

## РУССКИЙ МИР

### К реконструкции праславянской мифологии

С. В. АЛЕКСЕЕВ

(МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ)\*

*В статье рассматриваются некоторые аспекты реконструкции праславянской мифологической системы и отдельных мифологических сюжетов.*

*Ключевые слова: праславяне, мифология, религия, фольклор.*

Реконструкции духовной культуры древних славян на разных этапах их развития посвящена обширная литература. В данной статье предпринята попытка обобщить информацию о некоторых аспектах религиозных и мифологических представлений праславян в наиболее ранний период их истории, связанный с пребыванием на общей прародине (о теориях прародины славян и хронологии см.: Алексеев, 2011). С этой целью выявляется собственно праславянский, общий для всех или большинства славянских народов, культурный пласт.

Как показано уже многими исследователями, духовный мир праславян может быть представлен с достаточной ясностью благодаря свидетельствам языка, позднейшего фольклора, народного искусства. Многие черты языческих религиозных представлений и мифологии славянских народов отчетливо восходят к временам праславянской общности. Однако необходимо оговорить некоторые принципы реконструкции, кото-

рые, как представляется, не всегда последовательно соблюдены в большинстве имеющихся исследований.

Помимо естественных причин, связанных с субъективностью любой авторской позиции, в нашем случае речь идет о крайней сложности самого «первичного» материала. «Праславянская» эпоха предстает в реконструкциях часто как нерасчлененное либо слабо расчлененное целое. Более рациональным является привязка к раннему Средневековью — наиболее элементарно воссоздаваемому прошлому славянской общности, поре ее конечного распада. Однако переходные этапы от индоевропейского или балтославянского прошлого остаются не вполне раскрытыми. Известная ограниченность возможностей использования «первичного» материала (ввиду его объема, в первую очередь) накладывает ограничение и на результат сравнительного исследования. Велико искушение, например, в этой ситуации увидеть в некоем пересечении западно-восточ-

\* Алексеев Сергей Викторович — доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории Московского гуманитарного университета. Тел.: +7 (499) 374-55-81. Эл. адрес: history-mosgy@mail.ru

нославянского или южно-восточнославянского материала «праславянское». Однако очевидно, что если речь идет о «совпадении» явлений в пределах только двух славянских языковых групп, то отражает такое совпадение более поздний исторический пласт, чем собственно «праславянская» эпоха. Древние явления скорее удержались бы на периферии у какого-то единственного народа. Даже если «совпадение в хотя бы двух традициях» имеет прямые индоевропейские параллели, это может говорить лишь о заимствовании явления одной из групп праславян. Например, неизвестные западным славянам «индоевропейские» явления в культуре южных и восточных могли быть восприняты предками последних от иранцев, балтов или иных индоевропейских же соседей.

Общение между западными и южно-восточными славянскими племенами оставалось теснейшим вплоть до VII–VIII вв. н. э. Происходили многолюдные переселения с запада на восток и юго-восток, с востока на запад, смешивались диалекты еще единого языка (см., напр.: Славянские языки, 2005: 18–20)<sup>1</sup>. Происходил оживленный обмен самыми разными явлениями языка и духовной культуры. Перенимались слова, обычаи, поверья и мифы. Верное доказательство тому — широкое распространение в славянских языках многих весьма поздних заимствований из германских или романских языков. Так что общие явления вполне могли получить общеславянское распространение или даже возникнуть позднее пребывания на прародине — и в первые века нашей эры, и в эпоху Великого переселения народов. Единственно сравнительно надежными критериями для выделения древнейших явлений могут являться либо известность всем славянским народам (как минимум их группам), либо крайняя первобытность и связь с индоевропейской древностью. Это относится в равной степени и к явлениям фольклора, и к явлениям религии, обряда, народного искусства. И даже так стопроцентной уверенности не складывается. Тем не менее, попытаемся на имеющемся материале очертить

круг общеславянских мифологических представлений и сюжетов.

В качестве «основного мифа» древнейших славян и их индоевропейских предков давно реконструирован миф о противоборстве громовержца (Перуна) с Велесом (Волосом), «скотным богом» позднейшей Руси, преемником индоевропейского божественного Змея. Воссоздается этот миф на основании обрывочных данных языка и фольклора следующим образом. Противник громовержца похищает у него скот и запирает небесные воды. Иногда говорилось о похищении жены громовержца или посягательстве на ее честь. Однако самой частой для праславян версией, очевидно, был миф, сохранившийся у всех групп славян, о похищении Солнца (или его детей). В этом сюжете (понимаемом уже зачастую как сказка) Солнце похищают демоны или змеи, а герои или божество возвращают его. В «основном мифе» Перун вступает в бой с противником и преследует его, меча стрелы-молнии. Враг пытается скрыться в разных обличьях, прячется в теле животных и людей, за камнями, в дуплах деревьев, но громовержец раз за разом поражает его. Наконец враг повержен, и на землю проливается живительный дождь. Но и поныне Перун гонится от весны до осени на своей колеснице за врагом или его приспешниками (бесами, змеями). Отсюда либо от движений небесных змеев и происходят грозы<sup>2</sup>. «Основной миф» ставил в новый контекст хорошо известное и славянам всемирное поверье о змее-радуге. Согласно дожившим до Нового времени мифологическим представлениям радуга — змей-дракон, пьющий с земли воду и тем вызывающий грозу<sup>3</sup>.

Миф о поединке Перуна со Змеем повторяется применительно к героям из числа людей. Чудовищные змеи, живущие за пределами населенной земли или в подземных укрытиях, — главные противники героев славянского эпоса<sup>4</sup> и волшебного-героического сказок. Характерным примером является именно сюжет о возвращении Солнца, где сверхъестественный избавитель легко уступает место герою-человеку.

Вместе с тем на ранних этапах истории славянской религии Велес играл весьма значимую роль в пантеоне — возможно, являлся даже в определенном смысле верховным божеством, подобно германскому «Всеотцу» Водану-Валлю. На периферии славянского мира преимущественное почитание Велеса или напоминающих его богов потустороннего мира при малой роли Перуна и небесных богов держалось долго<sup>5</sup>. В славянских мифах сохранились отголоски того времени, когда Велес считался прародителем богов. В качестве известного соответствия германскому и кельтскому определению «Всеотец» можно привести эпитет «общий бог», первоначально, видимо, прилагавшийся к Велесу<sup>6</sup>. Так, на Руси легендарный князь-оборотень Волх, воплощение Перуна, числился одновременно и сыном Змея. Именно от этого отца он унаследовал свой колдовской дар. Сказания о герое-оборотне, сыне Змея, вступающем в битву с отцом, встречались у разных славянских народов (см.: Путилов, 1971: 70–77; Иванов, Топоров, 1974: 123–126; Славянская мифология, 1995: 108–110, 198; Алексеев, 2009: 62, 372–377). Змеем, рожденным из яйца, предстает огненный дух Рарог чешско-словацких поверий — сниженный образ божества Сварога (см.: Иванов, Топоров, 1965: 140–141; Мифы народов мира, 1982: 368), связанного у раннесредневековых славян с Перуном (до тождества между Перуном и Сварогом). В «солярной» южнославянской версии змеборческого мифа солнечный Божич, одолевая «старого бога» Бадняка, — его сын (см.: Иванов, Топоров, 1974: 37–38). Подобные припоминания дают основание воссоздать миф о Перуне как сыне Змея-Велеса, здесь — родоначальника, «Всеотца» богов и людей. «Основной миф» в таком случае осмысливается как миф о битве божественных поколений — частый мотив в индоевропейских традициях. С другой стороны, совсем необязательно такое представление было общепринятым в варьирующейся и текучей первобытной мифологии праславян.

Змеи мифологические вызывали у славян двойное отношение. Змей, с одной стороны,

выступал как людоед, соблазнитель и погубитель женщин, разоритель земель и противник эпических героев. Но с другой стороны, в разных славянских традициях сохранились следы и совсем иного представления о Змее — как защитнике, дарителе богатств. Змей (мужского пола) иногда выступает как противник змеи (женского пола), защищающий от нее людей и их пропитание. К змею-оборотню через родившегося от него героя-чародея возводили себя роды правителей. Все это указывает на то, что на ранних этапах истории славянской религии смена божественных поколений еще не вполне завершилась и змеи мифологические почитались почти наравне с богами<sup>7</sup>. Змеи мифологические сливались в мифах со змеями реальными. Общеславянским является поверье, согласно которому крылатым, иногда многоголовым, змеем-драконом становится обычная змея, прожившая от 30 до 100 лет невидимо для людей, в недрах земли (см.: Березкин: Электр. ресурс: мотив I76A<sup>8</sup>). Некоторые змеи или ящерицы обладают золотыми рожками или короной, которую человек может получить в дар или украсть. Этот талисман дает возможность понимать язык животных (сказочный сюжет ATU 672; по указателю Ю. Е. Березкина мотив I13C<sup>9</sup>). Вероятно, первоначально обладание «короной» приписывалось божеству в облике змеи (тому же Велесу?), способному вознаграждать верных людей.

Мифология змея довольно полно отразилась в общеславянском сказочном сюжете о «змее-супруге», в значительной части восходящем к индоевропейской и даже доиндоевропейской древности. В этом мифологическом по корням своим рассказе змей берет в жены земную девушку (обычно спрятав или захватив ее одежду во время купания), которая, впрочем, живет с мужем счастливо и рождает от него детей. Отпустив жену повидать родных, он дает ей некий условный сигнал, которым можно его вызвать. Однако родичи вызывают от детей сигнал и убивают змея. Мать превращается сама и превращает детей в деревья или в птиц. Чаще всего кто-то из превращенных становится бездомной ку-

кушкой (обзор вариантов см.: Березкин: Электр. ресурс: F30, F86, F87, K24A; сюжет АТУ 425М). Последний мотив является балтославянским дополнением к древнему сюжету, напрямую восходя к балтославянским версиям «основного мифа».

Славянские мифы, разумеется, были бесконечно далеки от застывшей литературной формы и уже на самых ранних этапах истории славянства существовали во множестве различающихся вариантов. Это можно с легкостью проследить по воссоздаваемым для этой древнейшей поры мифологическим сюжетам. Наряду с довольно стабильным «основным» мифом мы имеем, скажем, миф о «небесной свадьбе» (Иванов, Топоров, 1974: 17–22, 217–243, 272–273; Мифы народов мира, 1980: 529; Гамкрелидзе, Иванов, 1984: 684–685), с самого начала рассыпающийся на противоречивые варианты: свадьба Месяца и Солнца, Месяца и дочери Солнца, Солнца или Месяца и Денницы, Солнца и смертной девушки, дочери Солнца и смертного героя и т. д. Вместе с тем это не мешает научному воссозданию некоторых наиболее устойчивых и древних мотивов и сюжетов.

Так, поддается воссозданию миф о происхождении жизни. Она, по представлениям праславян, зародилась от высечения огня молнии, по аналогии с получением «святого» огня на земле. Это отразилось прежде всего в группе слов праславянского языка, обозначающих одновременно высекание огня и оживление, творение жизни («кресать» и т. д.). Отсюда и слово «краса» в исходном значении — «румянец, цвет жизни» (Этимологический словарь..., 1985: 95–97, 124–125, 130–131, 140). Представление о высекании первой жизни отражены и в фольклоре Нового времени. Так, в северорусской народной «христианской» легенде творцы мира молотом высекают себе «силу» — ангелов и бесов (Народная проза, 1992: текст № 312). В белорусском мифологическом предании жизнь и сам мир посреди первобытного моря зарождаются после удара молнии («Перуна») о камень (Легенды і паданні, 1983: текст № 94).

Праславянским, вероятно, является и миф о появлении гор — земля изначально была гладкой, но затем смялась, была изрыта или заброшена во время борьбы между ее творцами либо же неудачного улучшения облика. В результате на земле появились горы (см. обзор вариантов: Березкин: Электр. ресурс: мотив В52).

В славянском фольклоре распространена сказка мифологического происхождения о чудесной ручной мельнице (жерновках). Она достается герою, но ее похищает его противник. Отплыв в море, он велит волшебному предмету молоть дорого ценящуюся соль, но не может остановить «мельницу». Злодей тонет вместе с намолотой солью — поэтому море соленое (см. там же: В16С; также сюжет АТУ 565<sup>10</sup>). Сюжет распространен у славян, кажется, столь же широко, как у германцев, кельтов и балтов, что, помимо прочего, может указывать на более близкое знакомство праславян с морем, чем обычно считается.

К сфере мифа, как и у всех первобытных народов, относилась и древнейшая славянская картина мира, в которой рациональные знания составляли лишь одну часть. Мир представлялся по древней индоевропейской традиции трехуровневым: «верхний», «средний» и «нижний» миры. Однако, как ясно из уже изложенного, «тот свет» мог связываться как с «верхним», так и с «нижним» миром, причем жесткого противопоставления разных сторон потустороннего не прослеживается (см., в частности: Велецкая, 1978: 21–25; Успенский, 1982: 144–149). В поверьях (скажем, о зимовке птиц) они сливаются и чередуются до полного отождествления. Интересно в этой связи, как позднее менялся у восточных славян смысл слова «ир», «ирей». Древнейшее его значение — «глубокий водоем, омут, море». Значение «блаженная страна, место зимовки птиц» оно обретает позже, в связи с поверьем о зимовке птиц на дне моря. И наконец, в итоге «ирей», «вырий» начинает обозначать небесный рай или даже мировое древо, связывающее между собой миры (Этимологический словарь..., 1981:

236–237<sup>11</sup>; Мифы народов мира, 1980: 254)<sup>12</sup>. Образ мирового древа, растущего на острове посреди моря, связывающего небо с преисподней, иногда поддерживающего на ветвях светила, чрезвычайно распространен в славянском искусстве и фольклоре (см.: Топоров, 1971; Иванов, Топоров, 1974: 22–38; Велецкая, 1978: 38–41; Виноградова, 1982: 166–167; Мифы народов мира, 1980: 402–404; Денисова, 1990; Славянская мифология, 1995: 7, 261–262). Остров соотносился с «иным миром», фантастической страной бессмертных, располагаемой иногда и на небесах.

У славянских народов бытовали легенды о поисках такой страны, как правило, роковых. В одном сюжете (видимо, древнеевропейского происхождения) человек ищет и находит страну, где нет смерти, но умирает по возвращении домой<sup>13</sup>. В другом, более оптимистичном, сюжете герой ищет не бессмертия, а всего лишь избавление от невзгод. Он отправляется к божеству, владыке иного мира (часто это Солнце), чтобы узнать причину своих бедствий или найти счастье. Иногда он послан получившим о нем пророчество будущим тестем с поручением добыть три волоска божества. По дороге героя спрашивают о причинах бед — почему не плодоносит дерево, почему нет воды в колоде, доколе возить перевозчику и т. д. Божество отвечает ему (или мать/жена божества помогает ему подслушать ответы; добыть волоски): корни дерева и источник вод следует очистить, перевозчику следует заменить себя кем-нибудь. Герой выполняет все поручения, а перевозчику сообщает условие, только сойдя на берег. Таким образом, этот искатель потустороннего возвращается с удачей и женится (см.: Березкин: Электр. ресурс: L37A). То, что Солнце выступает в роли бога загробного мира, т. е. в роли Велеса<sup>14</sup>, может быть еще одним свидетельством смешения в первобытную эпоху образов Велеса и древнего верховного божества, Неба-Солнца.

Бытовали общие для балтославян и их иранских соседей поверья о возможности непосредственно в некие дни, когда небо «раскрывается», созерцать «верхний мир».

Это позволяло избранныкам не только видеть небесных обитателей, но исполнить все свои желания, предсказать благую или дурную судьбу и т. д. (см. там же: 168).

Земля покоится согласно поверью, известному большей части славянских народов еще в Новое время, на гигантской рыбе, которая иногда отождествляется с мифологическим Змеем<sup>15</sup>. Это представление могло быть воспринято предками славян от иранских или иных восточных племен.

Гораздо более зримой и актуальной для славянина была четырехчастная структура мироздания — по четырем сторонам света. Центром ориентации при этом выступает в мифологическом смысле то же самое мировое древо, но в реальной повседневности — «свой мир», знакомое жизненное пространство. Две стороны света надежно соотносились с восходом (восток) и заходом (запад) Солнца — значения, присутствующие во всех славянских языках. Юг и север связывались с другими божественными персонажами — ветрами. Слово «юг» исконно обозначало «мягкий» южный ветер, тогда как «север» — «жесткий, суровый» северный. С первым связывалась весенняя оттепель, со вторым — зимняя стужа (Этимологический словарь..., 1981: 192–193). Таким образом, картина мира строилась на четких оппозициях, имевших и вполне реальный подтекст, и мифологическое толкование. Четырем сторонам света в известном смысле соответствовали четыре поры суток (утро — день — вечер — ночь) и четыре времени года, представление о которых у праславян постепенно складывалось.

В целом же мир, как и у древних индоевропейцев, строился на совокупности двоичных противопоставлений. Противопоставлялись стороны света и времена года, «верхний» и «нижний» миры, крона (верх) и корни (низ) мирового древа, благая и дурная судьба. Среди важнейших противопоставлений этого рода учеными выделяются: счастье — несчастье; жизнь — смерть; чет — нечет; правое — левое; мужское — женское; суша — море; огонь — влага; день — ночь; солнце —

луна; белый — черный; близкое — далекое; дом — лес. Во всех перечисленных случаях противопоставление имело четкий мифологический подтекст. Первые члены каждой пары в той или иной степени соотносились с небесным миром, «святым», благотворным началом. Вторые — с силами потусторонними, демоническими, опасными. Впрочем, в определенных ритуальных целях полюса могли и меняться, например море восприниматься как положительная стихия (Иванов, Топоров, 1965: 63–184; Иванов, Топоров, 1974: 259–305; Славянская мифология, 1995: 7–10, 120–122).

Важнейшее место в мифологической картине мира, естественно, отводилось человеку. Среди основных отличительных свойств человека, выделяемых праславянским языком, наличие души, умение мыслить и говорить. То и другое в представлениях праславян связывалось с «духом», дыханием, о чем свидетельствует происхождение слов «дух/душа» и, возможно, «думать» (Этимологический словарь..., 1978: 153–156, 164)<sup>16</sup>. Основное праславянское название человека представляет собой сложение «чело + век» в не вполне ясных науке утраченных значениях этих слов. Вероятно, первоначально в слово «человек» закладывалась идея роста, взросления из детского состояния (см.: Этимологический словарь..., 1977: 48–50). При этом интересно и парадоксально, что во многих славянских языках слово сохранило сквозь века ясную древнюю структуру, позволяя перетолковывать себя на новых уровнях развития языка и культуры. Следует отметить, что сугубо общественный термин «люди» прилагался к человечеству вообще во вторую очередь, обозначая свободных, настоящих, «своих» людей.

Человеческое бытие также мыслилось в категориях противопоставлений. «Святое», божественное, противоземное повседневному, людскому. Со сверхъестественным, «иным миром» в обрядах и поверьях соотносились принадлежавшие ему предки и пролагающая в него дорогу старость. С миром повседневности — потомки как почитатели

предков и молодость как преемница старости (см.: Славянская мифология, 1995: 10).

Славянские мифы о происхождении человека в значительной степени «перекрыты» воспринятыми в Средневековье библейскими темами, однако следы древнейших представлений все-таки сохранялись. К праславянскому пласту относится, вероятно, представление о роговой коже первых людей, которая защищала их от всевозможных невзгод, но не позволяла размножаться. Вследствие стремления оставлять потомство люди лишились своей защиты — от нее остались только ногти. Этот миф мог быть заимствован балтославянами с востока, от народов уральской семьи, у которых широко распространены и лишен всяких библейских отсылок (о распространении и содержании вариантов см.: Березкин: Электр. ресурс: мотив E36).

Собственно балтославянским или даже именно праславянским по происхождению является другой миф — об обделенности людей. Согласно ему некогда божество перебрывало новорожденных домашних животных (телят, ягнят) через крышу дома, благодаря чему они обретали возможность ходить. Однако женщина не позволила перебросить свое дитя — потому людские младенцы лишены такой способности и их носят матери<sup>17</sup>.

Наконец, праславянским может считаться и древний по происхождению земледельческий миф об окончании былого хлебного изобилия. Согласно этому мифу некогда хлебный колос был усеян зернами до земли, и люди пренебрегали хлебом. Однажды божество увидело, как женщина подтирает лепешкой или колосом ребенка, — с этого времени зерен стало гораздо меньше, ибо божество оборвало их в наказание. По одной из версий (ставшей преобладающей у южных и восточных славян) остаток зерен спасла для людей собака, выпросив их у божества или схватив в пасть (см. там же: мотивы H45, H46A).

Из мифов о происхождении общественных устоев можно отметить представление о миновавшем «царстве женщин». Общим моментом для всех славянских версий является представление о том, что женщины в не-

кое время получили власть над мужчинами, им изначально не принадлежавшую, но из-за своей жестокости и несправедливости лишились (см.: Березкин: Электр. ресурс: мотив F39). Славянские сюжеты о «войне полов» (не общие для индоевропейцев) отличаются явно патриархальным пафосом, указывая в то же время на противоборство в славянской культуре и обществе патриархального и матриархального начал.

К мифам такого же плана, объясняющим общественное устройство, относится история о «немых детях», в качестве народной легенды широко распространенная по всей Европе. В христианских версиях (но не во всех славянских, что интересно) она привязана к библейской Еве. У женщины много детей. К ней приходит божество благословить их. Она стыдится их числа или неухоженности, прячет некоторых. Божество благословляет только тех, кого видит; остальные благословения лишены. Отсюда происходят какие-либо различия между потомством женщины. Сюжет, возможно, прагерманский по происхождению, но рано распространился на восток (см.: Uther, 2004: 758; Березкин: Электр. ресурс: мотив K65C<sup>18</sup>). Интересен вопрос о том, кем именно становились в первоначальном мифе спрятанные дети. В широко известной немецкой версии, так же как в южно- и западнославянских, от них происходят низшие общественные слои. Однако в скандинавских и русской версиях они становятся предками природных духов. В финских версиях — очень раннем заимствовании — мы видим уже тот же разнотип.

Думается, что единственным общим источником для представлений о «низших классах» и «нежити» мог быть образ «чужих» по племени. Последние в целом в древнейшей индоевропейской традиции воспринимались одновременно как нечто неотличимое от демонов и (в случае победы над ними) как низшая каста. Свидетельство тому, к примеру, «Ригведа», где термин «даса» относится к неразличимым между собой «слугам», «демонам», «иноплеменникам» (см., напр.: Елизаренкова, 1989: 433, 455–456, 504).

Можно было бы подумать, что возникшая позже и на другом конце индоевропейского мира легенда о «немых детях» объясняет происхождение как раз таких «даса». Последние позднее закономерно толковались народным сознанием как «слуги» или «демоны» — в зависимости от конкретных обстоятельств и уровня развития общества. Новейшие генетические исследования указывают, что балтославяне (и праславяне в особенности) составились из потомков двух разных отцовских линий. Из них одна была индоевропейской, а другая — «аборигенного», возможно, «трипольского» происхождения (Origins, age..., Электр. ресурс). Схожей была (только с иными и более многочисленными родоплеменными группами) ситуация и западнее, в землях германцев.

Наконец, еще одним праславянским преданием-мифом о становлении общества может считаться рассказ о прекращении убийств стариков. Большинство славянских его версий имеют общие черты, ряд из которых совпадают с неславянскими. В основе предания лежит убеждение, что раньше стариков убивали. Один сын вопреки обычаю спрятал старика в погреб. Отец решает за сына трудные задачи. Сын во всем признается, и с тех пор стариков почитают. Таковы вехи наиболее распространенного у разных славян течения сюжета, хотя есть и заметно отличающиеся варианты (Uther, 2004: 981; Березкин: Электр. ресурс: M116; Велецкая, 2009: 45–72).

Если суммировать основные идеи довольно скудной «социальной мифологии» праславян, то видно, что они стремились объяснить патриархальное устройство общества (положение женщин, старших) и племенную обособленность. Это показывает нам, между прочим, крайнюю простоту общественной иерархии. Наиболее приметные праславянам различия между людьми определяются только возрастом, полом, этническим (скорее всего, или хотя бы по идее) происхождением.

Праславянская мифология, кажется, не знала связанных представлений о «конце света». Во всяком случае, ясных и общих для

всех групп славян следов этого, в общем, индоевропейцам свойственного верования народная память не сохранила. То, что имеется, развилось в основном в Средние века под внешними влияниями. Это, однако, не означает какой-то повышенной «оптимистичности» первобытного мировосприятия древнейших славян. В то, что миру отмерен определенный срок, который в некое время закончится, они, как и все их индоевропейские сородичи, определенно верили (перечень всевозможных, но в общей тональности сходящихся «эсхатологических ожиданий» см.: Березкин: Электр. ресурс: мотив С25). Но мифология их, объясняющая осязаемый мир вокруг, происхождение общественных и религиозных традиций, не касалась отдаленного будущего конкретикой. Мировоззрение славян было в этом смысле не столько «оптимистичным», сколько «практичным».

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «Общеславянский» словарный состав, например, при формальном подходе отразит скорее реалии V–VII столетий нашей эры, чем последних веков до нашей эры — вероятной праславянской эпохи. Выразительна ситуация со словом «король», возникшим едва ли ранее IX в. н. э. — его широкое распространение не раз порождало в лингвистике альтернативные версии вплоть до поиска индоевропейских параллелей (см.: Этимологический словарь..., 1984: 82–89 — подробное обоснование традиционной этимологии от имени Karl). Удачно об этом у А. Мейе: «Несомненно, славянское единство в VIII в. уже не существовало; но ощущение этого единства было настолько сильным, что слово, заимствованное некоторыми славянскими группами, перешло во все остальные, подвергаясь при этом фонетическим и морфологическим изменениям в каждом наречии в полном соответствии с древним образцом» (Мейе, 2001: 6). По отношению к скольким еще из «общеславянских» слов (и явлений) это положение может оказаться справедливым?

<sup>2</sup> Реконструкция сюжета «основного мифа» на славянском материале осуществлена В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым (Иванов, То-

поров, 1974: 4–179). См. также: Успенский, 1982: 31–44 (работа посвящена специально анализу образа Велеса, рассматриваемого через призму замещения его христианским культом св. Николая); Березкин: Электр. ресурс (мотивы С19, I7, I57). Среди продолжений мотива о похищении Солнца (С19) особняком стоит македонский вариант, где Солнце прячется потому, что ему запретили жениться, а петух выманивает его из моря. Если этот вариант находит прямую параллель в ведической традиции, то общеславянский сюжет с избавлением от демонов — в мифах нуристанцев. Наиболее известный русский вариант с заменой сверхъестественного героя на человека-богатыря — сказка «Иван Попялов» (Народные русские сказки..., 1985: 214–216; комментарий там же: 478).

<sup>3</sup> Об этом мотиве, действительно универсальном по распространению, но в Европе известном в основном на востоке (как и мотив об «облачном змее», вызывающем грозу), см.: Березкин: Электр. ресурс: указатель I41. О связи Велеса с земными и небесными водами см. еще: Успенский, 1982: 80–81.

<sup>4</sup> См. обзор и анализ версий змеборства в русских былинах и южнославянских юнацких песнях: Путилов, 1971: 32–69.

<sup>5</sup> Ср. характеристику географии преимущественного почитания Велеса/Волоса у восточных славян. См.: Успенский, 1982: 32.

<sup>6</sup> В народном христианстве этот эпитет прилагался, как отмечал Б. А. Успенский, к св. Николае (Успенский, 1982: 55). Культ Николая унаследовал черты Велеса как покровителя земледельцев и бога «всей Руси». Последнее же представление явно коррелирует с определением «русский бог», возникшим, вероятно, у инородцев как эпитет Николы (там же: 119–122). К вопросу о роли Велеса как божества-предка — ср. его параллелизм с древнерусским Родом, на что обратил внимание также Б. А. Успенский (там же: 147–148).

<sup>7</sup> Особенно заметны остатки таких воззрений у южных славян (см.: Смирнов, 1976: 9; Велецкая, 1978: 36–38; Славянская мифология, 1995: 196–197; Велецкая, 2009: 221–226; см. также: Иванов, Топоров, 1965: 141–143; Успенский, 1982: 63–64; Байбурич, 2005: 129–131).

<sup>8</sup> Мотив восточного происхождения, неизвестный иным исторически европейским народам, кроме славян.

<sup>9</sup> В Европе известен также германским и балтийским народам.

<sup>10</sup> Из вариантов, указанных в «Сравнительном указателе сюжетов» (Л., 1979) и более раннем (Л., 1929) указателе Н. П. Андреева, вариант из сборника А. Н. Афанасьева (см.: Народные русские легенды..., 1990: 174–175) — недоразумение; в указанном месте (примечание к легенде 33) А. Н. Афанасьев привел норвежскую легенду в сравнении с отдаленной близкой русской «Петух и жерновки» (Сравнительный указатель сюжетов, 1979: сюжет 715А). Однако восточнославянские варианты действительно есть (в «Сравнительном указателе сюжетов» указано еще три), а «Петух и жерновки» действительно указывают на знакомство и восточных славян с мотивом чудесной мельницы.

<sup>11</sup> Слово известно только восточным славянам и словенцам, с литовской параллелью; мифологическое значение исключительно восточнославянское.

<sup>12</sup> Восточнославянские представления об «ири» подробно рассмотрел Б. А. Успенский, связавший его с мифологией Велеса (Успенский, 1982: 144–149).

<sup>13</sup> Один из старейших анализов славянских представлений о стране бессмертных см.: Афанасьев, 1994: 271–274. Там же приводится украинская сказка (там же: 271–272), соотношенная Ю. Е. Березкиным (Березкин: Электр. ресурс: мотив Н52) со сказочным сюжетом АТУ470b («Страна, где никто не умирает»), известным полякам и сербам. Впрочем, в украинской сказке герой в отличие от классических версий остается на небе с Месяцем, а не умирает, вернувшись спустя долгое время домой. А. Н. Афанасьев сопоставлял эту версию с одной из волшебных-героических сказок своего собрания (№ 93 с: Народные русские сказки..., 1985: 110–112), сюжет которой (АТУ315А; мотив L65А по указателю Ю. Е. Березкина — «Сестра-людоедка») первая в себя аккумулирует. На этом основании классик русской «мифологической школы» интерпретировал всю историю как метафору загробных странствий души, что кажется натянутым.

Оптимистическим финалом украинский вариант обязан влиянию сказки о спасении от сестры-людоедки (которую заменила Смерть, а не наоборот, как думал А. Н. Афанасьев).

<sup>14</sup> Специально о Велесе как загробном бо- жестве см.: Успенский, 1982: 56–80, 144–150.

<sup>15</sup> О распространении этих представлений см.: Березкин: Электр. ресурс: мотивы I8B («Опоры мира: зооморфные существа»), I52 («Космическая рыба»). Ср. также: Успенский, 1982: 143; Мифы народов мира, 1982: 392.

<sup>16</sup> В то же время сохраняет значение и старая гипотеза о раннем заимствовании слова \*duma из германского (The Slavonic Languages, 2002: 110), возражения см.: Этимологический словарь..., 1978: 154–156.

<sup>17</sup> Версия несколько более широко распространена (славяне, балты, некоторые финно-угры, французы, чуваша, а также американские индейцы) мотива о том, что младенцы некогда могли ходить (Н33 по указателю Ю. Е. Березкина). Мотив Н33А («Перебрасывать детей через крышу»), помимо большинства славян, известен только некоторым контактировавшим с ними народам — латышам, ливам, чувашам.

<sup>18</sup> Распространен у германцев, славян и западных (!) романцев; прибалтийские финны и коми-удмурты могли воспринять его у славян (прибалтийские финны — и у германцев; не исключены обратное доисторическое заимствование и прафинские корни сюжета); арабы в Средние века у западноевропейцев. Киргизская версия, судя по ее мусульманскому характеру, вполне может восходить к арабской. Нилотская явно заимствована у суданских арабов, мотивируя рабство чернокожих.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алексеев, С. В. (2009) Славянская Европа V–VIII веков. М. : Вече.

Алексеев, С. В. (2011) Проблема славянской прародины // Историческое обозрение. М. : ИПО. Вып. 12. С. 4–22.

Афанасьев, А. Н. (1994) Поэтические воззрения славян на природу. М. : Индрик. Т. 3.

Байбурун, А. К. (2005) Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М. : Языки славянской культуры.

Березкин, Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электр. ресурс] // Ruthenia. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 19.08.2011).

Велецкая, Н. Н. (1978) Языческая символика славянских архаических ритуалов. М. : Наука.

Велецкая, Н. Н. (2009) Символы славянского язычества. М. : Вече.

Виноградова, А. Н. (1982) Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М.

Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, В. В. (1984) Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси : Изд-во Тбилисского ун-та. Ч. 2.

Денисова, И. М. (1990) Дерево — дом — храм в русском народном искусстве // Советская этнография. № 6. С. 100–114.

Елизаренкова, Т. Я. (1989) «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. М. : Наука. Т. 1. С. 426–543.

Иванов, В. В., Топоров, В. Н. (1965) Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М. : Наука.

Иванов, В. В., Топоров, В. Н. (1974) Исследования в области славянских древностей. М. : Наука.

Мейе, А. (2001) Общеславянский язык. М. : Прогресс.

Мифы народов мира (1980) : Энциклопедия. М. : Советская энциклопедия. Т. 1.

Мифы народов мира (1982) : Энциклопедия. М. : Советская энциклопедия. Т. 2.

Народная проза. (1992) М. : Советская Россия. Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. (1990) Новосибирск : Наука.

Народные русские сказки, собранные А. Н. Афанасьевым. (1985) М. : Наука. Т. 1.

Путилов, Б. Н. (1971) Русский и южнославянский героический эпос. М. : Наука.

Славянская мифология (1995) : Энциклопедический словарь. М. : Эллис Лак.

Славянские языки. (2005) М. : Academia.

Смирнов, Ю. И. (1976) Песни южных славян // Песни южных славян. М. : Художественная литература. С. 5–20.

Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. (1979) Л. : Наука.

Топоров, В. Н. (1971) О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. Тарту : Изд-во Тартуского ун-та. Вып. 5. С. 9–62.

Успенский, Б. А. (1982) Филологические разыскания в области славянских древностей. М. : Изд-во Москов. ун-та.

Этимологический словарь славянских языков : Праславянский лексический фонд (1977) / под ред. О. Н. Трубачева. М. : Наука. Вып. 4.

Этимологический словарь славянских языков : Праславянский лексический фонд (1978) / под ред. О. Н. Трубачева. М. : Наука. Вып. 5.

Этимологический словарь славянских языков : Праславянский лексический фонд (1981) / под ред. О. Н. Трубачева. М. : Наука. Вып. 8.

Этимологический словарь славянских языков : Праславянский лексический фонд (1984) / под ред. О. Н. Трубачева. М. : Наука. Вып. 11.

Этимологический словарь славянских языков : Праславянский лексический фонд (1985) / под ред. О. Н. Трубачева. М. : Наука. Вып. 12.

Uther, H.-J. (2004) The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. P. 1–3. Helsinki.

Origins, Age, Spread and Ethnic Association of European Haplogroups and Subclades [Электр. ресурс] // Eupedia. URL: [http://www.eupedia.com/europe/origins\\_haplogroups\\_europe.shtml](http://www.eupedia.com/europe/origins_haplogroups_europe.shtml) (дата обращения: 19.08.2011).

The Slavonic Languages. (2002) New York ; London : Routledge.

Легенды і паданні. (1983) Менск.

#### ON THE RECONSTRUCTION OF PROTO-SLAVIC MYTHOLOGY

S. V. ALEKSEEV

(MOSCOW UNIVERSITY OF HUMANITIES)

This article examines some aspects of the reconstruction of Proto-Slavic mythological system and specific mythological plots.

Keywords: Proto-Slavs, mythology, religion, folklore.

#### BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Alekseev, S. V. (2009) Slavianskaia Evropa V–VIII vekov. M. : Vechе.

- Alekseev, S. V. (2011) Problema slavianskoi prarodiny // Istoricheskoe obozrenie. M. : IPO. Vyp. 12. S. 4–22.
- Afanas'ev, A. N. (1994) Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu. M. : Indrik. T. 3.
- Baiburin, A. K. (2005) Zhilishche v obriadakh i predstavleniakh vostochnykh slavian. M. : Iazyki slavianskoi kul'tury.
- Berezkin, Iu. E. Tematicheskaiia klassifikatsiia raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskii katalog [Elektr. resurs] // Ruthenia. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (data obrashcheniia: 19.08.2011).
- Veletskaiia, N. N. (1978) Iazycheskaiia simboliika slavianskikh arkhaiskikh ritualov. M. : Nauka.
- Veletskaiia, N. N. (2009) Simvoly slavianskogo iazychestva. M. : Veche.
- Vinogradova, L. N. (1982) Zimniaia kalendar-naia poeziia zapadnykh i vostochnykh slavian. M. Gamkrelidze, T. V., Ivanov, V. V. (1984) Indoevropskii iazyk i indoevropetsy. Tbilisi : Izd-vo Tbilisskogo un-ta. Ch. 2.
- Denisova, I. M. (1990) Derevo — dom — khram v russkom narodnom iskusstve // Sovetskaia etnografiia. № 6. S. 100–114.
- Elizarenkova, T. Ia. (1989) «Rigveda» — velikoe nachalo indiiskoi literatury i kul'tury // Rigveda. M. : Nauka. T. 1. S. 426–543.
- Ivanov, V. V., Toporov, V. N. (1965) Slavianskie iazykovye modeliruiushchie semioticheskie sistemy. M. : Nauka.
- Ivanov, V. V., Toporov, V. N. (1974) Issledovaniia v oblasti slavianskikh drevnostei. M. : Nauka.
- Meie, A. (2001) Obshcheslavianskii iazyk. M. : Progress.
- Mify narodov mira (1980) : Entsiklopediia. M. : Sovetskaia entsiklopediia. T. 1.
- Mify narodov mira (1982) : Entsiklopediia. M. : Sovetskaia entsiklopediia. T. 2.
- Narodnaia proza. (1992) M. : Sovetskaia Rossiia.
- Narodnye russkie legendy A. N. Afanas'eva. (1990) Novosibirsk : Nauka.
- Narodnye russkie skazki, sobrannye A. N. Afanas'evym. (1985) M. : Nauka. T. 1.
- Putilov, B. N. (1971) Russkii i iuznoslavianskii geroicheskii epos. M. : Nauka.
- Slavianskaia mifologiia (1995) : Entsiklopedicheskii slovar'. M. : Ellis Lak.
- Slavianskie iazyki. (2005) M. : Academia.
- Smirnov, Iu. I. (1976) Pesni iuzhnykh slavian // Pesni iuzhnykh slavian. M. : Khudozhestvennaia literatura. S. 5–20.
- Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka. (1979) L. : Nauka.
- Toporov, V. N. (1971) O strukture nekotorykh arkhaiskikh tekstov, sootnosimykh s kontseptsiie mirovogo dereva // Trudy po znakovym sistemam. Tartu : Izd-vo Tartuskogo un-ta. Vyp. 5. S. 9–62.
- Uspenskii, B. A. (1982) Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavianskikh drevnostei. M. : Izd-vo Moskov. un-ta.
- Etimologicheskii slovar' slavianskikh iazykov : Praslavianskii leksicheskii fond (1977) / pod red. O. N. Trubacheva. M. : Nauka. Vyp. 4.
- Etimologicheskii slovar' slavianskikh iazykov : Praslavianskii leksicheskii fond (1978) / pod red. O. N. Trubacheva. M. : Nauka. Vyp. 5.
- Etimologicheskii slovar' slavianskikh iazykov : Praslavianskii leksicheskii fond (1981) / pod red. O. N. Trubacheva. M. : Nauka. Vyp. 8.
- Etimologicheskii slovar' slavianskikh iazykov : Praslavianskii leksicheskii fond (1984) / pod red. O. N. Trubacheva. M. : Nauka. Vyp. 11.
- Etimologicheskii slovar' slavianskikh iazykov : Praslavianskii leksicheskii fond (1985) / pod red. O. N. Trubacheva. M. : Nauka. Vyp. 12.
- Uther, H.-J. (2004) The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. P. 1–3. Helsinki.
- Origins, Age, Spread and Ethnic Association of European Haplogroups and Subclades [Elektr. resurs] // Eupedia. URL: [http://www.eupedia.com/europe/origins\\_haplogroups\\_europe.shtml](http://www.eupedia.com/europe/origins_haplogroups_europe.shtml) (data obrashcheniia: 19.08.2011).
- The Slavonic Languages. (2002) New York ; London : Routledge.
- Legendy i padanni. (1983) Mensk.