

УДК 303.446.4:82-343
DOI: 10.17223/19988613/66/15

А.А. Бесков

ОТ МИФОВ ДРЕВНОСТИ К МИФАМ ИСТОРИОГРАФИИ: ПРОБЛЕМА ДРЕВНЕРУССКОГО БОГА ХОРСА КАК СИМПТОМ БОЛЕЗНИ НАУКИ О МИФАХ

На примере сложившегося в мировой историографии образа бога Хорса анализируется проблема достоверности и верифицируемости современных научных представлений о восточнославянской мифологии. Показано, что этимологизация теонимов не ведет к значимому приросту научного знания о ней и вообще мало что может дать историкам религии, зато она оказывает явное воздействие на позицию исследователей, провоцируя появление малообоснованных гипотез. Указывается на существование данных, неустраиваемых ранее исследователями славянской мифологии.

Ключевые слова: восточнославянская мифология; пантеон князя Владимира; Хорс; лингвистический анализ; этимология; историографические мифы.

Количество гипотез о происхождении и функциях восточнославянских божеств огромно. Пожалуй, лидером в этом плане является бог Хорс, версий относительно природы которого насчитывается не менее десятка [1. С. 18–23; 2. С. 81–96]. И все же в историографии уверенно преобладает точка зрения об иранском происхождении этого теонима, а следовательно, и самого божества. На основе этой этимологии был сделан вывод, что Хорс являлся богом солнца, и, хотя письменные источники прямых указаний на это не дают, данная точка зрения давно укоренилась в науке.

Однако имеется и серьезная критика этой гипотезы [2. С. 93–95, 110–113; 3], поэтому иранская этимология и солярная природа Хорса не могут считаться доказанными. Но тогда возникает неудобный для научного сообщества вопрос: знаем ли мы сейчас о Хорсе больше, чем знали о нем слависты XVIII–XIX вв.? Он влечет за собой рассмотрение еще более важной проблемы – заметен ли прогресс в области изучения восточнославянской мифологии и за счет чего он возможен в наши дни? Возможно, подобная рефлексия вызовет отторжение у некоторых коллег, активно вырабатывающих новые гипотезы относительно тех или иных персонажей восточнославянской мифологии и ставящих во главу угла этимологию их имен. Хочется, однако, надеяться, что некоторая односторонность этого метода, которая будет продемонстрирована далее, будет учтена научным сообществом.

Для того чтобы значение и научный вес иранской этимологии теонима *Хорс* были понятны, стоит проследить историю закрепления этой научной традиции.

В 1821 г. вышла статья историка П.Г. Буткова, в которой он одним из первых соотнес Хорса с солнцем на основании того, что: «Солнце по-персидски *хуршит*, по-осетински *хур*, *хор*; на Осетинском же языке *хорошь*, *хорсь*, *хорсу* значит еще добро, хорошо» [4. С. 58–59]. Затем к иранским языкам в качестве подспорья для объяснения теонима обратился П.И. Прейс: «Слово *Хорс*... есть чуждое: оно заимствовано из Арийской ветви языков. Сюда принадлежит и ново-Персидское: *Хор* или *Хур* – солнце» [5. С. 35]. В итоге ученый при-

шел к выводу, что теоним заимствован из древнеперсидского языка.

Трактовку П.И. Прейса полностью поддержал другой известный славист – И.И. Срезневский [6. С. 50]. Солидарен с ними был и О.М. Бодянский [7. С. 11]. Мнение об иранских корнях этого теонима (и самого божества) с тех пор становится общим местом. В 1846 г. Н.И. Костомаров включил эту этимологию в состав своих лекций по славянской мифологии: «Хорс объясняется из персидского языка: Корш или Коршид значит солнце» [8. С. 111]. Член Общества истории и древностей российских при Московском университете С. Сабинин в своем письме к О.М. Бодянскому в 1847 г. писал: «Я долго всматривался в Мифологию Славено-Русскую, давно видел в Хорсе божество-солнце, знал его Восточное происхождение...» [9. С. 22]. Солидаризировался с этой точкой зрения А.Н. Афанасьев [10. С. 538]. Выводы П.И. Прейса повторяет в своем труде И.Е. Забелин [11. С. 291]. В.Ф. Миллер тоже считал возможным заимствование славянами Хорса с Востока, приводя в качестве типологических параллелей «zend. hvare khšaeta, пехлевийск. kharšēt, парсийск. qaršēt, новоперсид. khvaršéd» [12. С. 83].

С позиции сегодняшнего дня такие этимологические упражнения выглядят примером любительской лингвистики, развенчанию которой А.А. Зализняк посвятил целую книгу [13]. Авторами просто отмечалось сходство в звучании древнерусского и персидского (или осетинского) слов, а поскольку значение этих иноязычных слов укладывалось в их представление о природе Хорса, то иных доказательств этой предполагаемой лингвистической связи и не требовалось. Уязвимость гипотезы о близости этих слов начала осознаваться также еще в XIX в. М.Е. Соколов писал на этот счет: «В русской науке... нет недостатка в странных гипотезах, бьющих на оригинальность и эффект; исследователи как будто забывали то обстоятельство, что простота и бесхитростность гипотезы или теории – почти всегда необходимое условие истины. Вот почему мы не удивляемся, что в русской историко-филологической науке много толковали про чужеземное происхождение Хорса» [14. С. 89].

Но помимо этой критики книга М.Е. Соколова примечательна тем, что ее автор предельно отчетливо выразил суть воззрений ученых того времени на значение солярных культов: «У всех языческих народов: древних и новых, старого и нового света, солнце несомненно было самым уважаемым и любимым божеством» [14. С. 3]. Автор отдавал себе отчет, что этому чересчур смелому утверждению можно противопоставить хотя бы первенствующую роль Перуна в древнерусской мифологии и потому сделал оговорку, что подобные мифологические системы являются исключением из общего правила, но даже и в них солнце «наиболее любимо и уважаемо». Руководствуясь этим сомнительным постулатом, автор находит в славянской мифологии целый сонм солнечных божеств, среди которых оказываются не только Хорс и Дажьбог, но и Ярило, Семаргл, Лад, Лель, Чурила и другие персонажи. В этой наивной позиции автора, ведущей к неоправданным сближениям, легко можно усмотреть влияние популярной на тот момент мифологической школы и идей ее апологета Макса Мюллера, чье стремление едва ли не любой мифологический сюжет связать с солярными мифами привело к тому, что насмешники готовы были объявить солярным мифом его самого [15. С. 29].

Ученые XIX в. готовы были видеть в Хорсе бога солнца прежде всего на том основании, что в «Слове о полку Игореве» он назван великим. Если бы этот великий бог остался безымянным, можно с большой долей уверенности предполагать, что ученые увидели бы в нем Перуна. Но поскольку речь в памятнике идет не о нем, представлялось, что на роль еще одного великого бога мог претендовать только бог солнца. Поэтому мысль о солнечной природе Хорса прочно утвердилась среди российских историков XIX в. даже и вне связи с этимологией. Не углубляясь в лингвистические дебри, но сославшись на мнение О.М. Бодянского, ей отдал дань С.М. Соловьёв, написавший, что Хорса относят к солнцу «не без оснований» [16. С. 72]. Одним из божеств солнца называет Хорса и И.Н. Хлебников, заодно сочтя «весьма вероятной» догадку С.М. Соловьёва, что «хоровод есть религиозная пляска в честь Хорса»¹ [17. С. 44–45]. Как можно видеть, иранская этимология идеально соответствовала этому представлению о Хорсе. Таким образом, направление этимологического поиска было изначально задано, и появление соответствующей этимологии было фактически предопределено.

Сложившаяся традиция перешла в XX в. и постепенно набирала вес. Известный филолог академик Ф.Е. Корш придал ей большую лингвистическую стройность [18. С. 53]. Другой филолог-славист – Е.Ф. Карский, проявляя разумную осторожность, заметил: «Как понимать имя Хорс, до сих пор ни к каким положительным выводам не пришли: по-видимому, это название иранское» [19. С. 34]. Историк и филолог Е.Г. Кагаров отмечал: «Почти с уверенностью можно сказать, что слово это – иранского происхождения» [20. С. 29–30]. Академик Б.Д. Греков писал, говоря о пантеоне князя Владимира: «...между Перуном и Дажьбогом, богом солнца, стоял Хорс, тоже бог

солнца народов Востока, Средней Азии, откуда пошло название Хорезма, Хорасана и др.» [21. С. 387].

И все же пика своей популярности гипотеза об иранском происхождении бога Хорса достигла во второй половине XX в. В 1948 г. была опубликована и в 1966 г. переиздана работа Р.О. Якобсона *La geste du prince Igor*, в которой он, обращаясь к теме присутствия в «Слове о полку Игореве» языческих мотивов, затронул также и вопрос о происхождении теонима *Хорс*. Хотя этому вопросу там посвящено всего несколько строк, автор уверенно поддержал догадку Ф.Е. Корша о близости имени Хорса к персидскому *Xuršēt* 'солнце' и словосочетанию, встречающемуся в «Авесте», – *Hvarə-Xšaētəm* 'солнце лучезарное (сияющее)' и о возможности перехода иранского *-rš-* в *-rs-* на осетинской почве, а значит, и о возможности преобразования персидского слова в славянское *Хорс* через посредничество предков осетин [22. С. 291]. Но Р.О. Якобсон пошел дальше и выразил мнение, что мотив пересекаемого князем Всеславом пути Хорса в «Слове» удивительно точно соответствует пути *Hvarə* (солнца) в «Авесте» (Яшт XIII, 16, 57). Это окончательно убедило ученого в солнечной природе Хорса и его иранском происхождении².

Далее осторожность, свойственная авторам первой четверти XX в., была отброшена. В 1962 г. А.А. Зализняк уже без ссылок на конкретные работы как о хорошо известном факте писал: «Имя *Хърсъ* считается несомненным заимствованием из иранского. Наиболее распространенным является возведение его к североиранской форме, соответствующей ав. *hvarə xšaētəm*, ср.-перс. *xvaršēt*, перс. *xuršīt* 'сияющее солнце'» [24. С. 43]. О Хорсе как побочном и иранском по происхождению имени Дажьбога, вновь упоминая соответствие пути Хорса и *Hvarə*, пишет, уже на русском, Р.О. Якобсон [25. С. 617]. Ту же, ставшую хрестоматийной, этимологию повторил в своей статье Н.А. Баскаков [26. С. 184]. В.В. Мартынов идет несколько дальше и, пытаясь объяснить, как иранское слово попало в славянскую среду, реконструирует соответствующее персидскому *xuršēd* аланское **xor-(ae)xsed* 'восходящее солнце', из которого, по его мнению, легко выводится праславянское **horse*, а далее и *хорсъ*. Процесс этого преобразования «относится к праславянскому периоду или, во всяком случае, к праславянскому диалекту, легшему в основу древнерусского языка» [27. С. 66]. Но наибольший вклад в закрепление в российской науке гипотезы об иранском происхождении Хорса внесли такие видные лингвисты, как академики В.В. Иванов и В.Н. Топоров, популяризовавшие ее путем включения в соответствующую статью авторитетного справочного издания: «Несомненно восточное происхождение этого божества, попавшего на Русь через сарматские (и / или тюркские) влияния. Об иранском источнике Хорса можно судить по персидскому обозначению обожествленного сияющего солнца – *Xuršēt*, в конечном счете восходящему к иранскому представлению о божественном сиянии (Фарн), в связи с этим обозначением солнца упоминается его путь, что соответствует образу пути Хорса в «Слове о полку Игореве» [28].

Надо отметить, что эти авторы не сразу пришли к такому взгляду на Хорса. Ранее они отмечали, что связь Хорса с солнцем в «Слове о полку Игореве» неочевидна и не были склонны видеть в нем неславянское божество, хотя с точкой зрения Р.О. Якобсона уже были знакомы [29. С. 17–18]. Однако позднее В.Н. Топоров творчески развил его версию, уже не просто согласившись с этой этимологией, но и реконструировав соответствующий историко-религиозный контекст, в рамках которого иранское божество могло попасть на славянскую почву. Его гипотеза изложена в нескольких работах [30. С. 26–38; 31. С. 512–526; 32. С. 107] и достаточно хорошо известна, но ввиду ее важности для рассматриваемой здесь темы стоит повторить основные тезисы автора. Он полагал, что до завоевания в 930-х гг. Киева русами под предводительством князя Игоря город был хазарским, и население его составляли: хазары – администрация, хорезмийцы – воины, евреи – торговцы и ремесленники. Хорезмийцы – иранцы по этническому происхождению, – по мнению ученого, должны были поклоняться солнцу. Князь Владимир «заигрывал» с хорезмийским гарнизоном по политическим мотивам и, пытаясь оторвать хорезмийцев от тюркоязычных хазар и мощной в религиозном и экономическом отношении еврейской общины, ввел в киевский пантеон два иранских божества – Хорса и Симаргла.

Тут нужно пояснить, что столь необычная гипотеза возникла под влиянием книги Н. Голба и О. Прицака [33], в которой излагается версия, что Киев был основан не то в VIII, не то в IX в. командующим вооруженными силами Хазарского каганата хорезмийцем по имени Кйуа, давшим название городу. Версия эта основана на длинной цепочке предположений и допущений и была неоднократно подвергнута резкой критике как с позиций истории и археологии [34], так и с точки зрения лингвистики [35. С. 146–150; 36. С. 41–56; 37. С. 384–387]. Причем О.Н. Трубачёв обрушился с критикой и непосредственно на В.Н. Топорова, вынудив того дезавуировать свою поддержку данной гипотезы [31. С. 873]. Однако без опоры на нее построения В.Н. Топорова рушатся под собственной тяжестью, становясь просто высокоученым образом популярно-го ныне жанра альтернативной истории.

Обоснованной критике концепцию В.Н. Топорова подверг также историк М.А. Васильев [1. С. 40–47], предложивший взамен свое видение проблемы Хорса. Исследователь не сомневается в его солярной природе, но хорошо знаком с трудностями лингвистического плана, которые встречает этимология Корша–Якобсона–Топорова. Поэтому он выдвигает собственную версию: предположив первостепенное значение культа солнца в религии сармато-алан, ученый реконструирует для их языка слово **xōrs* / **xūr̥s* как усеченную форму выражения «солнце-царь». По мнению автора, к восточным славянам это слово попало посредством ассимиляции ими ираноязычного компонента полиэтнической черняховской археологической культуры III–IV вв., которая в дальнейшем послужила основой для пеньковской культуры (V–VII вв.), та была перекрыта волынцевской, а затем роменской культурами, последняя

из которых трансформировалась в древнерусскую [1. С. 65–69]. На данный момент эта версия является наиболее тщательно проработанным вариантом гипотезы об иранских корнях Хорса, но и она уязвима для критики (об этом ниже).

Мнение об иранском происхождении теонима распространилось и в западной историографии. В первой половине XX в. к этой версии ученые относились осторожно, хотя и признавали ее довольно убедительной [38. С. 120–122; 39. С. 79–80], но позднее она все явственнее утверждается в качестве основной ([см., напр.: 22. С. 291; 40. С. 164; 41. С. 42; 42. С. 247; 43. С. 380; 44. С. 65–67, 71; 45. С. 23; 46. С. 138]. И все же западная историография в этом вопросе является вторичной по отношению к отечественной.

Безусловно, много раз высказывались иные точки зрения на природу Хорса и на этимологию этого теонима. Их рассмотрение не входит в задачи данного исследования, тем более что это делалось ранее [1. С. 17–27 и далее; 2. С. 81–83, 86–89]. Достаточно сказать, что ни одна из них не проработана столь детально в лингвистическом отношении и не подкреплена столь внушительной научной традицией, как версия о солнечной природе бога Хорса и иранском происхождении его имени. В итоге сейчас в научной литературе эта гипотеза решительно преобладает. Она вошла в различные справочники по мифологии, тиражируется в большом количестве научных публикаций общего характера (т.е. таких, где данная проблема специально не рассматривается) и научно-популярных изданиях. Эту версию мы находим и в российских школьных учебниках [47. С. 11–13]. Таким образом, сложившаяся научная традиция успешно воспроизводит саму себя, не давая возможности большинству исследователей даже усомниться в ее обоснованности.

И все же можно заметить, что когда речь заходит об иранских корнях Хорса, историки проявляют несколько большую осторожность, чем лингвисты³. И это вполне понятно, ведь ни одна из существующих версий не находит прямого подтверждения в исторических источниках. Таким образом, с позиции исторической науки ни одна из них не может считаться доказанной. Но почему же «иранская» версия уверенно преобладает? Это связано с тем, что главенствующая роль в изучении славянской мифологии ныне принадлежит вовсе не исторической науке, а лингвистике.

Действительно, «эмансипация» науки о языке, превращение ее в XX в. из узкоспециализированной дисциплины в бурно развивающуюся интегративную область знаний, связанную не только с гуманитаристикой, но и с математикой, экономикой, биологией и прочими, казалось бы, далекими от языковедческой проблематики науками, заставили по-новому, гораздо более оптимистично взглянуть на возможности лингвистики. Заметную роль здесь сыграл один из крупнейших лингвистов XX в. Р.О. Якобсон⁴. Славянская мифология была одной из сфер его интересов, и нет ничего удивительного в том, что он продвигал точку зрения о необходимости активного использования лингвистических данных, главным образом этимологического анализа, при ее изучении [25. С. 608–609]. На отече-

ственной почве подобные взгляды развивались, прежде всего, стараниями В.Н. Топорова и В.В. Иванова, благодаря научному авторитету которых «центр тяжести» в исследованиях мифологии восточных славян окончательно сместился из области исторической науки в сферу лингвистики. Порой историки предпринимают некоторые демарши против такого положения вещей. Характеризуя работы по славянской мифологии этих авторов и их последователей, Л.С. Клейн писал: «Счастливые идеи и свежие сопоставления смешаны с натяжками, декларативностью, просто зауемью и несерьезной игрой словами. Вместо строгой логики зачастую лишь многозначительные намеки, вместо веских и упорядоченных аргументов – тонкая и неразборчивая вязь косвенных выводов, длинные цепочки с перескакиванием через слабые звенья. В методике этих авторов очень разработаны приемы увязки и подстановки, приемы обхода трудностей и не отработаны средства проверки, контроля, сортировки и ограничения» [50. С. 61]. Еще более показательны приведенные Л.С. Клейном слова неназванного им «крупного фольклориста» о В.В. Иванове: «...считаю его гениальным, но не верю ни единому его слову» [Там же. С. 62]. Суть этих высказываний сводится, разумеется, не к сомнениям в научной добросовестности авторов, чья эрудиция и талант неоспоримы, но к проблеме верифицируемости их гипотез. При всем уважении к лингвистике, точность ее выводов, особенно когда дело идет об этимологии имен мифологических персонажей, далеко не математическая. Это понимают сами лингвисты, но не всегда осознают историки, которые на основе их гипотетических построений порой делают далеко идущие выводы. Недоказанное иранское происхождение Хорса давно стало аргументом в пользу тесных контактов славян с ираноязычными народами. Показательно, что И.Е. Забелин не пытался найти историческое подтверждение этимологии, предложенной П.И. Прейсом, но, наоборот, на ее основе сделал вывод о «тесных связях и сношениях восточных славян с древнеперсидскими странами по Каспийскому морю и за Кавказом» [11. С. 291]. В дальнейшем этот «аргумент Хорса» еще не раз использовался учеными. Так, В.В. Седов в числе прочих аргументов в пользу присутствия иранского этнического компонента среди полян ссылаясь на лингвистические данные, и в первую очередь на иранское происхождение Хорса и Симаргла⁵ [53. С. 113].

Еще одна причина широкого распространения «иранской» гипотезы – плохое знакомство ученых с накопившейся лингвистической же критикой подобных этимологий. Несмотря на то, что сомнения в возможности сближения теонима *Хорс* с указанными выше иранскими словами неоднократно высказывались в науке, они разбросаны по различным работам, которые даже по названию трудно связать с подобной узкой проблематикой. Поэтому стоит привести их здесь.

Уже М. Фасмер осторожно намекал, что выведение слова *Хорс* из иранского «не лишено фонетических трудностей» [54. С. 267]. Более развернутой критике сопоставление теонима с персидскими формами подверг иранист В.И. Абаев. Он недоумевает – как из

перс. *xūršīd*, *xōršēd* ‘солнце’ могло получиться Хорс: «...непонятно, почему персидскому *š* отвечает русское *s*. Группа *rš* для русского с давних пор вполне привычна как в оригинальных, так и заимствованных словах: *ёриш*, *коришун*, *аршин* и др. Из перс. *xōršēd* (если допустить отпадение конечного *-ēd*) имели бы русск. *хоршь*, а не *хорсъ*» [55. С. 115].

Непонятно ему и то, каким образом персидское название солнца могло попасть в древнерусский, ибо его скифская форма «если бы она существовала, звучала бы **xōraxsēd*... Но из **xōraxsēd* тоже не могло получиться русск. *хорсъ*» [Там же]. В итоге ученый предложил свою этимологию теонима – из осетинского *horz|xwarz* ‘добрый’, ‘хороший’, бывшего, по его мнению, эпитетом некоего аланского божества, заимствованного русскими, причем этот эпитет был воспринят как собственное имя божества. Здесь В.И. Абаев развивает гипотезу С.П. Обнорского, предложившего подобную этимологию еще в 1929 г. [56. С. 252, 254]. Конечно, историку религии это объяснение мало что дает, но аргументированная критика традиционной этимологии была услышана. В.Н. Топоров в ответ подверг критике этимологию В.И. Абаева, отметив, в частности, что вокализм осетинского прилагательного не объясняет исходный корневой гласный в имени Хорса и что *-съ* в *Хърсъ* не выводится из *horz*, *xwarz* «с достаточной корректностью» [30. С. 38].

Не так давно А.В. Назаренко на основании материала, представленного В.И. Абаевым, усомнился в возможности возведения имени Хорса к скифо-сарматской форме на том основании, что в этом случае иранскому *r* могло соответствовать *l* [57. С. 392]. В.И. Абаев этимологизирует имя легендарного скифского царя Колакса как **Xola-xšaya-* ‘солнце-царь’, «что является лишь вариантом привычного иран. *hvar-xšaita-*, перс. *xoršēd*», обосновывая возможность такого перехода *r* в *l* [55. С. 39–40], поэтому А.В. Назаренко считает оправданными поиски источника теонима *Хорс* в других иранских языках, в частности в хорезмийском, косвенно поддерживая в данном случае концепцию В.Н. Топорова, с которой он знаком. Не прошел мимо этого нюанса и М.А. Васильев, заметивший, что в скифском процесс замены *r* на *l* «не являлся всеохватным, и в значении ‘Солнце’, наряду с формой **xol*, существовала и лексема **xor*» [1. С. 59], что вкуче с закономерным, на его взгляд, переходом *-š-* в *-s-* в сармато-аланском, дало ему основание для того, чтобы реконструировать **xōrs* / **xūrs* ‘Солнце-царь’ как сармато-аланскую форму общеиранского культового наименования этого светила [Там же. С. 62–63]. Но ученый оставляет неясным вопрос, от какого именно варианта этого предполагаемого общеиранского выражения произошла реконструированная им сармато-аланская форма. Сначала он пытается обосновать возможность существования скифского **xora-xšaya-* (как вариант реконструированного В.И. Абаевым **xola-xšaya-*) и возможность перехода здесь *-š-* в *-s-*, и кажется, что имя древнерусского бога он возведёт к этой форме, но несколькими строками далее он пишет об отпадении конечного *-ed*, видимо, принимая в качестве этимона все то же перс. *xoršēd* [Там же]. Становится непонят-

ным, к чему нужны были предшествующие лингвистические упражнения, если все вновь свелось к старинной версии, дополненной лишь тем соображением, в пик В.И. Абаеву, что *-š-* могло превратиться в *-s-*. Между тем К.Л. Борисов вполне убедительно утверждает, что эта стяженная форма авестийского выражения *hvarə xšaētəm* не могла быть этимологом древнерусского теонима, поскольку возникла она достаточно поздно – ближе к периоду династии Сасанидов (III–VII вв.), когда функции бога солнца переносятся на Митру, и само имя этого бога начинает обозначать солнце [3. С. 12]. Более последовательной является упомянутая выше версия В.В. Мартынова, предположившего существование в аланском языке формы **xor-(ae)xsed* ‘восходящее солнце’, послужившей прообразом имени Хорса, но почему-то знакомый с ней М.А. Васильев предпочел предложить свой вариант.

Итак, мы видим, как много сложностей возникает при детальном рассмотрении кажущейся незыблемой этимологии. Примечательно, что филолог-славист К.Г. Менгес, придерживавшийся того же взгляда на Хорса, что и Р.О. Якобсон, писал об этом теониме: «...ни одна из древне- или среднеиранских форм, известных как в восточной (северной), так и в западной (южной) иранских группах, не была непосредственным образцом древневосточнославянского слова» [58. С. 208].

В результате исследователи придумывают слова, которые с большей или меньшей степенью вероятности *могли бы* существовать и послужить основой для возникновения теонима *Хорс*. Но разница между тем, что *было*, и тем, что *могло бы быть*, слишком существенна, чтобы ею можно было так легко пренебрегать.

Однако проблема лингвистического метода в мифологических исследованиях не только в том, что он, как мы видим, слишком неточен. Даже если бы этимологии теонимов не подлежали сомнению, то и в этом случае они были бы преимущественно бесполезными для историка. Почему?

Во-первых, этимология могла бы считаться важным подспорьем историка религии, если бы он мог быть уверен, что теоним возник одновременно с культом и они связаны друг с другом. Если же мы предполагаем, что теоним появился задолго до того периода, к которому относятся упоминания о соответствующем божестве, то как мы можем быть уверены, что исходная семантика теонима осознавалась людьми, которые поклонялись ему много позже? Разве природа этого божества не могла быть переосмыслена? Рассказать о том, как воспринималось божество людьми в конкретную эпоху, могли бы лишь близкие по времени письменные источники либо (с меньшей степенью достоверности) археологические и позднейшие этнографические свидетельства. Установление же этимологии теонима в большинстве случаев решает чисто лингвистические задачи, не давая историку религии ровным счетом ничего.

Во-вторых, принято считать, что имя бога отражает его функции. Но так ли это? Если бы логика процесса присвоения людьми имен богам была универсальной, то для споров лингвистов об этимологии теонимов не было бы оснований – по всей Земле имена богов

восходили бы, в конечном счете, к одним и тем же прототипам, обозначающим солнце, грозу, огонь, ветер и прочие объекты, явления или процессы, которые мог обожествлять человек. Но нам неясны механизмы присвоения божествам имен. Как проходил этот процесс? Кто придумывал имя? Насколько легко оно закреплялось за божеством? Были ли альтернативные имена? Если да, то что послужило причиной закрепления одного из них? Не зная ответов на эти вопросы, мы не можем судить и о том, насколько тот семантический ряд, к которому относится, если верить этимологии, интересующий нас теоним, соответствует тем представлениям о божестве, которые бытовали даже на начальном этапе развития его культа, не говоря уже о более поздних этапах.

Проблему семантического соответствия теонима функциям носящего его божества можно проиллюстрировать на современных эргонимах. Кажется логичным предположение, что название той или иной фирмы должно отражать какую-то релевантную информацию о роде ее деятельности. (Именно такое допущение мы делаем, когда рассуждаем о специфике давно забытых божеств на основании их этимологии.) Но это предположение не всегда верно, как показывают некоторые названия – например, продуктовый магазин «Автор» или автозаправка «Бен Ладен». Можно возразить, что сравнение некорректно, так как эргонимы создают конкретные люди, а теонимы рождает «народная фантазия». Но сама эта апелляция к безликому народному творчеству показывает, как плохо мы представляем себе процесс рождения древних религий и божеств. А между тем религии продолжают рождаться и сейчас, и уместно было бы применять знания об этих процессах к историческому материалу. Известно много примеров, когда начало новой религиозной традиции дает конкретный человек. Так можем ли мы быть уверены в том, что у культов славянских богов не было своих вполне конкретных устроителей? Летописный рассказ о том, как князь Владимир воздвиг «на холме вне двора теремного» шесть кумиров, свидетельствует, скорее, об обратном.

Наблюдения за современными неоязычниками показывают, что в конструируемых ими культах для рядовых адептов имя божества зачастую не несет никакой смысловой нагрузки, вопросы его интерпретации занимают в лучшем случае лишь неоязыческих «волхвов», и решаются эти вопросы волюнтаристски. Так, лидер неоязыческой общины «Коляда Вятчей» волхв Велимир (Н.Н. Сперанский) считает Хорса богом хоровода и полета [59. С. 118–119]. Вряд ли можно думать, что Велимир не слышал про иранское происхождение Хорса. Столь необычная трактовка нужна волхву для того, чтобы объявить Хорса богом «вертящихся кудесников», т.е. славянских шаманов (он практикует шаманские практики). Если же мы зададимся вопросом, каким русское язычество XXI в. будет представлять себе исследователи будущего, то осознаем, что лингвистические исследования в этой области заведут их в тупик. Так не наивно ли полагать, что многочисленные версии о природе какого-то божества, основанные на этимологическом анализе, свидетель-

ствуют о прогрессе в области науки о мифах? Не является ли такой прогресс кажущимся, мифическим? Похоже, дела обстоят именно так.

Тогда стоит задаться вопросом – а что сделано в этой сфере представителями исторической науки? Может быть, они нашли свое решение проблемы Хорса? Некоторые публикации давали повод для утвердительного ответа на этот вопрос. В этом отношении интересна вялотекущая дискуссия относительно сообщения немецкого путешественника Иоганна Вундерера, посетившего в 1590 г. Россию и оставившего описание идола Хорса, якобы виденного им возле Пскова.

Начало дискуссии в 1980-х гг. положил археолог А.Н. Кирпичников, осуществивший перевод записей Вундерера на русский язык и сопоставивший их с одной археологической находкой. Вот как в его переводе выглядит фрагмент с упоминанием о Хорсе: «Перед городом (Псковом. – *А.К.*) видели мы двух идолов, поставленных в давние времена жрецами, которые им поклонялись, а именно Услада, каменное изваяние которого в руке имеет крест, (и) Хорса, который стоит на змее, с мечом в одной руке и молнией (буквально огненным лучом. – *А.К.*) в другой. Поблизости от них [виден] полевой лагерь Стефана (Батория. – *А.К.*), который в 1581 г. осаждал Псков, и там же остатки относящихся к нему башен» [60. С. 35].

По мнению ученого, это свидетельство, к которому ранее относились скептически, имеет свое подтверждение, которым стал каменный истукан, найденный в 1897 г. близ Пскова, возле реки Промежицы. К сожалению, в годы Второй мировой войны находка, хранившаяся в местном музее, была утрачена, и теперь судить о ней мы можем лишь по скудным описаниям фондов музея и трем черно-белым фотографиям, одна из которых сделана ранее 1917 г., а другие в 1928–1929 гг. [61. С. 54]. Аргументация А.Н. Кирпичникова такова: изваяние связано с древнеславянским язычеством, на груди идола «заметны следы поврежденного рельефного крестообразного знака, явно сделанного одновременно со скульптурой» [60. С. 35], этот крестообразный знак и место находки позволяют связать находку с сообщением Вундерера, крест – древний символ солнца, а Хорс – бог солнца (об этом ученый пишет как о твердо установленном факте, явно опираясь на этимологию), следовательно, мы имеем дело с изображением Хорса. Исследователя не смутило, что крест упоминается как атрибут Услада⁶, а не Хорса, – это он объясняет ошибкой Вундерера, а на то, что крест должен находиться в руке, а не на груди идола, вовсе не обращает внимания.

В статье А.Н. Кирпичникова нет ссылки на работу А.А. Александрова, в которой тот также соотнес Промежицкую статую с Хорсом [63. С. 15–16]. Исследователи пришли к этой мысли одновременно, поскольку в том же году были опубликованы тезисы доклада А.Н. Кирпичникова [64], который и лег потом в основу его статьи. Хотя оба автора апеллируют к одному и тому же источнику и говорят об одной и той же статуе, аргументация их различна и зависит от того, что они увидели на фотографиях и как они прочитали источник. Так, вместо «крестообразного знака» на теле

идола А.А. Александров разглядел руки (которые, как считает А.Н. Кирпичников, отсутствуют), «причем в правой он держал стрелу с достаточно четко выраженным наконечником, а в левой – клинок» [63. С. 16]. Автор также цитирует Вундерера, но в переводе-пересказе XIX в., выполненном Ф. Аделунгом, где названы «Услад с крестом в руке и Корс, стоящий на змее с мечом в одной руке и перуном в другой» [63. С. 15]. Так как «перун» переводится с церковнославянского как громовая стрела, заключает А.А. Александров, мы получаем полное соответствие между текстом источника и скульптурным изображением. О змее автор даже не упоминает, и это понятно, так как легко представить, что эта часть скульптурной композиции просто не найдена. Для полноты картины стоит отметить, что мнение этих двух авторов отличается и в отношении Услада – А.А. Александров склонен был считать, что такое божество существовало, и даже нашел для него подходящую каменную скульптуру.

К теме Промежицкого изваяния спустя годы вернулся Л.С. Клейн [50. С. 157–160]. И хотя работа А.А. Александрова, судя по библиографическому списку, была ему известна, по данному вопросу он полемизирует лишь с А.Н. Кирпичниковым. Л.С. Клейн сомневается в том, что идол действительно славянский, а не финно-угорский, и в том, что описанные Вундерером детали можно было воплотить в камне; он резонно замечает, что крест, который он тоже усматривает на снимке, расположен на груди статуи, а не в руке. Кроме того, крест этот ему представляется христианским («нижний конец длиннее, и даже с перекладиной»), а не равноконечным, хотя даже если бы он и был таким, то однозначно утверждать, что это именно символ солнца, он бы не рискнул.

Спустя два десятилетия А.А. Александров вновь высказал свое мнение относительно Промежицкого идола [61. С. 54–55]. Крестообразного знака на его груди он по-прежнему не видит, но свою трактовку изображения высказывает более осторожно. Ни о какой стреле теперь речи не идет, лишь о вертикальном утолщении, «которое, по-видимому, держит стилизованная левая рука». Предположений, что означает это утолщение, автор не делает. В том, что этот истукан связан с упомянутыми Вундерером идолами, ученый теперь сомневается, поскольку уже считает его подделкой.

Совсем иначе смотрит на этот вопрос Н.И. Петров [65]. Он не склонен рассматривать изваяние как подделку, хотя и не исключает такую возможность. Ученый последовательно расшатывает версию А.Н. Кирпичникова, говоря о том, что сопоставление места находки изваяния, которое известно лишь приблизительно, с еще более предположительными координатами того места, где Вундерер видел идолов, не позволяет уверенно связать статую с одним из них. Нет и возможности решить вопрос о том, к славянским или финно-угорским древностям относится находка. Сложно утверждать что-то определенное о знаках на поверхности идола, так как по информации, содержащейся в музейном каталоге, на поверхности идола при обнаружении были следы «какой-то окраски» и впо-

следствии окраска была сделана еще раз (кем и зачем – неизвестно). Возможно, именно следы краски на камне и выделяются на черно-белых снимках в качестве рельефа. (К этому соображению стоит еще добавить, что, если бы на истукане действительно имелось отчетливое изображение креста, рук или иных предметов, это могло бы найти свое отражение в описании экспоната.) Вслед за Л.С. Клейном он повторяет, что даже если крест и был выбит на груди идола, то это противоречит свидетельству Вундерера о кресте в руке статуи. Далее Н.И. Петров обосновывает вполне правдоподобную гипотезу о том, что виденные Вундерером «идолы» были фигурами христианских святых – т.е. церковными скульптурами, которые, вкуче с развитым в России культом святых, для протестанта могли представляться весьма необычными.

Безусловно, вопрос о том, что же именно видел немецкий путешественник, остается открытым. Но оснований для идентификации Промежицкого идола с Хорсом нет.

Вообще стоит заметить, что на всех снимках, опубликованных в работах А.Н. Кирпичникова, А.А. Александрова, Л.С. Клейна, Н.И. Петрова, идол выглядит немного по-разному, что позволяет усматривать на них различные детали. Возможно, детальное изучение этих снимков специалистами в области обработки изображения могло бы помочь прояснить этот неразрешенный пока вопрос.

Приходится констатировать, что и историческая наука не смогла продвинуться в решении проблемы Хорса, зато чуть было не сформировала миф о «статue Хорса». Но если мы отвергнем и «иранскую» теорию происхождения Хорса, и его «иконграфию», то приходим к выводу, что, несмотря на огромное количество научных публикаций на тему восточнославянской мифологии, проблема Хорса находится в том же самом состоянии, что и много лет назад. Означает ли это, что ее невозможно решить?

В более или менее явном виде в науке утвердилась мысль, что достигнут предел возможностей в сфере изучения историками мифологии древних славян. Лингвистические методы дали мифологам изрядный запас оптимизма. Казалось, что это более верный путь к постижению специфики восточнославянского язычества. Сильнейшим аргументом стала этимология имен мифологических персонажей. Но в итоге изучение мифологии сводится к теоретизированию на основе многочисленных догадок и допущений, при этом историческим источникам отведена второстепенная роль. Поразительно, но рассуждая об этимологии имени Хорса, лингвисты забывают проделать элементарную вещь – объяснить, почему они берут ту или иную форму его написания и игнорируют прочие. Даже мифолог-любитель М.Е. Соколов, начиная главу, посвященную Хорсу, привел следующие варианты написания его имени в различных рукописях: Хърсь, Хорсь, Хорсь, Хорьсь, Харсь, Хорій, Хръсь, Хрось, Хърсь, Хоурсь [14. С. 85]. Столь подробного перечня мы не найдем в позднейших работах, и можно понять, почему, – чтобы определить, какая форма написания была исходной, почему она оказалась столь изменчива и по

каким принципам менялась от источника к источнику, необходим детальный текстологический анализ, который до сих пор никем не проведен. И при отсутствии результатов такого анализа каждый волен трактовать материал так, как ему удобно.

Прошло столетие со времени выхода работ Н.М. Гальковского [66] и Е.В. Аничкова [67], ставших вехой в текстологическом изучении древнерусских источников по язычеству восточных славян. За это время не была проделана в должном объеме источниковедческая работа по проверке и уточнению опубликованного ими материала, важнейшие древнерусские источники по язычеству не были переведены на современный русский язык и снабжены научными комментариями. Получается, что в плане историко-филологического изучения восточнославянского язычества мы недалеко ушли от уровня столетней давности⁷.

Может показаться, что автор этой статьи пытается перечеркнуть все то, что сделали поколения ученых, изучавших древнерусский пантеон. Но дело тут не в конкретных работах и гипотезах, а в той научной парадигме, в рамках которой они созданы. По всей видимости, пора переосмыслить известный тезис Макса Мюллера о мифологии как болезни языка. Сама наука о мифах страдает болезнью языка – ее симптомом является повышенное, гипертрофированное внимание к слову, к языку. Нужно осознать, что экспансия лингвистики (точнее, такого ее раздела, как этимология) в мифологических исследованиях становится тормозом для их развития, тем более что в среде самих языковедов растет осознание разрыва между научными традициями в сфере этимологии и современными критериями научности [71]. Методологические сложности в этой сфере усугубляются качеством того материала, который вынуждены использовать этимологи. Известно немало примеров того, как неверно записанное (или прочитанное) слово из древнерусских текстов, например топоним, превращалось в слово-фантом, кочующее по страницам позднейших рукописей и научных работ [72]. Но если выявить фантомные топонимы позволяет в том числе современная топонимика (названия географических объектов могут сохраняться в неизменном виде веками, поскольку они редко вызывают желание вычеркнуть их из истории), то восстановить подлинную форму имен древних языческих богов, память о которых христианам следовало поскорее изжить, значительно сложнее. И чем реже встречается в источниках имя мифологического персонажа, тем меньше уверенности в том, что оно реально существовало, – так, время от времени ученые-филологи подвергают сомнению аутентичность некоторых теонимов – например, *Сварог* [73] или *Велес* [74]. Таким образом, пора перестать уповать на то, что лингвистика способна восполнить нехватку исторических сведений. Нужно либо смириться с тем, что мы достигли предела своих возможностей в плане научного изучения древнерусского пантеона, либо искать новые подходы к его изучению.

Кажется, такие подходы могут быть найдены. Быстро развивается популяционная генетика, которая позволяет отследить пути миграции древних народов и

попытаться связать их с распространением определенных мифологических мотивов [75]. Вероятно, генетические исследования могут пролить свет и на проблему Хорса. Исследователи, обращавшиеся к данным антропоники, приводили обычно в качестве примера лишь имя Хрьсь (Хрс) и патроним Хрьсовик (Хрсовикъ) из сербских средневековых письменных источников [1. С. 70; 76. С. 252]. А между тем для юга России, и особенно для Украины, не редкость фамилия Хорс. Это стало заметным в связи с повсеместным распространением в Интернете так называемых социальных сетей. Более того, как удалось выяснить в ходе переписки с одним из носителей этой фамилии, его предки были выходцами из деревни Хорсивка, которая находилась на территории Боровского района Харьковской области, а ныне укрыта водами Червонооскольского водохранилища. Эти в высшей степени любопытные данные могли бы придать импульс как краеведческим, так и генеалогическим и генетическим изысканиям, целью которых стала бы географическая и хронологическая локализация этой фамилии, а также изучение этнической принадлежности и социального статуса предков ее нынешних носителей, что, возможно, позволило бы по-новому взглянуть на проблему Хорса.

Еще одним необходимым условием для дальнейшего развития исследований в области восточнославянской мифологии должно стать более внимательное отношение исследователей к теориям их предшественников. Нередко новые идеи оказываются «реинкарнацией» старых. Примером может послужить статья К.Л. Борисова. Многие идеи, высказанные ее автором, уже выдвигались ранее М.Е. Соколовым [14. С. 85–95]. Как выяснилось в личной переписке, эта работа К.Л. Борисову была известна, но он не считал возможным включить ее в библиографический список, так как она показалась ему откровенно слабой. В самом деле, книга М.Е. Соколова выглядит во многом наивной, что отчасти продемонстрировано в начале этой статьи, но обращает на себя внимание целый ряд удивительных параллелей между предположениями о природе Хорса авторов XIX и XXI вв. Так, при всей разнице в подходах М.Е. Соколов тоже видел в Хорсе солярные черты,

критиковал теорию заимствования теонима из иранского, сопоставлял Хорса и балтского Курко (Гурко)⁸, сближал Хорса со словенским мифологическим персонажем Курентом, в этимологических поисках сопоставлял имя Хорса со славянским корнем «крес», привлекал индийский материал, даже называл Хорса богом любви и разврата, что довольно близко соответствует предложенной К.Л. Борисовым этимологии. Подобно последнему, хотя и на других основаниях, он также связал прообраз славянского Хорса с культом богини-матери (матери-земли) и культом умирающего и возрождающегося божества. Такое число параллелей наталкивает на мысль, что круг идей, высказываемых учеными относительно персонажей восточнославянской мифологии, не столь уж широк, и все новое в этой области может оказаться хорошо забытым старым. Поэтому в качестве основы для дальнейших исследований в данной области необходимо тщательное историографическое изучение большого объема русскоязычной и иностранной литературы, что позволило бы актуализировать собранный ранее материал и определить, какие вопросы требуют лишь уточнения, а какие – нового решения.

Разумеется, намеченные задачи – это весьма трудоемкая работа, которая не под силу одному человеку. И здесь мы подходим к еще одному важному вопросу, который является принципиальным для понимания наших сегодняшних возможностей и перспектив изучения восточнославянской мифологии. Похоже, что время эрудитов-одиночек, занимающихся кабинетной мифологией, уходит. Если прогресс в изучении высшей мифологии восточных славян еще возможен, то лишь на стыке различных наук, и добиться его могут лишь коллективы, состоящие из специалистов различного профиля. Разумеется, на этом пути возникнут дополнительные организационные и финансовые сложности, но только такой подход позволит избавить современную науку о мифах от историографических фантомов или хотя бы сократить их количество. Историкам же пора вернуть себе инициативу в такого рода исследованиях, перестав уповать на то, что их работу в состоянии выполнить лингвисты или кто-то еще.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Эта мысль о ритуальной и этимологической связи хоровода с Хорсом периодически повторяется в печати. Но С.М. Соловьёв писал только, что «не подлежит сомнению» религиозное значение хоровода и его связь с солнцем, не пытаясь соотнести танец именно с Хорсом [16. С. 74].

² На первый взгляд соответствие мотива пути солнца и пути Хорса – это сильный аргумент. Но Р.О. Якобсон не уделил должного внимания более подробному рассмотрению возможности такого сближения. Между тем его версия уязвима для критики. Путь солнца в «Авесте» вовсе не является какой-то инвариантной и распространенной мифологической формулой. В указанных ученым фрагментах текста «Авесты» мы встречаем в одном контексте и в связке друг с другом и путь солнца, и путь луны, и путь звезд, и путь первоначального света [23. С. 17, 326, 335]. Суть контекста сводится к рассказу о фравашах – сверхъестественных существах (душах людей, подателях жизни), обеспечивающих нормальное течение жизни, функционирование мироздания. Контекстуальных совпадений подобных фрагментов с древнерусскими текстами или позднейшими фольклорными записями не отмечается. Более того, надо полагать, что в мировой литературе отыщется множество произведений, что в «Авесте» говорится о пути космических объектов, а не богов, в то время как в «Слове» упомянут именно путь бога, а не путь солнца. Слово «солнце» в источнике также употребляется, причем без эпитета «великое».

³ К.Л. Борисов писал прямо обратное [3. С. 11], но в этом отношении стоит сравнивать мнения крупных ученых. Безусловно, можно найти множество работ, написанных историками, в которых Хорс считается заимствованием из религии древних иранцев, но надо понимать, что авторитетные авторы значительно осторожнее. Так, Б.А. Рыбаков, хотя и не отрицал возможность иранского происхождения Хорса, был склонен сопоставлять этот теоним с другими славянскими и греческими словами и возводить появление этого божества к временам праславяно-арийских контактов в энеолите [48. С. 419; 49. С. 417]. Л.С. Клейн не решается занять определенную позицию в отношении происхождения этого божества [50. С. 242–243]. Такая осторожность резко контрастирует с высказываниями Р.О. Якобсона, В.В. Иванова и В.Н. Топорова, по видимому, искренне веривших в истинность своих этимологических догадок.

⁴ См. его работу, представляющую собой своего рода апологию лингвистики [51].

⁵ Аргументация В. В. Седова заслуживает отдельного комментария. Он писал: «В.И. Абаев и А. Калмыков убедительно показали, что восточнославянские языческие божества Хорс и Симаргл имеют скифо-сарматское происхождение». Короткая заметка А. Калмыкова [52], почти не имеющая ссылок на научную литературу, сама по себе вряд ли может быть названа убедительной, но примечательно другое – ее автор говорит о сарматском происхождении древнерусского бога Симаргла, но вовсе не упоминает Хорса, видимо, не связывая его с иранской мифологией. О том, насколько убедительна догадка В.И. Абаева, чуть далее.

⁶ Появление такого персонажа, как Услад, А.Н. Кирпичников убедительно объяснил заимствованием этого имени из текста сочинения Сигизмунда Герберштейна «Записки о Московии», впервые опубликованного в 1549 г., где в числе идолов, воздвигнутых князем Владимиром, упомянуты были Uslad и Corsa [62. С. 58], причем Услад, несомненно, образован из слов «ус злат», относящихся к летописному описанию идола Перуна [60. С. 34–35]. Заимствование Вундерером имен идолов из чужого сочинения позволяет А.Н. Кирпичникову считать, что тот не знал, кого на самом деле изображали эти изваяния. Поэтому так легко он поправляет автора. При этом второе, найденное изваяние ученый отождествляет с образом Перуна. Получается, что Вундерер, пусть и не знал, чьи это изображения, довольно точно подобрал для них имена.

⁷ Справедливости ради стоит отметить, что в последние годы снова возрос интерес к лингвотекстологическому изучению древнерусских памятников антиязыческой направленности [68; 69], но, как справедливо заметил Н.А. Алексеев, они «по-прежнему ставят больше вопросов, чем дают ответов относительно религиозных древностей славян» [70. С. 108].

⁸ В большой статье Р. Крегжидиса, посвященной обстоятельному рассмотрению этого персонажа, упоминается о таком сближении в историографии, но работа М.Е. Соколова также не называется [77. С. 262].

ЛИТЕРАТУРА

1. Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М. : Индрик, 1999. 328 с.
2. Бесков А.А. Анализ мифологической составляющей восточнославянского язычества : дис. ... канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2008. 172 с.
3. Borissoff C.L. Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xûrsû/Xors // *Studia mythologica Slavica*. 2014. Vol. 17. P. 9–36.
4. Бутков П. Нечто к Слово о полку Игореве // *Вестник Европы*. 1821. Ч. CXXI, № 21. С. 34–65.
5. Прейс П. Донесение г. Министру Народного Просвещения, из Праги, от 26 Декабря 1840 года // *Журнал министерства народного просвещения*. 1841. Ч. XXIX, отд. IV. С. 31–52.
6. Срезневский И. Об обожании солнца у древних славян // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1846. Ч. LI, отд. III. С. 36–60.
7. Бодянский О.М. Об одном прологе библиотеки Московской духовной типографии и тождестве славянских божеств Хорса и Дажьбога // *Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете*. 1846. № 1, отд. I. С. 5–23 (2-я паг.).
8. Костомаров Н. Славянская мифология : (извлечение из лекций, читанных в университете Св. Владимира во второй половине 1846 года). Киев, 1847. 119 с.
9. Сабинин С. Ответ на ответ // *Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете*. 1847. № 9, отд. IV. С. 22–23.
10. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. 840 с.
11. Забелин И. История русской жизни с древнейших времен. М., 1879. Ч. II. 520 с.
12. Миллер В.Ф. Взгляд на Слово о полку Игореве. М., 1877. 260 с.
13. Зализняк А.А. Из заметок о любительской лингвистике. М. : Русский Мир ; Московские учебники, 2009. 240 с.
14. Соколов М.Е. Старорусские солнечные боги и богини : ист.-этногр. исслед. Симбирск, 1887. 179 с.
15. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М. : ОГИ, 2004. 142 с.
16. Соловьёв С.М. История России с древнейших времен. 2-е изд. СПб., 1895. Кн. 1, т. 1–5. 1726 с.
17. Хлебников Н.И. Общество и государство в домонгольский период русской истории. СПб., 1872. 547 с.
18. Корш Ф.Е. Владимирские боги // *Сборник Харьковского историко-филологического общества*. Харьков, 1909. Т. XVIII. С. 51–58.
19. Карский Е.Ф. Белорусы. М., 1916. Т. III: Очерки словесности белорусского племени. 557 с.
20. Кагаров Е.Г. Религия древних славян // *Культурно-бытовые очерки по мировой истории*. Сер. А. 1918. № 4. С. 3–73.
21. Греков Б.Д. Киевская Русь. Л. : Госполитиздат, 1953. 568 с.
22. Jakobson R. La geste du prince Igor // *Roman Jakobson selected writings*. IV. *Slavic Epic Studies*. The Hague–Paris : Mouton & Co, 1966. P. 106–300.
23. Авеста в русских переводах (1861–1996) / под ред. И.В. Рака. СПб. : Журнал «Нева» – РХГИ, 1997. 480 с.
24. Зализняк А.А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // *Вопросы славянского языкознания*. 1962. № 6. С. 28–45.
25. Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII междунар. конгресс антропологических и этнографических наук, Москва (3–10 августа 1964 г.). М. : Наука, 1970. Т. V. С. 608–619.
26. Баскаков Н.А. Мифологические и эпические имена собственные в «Слове о полку Игореве» (к этимологии «Велес» и «Боян») // *Восточная филология*. 1973. Вып. III. С. 183–192.
27. Мартынов В.В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры : источники и методы*. М. : Наука, 1989. С. 61–78.
28. Иванов В.В., Топоров В.Н. Хорс // *Славянская мифология : энцикл. словарь* / под ред. В.Я. Петрухина и др. М. : Эллис Лак, 1995. С. 388.
29. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М. : Наука, 1965. 246 с.
30. Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры : источники и методы*. М. : Наука, 1989. С. 23–60.
31. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М. : Гнозис, 1995. Т. 1. 875 с.
32. Топоров В.Н. Предистория литературы у славян : опыт реконструкции : (введение к курсу истории славянских литератур). М. : РИТУ, 1998. 319 с.
33. Golb N., Pritsak O. *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*. Ithaca–London : Cornell University Press, 1982. 152 p.
34. Толочко П.П. Миф о хазаро-иудейском основании Киева // *Российская археология*. 2001. № 2. С. 38–42.
35. Трубачёв О.Н. Этногенез и культура древнейших славян : лингвистические исследования. 2-е изд., доп. М. : Наука, 2003. 489 с.
36. Трубачёв О.Н. В поисках единства: взгляд филолога на проблему истоков Руси. 3-е изд., доп. М. : Наука, 2005. 286 с.
37. Назаренко А.В. К спорам о происхождении названия Киева, или О важности источниковедения для этимологии // *Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне*. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. С. 391–398.
38. Niederle L. *Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých slovan*. Praha : Nákladem Burslka & Kohouta, 1916. Díl II, sv. I. 301 s.
39. Cross S.H. Primitive Civilization of the Eastern Slavs // *American Slavic and East European Review*. 1946. Vol. 5, № 1/2. P. 51–87.
40. Gimbutas M. *The Slavs*. London : Thames and Hudson Ltd, 1971. 240 p. (Ancient People and Places; vol. 74).
41. Bortnes J. *The literature of Old Russia, 988–1730* // *The Cambridge History of Russian Literature* / ed. Ch.A. Moser. Cambridge–New York : Cambridge University Press, 1992. P. 1–44.

42. Hubbs J. Mother Russia: the Feminine Myth in Russian Culture. Bloomington, IN : Indiana University Press, 1993. 302 p.
43. Bilaniuk P.B.T. The Notion of Religion of the Pre-Christian and Christian Eastern Slavs. VI to XII Centuries // The Notion of "religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3rd-8th September, 1990) / ed. Ugo Bianchi. Roma : L'Erma di Bretschneider, 1994. P. 375–381.
44. Zaroff R. Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition? // *Studia mythologica slavica*. 1999. № 2. P. 47–76.
45. Vukcevič I. Rex Germanorum populos Sclavorum: an Inquiry Into the Origin & Early History of the Serbs/Slavs of Sarmatia, Germania & Illyria. Santa Barbara, CA : University Center Press, 2001. 602 p.
46. Cooper B. Lexical Reflections Inspired by Slavonic *Bogŭ: Some Thoughts on the Slavonic Pantheon // *Slavonica*. 2006. Vol. 12, is. 2. P. 129–148. DOI: 10.1179/174581406X126807.
47. Бесков А.А. Проблема освещения темы восточнославянского язычества в школьном курсе истории // *Преподавание истории в школе*. 2014. № 8. С. 9–15.
48. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. 2-е изд., испр. М. : София, Гелиос, 2001. 744 с.
49. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. 2-е изд., испр. М. : София, Гелиос, 2002. 592 с.
50. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна : к реконструкции восточнославянского язычества. СПб. : Евразия, 2004. 480 с.
51. Якобсон Р. Лингвистика в ее отношении к другим наукам // Якобсон Р. Избранные работы / под ред. М.А. Обориной. М. : Прогресс, 1985. С. 369–420.
52. Kalmykow A. Iranians and Slavs in South Russia // *Journal of the American Oriental Society*. 1925. № 45. P. 68–71.
53. Седов В.В. Восточные славяне в VI–XIII вв. М. : Наука, 1982. 327 с.
54. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. М. : Прогресс, 1987. Т. 4. 864 с.
55. Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М. : Наука, 1965. 168 с.
56. Обнорский С.П. Прилагательное «хороший» и его производные в русском языке // *Язык и литература*. Л., 1929. Т. 3. С. 241–258.
57. Назаренко А.В. К этимологии самоназвания скифов Σκολοτοι (HEROD. IV, 6) // Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 391–398.
58. Менгес К.Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». Л. : Наука, 1979. 266 с.
59. Сперанский Н.Н. Дар шаманизма – дар волкования. М. : Велигор, 2012. 368 с.
60. Кирпичников А.Н. Древнерусское святилище у Пскова // *Древности славян и Руси* / отв. ред. Б.А. Тимошук. М. : Наука, 1988. С. 34–37.
61. Александров А.А. Каменные антропоморфные идола на территории Псковской области // *Археология и история Пскова и Псковской земли: семинар имени академика В.В. Седова : материалы 56-го заседания, посвященного 130-летию Псковского археологического общества (7–9 апреля 2010 г.)* / отв. ред. П.Г. Гайдуков. М. ; Псков : ИА РАН, 2011. С. 48–61.
62. Герберштейн С. Записки о Московии / ред. А.Л. Хорошкевич. М. : Памятники исторической мысли, 2008. Т. I. 776 с.
63. Александров А.А. О следах язычества на Псковщине // *Краткие сообщения института археологии АН СССР* / отв. ред. И.Т. Кругликова. М. : Наука, 1983. Вып. 175. С. 12–18.
64. Кирпичников А.Н. Языческое святилище у Пскова (по данным И.Д. Вундерера) // *Древнерусское государство и славяне : материалы симпозиума, посвященного 1500-летию Киева* / ред. Л.Д. Поболь. Минск : Наука и техника, 1983. С. 109–110.
65. Петров Н.И. О так называемых «языческих идолах» около Пскова в XVI в. // *Ладога в контексте истории и археологии северной Евразии : по материалам XVII Чтений памяти Анны Мачинской (Старая Ладога, 22–23 декабря 2012 г.) и XVIII Чтений памяти Анны и Дмитрия Алексеевича Мачинских (Старая Ладога, 21–22 декабря 2013 г.)*. СПб. : Нестор-История, 2014. С. 338–353.
66. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. II: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. 308 с.
67. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. XXXVIII, 386 с.
68. Щёкин А.С. Лингвотекстологическое исследование «Слова святого Григория изобретено в толщех» : дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2005. 300 с.
69. Зубов М.І. Слов'янські повчання проти язичництва в лінгвотекстологічному висвітленні : дис. ... доктора філол. наук. Одеса, 2005. 458 с.
70. Алексеев Н.А. М.І. Зубов. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва // *Славяноведение*. 2008. № 5. С. 102–109.
71. Колева-Златева Ж. Размышления о парадоксах этимологии // *Slavica: Annales Instituti Philologiae Slavicae Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth Nominatae*. 2012. № 41. P. 95–105.
72. Васильев В.Л. Названия-фантомы, рождённые письменностью // *Студії з ономастики та етимології*. Київ, 2013. С. 35–45.
73. Зубов Н. Научные фантомы славянского Олимпа // *Живая старина*. 1995. № 3 (7). С. 46–48.
74. Подлипчук Ю.В. «Слово о полку Игореве» : научный перевод и комментарий. М. : Наука, 2004. 327 с.
75. Коротаев А.В., Халтурина Д.А. Мифы и гены: глубокая историческая реконструкция. М. : ЛИБРОКОМ, 2011. 182 с.
76. Соболевский А.И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // *Сборник отделения русского языка и словесности императорской академии наук*. СПб., 1910. Т. LXXXVIII, № 3. С. I–IV, 1–288.
77. Крегджис Р. Прусс. Curche: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов // *Studia mythologica Slavica*. 2009. № 12. С. 249–320.

Andrey A. Beskov, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Nizhny Novgorod, Russian Federation). E-mail: beskov_aa@mininuniver.ru

FROM ANCIENT MYTHS TO MYTHS OF HISTORIOGRAPHY: THE PROBLEM OF THE OLD RUSSIAN GOD KHORS AS A SYMPTOM OF THE 'MALADY' OF MYTHOLOGICAL STUDIES

Keywords: Eastern-Slavonic mythology, Prince Vladimir's pantheon, Khors, Xors, linguistic analysis, etymology, historiographical myths.

Opinion about the solar nature of the Eastern-Slavonic deity Khors (Xors) prevails in world historiography. The opinion is based on the traditional etymology linking this theonym with the Persian word *xōršēd* 'sun' or related words in other Iranian languages. But there is a serious criticism of this etymology, that is why the origin of the theonym continues to be a relevant issue. However, the theory of the Iranian origin of Khors is established in the historiography so deeply that rejecting this theory cannot be painless. The possible collapse of the general etymology raises questions: how valuable etymological analysis of theonyms for Mythological Studies and what additional scientific tools we can use in the absence of informative written sources? The purpose of this article is to pose these questions and invite colleagues to the discussion.

To answer these questions the following tasks were solved: 1) the history and causes of strengthening of the traditional etymology of Khors in science were explored; 2) the results of discussion on the Promezhica Idol, stone statue which was found at the end of the 19 century near Pskov, as the idol of god Khors were considered. Source base of the study is works of historians and linguists, concerning the hypothesis about Iranian origin of the Khors, and works of researchers discussing a possibility to identify the Promezhica Idol with mythological image of Khors.

On the basis of historiographical analysis it seems justified to draw the following conclusions. The etymological derivation of the theonym Khors from Iranian languages was initially only intuitive and that it was an example of the so-called ‘amateur linguistics’. This etymology has been well received due to the fact that it corresponded to the view, which was popular among scholars and originated in some indirect evidence, on Khors as the sun god. In the 20 century this theory strengthened its position in the scientific world. This was facilitated by two circumstances: the lack of any comprehensive scientific criticism of the theory and the exaggerated confidence in the data supplied by linguistics which was characteristic of many researchers of mythology. Nevertheless the theory about the Iranian origin of Khors has many internal contradictions. Also there were no compelling reasons to identify the Promezhica Idol with Khors. However, if one discards the flimsy theories, which the author considers as historiographical myths, it becomes evident that the science has not advanced in solving the “Khors problem” during the past century. The popularity of the linguistic method in the 20 century has not benefited the advance of research of the Eastern-Slavonic mythology. Meanwhile, the possibilities of modern science allow us to see new horizons of studying the old problems. The genetic research combined with studying of genealogy of people carrying the surname ‘Khors’ can give us some interesting data about the origin of this word. However, the scope of these problems is so great that they can only be solved by the efforts of research teams.

REFERENCES

- Vasiliev, M.A. (1999) *Yazychestvo vostochnykh slavyan nakanune kreshcheniya Rusi: religiozno-mifologicheskoe vzaimodeystvie s iranskim mirom. Yazycheskaya reforma knyazya Vladimira* [Paganism of the Eastern Slavs on the Eve of the Baptism of Rus: Religious and Mythological Interaction with the Iranian World. The pagan reform of Prince Vladimir]. Moscow: Indrik.
- Beskov, A.A. (2008) *Analiz mifologicheskoy sostavlyayushchey vostochnoslavanskogo yazychestva* [The analysis of the mythological component of East Slavic paganism]. Nizhny Novgorod.
- Borisoff, C.L. (2014) Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xürsü/Xors. *Studia Mythologica Slavica*. 17. pp. 9–36. DOI: 10.3986/sms.v17i0.1491
- Butkov, P. (1821) Nechto k Slovu o polku Igoreve [Something to The Tale of Igor’s Campaign]. *Vestnik Evropy*. CXXI(21). pp. 34–65.
- Preis, P. (1841) Donesenie g. Ministru Narodnogo Prosveshcheniya, iz Pragi, ot 26 Dekabrya 1840 goda [Report to the Minister of Public Education, from Prague, from December 26, 1840]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. 29. pp. 31–52.
- Sreznevsky, I. (1846) Ob obozhanii solntsa u drevnikh slavyan [On the adoration of the sun among the ancient Slavs]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. LI. pp. 36–60.
- Bodyansky, O.M. (1846) Ob odnom prologe biblioteki Moskovskoy dukhovnoy tipografii i tozhdestve slavyanskikh bozhestv Khorsa i Dazh'boga [About one prologue of the library of the Moscow spiritual printing house and the identity of the Slavic deities Khors and Dazhbog]. *Chteniya v imperatorskom Obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom universitete*. 1. pp. 5–23.
- Kostomarov, N. (1847) *Starorusskie solnechnye bogi i bogini* [Old Russian solar gods and goddesses]. Simbirsk: [s.n.].
- Sabinin, S. (1847) Otvet na otvet [Answer to answer]. *Chteniya v imperatorskom Obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom universitete*. 9. pp. 22–23.
- Afanasiev, A.N. (1869) *Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu* [Poetic views of the Slavs on nature]. Vol. 3. Moscow: K. Soldatenkov.
- Zabelin, I. (1879) *Istoriya russkoy zhizni s drevneyshikh vremen* [History of Russian life since ancient times]. Moscow: Grachev & K.
- Miller, V.F. (1877) *Vzglyad na Slovo o polku Igoreve* [A look at The Tale of Igor’s Campaign]. Moscow: F.B. Miller.
- Zaliznyak, A.A. (2009) *Iz zametok o lyubitel'skoy lingvistike* [From notes on amateur linguistics]. Moscow: Russkiy Mir; Moskovskie uchebniki.
- Kokolov, M.E. (1987) *Starorusskie solnechnye bogi i bogini* [Old Russian solar gods and goddesses]. Simbirsk: [s.n.].
- Evans-Pritchard, E. (2004) *Teorii primitivnoy religii* [Theories of primitive religion]. Translated from English by A. Belik, A. Kazankov. Moscow: OGI.
- Soloviev, S.M. (1895) *Istoriya Rossii s drevneyshikh vremen* [History of Russia Since Ancient Times]. Book 1. 2nd ed. St. Petersburg: [s.n.].
- Khlebnikov, N.I. (1872) *Obshchestvo i gosudarstvo v domongolskiy period russkoy istorii* [Society and state in the pre-Mongol period of Russian history]. St. Petersburg: A.M. Kotomin.
- Korsh, F.E. (1909) *Vladimirovy bogi* [Vladimir’s Gods]. In: *Sbornik Khar'kovskogo istoriko-filologicheskogo obshchestva* [Collection of the Kharkov Historical and Philological Society]. Vol. 18. Kharkov: [s.n.]. pp. 51–58.
- Karsky, E.F. (1916) *Belorusskiy* [Belarusians]. Vol. 3. Moscow: I.N. Kushnerev and K.
- Kagarov, E.G. (1918) *Religiya drevnikh slavyan* [Religion of the ancient Slavs]. *Kul'turno-bytovye ocherki po mirovoy istorii*. 4. pp. 3–73.
- Grekov, B.D. (1953) *Kievskaya Rus'* [Kievan Rus]. Leningrad: Gospolitizdat.
- Jakobson, R. (1966) *Selected Writings*. Vol. IV. The Hague–Paris: Mouton & Co. pp. 106–300.
- Rak, I.V. (ed.) (1997) *Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* [Avesta in Russian translations (1861–1996)]. St. Petersburg: Zhurnal “Neva” – RKhGI.
- Zaliznyak, A.A. (1962) Problemy slavyano-iranskikh yazykovykh otnosheniy drevneyshego perioda [Problems of Slavic-Iranian linguistic relations of the most ancient period]. *Voprosy slavyanskogo yazykoznanija*. 6. pp. 28–45.
- Jakobson, R. (1970) [The role of linguistic evidence in comparative mythology]. *The Seventh International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences*. Moscow, August 3–10, 1964. Moscow: Nauka. pp. 608–619. (In Russian).
- Baskakov, N.A. (1973) Mifologicheskie i epicheskie imena sobstvennye v “Slove o polku Igoreve” (k etimologii “Ves” i “Boyan”) [Mythological and epic proper names in the “The Tale of Igor’s Campaign” (to the etymology of “Ves” and “Boyan”)]. *Vostochnaya filologiya*. 3. pp. 183–192.
- Martynov, V.V. (1989) Sakral'nyy mir “Slova o polku Igoreve” [The sacred world of “The Tale of Igor’s Campaign”]. In: Tolstoy, N.I. (ed.) *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Rekonstruktsiya drevney slavyanskoy dukhovnoy kul'tury: istochniki i metody* [Slavic and Balkan folklore. Reconstruction of the ancient Slavic spiritual culture: sources and methods]. Moscow: Nauka. pp. 61–78.
- Ivanov, V.V. & Toporov, V.N. (1995) Khors [Xors]. In: Petrukhin, V.Ya. et al. (eds) *Slavyanskaya mifologiya* [Slavic Mythology]. Moscow: Ellis Lak. p. 388.
- Ivanov, V.V. & Toporov, V.N. (1965) *Slavyanskyye yazykovyye modeliruyushchie semioticheskie sistemy* [Slavic language modeling semiotic systems]. Moscow: Nauka.
- Toporov, V.N. (1989) Ob iranskom elemente v russkoy dukhovnoy kul'ture [On the Iranian element in Russian spiritual culture]. In: Tolstoy, N.I. (ed.) *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Rekonstruktsiya drevney slavyanskoy dukhovnoy kul'tury: istochniki i metody* [Slavic and Balkan folklore. Reconstruction of the ancient Slavic spiritual culture: sources and methods]. Moscow: Nauka. pp. 23–60.
- Toporov, V.N. (1995) *Svyatost' i svyaty v russkoy dukhovnoy kul'ture* [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture]. Vol. 1. Moscow: Gnozis.
- Toporov, V.N. (1998) *Predistoriya literatury u slavyan: opyt rekonstruktsii: (vvedenie k kursu istorii slavyanskikh literatur)* [Prehistory of literature among the Slavs: the experience of reconstruction: (introduction to the course on the history of Slavic literatures)]. Moscow: Russian State University for the Humanities.
- Golb, N. & Pritsak, O. (1982) *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Tolochko, P.P. (2001) The myth of Judaic Khazars as the founders of Kiev. *Rossiyskaya arkheologiya – Russian Archeology*. 2. pp. 38–42. (In Russian).

35. Trubachev, O.N. (2003) *Etnogenez i kul'tura drevneyshikh slavyan: lingvisticheskie issledovaniya* [Ethnogenesis and culture of the ancient Slavs: a linguistic research]. 2nd ed. Moscow: Nauka.
36. Trubachev, O.N. (2005) *V poiskakh edinstva: vzglyad filologa na problemu istokov Rusi* [In search of unity: a philologist's view of the problem of Rus origins]. 3rd ed. Moscow: Nauka.
37. Nazarenko, A.V. (2009a) *Drevnyaya Rus' i slavyane* [Ancient Russia and the Slavs]. Moscow: Russian Foundation for the Promotion of Education and Science. pp. 391–398.
38. Niederle, L. (1916) *Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých slovan*. Prague: Nákladem Burslka & Kohouta.
39. Cross, S.H. (1946) Primitive Civilization of the Eastern Slavs. *American Slavic and East European Review*. 5(1/2). pp. 51–87.
40. Gimbutas, M. (1971) *The Slavs*. London: Thames and Hudson Ltd.
41. Bortnes, J. (1992) The literature of Old Russia, 988–1730. In: Moser, Ch.A. (ed.) *The Cambridge History of Russian Literature*. Cambridge–New York: Cambridge University Press. pp. 1–44.
42. Hubbs, J. (1993) *Mother Russia: the Feminine Myth in Russian Culture*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
43. Bilaniuk, P.B.T. (1994) The Notion of Religion of the Pre-Christian and Christian Eastern Slavs. VI to XII Centuries. In: Bianchi, U. (ed.) *The Notion of "religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the 16th Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3rd-8th September, 1990)*. Rome: L'Erma di Bretschneider. pp. 375–381.
44. Zaroff, R. (1999) Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition? *Studia Mythologica Slavica*. 2. pp. 47–76. DOI: 10.3986/sms.v2i0.1844
45. Vukcevič, I. (2001) *Rex Germanorum populos Sclavorum: an Inquiry Into the Origin & Early History of the Serbs/Slavs of Sarmatia, Germania & Illyria*. Santa Barbara, CA: University Center Press.
46. Cooper, B. (2006) Lexical Reflections Inspired by Slavonic *Bogŭ: Some Thoughts on the Slavonic Pantheon. *Slavonica*. 12(2). pp. 129–148. DOI: 10.1179/174581406X126807
47. Beskov, A.A. (2014) Problema osvshcheniya temy vostochnoslavjanskogo yazychestva v shkol'nom kurse istorii [The problem of covering the topic of East Slavic paganism in the school history course]. *Prepodavanie istorii v shkole*. 8. pp. 9–15.
48. Rybakov, B.A. (2001) *Yazychestvo Drevney Rusi* [Paganism of Old Rus]. 2nd ed. Moscow: Sofiya, Gelios.
49. Rybakov, B.A. (2002) *Yazychestvo drevnikh slavyan* [Paganism of the ancient Slavs]. 2nd ed. Moscow: Sofiya, Gelios.
50. Klein, L.S. (2004) *Voskreshenie Peruna: k rekonstruktsii vostochnoslavjanskogo yazychestva* [The Resurrection of Perun: Towards the Reconstruction of East Slavic Paganism]. St. Petersburg: Evraziya.
51. Jakobson, R. (1985) *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Progress. pp. 369–420.
52. Kalmykov, A. (1925) Iranians and Slavs in South Russia. *Journal of the American Oriental Society*. 45. pp. 68–71.
53. Sedov, V.V. (1982) *Vostochnye slavyane v VI–XIII vv.* [Eastern Slavs in the 6th – 13th centuries]. Moscow: Nauka.
54. Fasmer, M. (1987) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka: v 4 t.* [Etymological Dictionary of the Russian Language: in 4 volumes]. Vol. 4. Moscow: Progress.
55. Abaev, V.I. (1965) *Skifo-evropeyskie izoglossy. Na styke Vostoka i Zapada* [Scytho-European isoglosses. At the crossroads of East and West]. Moscow: Nauka.
56. Obnorsky, S.P. (1929) Prilagatel'noe "khoroshiy" i ego proizvodnye v russkom yazyke [The adjective 'khoroshiy' and its derivatives in the Russian language]. *Yazyk i literatura*. 3. pp. 241–258.
57. Nazarenko, A.V. (2009b) *Drevnyaya Rus' i slavyane* [Ancient Russia and the Slavs]. Moscow: Russian Foundation for the Promotion of Education and Science. pp. 391–398.
58. Menges, K.G. (1979) *Vostochnye elementy v "Slove o polku Igoreve"* [Eastern elements in "The Tale of Igor's Campaign"]. Leningrad: Nauka.
59. Speransky, N.N. (2012) *Dar shamanizma – dar volkhovaniya* [The gift of shamanism – the gift of magic]. Moscow: Veligor.
60. Kirpichnikov, A.N. (1988) *Drevnerusskoe svyatilishche u Pskova* [Old Russian sanctuary near Pskov]. In: Timoshchuk, B.A. (ed.) *Drevnosti slavyan i Rusi* [Antiquities of the Slavs and Rus]. Moscow: Nauka. pp. 34–37.
61. Aleksandrov, A.A. (2011) Kamennye antropomorfnye idoly na territorii Pskovskoy oblasti [Anthropomorphic stone idols on the territory of Pskov Region]. In: Gaydukov, P.G. (ed.) *Arkheologiya i istoriya Pskova i Pskovskoy zemli* [Archeology and history of Pskov and the Pskov land]. Moscow; Pskov: RAS. pp. 48–61.
62. Herberstein, S. (2008) *Zapiski o Moskovii* [Notes on Muscovy]. Translated from German. Vol. 1. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli.
63. Aleksandrov, A.A. (1983) O sledakh yazychestva na Pskovshchine [About traces of paganism in the Pskov region]. In: Kruglikova, I.T. (ed.) *Kratkie soobshcheniya instituta arkheologii AN SSSR* [Brief reports of the Institute of Archeology of the USSR Academy of Sciences]. Moscow: Nauka. pp. 12–18.
64. Kirpichnikov, A.N. (1983) Yazycheskoe svyatilishche u Pskova (po dannym I.D. Vunderera) [Pagan sanctuary near Pskov (according to I.D. Wunderer)]. In: Pobol, L.D. (ed.) *Drevnerusskoe gosudarstvo i slavyane* [Old Russian State and Slavs]. Minsk: Nauka i tekhnika. pp. 109–110.
65. Petrov, N.I. (2014) O tak nazyvaemykh "yazycheskikh idolakh" okolo Pskova v XVI v. [About the so-called "pagan idols" near Pskov in the 16th century]. In: Muskhovich, V.T. (ed.) *Ladoga v kontekste istorii i arkheologii severnoy Evrazii* [Ladoga in the context of the history and archeology of northern Eurasia]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya. pp. 338–353.
66. Galkovsky, N. (1913) *Bor'ba khristianstva s ostatkami yazychestva v drevney Rusi* [The struggle of Christianity with the remnants of paganism in Old Rus]. Vol. 2. Moscow: [s.n.].
67. Anichkov, E.V. (1914) *Yazychestvo i Drevnyaya Rus'* [Paganism and Old Rus]. St. Petersburg: M.M. Stasyulevich.
68. Shchekin, A.S. (2005) *Lingvotekstologicheskoe issledovanie "Slova svyatogo Grigoriya izobreteno v toltsekh"* [Linguo-textological research of "The Word of St. Gregory about Idols"]. Philology Cand. Diss. St. Petersburg.
69. Zubov, M.I. (2005) *Slov'yans'ki povchannya proti yazichnitsva v lingvotekstologichnomu visvitlenni*. Philology Dr. Diss. Odesa.
70. Alekseev, N.A. (2008) M.I. Zubov. Lingvotekstologiya seredn'ovichnikh slov'yanskikh povchan' proti yazichnitsva. *Slavyanovedenie*. 5. pp. 102–109.
71. Koleva-Zlateva, Zh. (2012) Razmyshleniya o paradoksakh etimologii [Reflections on the paradoxes of etymology]. *Slavica: Annales Instituti Philologiae Slavicae Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth Nominatae*. 41. pp. 95–105.
72. Vasiliev, V.L. (2013) Nazvaniya-fantomy, rozhdennye pis'mennost'yu. *Studii z onomastiki ta etimologii*. pp. 35–45.
73. Zubov, N. (1995) Nauchnye fantomy slavyanskogo Olimpa [Scientific phantoms of the Slavic Olympus]. *Zhivaya starina*. 3(7). pp. 46–48.
74. Podlipchuk, Yu.V. (2004) *"Slovo o polku Igoreve": nauchnyy perevod i kommentarii* ["The Tale of Igor's Campaign": academic translation and commentary]. Moscow: Nauka.
75. Korotaev, A.V. & Khalturina, D.A. (2011) *Mify i geny: glubokaya istoricheskaya rekonstruktsiya* [Myths and Genes: A Deep Historical Reconstruction]. Moscow: LIBROKOM.
76. Sobolevsky, A.I. (1910) Materialy i issledovaniya v oblasti slavyanskoy filologii i arkheologii [Materials and research in the field of Slavic philology and archeology]. *Sbornik otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti imperatorskoy akademii nauk*. LXXXVIII(3). pp. I–IV, 1–288.
77. Kregždis, R. (2009) OPr. Curche: etymology of the theonym, functions of the deity; problematics concerning the establishment of cult conformity of the Eastern Baltic, Slavic and other IE tribes' ceremonial tradition. *Studia Mythologica Slavica*. 12. pp. 249–320.