

СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ: ИСТОРИЧЕСКОЕ ОБНАРУЖЕНИЕ СЛАВЯНСКОГО МИФА КАК КОЛЛЕКТИВНОЙ ФОРМЫ СОЗНАНИЯ

2005 г., А.А. Бреусенко-Кузнецов

*кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии и педагогики
Национального технического университета Украины
“Киевский политехнический институт”*

Исследования славянской мифологии, в русле какой бы науки они ни двигались, сталкиваются с одной общей проблемой: сам предмет исследования на первый взгляд отсутствует, он недоступен, утрачен. В.В.Иванов и В.Н.Топоров в энциклопедической статье, посвящённой славянской мифологии, вынуждены признать: «Собственно славянские мифологические тексты не сохранились: религиозно-мифологическая целостность «язычества» была разрушена в период христианизации славян. Возможна лишь реконструкция основных элементов славянской мифологии на базе вторичных письменных, фольклорных и вещественных источников» [6, 450]. Итак, первым шагом исследования мифологии славян необходимо является её реконструкция.

Источники, дающие материал для реконструкции, крайне разноплановы. Если их сгруппировать, можно выделить их основные классы:

- 1) *внешние письменные источники, современные славянской мифологической традиции* (это исторические хроники, рассказы о путешествиях, церковные поучения против язычества – всё, что было сохранено людьми, себя с этой традицией не идентифицировавшими); недостатком этих источников следует признать несистематичность изложения (путешественниками регистрировались наиболее яркие впечатления, православными летописцами и авторами поучений – наиболее досадные моменты языческого противостояния христианству);
- 2) *внутренние материальные источники, современные славянской мифологической традиции* – данные археологических раскопок (продукты материальной культуры, содержащие магический орнамент, специальные культовые предметы); в этих источниках при сохранении изобразительной составляющей мифологических представлений потеряна составляющая вербальная; кроме того, внешним фактором, естественным образом отфильтровывающим важную информацию, становится относительная прочность материалов;
- 3) *внутренние, но несовременные изучаемой мифологической традиции фольклорно-этнографические источники* (вербальные: содержащие мифические образы народные сказки, песни, загадки, народный календарь, гадания, заговоры, формы самого языка; невербальные: орнамент вышивок, декор архитектурных строений и т.д.); недостатками

этих источников следует признать их превращённость с течением истории сравнительно с исходными неизвестными формами, неизбежную частичную десакрализацию, возможность утраты важных составляющих, поздние инокультурные влияния и – что, видимо, самое важное, – невыясненность до конца характера их связи с недоступными аутентичными источниками мифологической культуры.

В данной эмпирической классификации явным образом отсутствует ключевой класс источников – *внутренних мифологической культуре, её современных и письменных*, – но, увы, славянская письменность с самого начала (с Кирилла и Мефодия) относилась к приходящей на смену язычеству православной культуре.

Сведения о мифологической культуре славянства, поставляемые историей и археологией, наиболее надёжны, но и скудны, фрагментарны; их явно недостаточно, чтобы выстроить столь полную картину славянской мифологии, к которой можно было бы применять психологическое исследование. Этнография и фольклористика, на которые ложится функция заполнения «белых пятен», напротив, раскрывают перед психологом богатое поле для исследовательской деятельности. Эти науки занимаются «живыми» феноменами, а не скудными их отражениями и окаменелостями. Но тут для психолога возникает риск соблазниться раскрывшимся богатством и подменить исходный предмет исследования. «Заблудиться» в таком материале тем легче, что он действительно содержит мифические феномены, при соприкосновении с которыми в ходе творческого процесса актуализируются глубинные пласты психики исследователя. Такой отклик сам по себе является информативным, он подтверждает близость исследования к изучаемой реальности, но он же побуждает проецировать на изучаемую мифологическую традицию феномены мифического сознания, актуализирующиеся у самого исследователя. Т.о., вычленение из изучаемых фольклорно-этнографических материалов собственно мифологического содержания представляет собой отдельную проблему.

К задачам данной статьи принадлежит описание подхода к *психологической реконструкции* собственно славянской мифологии (1) и мифологической саморефлексии над её периодизацией (2).

Геродот и Нестор: историческое обнаружение славянского мифа.

Первым упоминанием о славянской (вернее, пра-славянской) мифологии в научной (исторической) литературе можно признать пересказ Геродотом «скифского» предания о происхождении народа, помещённый в 4-й книге («Мельпомена») его «Истории»:

«5. По рассказам скифов, народ их – моложе всех. А произошёл он таким образом. Первым жителем этой необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, был Зевс и дочь реки Борисфена (я этому,

конечно, не верю, несмотря на их утверждения). Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и самый младший – Колаксаис. В их царствование на скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошёл, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но, когда подошёл третий, младший брат, пламя погасло и он отнёс золото к себе в дом. Поэтому старшие согласились отдать царство младшему.

6. Так вот, от Липоксаиса, как говорят, произошло скифское племя, называемое авхатами, от среднего брата – племя катиаров и траспиев, а от младшего брата – царя – племя паралатов. Все племена вместе называются сколотами, т.е. царскими. Эллины же зовут их скифами.

7. Так рассказывают скифы о происхождении своего народа. Они думают, впрочем, что со времён первого царя Таргитая до вторжения в их землю Дария прошло как раз только 1000 лет. Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснёт под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживёт и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он может за день объехать на коне. Так как земли у них было много, то Колаксаис разделил её, по рассказам скифов, на три царства между своими тремя сыновьями. Самым большим он сделал то царство, где хранилось золото. В области, лежащей ещё дальше к северу от земли скифов, как передают, нельзя ничего видеть и туда невозможно проникнуть из-за летающих перьев» [11, 188-189].

С этим преданием Геродот сравнивает предание понтийских эллинов, согласно коему Геракл, пригнав быков Гериона в страну скифов, был застигнут непогодой и чудесным образом потерял своих упряжных коней; в ходе поисков он прибыл в землю по имени Гилея. Там в пещере он нашёл некое существо смешанной природы – полудеву, полузмею. Верхняя часть туловища от ягодиц у неё была женской, нижняя – змеиной. Ради возвращения коней Геракл соединился с этой женщиной, и у неё родилось трое сыновей – Агафирс, Гелон и Скиф. Гераклом для них был оставлен лук и пояс с золотой чашей – с условием: кто не сможет натянуть лук и опоясаться поясом, будет отослан на чужбину. Младшему (Скифу) выполнить эту задачу удалось; от него пошли скифские цари.

Третье же сказание, которому Геродот более всего доверяет, указывает на приход теснимых массагетами кочевых племён скифов из Азии в земли, населённые киммерийцами; цари киммерийцев пытались защищать свои земли, а народ предпочитал отступить, отдав земли без боя; этот конфликт мнений перерос в братоубийственную войну между самими киммерийцами, после которой они покинули свою страну, а скифы ею завладели.

Как видно, мифические представления интересуют Геродота не как таковые, а в плане установления исторической истины; указываются они главным образом из научной добросовестности не доверяющего им автора.

Эвгемеризм – сведение мифов к описаниям исторических событий с обожествлением их участников – едва ли может быть приписан взглядам Геродота в полной мере, и всё же в попытках исторической локализации мифических событий (за 1000 лет до Дария) и в необходимости выбора наиболее истинной (правдоподобной) версии происхождения скифов обнаруживает себя наивно-исторический подход к мифической реальности.

В историческом исследовании А.П.Смирнова, посвящённом скифам, упомянутые Геродотом мифические сказания о Таргитае, Липоксае, Арпоксае и Колаксае, о Геракле и сыновьях змееногой богини цитируются в поисках «рационального зерна», обнаруживающегося в различиях фигурирующих там наборов волшебных предметов, в которых совпадает только чаша. Плуг и ярмо из первого сказания, равно как и секира (если её рассматривать как орудие расчистки леса) говорят о том, что оно могло возникнуть лишь у земледельческого народа; лук и пояс из второго сказания более соотносимы с народом кочевым [3, 21-22].

О делении Геродотом «скифов» на кочевников и земледельцев свидетельствует сам текст «Истории»: с одной стороны он говорит об отсутствии у скифов городов и укреплений и о подвижности жилищ [11, 198-199], с другой стороны отдельно рассказывает о «скифах-земледельцах», сеющих зерно на продажу [11, 191]. Последние живут севернее ализонов (расположенных за каллипидами, обитающими ближе всего к гавани борисфенитов – Ольвии) и южнее невров – народа колдунов-оборотней, ежегодно превращающихся в волков [11, 213], севернее которых – уже безлюдная пустыня. При этом ведущие скифский образ жизни ализоны также занимаются земледелием, хотя и не торгуют его продуктами. Подходит ли собирательное наименование «скифы» ко всем перечисляемым племенам, или речь идёт о противопоставлении эллинского образа жизни не-эллинскому, условно именуемому «скифским», однозначно судить нельзя.

Фигурки змееногой богини Апи, одна из коих найдена в кургане Куль-Оба (под Керчью) говорят о том, что записанное Геродотом «эллинское» сказание имеет основание в реальной скифской культуре. Что же касается земледельческой культуры «сколотов» – потомков Колаксы, за землями которых властвует подобная *закрывающим обзор перьям* снежная пурга, то в отнесении её к скифской (восходящему к эллинам – современникам Геродота) многие историки оправданно сомневаются. Главными аргументами выделения сколотов из скифских племён есть иной образ жизни и отсутствие языкового единства. Скифы-кочевники, живущие в *степи*, вместе с сарматами и аланами относились к *ираноязычным* племенам; сколоты-земледельцы, живущие в *лесостепи*, – видимо, к *славяноязычным*. Иранцами, как замечает Б.А.Рыбаков, признали скифов лингвисты XIX-XX веков, историки же XVII-XVIII веков ошибочно считали их славянами [9, 40] –

отчего и не ставилось специальной проблемы преодоления некоторой нечёткости зафиксированного Геродотом различения греками контактировавших с ними в Причерноморье народностей – бесконфликтно сосуществовавших между собой, культурно взаимодействовавших, но не терявших при этом самобытности.

Рассматривая мифический сюжет о Таргитае, трёх сыновьях, трёх сколотских царствах и упавших с неба золотых предметах, Б.А. Рыбаков сближает его с мотивами из русского сказочного фольклора. Им проводится параллель между именами Таргитая и Тарха Тараховича [9, 45]. Корень «ксай», повторяющийся в имени сыновей Таргитая, восходит к иранскому «владыка, царь». Кола-ксай – подобный традиционному сказочному герою младший брат – в своём имени содержит корень «коло», связанный с солнечным кругом и тем особенно важный в славянском мировоззрении (ср. кол-яда, коло-ворот, с-колот) и переводится Б.А.Рыбаковым как Солнце-царь (этот титул просуществовал у славянских князей по крайней мере до X века – ср. Владимир Красное Солнышко); Липо-ксай и Арпо-ксай (Гора-царь и Глубь-царь) сравниваются с характерными для славянских волшебных сказок типами помощников – с Горыней (Вернигорой) и Усыней (Верниводой) соответственно [9, 48]. Три же царства сколотов обнаруживают аналогичность с множеством сказок о трёх царствах: медном, серебряном и золотом [9, 43].

Рассказывая о скифских религиозных верованиях, Геродот называет эллинские эквиваленты местных божеств: «Скифы почитают только следующих богов. Прежде всего – Гестию, затем Зевса и Гею (Гея у них считается супругой Зевса); после них – Аполлона и Афродиту Небесную, Геракла и Ареса. Этих богов почитают все скифы, а так называемые царские скифы приносят жертвы ещё и Посейдону. На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс (по-моему, совершенно правильно) – Папей, Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Небесная – Аргимпаса, Посейдон – Фагимасад. У скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам, кроме Ареса» [11, 201]. Святилища Ареса описаны Геродотом так: «горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти 3 стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырёхугольная площадка; три стороны её отвесны, а с четвёртой есть доступ... На каждом таком холме водружён древний железный меч. Это и есть кумир Ареса» [11, 202]. Из этого отрывка Б.А. Рыбаков делает вывод, что скифы-иранцы не имеют отношения к воздвижению множества найденных в древнеславянском ареале расселения антропоморфных идолов, долгое время традиционно именуемых «скифскими»; эти идолы (отличительными особенностями которых есть рог-ритон, скифский меч-акинак и гривна на шее) имеют сколотское (т.е. славянское) происхождение. Они с наибольшими

основаниями могут быть посвящены славянским божествам Перуну, Волосу и Дажьбогу (Гойтосиру), причём последняя версия наиболее вероятна [9, 64-70].

Геродотова попытка восстановления на основе мифических представлений исторических событий, связанных с происхождением скелотов, многократно воспроизвелась в работах позднейших историков, вынужденных за нехваткой иных данных исторически трактовать мифологизированные предания, попавшие в древнерусские летописи. Показательно отношение многих историков к летописному сказанию о происхождении Киева.

Первичная запись о заложении Киева в «Повести временных лет», произведённая Нестором, многократно переписывалась другими летописцами; она известна в двух вариантах, условно именуемых «киевским» (попавшим в Лаврентьевскую, Ипатьевскую, Никоновскую и др. сводные летописи) и «новгородским» (содержащимся в Новгородской 1-й летописи), отличающимся более поздней датировкой события и упоминанием о язычестве полян [6, с.5-8].

В переводе Д.С.Лихачёва интересующее нас место звучит так:

«И были три брата: один по имени Кий, другой – Щек и третий – Хорив, а сестра их была Лыбедь. Сидел Кий на горе, где ныне подъём Боричев, а Щек сидел на горе, которая ныне зовётся Щековица, а Хорив на третьей горе, которая прозвалась по нему Хоривицей. И построили городок во имя старшего своего брата и назвали его Киев. Был кругом города лес и бор велик, и ловили там зверей, а были те мужи мудры и смыслённы, и назывались они полянами, от них поляне и доньне в Киеве¹.

Некоторые же, не зная, говорят, что Кий был перевозчиком; был-де тогда у Киева перевоз с той стороны Днепра, отчего и говорили: «На перевоз на Киев». Если бы был Кий перевозчиком, то не ходил бы к Царьграду; а между тем Кий этот княжил в роде своём, и ходил он к царю, и великие почести воздал ему, говорят, тот царь, при котором он приходил. Когда же он возвращался, пришёл он на Дунай, и облюбывал место, и срубил город невеликий, и хотел сесть в нём со своим родом, да не дали ему близживущие; так и доньне называют придунайские жители городище то – Киевец. Кий же, вернувшись в свой город Киев, тут и умер; и братья его Щек и Хорив и сестра Лыбедь тут же скончались» [7, 26].

«Повесть временных лет» была написана в Киево-Печерском монастыре в 1113 г.; событие датировано VI – VII веками в киевском варианте и 6362 (854) годом в варианте новгородском. С несомненностью можно утверждать, что Нестор-летописец не мог быть свидетелем излагаемых фактов и пользовался неким сохранившимся преданием. В тексте сильны фольклорные мотивы (тройственность братьев, упоминание параллельного сказания, где Кий становится не князем, а перевозчиком). Разумеется, нет

¹ В этом месте новгородский вариант указывает на язычество полян: «бяху же поганѣ, жруще озером и кладзем и рощениемъ якоже прочии погани» [2, 8].

оснований полностью отрицать существование исторических личностей князей-основателей Киева, и всё же относиться к несторову сообщению как к буквальному и точному изложению исторических событий было бы наивным. Любопытно, что восточнославянским братьям Кию, Щеку и Хориву у славян западных соответствуют братья Чех, Лях и Крак. И подобные аналоги вовсе не замыкаются одним лишь славянским миром.

В 1922 г. Н.Я. Марром была введена в научный оборот армянская легенда об основании города Куаром, Мелтеем и Хореаном, записанная Иоанном Мамиконяном в конце VII – начале VIII в. в «Истории Тарона». Согласно легенде, князья индов Деметр и Гисане сбежали от царя Динаксея к царю Валаршаку; тот дал им землю Тарон, где они построили г. Вишاپ; придя потом в Аштишат, они поставили там идолов; через 15 лет царь их убил, а земли отдал их детям – Куару, Мелтею и Хореану. Куар построил аван (город) и назвал его Куарк, Мелтей построил аван на равнине и назвал его Мелти, а младший Хореан, придя в гавар (область) Палуинов, построил аван Хореанк. Вскоре, посоветовавшись, братья поднялись на гору Каркея и нашли там прохладное место, с обилием травы и деревьев и простором для охоты, и построили там дастакерт, где поставили двух идолов: одного по имени Гисане, другого по имени Деметр – и отдали им в услужение свой род [2, 10]. В армянской легенде нетрудно заметить переключку с преданием из «Повести временных лет», что, видимо, и заставило историков Киева рассматривать её как заимствованную из древнерусского пересказа (в самом деле, не могло же историческое событие происходить дважды – на Руси и в армянских землях). С таким категоричным утверждением не был согласен С.Т. Еремян, который отстаивал полную самостоятельность русского и армянского памятников, каждый из которых привязан к местным топонимам [4]. Тем не менее Я.Е. Боровский из представления о вторичности армянского источника даже выводит заключения, уточняющие дату основания Киева: коль скоро использование древнерусского пересказа армянским историком произошло где-то после 661 г., то и само событие произошло не позднее начала VIII в., что опровергает новгородскую летописную датировку и подтверждает киевскую [6, с.7-9].

Аналогичная переключка (касающаяся имён) наблюдается и со скандинавским эпосом и сагами: в песнях «Подстрекательство Гудрун» и «Речи Хамдира» (принадлежащих к «Старшей Эдде») и в «Саге о Вельсунгах» упоминается Сванхильд (от «Сван» – лебедь), сестра троих братьев (Хамдир, Сёрли, Эрп), которые мстят её мужу – Ёрмунрекку (Германариху), за то, что он её казнил, заподозрив в неверности [14, 336-348; 11, 404-411].

Сванхильд – дочь Гудрун от её первого брака с Сигурдом (Зигфридом). Сыновей от второго брака с Атли (Этцелем, Аттилой) Гудрун убивает, мстя

мужу за его расправу с её братьями. От третьего брака Гудрун – с Йонакром – и родились братья Сёрли, Эрп и Хамдир. Именно их Гудрун призвала отомстить за сводную сестру растоптавшему её конями готскому конунгу:

Сванхильд – имя
вашей сестры,
что Ёрмунрекк бросил
коням под копыта,
воронным и белым,
на дороге войны,
серым, объезженным
готским коням! [14, 342].

Разумеется, об основании Киева «Старшая Эдда» умалчивает, и всё же соотнесение братьев-мстителей с братьями-основателями русского города держится не на одном лишь имени их сестры. Русские влияния на становление германо-скандинавского эпоса затрагивают и другие песни «Старшей Эдды». Во «Второй песни о Гудрун» в числе конунгов и воинов, пытающихся вручить подарки и утешить скорбящую по Сигурду Гудрун упоминаются некие «Вальдар датский и Ярицлейв с ним» [14, 285] (Владимир и Ярослав?) – и тоже в отрыве от их руководящей роли в Киевской Руси; так что эпический образ сестры Сванхильд (Лебедь, Лыбедь), отмщение за которую конунгу готов совершается тремя братьями, не может быть сочтён точечным совпадением.

В хронике готского историка VI века Йордана – и уже в качестве исторического события – описывается подобная же месть братьев готскому королю Германариху за казнь Сунильды из племени *росоманов*. Итак, в истории об основании Киева мы имеем звено некоего «кочующего сюжета».

Если относиться к историческим хроникам как к исходным записям фактов, откуда были почерпнуты сюжеты эпических произведений – и не допускать обратного перехода, – то можно выстроить правдоподобно выглядящую и сравнительно точно датированную версию исходных, однажды произошедших событий (достаточно отождествить полян с росоманами, Лыбедь с Сунильдой). Но можно ли будет говорить об этих реконструируемых событиях как о реальности исторической? По нашему мнению, такое утверждение было бы некорректным. Реальность события основания Киева тремя братьями во всяком случае существенным образом отличается от исторической реальности, например, от реальности встречи троих руководителей на Ялтинской конференции 1945 г.

Различие в подходах летописцев и сказителей к исторически-достоверным событиям заключается в том, что их в этих событиях *интересует* разное (А.Н.Веселовский), что первых интересуют события, *факты как таковые*, вторые же имеют иной предмет (духовный, не принадлежащий сему миру) и исторические факты используют с

иллюстративной целью (о. Александр Мень). Стало быть, в древнерусских сказаниях, в «Словах» историческая реальность происходящего дана в единстве с метаисторической, духовной реальностью, которая в ней является. В той мере, в которой эта духовная реальность сохранила дохристианский пласт, она принадлежит древней славянской мифологии; содержит она и поздние православные и «отречённые» элементы. В той мере, в которой летописцы удалены в пространстве и во времени от записываемых фактов, они вынуждены пользоваться информацией, содержащейся в сказаниях – и летописи также обогащаются мифологической составляющей. Последняя может выражаться как в специфической мифической организации событий, так и в их датировке (что для восстановления объективной исторической картины особенно печально), ибо даты в сказаниях иногда переосмысливаются с точки зрения числовой символики (и в меру надобности корректируются). Конкретные факты такой коррекции в сказаниях XVI в. приведены В.М. Кирилловым, который в последовательных редакциях «Сказания о Тихвинской Одигитрии» заметил расхождения в датировках трёх пожаров (чудесным образом пережитых иконой) и строительства каменной церкви. Образовавшийся во второй редакции числовой ряд лет между событиями (7, 5, 105, 3) составляет сакральную закономерность, образуемую как символическими значениями самих чисел, так и гармонией их отношений, основанной на кратности ($3 \cdot 7 = 21$, $3 \cdot 5 = 15$, $7 \cdot 5 = 35$; $105 : 5 = 21$, $105 : 7 = 15$, $105 : 3 = 35$) [11, с.76-111]. Разумеется, конкретика данного примера принадлежит к поздним каббалистическим влияниям на славянскую духовную жизнь, однако примечателен сам факт свободы составителей и переписчиков древнерусских сказаний по отношению к числовым отношениям истории повседневной, факт подчинения этих отношений правде не исторической, но художественно-духовной.

Основание города, каким оно описано в «Повести временных лет», относится к легендарному времени, которое вовсе не обязательно однозначно соотносится с конкретным годом времени исторического. Легенда, героический эпос имеют отчётливую привязку к истории, к определённому времени и пространству, но это только привязка, место сообщения с историей реальности метаисторической. Без сомнения, любой существующий город имеет реальную историческую дату своего основания и исторически-конкретных основателей (Киев не может считаться исключением). Однако, пройдя сквозь призму мифологического сознания прежде, чем попасть в летопись, основатели Киева обрели новое значение, превосходящее роли конкретных личностей в истории. Кий, Щек, Хорив и сестра их Лыбедь остаются и сегодня удобными объектами для мифологической проекции, в чём легко можно убедиться, сравнивая два недавних памятника основателям Киева – возведённые в советский и в украинский периоды городской истории.

Всякое предание об основании чего-либо значимого (для человека, народа) в конечном счёте может быть возведено к этиологическому мифу (мифу о происхождении), а *мифическое* время и вовсе несовместимо с историческим. Все мифические события происходят *у начала времён*, то есть тогда, когда исторического времени не было. Попытка спроецировать мифическое событие на историческую ось не может дать единственной точки: однажды случившись, мифическое событие происходит *всегда*.

Выделение из мифологически-структурированных источников исторических фактов, предпринятое как Геродотом и Нестором-летописцем, так и исходящими из их сообщений современными учёными, следует признать пусть и не находящим альтернативы, но ограниченным в надёжности подходом. Имеют ли ценность изложенные исторические события, о которых нельзя с уверенностью утверждать, как они происходили в истории на самом деле? Во всяком случае, реконструированные события этого рода принадлежат реальности психологической, феноменологической, интересной и вне всяких привязок к историческим времени и пространству.

Впрочем, едва ли оправдан и другой подход к мифологизированным историческим свидетельствам – подход, полностью игнорирующий сопутствующие данные исторической науки, и объединяющий разноплановые данные, почерпнутые из источников разного времени, в единую повествовательную нить. Своеобразную агглютинацию (склеивание) рассмотренных геродотовского и несторовского текстов можно встретить в т.н. «Книге Коляды», явившейся продуктом авторизованной обработки А.И. Асовым текстов славянского фольклора (видимо, и не только его):

«У горы Алатырской в Ирии после трёх лет Потопа Великого золотые предметы падали – плуг с секирой и чаша глубокая.

Подходил к тем предметам брат старший Кий, поднял Кий золотой, павший с неба плуг. Стал он плугом землю распахивать.

Подходил к тем предметам премудрый Щек. Поднял он глубокую чашу, наливал он в чашу хмельну сурью, приносил он жертвы Всевышнему.

Брал секиру могучий Хорив – стал он воином грозным и князем великим» [12, с.463].

В данном случае очевидной основой для соединения склотского предания об основании трёх царств и славянского – об основании Киева становится распространённый фольклорный мотив трёх братьев, а фоном вновь образуемой мифологической фигуры – недифференцированное представление мифотворца о тождественности традиций, представленных в исторических свидетельствах, между которыми пролегает более полутора тысячелетий.

В вопросах *реконструкции мифологических представлений славян по историческим свидетельствам о событиях* история должна создавать некую *внешнюю* рамку, ограничивающую произвол исследователя, защищающую его от недостоверных (неаутентичных) мифопостроений. Но

внутренний, содержательный аспект таких реконструкций с историей может лишь соотноситься, и то неоднозначно. *Линейная история повседневных событий* может давать лишь конкретизированные во времени и пространстве обнаружения событий *циклической мифической истории* (а таких обнаружений возможно бесконечное количество) – но она не может, напротив, давать мифической истории её подлинную суть.

Христианские модели периодизации славянского язычества. Не всегда языческие представления использовались летописцами в качестве средств разрешения вопросов историографии конкретных событий. Иногда вопросы духовной истории славян вызвали самостоятельный интерес летописцев. Будучи целью специального исторического рассмотрения, славянское язычество толковалось как на идеологической основе событий библейской истории или античной мифологической системы, так и в связи с сохранявшимися «по украинам» христианской Руси пережитками старой веры.

В «Речи философа», известной по «Повести временных лет» (под 986 г.), в диалоге князя Владимира с греческим проповедником, где сжато излагаются главные принципы христианства, язычество трактуется как последствие разрушения Вавилонской башни, когда строители «разидошася по странам и кождо свои норовы прияша». В возникших языческих воззрениях выделяется две стадии:

- 1) *культ природы*, когда «по дьяволу научению» язычники «рощением, кладезем и рекам жряху» (приносили жертвы);
- 2) изготовление идолов и человеческие жертвоприношения, когда «дьявол в большее прельщенье вверже человеки и начаша кумиры творити: ови деревянные, ови медяны, а друзии мрамаряны, а иные златы и сребрены. И кланяхуся им и привожаху сыны своя и дъщери и закалаху пред ними и бе вся земля осквернена» [10, 9].

Ипатьевская летопись даёт иную периодизацию (под 1114 г.), принадлежащую летописцу князя Мстислава Владимировича. Он обнаруживает в верованиях славян три стадии:

- 1) до Сварога, когда люди жили в каменном веке, бились камением и палицами, знали лишь групповой брак («бяху аки скот блудяше») не знали единого Бога;

- 2) Эра Сварога (божества неба и огня, отождествляемого с Феостом-Гефестом), когда был открыт металл [именно к этой эре относится важное мифологическое событие: «с неба упали щипцы кузнечные» – *Авт*], началась моногамная семья, установилась казнь (сожжение) за нарушение моногамии;

- 3) Эра Дажьбога (Сварожича) – связанная с образованием государства, когда стали давать дань царям, заменили лунный календарь 12-месячным солнечным [9, 174-175; 10, 10].

В данных этапах явным образом связывается уровень религиозных верований, материальной культуры (каменный, бронзовый век) и уровень социальной организации (до-семейный, семейный, государственный).

Третья периодизация изложена в «Слове об идолах», выросшем на русской почве с инкорпорацией переводных греческих материалов, относящихся к Григорию Богослову). Автором «Слова об идолах» Б.А.Рыбаков на основе косвенных данных признаёт игумена Даниила; в этом случае памятник может условно датироваться 1107 г. Согласно реконструированной Б.А.Рыбаковым этой версии периодизации, в религиозной жизни славян выделяется четыре периода:

- 1) *культ упырей и берегинь* (первобытный дуалистический анимизм, могущий датироваться палеолитом или мезолитом, но доживший и до времени написания «Слова об идолах»); аморфные *упыри* (вампиры) и полиморфные *берегини* (русалки, девы как с рыбьими, так и птичьими элементами) – олицетворения злых и добрых (по отношению к человеку) сил природы; по иным категориям природа в архаическом сознании ещё не дифференцируется;
- 2) *культ Рода и рожаниц* (олицетворение вселенной, урожая, плодородия земли); сам *Род* многими исследователями толковался как сугубо домашнее божество (домовой), Б.А.Рыбаков же указывает на вселенский его характер; *рожаницы* также являются богинями плодородия земли (и, возможно, скота); данная стадия является аграрно-магической;
- 3) *культ Перуна* как покровителя дружинно-княжеских кругов Киевской Руси (военный культ бога грозы); по Е.В.Аничкову и Б.А.Рыбакову, этот культ явился одновременно с русской государственностью (он не был вращён в аграрный образ жизни народа, а потому слабее, чем культ рожаниц, мог противостоять христианству);
- 4) *принятие христианства*, в связи с которым язычество отступило «на украины» (только на дальней периферии к XII в. сохранялся культ Перуна); наиболее жизнеспособный культ Рода и рожаниц отмечался и явно как «вторая трапеза» в день Рождества Богородицы (9 сентября), должный заменить празднество урожая [9, 11-30].

Стадия культа упырей и берегинь при этом – с позиций современной исторической науки – должна быть приписана тому периоду индоевропейской охотничьей архаики, которая предшествовала формированию праславянского единства и вошла в собственно славянскую мифологическую традицию как своеобразный рудимент прошлого, доземледельческого образа мира; образование культа Рода и рожаниц относится ко времени существования праславянского единства, чей образ жизнедеятельности утвердился как земледельческий; последующие стадии связаны с государственной организацией славянской жизнедеятельности.

Мы пришли к следующим выводам.

1. Первым шагом психологического исследования мифологии славян необходимо является её *реконструкция, по сути обратная реконструкции исторической*. Геродотова попытка восстановления на основе мифических представлений исторических событий, связанных с происхождением скотов, многократно воспроизвелась в работах

позднейших историков, вынужденных за нехваткой иных данных исторически трактовать мифологизированные предания, попавшие в древнерусские летописи. В вопросах *реконструкции мифологических представлений славян по историческим свидетельствам о событиях* история должна создавать некую *внешнюю* рамку, ограничивающую произвол исследователя, защищающую его от недостоверных (неаутентичных) мифопостроений; *внутренний*, содержательный аспект таких реконструкций с историей может *соотноситься* неоднозначно.

2. Нашедшая отражение в исторических (летописных) памятниках мифологическая саморефлексия над периодизацией развития славянского мифологического сознания предстаёт в качестве христианских моделей периодизации славянского язычества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. – М.: Мысль, 1983. – 206 с.
2. *Боровський Я.Є.* Походження Києва. Історіографічний нарис. – К.: Наукова думка, 1981. – 152 с.
3. *Геродот.* История: в девяти книгах. – М.: Ладомир, 1993. – 600 с.
4. *Еремян С.Т.* О некоторых историко-географических параллелях в «Повести временных лет» и «Истории Тарона» Иоанна Мамиконяна // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. – К.: Наукова думка, 1965. – С. 151-160.
5. *Естественнонаучные представления Древней Руси.* – М.: Наука, 1988. – 320 с.
6. *Иванов В.В., Топоров В.В.* Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2-х т. – М.: Сов. Энциклопедия, 1991. – Т.2. – С. 450-456.
7. *Изборник: Повести Древней Руси.* – М.: Худ. Лит., 1986. – 447 с.
8. *Роменец В.А.* Історія психології Стародавнього світу та середніх віків. – К.: Вища школа, 1983. – 416 с.
9. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 783 с.
10. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древних славян. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.
11. *Сага о Вельсунгах // Мировое древо Иггдрасиль.* – М.: Эксмо, 2002. – С. 269-411.
12. Свято-Русские веды. Книга Коляды / Воссоздание песен, обработка, переводы с разных славянских языков и диалектов А.И.Асова. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 496 с.
13. *Смирнов А.П.* Скифы. – М.: Наука, 1966. – 200 с.
14. *Старшая Эдда.* – М.: Наука, 1966. – 560 с.

