¹⁹.

Впрочем, как уже было сказано, проживание славянских пленников Мервана в Кахети было недолгим. Но подобные переселения подданных с одной окраины каганата на другую практиковали и сами хазары. По крайней мере, в X в. на территории каганата жило много славян²⁰. С хазарами славяне приходили на Кавказ и раньше.

Известно описание хазарской трапезы VII в. в «Истории агван» Моисея Каганкатваци. Трапеза происходила в лагере хазар у города Партава (Берда'а). Хазарский каган, взяв и ограбив Тбилиси, вошел в Албанию и расположился лагерем у Берда'а. Туда в 628 г. на поклон к нему прибыл Виро, католикос Албании. Здесь христиане наблюдали хазар за трапезой, познакомились с их обычаями и языком. При еде рты

¹⁶ Мавродин В. В. Указ. раб., с. 178—180; Артамонов М. И. История хазар. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962, с. 218—224; Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда. М.: Изд-во вост. лит., 1963, с. 147; Кляшторный С. Г. Древнейшее упоминание славян в Нижнем Поволжье. Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М.: Наука, 1964, с. 16—18; Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI—IX вв.— Древнерусское государство и его международное значение. М.: Наука, 1965, с. 367—271.

¹⁷ Артамонов М. И. Указ. раб., с. 220.

¹⁸ Кляшторный С. Г. Указ. раб., с. 17—18.

¹⁹ Lewicki T. Osadnictwo słowiańskie i niewolnicy słowiańscy w krajach muzułmańskich według średniowiecznych pisarzy arabskich.—Przegląd historyczny, 1952, t. XLVIII; *idem*. Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny, t. I. Wrocław, 1956, s. 3—9; Левицкий Т. Из научных исследований арабских источников.—Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы, т. I, 1964, с. 6—15.

²⁰ Al-Macoudi. Les prairies d'Or/Texte et traduction de C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. II. P., 1851, p. 9, 11. 12.

хазар были покрыты «грязью жира-сала». Армянский автор использовал в описании русское слово «сало», написав его армянскими буквами и тут же переведя армянским словом, означающим жир²¹. Он отметил также, что ковш хазары называют словом «шором». Исследователи сопоставляют это слово со славянским «череп», «черепок», «черпак», а также «шелом» (шлем)²². Все это не очень надежно, однако восточнославянское полногласие (-оро-) в слове «шором» во всяком случае налицо, «сало» же опознано с полной убедительностью.

Это дает исследователям основание полагать, что в составе хазарского войска были славяне. Поскольку, по летописи, хазарам платили дань поляне, северяне, радимичи и вятичи, кто-то из них и мог попасть на Кавказ, а с ними — и мифы о Перуне.

Итак, VII—VIII вв. — наиболее вероятное время проникновения сведений о Перуне на Кавказ. К этому же времени, по-видимому, у восточных славян сложились представления о притязаниях громовержца Перуна на роль верховного или даже единственного бога и о его борьбе с неким другим богом (на место последнего вайнахи подставили своего). Не думаю, что этим другим был Велес, скорее можно предположить, что у славян шла такая же подспудная борьба громовержца за старшинство в пантеоне с богом неба, какую у греков Зевс вел с Хроном, а у индоариев Индра (а может быть, еще замещенный им позже Парджанья) с Дьяусом.

Чтобы проверить аутентичность сведений вайнахских текстов о Пирьоне как реминисценции славянской мифологии о Перуне и оценить значение добытой информации для изучения славянского язычества, нужно проследить много связей и аналогий. Работа эта мною проделана, однако ее изложение превысило бы объем журнальной статьи. Поэтому здесь придется ограничиться предварительной публикацией результатов в самом сжатом виде — без приведения аргументации, ссылок и развернутых выводов. В таком упрощенном обзоре удобнее будет придерживаться порядка, принятого в приведенном выше перечне формальных характеристик образа Пирьона.

1. В славянской языческой системе богов Перун был богом-громовержцем, но в отличие от громовержца греков и римлян не был богом-отцом. В этом он схож с Перуном литовцев, Парджаньей и сменившим его Индрой ведийских ариев, германским Тором.

2. Германцы и балты представляли себе небеса каменными, у финнов небеса сковал божественный кузнец, медные небеса мы находим у Гомера (*Илиада*, V, 504; XVII, 425; *Одиссея*, III, 2), металлическое небо — в «Авесте» (Бундахишн, I), пережитки такого представления, восходящего к глубокой древности, есть и в русском фольклоре. Во всяком случае, можно предположить, что славяне принесли с собой эти сведения на Кавказ, так как вайнахские тексты совершенно отчетливо противопоставляют подобные небеса настоящим и не приписывают их создание своему, местному богу.

3. В славянском контексте 500 лет, прожитых Пирьоном, означают, что его век долог (ср. летописные 20 лет Дажьбога) и что он мыслится стариком. Действительно, Перуна славяне представляли стариком, дедом с бородой (как германцы — Тора). Правда, при Владимире Свято-славиче киевский деревянный идол Перуна имел на «главе серебряной» лишь «ус злат», но это, вероятно, результат подгонки иконографического образа к стереотипному облику идеального воина (ср. облик князя Святослава в описании Константина Багрянородного).

4. Приверженность Перуна к старикам и детям находит подтверждение в славянской обрядности, связанной с почитанием громовержца (по поверью, в Купальскую ночь только трава, сорванная стариками

²¹ История агван Моисея Каганкатваци, писателя X в./Перев. Патканьян К. СПб., 1861, с. 125—126; *Март Н. Я.* По поводу русского слова «сало» в древнеармянском описании хазарской трапезы VII века.— *Избранные работы*, т. 5. М., 1935, с. 73.

²² *Мавродин В. В.* Указ раб., с. 178.

или детьми, становится целебной). В древности стариков и детей приносили в жертву, направляя посланцами к богу.

Подобно Индре, Перун обладал и функциями бога плодородия. Поэтому он (в христианское время — в облике Ильи-пророка) наказывал за неуважение к хлебу (сказка о нечестивой женщине — этнологическая легенда о том, почему колос стал коротким). Хлебные крошки полагалось бросать вверх — очевидно, жертва Перуну.

5. Бочки у славян тесно связаны с календарными празднествами солнечного цикла, в которых ведущей фигурой был бог-громовержец (солнце в них играло пассивную роль). Подобно огненному колесу, бочки принято было поднимать на шестах и поджигать, скатывать в воду и т. п. У южных и части восточных славян (например, новгородцев) известен языческий обряд разбивания бочек. По поверью, когда ведьма катает бочку и она раскалывается, это вызывает грозу.

6. По представлениям белорусов, Перун разъезжал по небу на жернове, а с водяной мельницей связан в поздних суевериях белорусов черт. Само слово «молния» — одного корня со словами «молоть», «молот» и «млын» (мельница). Молот Тора носил имя «Мьельнир». Орудия размола играли важную роль в славянской демонологии: ср. ступу Бабы-Яги.

7. Женщины, взбирающиеся на небо, катающие там бочки и воспроизводящие дождь с изволения Перуна, — это по всем признакам ведьмы. Именно в этом ведь и состояли их главная характеристика (умение летать) и главная функция (наводить дождь). Выполняя эту функцию, они, естественно, должны были подпадать под власть Перуна. В сущности, ведьмы этого рода — это шаманки-жрицы Перуна. Их шабаши на Лысой горе с дьяволом — это христианская модернизация представлений о плотском единении с языческим богом Перуном. Судьба детей, приписываемых такому союзу, а равно и самой ведьмы, описана в «Сказке о царе Салтане» (мотив «чудесные дети»): дитя (или детей-близнецов) вместе с матерью заключают в бочку и пускают по волнам (ведьму полагалось предать воде, а не земле). Это и прообраз русалки, это же позволяет объяснить некоторые черты русалок (в частности, ими могут стать только молодые утопленницы и некрещенные дети)²³.

8. Вайнахские сведения подтверждают относящееся к VI в. н. э. сообщение Прокопия (Just., VII, 14. 23—24) о том, что бог молний был главным богом славян. Тем самым они опровергают гипотезу Е. В. Аничкова, принятую Б. А. Рыбаковым²⁴, о том, что Перун стал главой пантеона только в эпоху Киевской Руси.

9. Описание смерти Перуна в вайнахских текстах заставляет припомнить и другие признаки Перуна как умирающего и вокресавшего божества. Он в этом не одинок среди громовержцев: такими были и ведийский Индра (по крайней мере в мифологии), хеттский Телепин и западносемитский Ваал (и в мифологии, и в обрядности). «Похороны» или «проводы» Купалы, а также Ярилы, Костромы и т. п. обычно связаны с утоплением чучела. Под давлением христианства они были перенесены, одни вперед, а другие назад от дня летнего солнцеворота. Эти праздники представляли смерть Перуна, а святочные «игры с умруном» — его воскрешение. Очень похоже, что летописные описания низвержения идолов Перуна представляют собой христианское переосмысление обряда «похорон» или «проводов» Перуна: совпадают очень специфические детали (в частности, призыв: «Выдыбай, боже!»)²⁵.

10. Идея лишить Перуна статуса «настоящего» бога обусловлена наличием у вайнахов собственного громовержца. Однако и у славян

²³ Клейн Л. С. Русалки и царь Салтан. — Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». Тезисы докладов. М.: Наука, 1985, с. 47—48.

²⁴ Рыбаков Б. А. Указ. раб., с. 19—20, 418.

²⁵ Клейн Л. С. Похороны бога и святочные игры с умруном. — Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности», с. 48—50.

над Перуном значился некий верховный бог-отец, хотя и не очень деятельный (вероятно, Сварог). К тому же славяне искони относились к своим богам с некоторым скептицизмом и фамильярностью: годится — молиться, а не годится — горшки покрывать; взял боженьку за ноженьку, да и об пол! Этому немало способствовало периодическое обрядовое освобождение почитателей Перуна от уважения к нему: им положено было издеваться над богом, осмеивать, бить и изгонять его или предавать его смерти.

Итак, кавказские сведения хорошо вписываются в общую картину славянского язычества, известную по материалам других источников, согласуются с этими материалами.

Можно надеяться, что записанные сказания о Пиръоне не единственное, что сохранилось о нем в вайнахском фольклоре, и нужны скорейшие новые полевые исследования, специально нацеленные на сбор информации об этом фольклорном персонаже.