

## **Мифологема Волоса-Велеса в восточнославянском фольклоре.**

*Заседателева А.Г.,*

Волос – Велес в восточнославянском фольклоре – один из самых главных и, одновременно, самый загадочный персонаж восточнославянского пантеона языческих богов. Несмотря на то, что за последнее время усилиями историков и филологов образ божества удалось дополнить многими новыми чертами, целостного представления о нем так и не существует. В частности, до сих пор остается непонятным одновременная связь Велеса с вопросами жизни и смерти – его амбивалентность. Полагаем, что данная особенность Велеса как раз и не позволяет выделить у него главные функции.

Культ Велеса-Волоса издавна привлекает внимание историков, археологов, филологов и философов. Почти каждый исследователь, который касался вопроса русско-византийских соглашений или «Слова о полку Игореве», задумывался над ролью этого божества в жизни дохристианской Руси, не говоря о тех, кто специально исследовал язычество.

Предметом обсуждения был вопрос присутствия «скотьего бога» в текстах дипломатических соглашений, а также существования двух форм имени – «Велес» и «Волос». Было ли в древнеславянском пантеоне два разных персонажа, или они принадлежали одному и тому же божеству?

Если это форма имени одного и того же божества, то каким образом согласовывается функция «скотьего бога» из текстов

соглашений и роль «предка» певца Бояна в «Слове»? Но все это лишь отдельные вопросы на пути к определению той роли, которую играл Велес-Волос в восточнославянском пантеоне. В последнее время эта проблема решается на уровне реконструкции сюжетных схем и даже мифологических текстов, а также выявления персонажей тем или иным образом связанных с Велесом.

Ограниченность собственно исторических источников по данной проблеме и неуверенность ученых в достоверности ряда известных источников уже давно привели к тому, что главное слово в изучении культа Волоса, как и всей славянской мифологии, перешло к лингвистам. Трудности лингвистического изучения образа Волоса в начале 60-х годов описал В.Н. Топоров, указав на то, что с точки зрения историко-мифологических реалий практически не существует средства для проверки этимологических решений. С другой стороны отсутствуют соответствующие генетические параллели славянским названиям божества в других индоевропейских языках, что не позволяет исследователям проверить правильность своих размышлений [12, с.18-19]. На сложность этимологических исследований указывают и многие другие лингвисты.

При рассмотрении образа Велес-Волос на первом месте традиционно ставится вопрос о соотношении двух форм «Велес» и «Волос», а также об отношении второй из форм к имени св. Власия. Целый ряд ученых считают эти формы между собой не связанными, утверждая, что «Волос» - это полнозвучная форма заимствованного через Болгарию имени византийского св. Власия, который принял мученическую смерть и считался покровителем скота у южных, западных славян и во всей Западной Европе еще до проникновения этого культа на Русь [12, с.21].

Категорически исключает какую-либо этимологическую связь двух имен исследователь М. Фасмер. В.В. Иванов, В.Н. Топоров и ряд других исследователей считают, что летописный Волос – «скотий бог», никто иной, как заимствованный русскими язычниками у христиан св. Власий [5, с.22]. Исследователь Л. Нидерле полагал, что Велес принадлежал к числу распространенных, вероятно, общеславянских богов. Он указывал на то, что в основе представлений о Велесе лежал демон из категории домашних богов, функцией которого была охрана домашнего хозяйства и скота. Со временем, в связи с возрастанием значимости присущих Велесу функций, он, очевидно, стал выше других демонов, а затем и богов. Что же касается второго названия Волос, то Л. Нидерле терялся в догадках: либо славянское название подверглось влиянию скандинавской традиции, или, более вероятно, ощутило влияние св. Власия, идущего из Малой Азии[8, с.279-280].

Современное обоснование закономерности сосуществования двух форм имен божества «Велес» и «Волос» находим у Р. Якобсона[15, с.615]. Свое предположение в отношении Велеса-Волоса высказал О.М. Афанасьев, который предположил, что функции бога скота и сельского хозяйства совмещались с ответственностью за атмосферные явления. Как «скотий бог», Волос заведовал небесными, мифическими стадами, был их владельцем и пастухом, но затем, с потерей народом сознательного отношения к своим древним представлениям, ему приписывали покровительство и охрану обыкновенного земного стада [2, с.694-695]. Атмосферный аспект культа Волоса обосновывал также исследователь О.О. Потебня, который сравнивал Волоса с санскритским варшас – дождь, вршан – тот, что дает оплодотворяющий дождь (эпитет Индры), врша – бык, указывая одновременно на название созвездия Плеяд Стожар власожары, власожельцы и поверья, что от звезд зависит

роса и дождь [9, с.22-23]. В настоящее время, опираясь на эти же этимологии, вопросы связи культа Волоса со звездным небом разрабатывал О.М. Чмыхов [14, с.263].

Что касается экономической стороны культа Волоса, то В.О. Ключевский, а следом за ним Е.В. Аничков полагали, что характеристика Волоса – «скотий бог», могла указывать на него как на бога богатства в широком смысле слова, поскольку на языке летописи слово «скоть» значило также и деньги [6, с.312]. Это фактически подвело итог многочисленным предположениям о Волосе как боге богатства.

В дальнейшем исследователь М.М. Гальковский предложил объяснять имя «Велес», исходя из индоевропейского корня *vel-* – гибнуть. Известно, что, по мнению древних славян, за домашними животными приглядывал дух умершего предка. Возможно, что поначалу понятия Велес и домовый были тождественными и обозначали умершего предка – покровителя домашнего скота, как самой ценной части имущества. Впоследствии, с развитием общественной жизни, Велес стал покровителем стад и табунов, то есть скотским богом. Вследствие такого обобщения, Велес утратил первоначальное значение предка-покойника, а домовый продолжал быть хранителем стада одной семьи [3, с.29-30].

Исследование культа Волоса в контексте мифологического сюжета впервые предложили В.В. Иванов и В.Н. Топоров. Им принадлежит реконструкция праславянского текста о двоеборье Бога Грозы и его змееподобного противника, который восходит к сюжету основного индоевропейского мифа. Противопоставление в «Ригведе» Бога-Громовержца (Индры) демону (Вала), который владеет скотом, и наличие аналогичного поединка между Пяруном – Перкунасом и Змеем – нечистым, из-за скота в белорусском и литовском фольклоре,

привлекли внимание ученых к Волосу-Велесу. Его отношение к подобной ситуации определяется близостью имен Велес – Вала, аналогичной связью со скотом, засвидетельствованной в русско-византийском договоре, и упоминанием в этих текстах рядом с громовержцем Перуном. Последняя деталь расценивается учеными как некоторое противопоставление Волоса и Перуна одному другому [5, с.45]. Одним из аргументов в пользу вывода о поединке между Перуном и Волосом послужила мысль Е.В. Аничкова об определенном социальном отличии этих культов. В связи с этим ученые предположили, что Перун был богом княжеской дружины, а Велес-Волос – богом всей Руси. Этим отличием можно объяснить и географические отличия в известиях о Перуне, которого чаще всего упоминают в крупных административных центрах и Волосом, данные о котором известны по всему северу восточнославянской территории, причем они сохраняются и в то время, когда свидетельства о Перуне уже отсутствуют[5, с.45-46].

Наряду со свидетельствами почитания Велеса-Волоса на ростовско-ярославской территории, внимание ученых привлекли и данные о покровительстве скота в культе св. Власия, наиболее распространенном в тех же местах, что и культ языческого бога.

По мнению ученых самым близким по содержанию к индоевропейскому сюжету о борьбе Громовержца и его противника, является сюжет о сожжении четырех стад царя Змиулана царем Громом и царицей Маланкой, «молнией»[5, с.39]. Кроме того, существовал обряд, описанный этнографом С.В. Максимовым в Чембарском уезде Пензенской губернии о том, как с иконой св. Власия обходят без священника больных: овцу, барана, лошадь и корову, связанных хвостами и выведенных на сельскую площадь. После этого больных

животных выгоняют за село, в яр и там, по языческому обряду убивают и припевают: «Мы камнями побьем и землей загребем, землей загребем – коровью смерть вобьем, вобьем глубоко, не вернешься на село». После этого всех жертвенных животных сжигают дотла [7, с.285-286]. Этот обряд, по мнению ученых, позволяет отождествить Власия-Волоса-Велеса с Богом Грозы в реконструированном мифе [5, с.47].

Реконструкция восточнославянского язычества, в частности культа Велеса, была продолжена в монографии Б.А. Успенского. В восточнославянском культе св. Николая – Угодника ученый выявил и реликтовые языческие черты, которые позволяют увидеть в этом христианском святом черты языческого Велеса. Отражение реконструированного В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым соотношения Перуна и Волоса автор увидел в более позднем противопоставлении св. Георгия и Николая, что отразилось и в их региональной принадлежности – на Севере «москаля Николая» и на юге «русского Юрка» [13, с.32].

Были рассмотрены и общие для Николая и Волоса сельскохозяйственные функции, в частности, связь со скотом и земледелием, а также связь с богатством и плодородием. Показана и такая интересная черта образа Волоса как амбивалентность его функций: отношение к смерти, загробному миру, болезням и, одновременно, к исцелению, рождению, жизни. Автор проследил связь Волоса и Николая с другими фольклорными персонажами: параллели Волос-Водяной-Николай; Волос-Леший (медведь) - Николай. Таким образом, Б.А. Успенский ярко продемонстрировал связь христианского Николая с языческим Волосом-Велесом, что позволило открыть новые, ранее неизвестные черты языческого божества. Раскрытое ученым значение образа Волоса далеко не исчерпывается функцией бога скота.

Научные реконструкции касаются не только отдельных сюжетов, таких как поединок Перуна и Волоса, но и попытки исследовать культ в эволюционном плане. Одну из таких попыток заглянуть в предысторию древнерусского Волоса сделал В. Живанчевич. С его точки зрения, Волос – это древнее териоморфное божество, которое сохранило в новых условиях старое имя, происходящее от «волосы», «шерсть». Первые следы этого евроазиатского божества-медведя исследователь связывает с периодом позднего оледенения. В то время, полагает ученый, охотники на северных оленей и медведей прятали кости пещерного и бурого медведя, надеясь на воскрешение животных. Во время палеолита медведя считали хранителем рода, родоначальником жизни, прародителем человека. По данным современных этнографов у евроазиатских и североамериканских племен медведь является тотемическим божеством, у которого уже закончился процесс антропоморфизации. Образ человекомедведя был распространен и у таких древних народов как эллины, фракийцы, кельты, германцы, славяне. Лесные существа славянского фольклора: Леший, Дедушка, Михаил Иванович, Топтыгин, Волос происходят от черного мохнатого божества – Медведя, хозяина леса, дичи и скота. Автор уделяет внимание феномену превращения териоморфных, звероподобных охотничьих божеств в демонов растений. Типичной иллюстрацией их нового земледельческого значения является обычай обрядового впряжения в плуг медведя и вола, а также магическая роль в обеспечении будущего урожая веселья переодетых в меха праздничных персонажей.

Итак, по мнению В. Живанчевича, Волос является пережитком териоморфного божества славян – Медведя, Волосатко, Власа. Автор полагает, что функция бога скота для Волоса была вторичной,

приобретенной, по своим истокам Велес не является богом скота, а богом-скотом, в смысле животное-бог, бог в образе животного, териоморфное божество[ 4, с.48].

Подобный путь исследования предложил и Б.А. Рыбаков, который увидел истоки культа Волоса в медвежьем культе мустьерских неандертальцев. Ученый полагал, что значение корня vel- «мертвый», возможно, касалось «духа убитого зверя», «духа охотничьей добычи». В дальнейшем, хозяин леса мог трансформироваться в покровителя домашних животных и стать «скотским богом», не утратив полностью своего прежнего значения[10, с.424]. Б.А. Рыбаков указывал, что, возможно, само имя Велеса могло «быть лишь нарицательным иносказанием, вызванным табу на подлинное имя: Волос – волохатый, косматый, как позднейший медведь – мед ведающий, как лось – сохатый, рогатый» [ 10, с.436].

Комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство праславян, указывал Б.А. Рыбаков, оставило Велеса «скотским богом» и воскресило архаичную связь этого божества с идеей смерти, которая теперь воспринималась через призму аграрной магии: умершие, срезанные серпом колосья были связаны с прахом предков. Велес, который связывал первобытного охотника с миром животных, теперь был связан с культом предков и с аграрным круговоротом жизни и смерти. Не случайно изображение бога ученый видит в нижнем, подземном божестве, на плечах которого держится весь средний мир, мир обыкновенных людей.

Интерес представляют также мысли ученого в связи с реконструкцией связанных с Велесом календарных дат. Ученый обращает внимание на дату 6 января – день Крещения-Богоявления и на то, что именно к этому дню были приурочены магические обряды,



способствующие плодородию скота и сопровождающиеся ряжением участников в вывернутые шубы. По этим же признакам Б.А. Рыбаков связывает с Велесом и празднование масленицы. Дохристианская масленица по времени совпадала с архаичными комоедицами – праздником пробуждения медведя и праздновалась 24 марта. Велеса вспоминали еще и за день до благовещения, в Юрьев день (выгон скота в поле) и в пору жатвы (оставление в поле последних колосьев). Связь Велеса с танцами и песнями, переодетых в животных людей, обрядностью, имеющей сакральный характер, очевидна. Ученый отмечает, что от «волохатого» бога Велеса несет свое название жреческое сословие Руси – волхвы. Не случайно в «Слове о полку Игореве» певца – былинщика Бояна нарекают «велесовым внуком».

В.Н. Топоров, исследуя культ Велеса, поставил вопрос о роли Велеса в общественной организации славян и о соединении культа с имущественной функцией. Ученый подвел итог изучения культа Велеса и обозначил его перспективы. Наибольшие достижения ученый связывает с тремя темами: 1) индоевропейские родственники Велеса и проблема реконструкции индоевропейского божества; 2) Велес в сюжете основного мифа; 3) трансформация Велеса и связанной с ним сюжетной схемы. Среди актуальных вопросов, которые плодотворно изучаются исследователями, он выделяет:

- 1) определение связанного с Велесом женского персонажа;
- 2) связь Велеса и его трансформаций с водой, в частности, с морем, источниками, колодцами;
- 3) связь Велеса с загробным миром;
- 4) представления о Волосе-Велесе как о змее, драконе;

5) приуроченность связанных с Велесом обрядов на стыке Старого и Нового года;

6) поэтическая функция Велеса;

7) трансформации, вариации, двойники Велеса.

Последние, двойники Велеса, объединяются ученым под условным названием «велесов круг». Таких персонажей насчитывается очень много. Среди них Волх, Вольга Всеславович, Вещий Олег, св. Власий, Николай и другие [11, с.55]. О близости этих героев мифологическому образу Велеса, судят, прежде всего, по лингвистическим признакам, а также по наличию в них характерных для Велеса функций (отношение к животным, урожаю, принадлежность к волхвованию). Можно без преувеличения отметить, что распространение в устном народном творчестве, проникновение в древнерусскую литературу и даже летописную традицию персонажей тем или иным образом связанных с Велесом, свидетельствует о значительной популярности этого божества и его неразрывной связи с жизнью древнерусского общества.

Полагаем, что роль Велеса выходит далеко за рамки «скотьего бога», и, возможно, это связано с тем, что Велес имеет прямое отношение к общественной организации древних славян.

Полифункциональность образа Велеса свидетельствует о его нерядовом месте в системе языческого мировоззрения Древней Руси, однако, эта многогранность свидетельствует о том, что очевидно за рамками всех исследований осталась какая-то очень важная, главная, исходная идея, которую еще предстоит выявить.

## Литература:

1. Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь // Записки Историко-филологического факультета имп. Ун-та. – Спб., 1914.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1-3 М., «Индрик», 1994.
3. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. – Харьков, 1916. – Т.1.
4. Живанчевич В. «Волос-Велес» - славянское божество териоморфного происхождения // Труды У11 Международного конгресса антропологических и этнографических наук / Москва, август 1964 г. / . – М.: Наука. Главн. редакция вост. Лит-ры, 1970. – Т. У111.
5. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. /Древний период/. – М.: Наука,1965.
6. Ключевский В.О. Курс русской истории. – Изд. 4-е. – М., 1911.
7. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – Спб.; ТОО «Полисет», 1994.
8. Нидерле Л. Славянские древности. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1956.
9. Потебня А.А. Слово о полку Игореве. Текст и примечания. 2-ое изд. С дополнениями из черновых рукописей «О Задонщине». – Харьков, 1914.
10. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981.
11. Топоров В.Н. Еще раз о Велесе-Волосе в контексте «основного» мифа // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. – Тезисы докладов второй

- Балто-славянской конференции. Москва, 29 нояб. – 2 дек. 1983 г. – Наука, 1983.
12. Топоров В.Н. Фрагмент славянской мифологии // КСИС. – М.: Изд-во АН СССР, 1961.
  13. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей / реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского/. М.: Изд-во Мос. Ун-та, 1982.
  14. Чмыхов Н.А. Истоки язычества Руси. – К.: Лыбитель, 1990.
  15. Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Труды VII Международного Конгресса Антропологических и Этнографических наук. Москва /3-10 авг. 1964/. – М.: Наука. Главн. ред. вост. л-ры, 1970. –Т.5.

.