

## Некоторые вопросы изучения славянской мифологии

Владимир Н. Топоров

*The article deals with the history and the contemporary situation of Slavic mythology studies. It also discusses the relationship between the pagan tradition and Christianity.*

К концу второго десятилетия нашего века многое из того, что было достигнуто в области славянской, а отчасти балтийской мифологии, подверглось сомнению или даже отрицанию сторонниками “гиперкритического” взгляда не только на результаты предыдущих исследований, но и на сами возможности достаточно надежной реконструкции мифологических данностей на основании имеющихся в распоряжении исследователей источников. Последовательнее и резче других среди “гиперкритиков” был Александр Брюкнер. Его позиция в ряде отношений имела разумные (но все-таки скорее частные) основания и могла бы быть действительно полезной, внося в дальнейшие мифологические исследования отрезвляющий элемент. Однако “отрезвление”, за которым нередко чувствуется неверие этого выдающегося ученого в дальнейший прогресс в этой области, было столь сильным, что занятие славянской и балтийской мифологией, если не считать отдельных исключений, были в значительной степени свернуты (разумеется, для этого существовали и другие причины), интерес к изучению славянской и балтийской мифологии заметно уменьшился, и пессимистические взгляды на возможность достижения новых надежных результатов возобладали среди исследователей.

Рубеж 50-60-ых годов двадцатого века ознаменовался отчетливыми признаками возрождения интереса к мифологическим темам и становлением, сначала довольно робким, более оптимистического отношения к возможности исследования и получения новых результатов в области славянской и балтийской мифологии. Конечно, это было связано с изменением конкретных условий, возникновением новой ситуации в этой отрасли науки, появлением новых идей, методов и источников, которые, оказывается, можно находить внутри старого и хорошо известного материала. В свете этих перемен морок “гиперкритицизма” стал казаться не столь страшным и обнаружил тенденцию к эволюции в сторону разумного критицизма как неотъемлемой части всякого научного исследования.

Что же конкретно было тем новым или по-новому осмысленным старым, что столь существенно изменило ситуацию? Прежде всего прогресс в изучении отдельных родственных индоевропейских традиций и типологии мифологических образов, мифов и самих мифологических текстов. К этому нужно добавить все более усиливающуюся роль языковых данных в мифологических исследованиях. К лексике и

этимологии, которые раньше не были в пренебрежении, теперь присоединилась и фразеология и семантика в той мере, в которой первая расширяет контекст данного мифологического персонажа, а вторая выявляет мотивировку того или иного имени или обозначения. Существенна вообще, а для мифологии в особенности, проблема определения подлинного статуса “обозначающего” (signifiant) – имя собственное или апеллятив, границы между ними и взаимоперехода одного в другое – трансформации. Роль языка в мифологии, которая в индоевропейской традиции была ясна уже первым компаративистам и мифологам, нередко совмещавшимся в лице одного исследователя (миф как “болезнь” языка), объясняет ведущую, пожалуй, роль лингвистов в последние десятилетия в привлечении внимания к славянской мифологии и в ее исследовании. Можно напомнить, что сама идея реконструкции мифа и персонажей, в мифе участвующих, едва ли могла бы реализоваться вне самого действенного своего орудия и метода – языковой реконструкции, результаты которой чаще всего в той или иной мере поддерживаются данными других родственных языков и мифологических традиций.

Наконец, нужно отметить и те преимущества в подходе к исследованию мифологии, которые связаны с введением в изучение этой отрасли знания методов, разработанных в структурализме, семиотике, структурной антропологии, в исследованиях по структуре текста, религиоведении и ряде других наук и научных направлений. Введение понятий синхронии, диахронии и панхронии (“универсалий”), структуры, системы и связи элементов внутри нее и связи уровней внутри системы, сильной и слабой позиции, аллоэлемента, “этического” и “эмического” и т. п. по сути дела весьма значительно расширяет и инструментарий мифологического исследования и пространство информации, небезразличной и небесполезной для собственно мифологических исследований.

Кажется, нет оснований сомневаться в том, что и в дальнейшем круг тех идей, методов, материалов, которые способствуют прогрессу исследований в области мифологии, будет расширяться и совершенствоваться. И это поддерживает тот оптимистический фон, который столь необходим для конструктивного развития данной конкретной области знания. Однако долг исследователя – помнить о тех сложностях и препятствиях, тех лакунах и неясностях, без преодоления которых нельзя воссоздать того целого, которое характерно для данной мифологической традиции, и определить тот тайный нерв, который объясняет функционирование этого целого и придает ему неповторимую индивидуальную физиономию. Такое понимание долга предполагает формулировку на каждом переходном отрезке эволюции научного знания тех *piae desideriae*, без обозначения которых утрачивается перспектива и дальнейший путь может обернуться блужданием в густом тумане.

Естественно, что здесь нет возможности говорить в должном объеме об этих пожеланиях, но все-таки, хотя бы в самом кратком виде, сто́ит обозначить две большие лакуны, нуждающиеся в восполнении.

Первая лакуна в изучении славянской (а отчасти и балтийской) мифологии состоит в том, что сама мифология для носителей данной традиции является лишь относительным образом, аспектом или частью того подлинного целого, которое только и является адекватным портретом этой традиции, надежно вводящим исследователя в ее внутренний механизм, и в ментально-психологическую организацию коллектива, являющегося носителем именно этой конкретной традиции. Таким

подлинным целым является религия как единство широкого плана, скрепляемое наиболее напряженной и понимаемой как главная ключевой идеей. В этом единстве сходятся и сосуществуют концептуальное и эмпирическое, догматическое и недогматическое, отчасти спонтанно возникающее окружение его, которое отражает более широкий круг представлений, желаний, надежд, самооценки себя и оценки других и т. п., в значительной степени сформировавшихся раньше (и часто намного) той эпохи, когда складывается данная религиозная догматика; умозрительное, чувственное и относящееся к сфере деятельности прагматическое; поведенческие навыки и рефлексия; ритуал и миф и т. п. Из всех знаковых систем (во всяком случае для праславянской и раннеславянской эпох) именно религия является самой мощной, с наибольшей разрешающей силой и более всего имеющей право на то, чтобы быть основой для реконструкции модели мира. Если наше знание славянской мифологии, а отчасти и ритуала можно считать (относительно количества имеющегося материала) в известной мере удовлетворительным, то этого нельзя сказать о нашем знании праславянской и вообще дохристианской религии. Прогресс в ее реконструкции сильно и весьма конструктивно помог бы расширить контекст, в котором мифология занимает свое место, и дал бы возможность объяснить зависимость тех или иных мифологических фактов и явлений от структуры религиозных представлений и определить более точно *vaieur* этих фактов и явлений, их мотивировку, а нередко и их происхождение.

Другая лагуна совсем иного рода. Она следствие невнимания, пренебрежения, иногда просто неведения еще одного важного круга источников, имеющих отношение и к мифологическим реконструкциям, но ими не исчерпывающихся. Речь идет о соотношении языческой традиции и “большой” религии, в данном случае христианства (усвоенного на широком рубеже I-го и II-го тысячелетия нашей эры славянами и балтами), с точки зрения сохранения преемственности при встрече двух антагонистических (во всяком случае на уровне самосознания каждой из этих традиций) религий – языческой и христианской, которая вела непримиримую борьбу с первой, кончившуюся – по крайней мере официально – полной победой над язычеством.

Но религия, новое религиозное учение никогда не приходит на пустое, не заполненное ничем место: придя, она уже находит там, на этом месте, иное целое религиозной природы, в котором, однако, присутствует и то, что, если не глубже, то шире религии, – традиция, представления о себе и о мире, весь жизненный уклад, свой тип рефлексии, свои правила, свое “можно”, “нужно”, “нельзя”. Еще до введения и усвоения “новой” религии традиция обеспечивает некое единство коллектива – в духе, в обрядовой практике, в жизненном укладе, в самом строе мироощущения. Когда “новая” религия (учение) и традиция встречаются, а встреча их неизбежна, как об этом свидетельствует христианизация языческих народов, говоря в общем, имеют место три разные ситуации – или “новая” религия встречает решительное сопротивление традиции (и тогда или новое оказывается сильнее и делает все, чтобы искоренить, в частности, и насильственно, традицию и тем самым, нарушив целокупность и полноту традиции, одержать над ней победу, нередко и в несколько ином плане оборачивающуюся поражением, или же традиция оказывается сильнее и отстаивает себя), или традиция легко и органично принимает “новую” религию, успешно аккомодируясь к ней, иногда даже пытаясь

в ней раствориться, что полностью, однако, никогда не удастся, или же “чужое” учение, “новая” религия и “своя” традиция – независимо от того, как они оценивают ситуацию, вольно или невольно вынуждены идти на компромисс, далекий от паритета, но все-таки предполагающий раздел сфер влияния и/или уровней, контролируемых той или иной из двух инстанций – “новой” религией или “старой” традицией.

Здесь нет возможности обсуждать условия конкретного компромисса (кстати, таким он выглядит в основном лишь в макроисторическом плане, в просто же историческом речь скорее должна идти о борьбе – явной или тайной) между восточнославянской языческой традицией и христианской, начавшейся, по меньшей мере с X века и не прекратившейся по существу до наших дней. Христианство утвердилось на верхнем этаже, языческие пережитки, довольно хорошо сохраняющиеся в некоторых сферах народной жизни, нашли себе нишу на нижнем этаже. Двоеверие – один из способов достижения компромисса, когда каждый верующий и весь коллектив входят в обе религии, живут на обоих этажах, но хорошо знают, что Богу, а что кесарю, где кончается одно и где начинается другое. Но это двоеверие, актуальное в эпоху, когда язычество еще сознательно боролось с христианством за свое выживание и надеялось обойтись без компромисса, позже стало, если угодно, единой верой или, точнее, неким цельным и систематическим мировоззрением и жизненным укладом, за которыми стоит одна и та же единая нераздельная душа. И то христианство, которое утвердилось на Руси и продолжает существовать как “народное” вероисповедание, несомненно, представляет собою оригинальный синтетический опыт. Каким кощунственным это бы ни казалось и при всех действительно кардинальных различиях между язычеством и христианством, выступающих в самых напряженных точках как полная противоположность вплоть до решительного неприятия и отвержения противоположного себе, все-таки и у язычества и у христианства есть некая общая задача, некий общий интерес, и без них никакая форма компромисса не была бы возможна.

В язычестве (в частности, и в восточнославянском и – уже и полнее – в русском) всегда находится не только то, что преодолевается и/или просто вытесняется, удаляется христианством как “большой” и “новой” религией, но и то ядро, тот неделимый фонд, который неязыческая и ей противоположная “большая” религия не может и, более того, не должна стремиться отбросить, но вынуждена (иногда невольно и даже противовольно) включить в свое целое, так или иначе учтя то, что для верующего человека уже давно стало неотъемлемым достоянием “народной” психики, которая – и это чрезвычайно важно – предопределяет и матрицирует определенный религиозно-психологический тип и весь его жизненный контекст, отказаться от которого полностью невозможно и часто даже не нужно.

Христианство как мировая религия, претендующая на универсальность, не может облегчать свою задачу и рассчитывать на унифицированный или опустошенный субстрат. Оно должно найти ключ, отмыкающий любую религию, с которой ему приходится встречаться. Вопросы, стоящие перед христианством, особенно коренные, те же, что возникают и в язычестве, но только многообразнее, сложнее, напряженнее. И язычник, которому предстояло стать христианином (и именно “хорошим”), в конце концов понимал единство ситуации, целей и расходиться

мог скорее в том, какими средствами их достигнуть<sup>1</sup>. А христианин, еще вчера бывший язычником, а сегодня сознающий себя носителем христианской традиции – как вероисповедной, так и бытовой, вносит в эту традицию языческие элементы или даже целые пласты, соотнося их (насколько адекватно, другой вопрос) с тем, что, как представляется ему, не противоречит (и это по меньшей мере) христианству. Отсюда понятно, что и у христианства и у языческой традиции, чаще всего уже не сознающей себя таковой, есть свои особые права и задачи. Первое контролирует вторую, ограничивает, направляет, предписывает свои правила. Вторая же умудряется (и тоже не отдавая себе в этом отчета) угнездиться в сердцевине того обывовленного, интимного христианства, которое ей по сердцу и которое она исповедует как свою веру. Тем самым и такое христианство, более позднее, чем воспринявшая его исходно языческая традиция оказывается источником, хотя и вторичным для реконструкции тех образов и идей, которые присутствовали в языческой традиции. Разумеется, эти данные выражались существенно иным “языком” и на другом уровне, но и этого *sapienti sat*. Из этого конкретного случая, прикрепленного к определенному месту, времени и этнокультурной и языковой традиции, следует возможность и более общего вывода: многие богословские, философские рефлексии и многие опыты художественного словесного творчества, даже не находящиеся в черед преемственных исторических связей, могут оказаться полезными для прояснения важных, нередко ключевых в смысловом отношении вопросов языческой традиции, поскольку и они и она устремлены к глубинным смыслам<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Отец Силуан Авернский, полемизируя со своим оппонентом, пишет: «Язычество на Руси никогда не исчезало и не исчезнет /.../ Вы пишете: “Источник религиозной нетерпимости – язычество, инкорпорированное в православие и слившееся с ним, нехристиоцентричность нашего мышления, наша оторванность от Евангелия и Иисуса”».

«Язычество, инкорпорированное в православие» – тавтология: православие в России уже, по определению, не как Ваш образ его и Ваша доктрина о нем, а как реальное историческое явление – это и христианство, и элементы дохристианских культов племен, населявших древнюю Русь, и особый этнопсихологический склад, – совокупность не доктринальная, но ткань живая, дышащая, видящая. Традиция и учение – не рядопологаемые и не противопологаемые понятия: они расположены в разных плоскостях, играют на разных струнах души. Но вот она-то, душа – одна». См. *Письмо Силуана Авернского отцу Георгию Чистякову. 14.10.96*, “Русская мысль”, 27.03.1997.

<sup>2</sup> Настоящий текст представляет собой введение общего характера к более обширному исследованию *К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери - \*Zemja & Matĕ*.

## **Einige Fragen zur Erforschung der slawischen Mythologie**

*Vladimir N. Toporov*

Im Artikel werden einige Überlegungen zur Geschichte der slawischen Mythologie als philologischer Disziplin (vom Hyperkritizismus Brückners bis heute), zu den Lakunen, die es in diesem Bereich noch gibt, und zu den Beziehungen zwischen dem ostslawischen Heidentum und der christlichen Orthodoxie präsentiert.