

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ИСТОРИЯ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЯЗЫЧЕСТВА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. — 1917 г.

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
доцент кафедры церковной истории Сретенской
духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
Лавра, Академия
priest@list.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Для цитирования: *Корытко О., прот.* История научных исследований язычества восточных славян: обзор литературы второй половины XIX в. — 1917 г. // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 281–310. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.013

Аннотация

УДК 2–157 (257)

Данная статья продолжает обзор научных исследований в области верований восточных славян, вышедший в «Богословском вестнике» № 1 (44) за 2022 г. В статье рассматривается важный для отечественной гуманитарной науки период, связанный с осмыслением сущностных черт славянской мифологии. Автор прослеживает путь изучения славянской мифологии в период со второй половины XIX в. по 1917 г. Статья начинается обзором работ, пытавшихся выявить истоки архаических представлений (Шапов, Щепкин). Рассматриваются идеи солярно-мифологической школы (Афанасьев) и использование сравнительно-исторического метода (Сумцов), указываются достижения исторической школы (Миллер), анализируется распространение идей диффузионизма (Ружнецкий, Корш) и последующее доминирование эволюционизма (Нидерле). Статья завершается оценкой научного вклада Д. К. Зеленина, использовавшего комплексный подход к изучаемым

вопросам. В статье получил отражение сложный путь научного поиска в указанный период, с очевидными достижениями, неизбежными ошибками и не всегда обоснованными предположениями. Методология, применяемая при составлении обзора, носит комплексный характер с учётом не только данных, предоставленных светскими науками (филологией, этнографией, религиоведением, фольклористикой), но и с опорой на богословское видение описываемых феноменов.

Ключевые слова: русская религиозность, двоеверие, историография древнерусского язычества, архаические представления восточных славян, славянское язычество.

The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources of the Second Half of the XIX Century — 1917

Archpriest Oleg Korytko

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Church History
at the Sretensky Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

For citation: Korytko, Oleg, archpriest. "The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources of the Second Half of the XIX Century — 1917". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 281–310 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.013

Abstract. The article continues an overview of the scientific studies on Eastern Slavs' pagan beliefs, published in the previous issue of *Theological Bulletin*, no 1 (44), 2022. The author considers a period important for the Russian humanities and related to understanding the essential features of Slavic mythology. The article presents a path of the scientific studies from the 2nd half of the XIX century till 1917. The first scientific attempts (Shchapov, Shchepkin) to identify the origins of archaic ideas are lightened in the beginning of the article. The ideas of the solar-mythological school (Afanasyev) and the usage of the comparative historical method (Sumtsov) are given a general analysis. The author pays attention to the achievements of the historical school (Miller), considers the ideas of diffusionism (Ruzhnetsky, Korsh) and the subsequent dominance of evolutionism (Niederle), concluding with an assessment of the scientific contribution of Zelenin, who used an integrated approach to the issues under study. The article reflects the complex path of scientific research in the specified period, with obvious achievements, inevitable mistakes and not always reasonable assumptions. The methodology used by the author takes into account not only the data provided by secular sciences (philology, ethnography, religious studies, folklore studies), but also bases on the theological vision of the phenomena described.

Keywords: Russian religiosity, dual faith, historiography of Old Russian paganism, archaic ideas of the Eastern Slavs, Slavic paganism.

Во второй половине XIX в. русское общество, следуя европейскому тренду, находится в значительной степени под обаянием просветительских идей. Наука воспринимается как потенциальный источник бесчисленного количества благ и средство для решения всех возможных проблем. Одной из таковых мыслились суеверия, создающие препятствия общественному развитию и воспринимавшиеся как отголосок «диких» представлений. Показательна в данном отношении публицистическая активность просвещённых лиц, пытавшихся предложить государству и обществу пути выхода из сложившейся ситуации.

В 1861 г. в журнале «Православный собеседник» выходит относительно небольшая статья выпускника Казанской духовной академии **А. П. Щапова** «Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире»¹. В ней сделана попытка сопоставить библейскую и святоотеческую космологию с тем, что автор полагал наносным слоем народного православия, сформировавшимся под влиянием иноверных идей. В 1863 г. выходит ряд его статей под общим наименованием «Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия»². Поскольку научные интересы Щапова лежали главным образом в сфере изучения старообрядчества, то значительная часть материала посвящена специфическим религиозным представлениям, бытующим в обществе староверов и близких к ним групп. Стоит заметить при этом, что автор связывал наличие суеверий с недостаточной образованностью современного ему населения России, в первую очередь, с недостаточностью знаний в естественнонаучной области и потому полагал необходимым, «чтобы наши учёные, занимающиеся физикой и вообще естественными науками, а также сельским хозяйством и медициной, позаботились, наконец, по примеру западных естествоиспытателей, об издании для тёмных масс простого народа популярных этюдов или чтений по разным отраслям естествознания»³. Таким образом, остатки архаических религиозных представлений (языческих суеверий) воспринимались как атавизмы прошлых эпох. Данный прогрессистский подход имел очевидно секулярный характер и потенциально

1 *Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // ПС. 1861. Ч. 1 (апрель). С. 249–283. См.: *Он же.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. Санкт-Петербург, 1906. С. 33–45.

2 *Щапов А. П.* Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // *Он же.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. Санкт-Петербург, 1906. С. 46–172.

3 Там же. С. 47.

содержал в себе опасность восприятия любого религиозного убеждения как устаревшего и потому требующего преодоления.

Современник Шапова **Д. М. Щепкин** — один из первых отечественных исследователей, попытавшийся объяснить сущность мифологии и порождающих её явлений. В 1859–1861 гг. он издал две части труда «Об источниках и формах русского баснословия»⁴, в котором постарался, среди прочего, классифицировать и систематизировать известные ему научные подходы к изучению мифов, указав, в том числе, на сильные и слабые стороны каждой исследовательской школы. Сам же автор видит в мифе проявление недостаточно просвещённого светом научного познания народного ума, ошибочно интерпретирующего религиозные идеи. «Древняя правда, переходя нечувствительно в баснь (т. е. в мифологию. — *прот. О. К.*), — пишет он, — переносила в последнюю ряд религиозных идей и чувств, связанных с нею искони; и именно потому, что правда незаметно переходила в баснь, народ начинал верить в баснь как в правду, даже среди успехов цивилизации и наперекор ясным доводам опыта и ума»⁵. Показательно, что Щепкин проводит чёткую грань между религией и мифологией, с чем, безусловно, не могли бы согласиться более поздние исследователи.

Отдельно необходимо сказать о деятельности **Ф. И. Буслаева**, главной темой исследования которого была русская книжность и фольклор. Круг своих научных интересов он довольно ярко представил в актовой речи «О народной поэзии в древнерусской литературе», зачитанной в торжественном собрании Московского университета 12 января 1859 г. Он говорит о трёх этапах становления поэзии: мифологическом, двоеверном и христианском, через которые проходят все христианские народы, получившие в результате сложных исторических процессов собственное развитие, но характеризующиеся при этом общностью мифологических идей⁶. Богатым источником для изучения мифологии, по его мнению, является фольклор, «народная поэзия», особенно эпическая. При этом отличительной чертой славянского эпоса является его героический характер.

«Славянский эпос и доселе живёт тёплой, искренней верою в целый ряд мифических существ, но существ мелких, немногочисленных...

4 Щепкин Д. М. Об источниках и формах русского баснословия. Вып. 1–2. Москва, 1859–1861.

5 Там же. Вып. 1. С. 134.

6 Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства: в 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург, 1861. С. 6.

не самостоятельного, не отдельного бытия: это целые толпы вил, русалок, дивов, полудниц и т. п.»⁷.

Буслаев, очевидно, задал определённый вектор научного изучения мифологии, отражённой в народном творчестве. Сформулированные им идеи получили дальнейшее развитие в трудах А. Н. Афанасьева и А. Н. Веселовского и в этом отношении он предстаёт как один из основоположников русской мифологической школы.

К рубежу 1860-х гг. относится появление пятитомного сборника «Летописи русской литературы и древности», выпущенного в Москве **Н. С. Тихонравовым** — филологом и историком русской литературы. Среди публикаций, входивших в состав данного издания, следует отметить «Памятники отречённой русской литературы» (1863 г.)⁸, ставшие приложением к его труду «Отречённые книги древней России», который был запрещён цензурой к распространению и за который он тем не менее получил докторскую степень. Усилия Тихонравова позволили обратить внимание научного сообщества на апокрифические тексты как источник сведений о славянских религиозных представлениях дохристианской древности.

Настоящим переломом в изучении древнерусских верований стал выход в свет работы **А. Н. Афанасьева** «Поэтические воззрения славян на природу», первый том которого был напечатан в 1865 г. Этот огромный не только по объёму, но и по значению для науки труд содержит колоссальный массив данных, собранных как исследователями предыдущих поколений, так и лично автором, который проанализировал и обобщил имевшиеся в его распоряжения сведения.

В методологии исследователя чувствуется очевидное влияние его современника — лингвиста и фольклориста Ф. И. Буслаева. Прежде всего, это прослеживается в использовании сравнительно-исторического подхода при изучении языковых данных и вообще в оценке роли языка при формировании мифологических комплексов. Один из самых известных и авторитетных исследователей трудов Афанасьева, А. Ф. Журавлёв, прямо указывает:

«За исключением работ А. А. Потебни, в русской науке XIX в. нет других трудов, где в мифологической реконструкции лингвистические

7 Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства: в 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург, 1861. С. 6.

8 Тихонравов Н. С. Памятники отречённой русской литературы // Отречённые книги древней России, собр. и изд. Николаем Тихонравовым. Т. 1. Санкт-Петербург, 1863; Т. 2. Москва, 1863.

факты играли бы столь значительную роль»⁹, поэтому «не будет преувеличением оценить “Поэтические воззрения...” как исследование в значительной степени лингвистическое»¹⁰.

Справедливость этого утверждения становится очевидной уже с первых страниц указанного труда, где учёный отводит именно поэтическому началу ключевую роль в становлении мифологии, утверждая, что «миф есть древнейшая поэзия»¹¹. Для уяснения же внутреннего смысла мифологических концептов Афанасьев предлагает использовать сравнительный метод, отводя в этом «важную роль санскриту и Ведам»¹².

Будучи последователем мифологической школы и реализуя на практике подход, выработанный западными исследователями (братьями Я. и В. Гримм, А. Куном, В. Шварцем, М. Мюллером), Афанасьев берёт на вооружение солярную (М. Мюллер) и метеорологическую (А. Кун) концепции, «пересаживая» её на русскую почву. Согласно Афанасьеву, первенствующая роль объекта мифологического восприятия принадлежит небесным феноменам, после осмысления которых в образном ключе и придания им божественных характеристик сознание архаически мыслящего человека переключается на явления земного порядка, находящих затем своё место в общей мифологической картине мира.

При этом следует иметь в виду, что «концепция Афанасьева... наукою давно преодолена, многие частные и даже общие суждения автора в значительной мере устарели, этнографические факты и фольклорные тексты, которыми пользуется нынешний исследователь, неизмеримо богаче тех, что были в распоряжении учёных XIX в., не выдерживает критики пространный ряд излагаемых Афанасьевым этимологий»¹³. Тем не менее, как справедливо указывает Н. И. Толстой, «дальнейшее развитие славянского языкознания и славянской мифологии показало, что обращение к этимологии плодотворно для мифологических разысканий, так же как знание мифологии необходимо для правильного этимологического анализа лексики, связанной с древнеславянской духовной культурой»¹⁴.

9 Журавлёв А. Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Москва, 2005. С. 8.

10 Там же. С. 9.

11 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 1. Москва, 1865. С. 11.

12 Там же. С. 18.

13 Журавлёв А. Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». С. 7.

14 Толстой Н. И. «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // Вступ. ст. к: Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской

В 1860-е гг. знаменитый отечественный лингвист и последователь мифологической школы **А. А. Потебня** издаёт ряд работ, касающихся архаических народных обрядов и символов. Исследователь обращается к теме соотношения языка, слова и мифологических концептов. Наиболее значимым трудом в этой области следует считать «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов»¹⁵. Так, касаясь в первой части труда традиций празднования Рождества Христова, Потебня пытается сопоставить их со свадебными обрядами. Рождественские обряды он считает отголоском празднования иерогамии, в котором зажжение свечей толкуется как образ небесного огня, а хлеб — как символ солярного божества. Данная идея, однако, не получает в исследовании достаточно весомого обоснования. К достоинствам работы следует отнести примечательные языковые параллели, которые показывают общие корни ключевых понятий, соотносимых с мифологией разных народов. Приводятся и интересные фольклорные примеры (песни, колядки, причитания). Во второй части работы Потебня разбирает образ Бабы-Яги, находя параллели у других народов, прежде всего индоевропейских, и видя в ней персонификацию духа смерти. В заключительной части «Змей. Волк. Ведьма» исследователь делает обзор низших мифологических персонажей, которые объясняются через персонификацию стихийных сил и природных явлений.

В 1868 г. была защищена магистерская диссертация **А. А. Котляревского** «О погребальных обычаях языческих славян», посвящённая одному из важнейших аспектов дохристианского ритуала. Автор получил широкую известность познаниями в области славистики, этнографии и археологии. Данный труд отличается системностью подхода и критичностью в подборе и оценке исследуемого материала. Котляревский старается избегать глобальных обобщений и придерживается исторического подхода, описывая и рубрицируя данные по четырём группам (язык, бытовые практики, письменные свидетельства и захоронения)¹⁶.

К 70-м гг. XIX в. для исследователей стала очевидной надуманность некоторых идей, связанных с мифологией. В частности, в научной литературе появляются суждения об отсутствии в языческом пантеоне

мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки Москва, 1995. С. 13.

15 Потебня А. А. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов // ЧОИДР. 1865. Вып. II–IV.

16 Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. Москва, 1968.

восточных славян некоторых персонажей, чьё присутствие в культе ранее не подвергалось сомнению.

Так, известный этнограф и собиратель произведений белорусского фольклора **И. И. Носович** уверенно заявляет:

«Существование, по мнению славянских мифологов, какого-то древнего, баснословного божества Купалы, которому будто бы поклонялись древние славяне, есть очевидная выдумка»¹⁷.

В комментариях к труду «Белорусские песни» он идёт ещё дальше. Касаясь темы мифологических сюжетов, отражённых в песенном наследии белорусского народа, Носович, исходя из этимологии имён божеств, высказывает мысль о заимствовании из текстов песен не только имени Купалы, но и Коляды, Дидо, Лели и целого ряда других:

«Если внимательно рассмотреть корень и значение этих слов... то эти выдуманные божества исчезнут, как призраки или как сонные видения»¹⁸.

В 1872 г. в журнале «Беседа» выходит пространная статья слависта и краеведа **Н. Д. Квашнина-Самарина** «Очерк славянской мифологии». В ней автор стремится к научному воссозданию общеславянского пантеона, при этом он не чужд и художественного творчества: исследуемые материалы используются некритично, в частности, это касается произведений современного ему фольклора. Он всё ещё с лёгкостью помещает в пантеон ряд божеств, порождённых последователями кабинетной мифологии (Лада, Леля и проч.). Исследователь проводит параллели с мифами других народов (балтов, скандинавов и немцев) и, опираясь на идею единства происхождения индоевропейцев, указывает на схожесть персонажей индийского и зороастрийского пантеонов со славянскими. Есть в данной работе и ряд специфических идей. Так, славянам, в том числе и восточным, приписываются дуалистические воззрения, согласно которым «мир произошёл от двух верховных богов — доброго и злого»¹⁹. Первого Квашнин-Самарин именует Белбогом, а второго — Чернобогом. Исследователь склонен видеть в дуализме искажение изначальной концепции творения мира единым Богом²⁰. Однако в очерке высказывается также здравая идея о том, что после принятия христианства функции некоторых языческих персонажей

17 Носович И. И. Словарь белорусского наречия. Санкт-Петербург, 1870. С. 269.

18 Носович И. И. Белорусские песни. Санкт-Петербург, 1874. С. 54.

19 Квашнин-Самарин Н. Д. Очерк славянской мифологии // Беседа. 1872. № 4. С. 221.

20 Там же. С. 228.

перешли к особо почитаемым в народной среде святым. Так, функции громовержца Перуна исследователь отождествляет с функциями святого пророка Илии, а функции Стрибога, которого определяет как божество водяное, — свт. Николаю Чудотворцу²¹.

Известный историк **Н. И. Кареев** в 1872 г. опубликовал статью в воронежском журнале «Филологические записки», напечатанную в трёх выпусках, с показательным названием «Главные антропоморфические боги славянского язычества»²². В этом объёмном для журнального формата труде исследователь пытается систематизировать все известные науке того периода данные относительно славянского пантеона вообще и восточнославянского в частности. Выводы, представленные им в заключительном блоке, звучат весьма строго и критично для поборников исключительности язычества Древней Руси. Кареев отрицает популярную в середине XIX в. идею об изначальном монотеизме или дуализме и вполне обоснованно указывает на незначительную развитость славянской мифологии, а также некоторую её общность с ведической и опосредованно — с греческой²³.

В определённом отношении статья Кареева оказалась знаковой. Она подводила итог романтическому восприятию в русской науке религиозной картины мира древних славян с попытками выстроить развитую мифологию, подобную эллинской или римской, и с желанием изыскать в историческом материале основания для столь чаемого многими патриотами древнего отеческого единобожия.

В 1874 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» выходит двухчастная статья **Ф. М. Керенского** «Древнерусские отречённые верования и календарь Брюса»²⁴. В статье предпринята попытка выявить механизм усвоения широкой народной средой идей, пришедших в книжную культуру из иноземных литературных традиций на примере знаменитого календарного издания, содержащего, среди прочего, астрологические, магические и оккультные идеи, близкие тем, что содержатся в средневековых русских апокрифах. Керенский оспаривает расхожее суждение, что «языческая религия русских стояла на самой

21 *Квашнин-Самарин Н. Д.* Очерк славянской мифологии // Беседа. 1872. № 4. С. 228.

22 *Кареев Н. И.* Главные антропоморфические боги славянского язычества // Филологические записки. 1872. Вып. 3. С. 1–23; Вып. 4. С. 23–44; Вып. 5. С. 5–61.

23 *Кареев Н. И.* Главные антропоморфические боги славянского язычества // Филологические записки. 1872. Вып. 5. С. 61.

24 *Керенский Ф. М.* Древнерусские отречённые верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 52–79; № 4. С. 276–342.

низкой степени развития»²⁵. Он высказывает убеждение, что в так называемых «отречённых книгах» прошлых веков содержится значительный объём данных по дохристианской мифологии:

«Те произведения христианской литературы, в которых крылись древнеязыческие воззрения, легче усвоились в русском народе... апокрифы ближе всего подходили к понятиям древнерусского человека; они нравились ему именно потому, что напоминали старые, нехристианские верования»²⁶.

Современный исследователь апокрифической литературы В. В. Мильков, комментируя позицию Керенского, весьма удачно заметил:

«Действовал эффект созвучия, подобия: не книжники распространяли в народе суеверия, но господство таковых в обиходе способствовало закреплению их литературным путём... В этом смысле будет справедливо сказать, что препарированная применительно к русской почве отречённая книжность отражала (причём довольно точно) дохристианские пережитки в культуре Руси»²⁷.

В 1879 г. вышел в свет второй том «Истории русской жизни с древнейших времён» известного историка и знатока московских древностей **И. Е. Забелина**²⁸. В нём автор счёл необходимым уделить достаточно серьёзное внимание языческим верованиям древних восточных славян. Едва ли возможно указать что-то принципиально новое или научно оригинальное в данном труде. Главная задача Забелина состояла в обобщении всех известных ему исторических данных, в том числе и по религии восточных славян. Автор в соответствии с устоявшейся к тому времени практикой считает необходимым подчеркнуть взаимосвязь славян с «арийским наследием»²⁹, рассматривает язычество с высоты культуры своего века и личной образованности и эрудиции, высказывая знакомую нам по труду А. Н. Афанасьева идею о том, что «язычество народа, так называемое идолопоклонство, прежде всего есть первобытная поэзия народа»³⁰.

25 Керенский Ф. М. Древнерусские отречённые верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 53.

26 Там же. С. 54.

27 Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. Санкт-Петербург, 1999. С. 63–64.

28 Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времён. Ч. 2. Москва, 1879. С. 265–343.

29 Там же. С. 265.

30 Там же. С. 268.

В те же годы в «Журнале Министерства народного просвещения» публикуется статья литературоведа **А. И. Кирпичникова** «Святой Георгий и Егорий Храбрый», которая затем была переиздана отдельным томом в Санкт-Петербурге в 1879 г.³¹ Предметом рассмотрения данного исследования являются редакции жития св. вмч. Георгия Победоносца. Особый интерес представляет третья глава, посвящённая взаимовлиянию и взаимопроникновению религиозных идей. Относительно образа св. Георгия, Кирпичников приходит к выводу об ассимиляции более старых верований (дохристианских) христианскими. Примечательно, что для описания этой ситуации он применяет термин «двоеверие», и даже «многоверие»³². Автор довольно подробно рассматривает обрядность, связанную с Юрьевым днём, и в итоге приходит к следующему выводу:

«Св. Георгий, быстро популяризировавшийся на Руси... стал богом весны, покровителем земледелия и, особенно, скотоводства и при этом притянул к себе черты, вероятно, нескольких светлых и благодетельных человечеству божеств»³³.

Ещё один значимый труд Кирпичникова «Что мы знаем достоверного о личных божествах славян?» был опубликован в том же периодическом издании в 1885 г. Кирпичников обращает внимание читателей на скудость источников по мифологии восточных славян, а также на очевидную разность в пантеоне со славянами западными. Разбирая имена божеств, упоминаемых в исторических памятниках, он приходит к выводу, что уже ко времени Крещения Руси значительную часть войска князя Владимира составляли христиане. Это, по мнению исследователя, является признаком активного вытеснения язычества из народной жизни христианством ещё до 988 г. Вместе с тем необходимо отметить, что перечисление божеств христианскими авторами не может служить достоверным свидетельством языческих верований, поскольку список в значительной степени является отражением ментальной реконструкции смутных образов и наследием полузабытого прошлого. Однако вывод делается автором совершенно бескомпромиссный:

31 Кирпичников А. И. Святой Георгий и Егорий храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. Санкт-Петербург, 1879.

32 Там же. С. 124–125.

33 Там же. С. 153.

«Строго говоря, из всех богов русских непоколебимо может вынести критику только один Перун»³⁴.

К началу 1880-х гг. относится выход в свет нескольких работ харьковского этнографа и фольклориста **Н. Ф. Сумцова**. Среди наиболее значимых трудов следует назвать «О свадебных обрядах, преимущественно русских», а также «Хлеб в обрядах и песнях». В первой работе, ставшей магистерской диссертацией исследователя, учёный рассматривает свадебные обряды, идейно связанные с плодородием, в контексте отражения в них архаических религиозных представлений. Он сопоставляет свадебные ритуалы с аграрным крестьянским календарём, соотносит обряды восточных славян с аналогичными обрядами у иных славянских племён и активно цитирует Веды для доказательства своих идей. Сумцов описывает отражённые в фольклоре формы иерогамии Месяца и Солнца, Месяца и вечерней звезды и т. д., полагая при этом, что «Небо и земля у славян — верховная супружеская пара»³⁵. Вместе с тем он упоминает среди языческих божеств (со ссылкой на песни, сопровождающие брачные обряды) Ладу, Лелю, Полеля, Дида и др.³⁶.

В труде, посвящённом обрядовой символике хлеба, Сумцов высказывает суждения, значительно отличающиеся от представленных в диссертации. Он скептически отзываясь о самой возможности реконструкции древнерусских религиозных верований «на основании шатких и подозрительных филологических сближений» и «ещё более подозрительных в научном отношении ссылок на географические словари. Плохой почвой для возведения грандиозного здания мифологии представляются также народные песни»³⁷.

Столь радикальная позиция исследователя, впрочем, не мешает ему утверждать наличие у восточных славян специфического монотеизма (точнее, генотеизма, если использовать устоявшуюся терминологию, предложенную М. Мюллером³⁸) во главе с солярным божеством. Остальные божества должны пониматься как его манифестации или как персонификации его свойств. Следует признать, однако, что в указанных трудах Сумцов не выходит концептуально за рамки

34 *Кирпичников А. И.* Что мы знаем достоверного о личных божествах славян // ЖМНП. 1885. 6-е десятилетие. Часть ССХLI. Сентябрь. Отд. 2. С. 65.

35 *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. Москва, 1996. С. 37.

36 Там же. С. 45.

37 Там же. С. 235.

38 *Мюллер М.* Религия как предмет сравнительного изучения / пер. А. М. Гилевич. Харьков, 1887. С. 54.

решения этнографических задач, вскользь касаясь вопросов религиозного ряда.

Академик **А. Н. Веселовский**, историк литературы и фольклорист, известный прежде всего как основоположник исторической поэтики, был в идейном отношении научным оппонентом мифологической школы фольклористики в лице её важнейших представителей — А. Н. Афанасьева и А. А. Потебни. В частности, он возражал против мифологического интерпретирования народных сказок.

Веселовский критически относился к мифологическому методу реконструкции древних религиозных представлений и даже посвятил этому отдельную статью «Сравнительная мифология и её метод», в которой, в частности, пишет:

«Вопросы, поднимаемые сравнительной мифологией, так важны, представляют такой общечеловеческий интерес, что всякому покажутся естественными наши требования от нового деятеля на этом поприще: не тратить сил на собирание данных с целью подвести их под установленные категории, которые, может быть, ещё подлежат отмене, а заняться разработкой метода»³⁹.

В качестве альтернативы он «предполагал индуктивный путь исследования и элемент здорового скептицизма по отношению к выводам предшественников»⁴⁰, при этом его метод «в основе своей имеет сравнительно-исторический характер»⁴¹.

Помимо цитированной выше статьи «Сравнительная мифология и её метод»⁴², стоит упомянуть также несколько статей из его многочастного труда «Разыскания в области русских духовных стихов», вышедшего в свет в период с 1879 по 1891 г., а именно «Дуалистические поверья о мироздании»⁴³ и «Судьба-доля в народных представлениях славян»⁴⁴. Веселовский видел своей задачей изучение мифологических образов и сюжетов, поиск в них наиболее общих черт, позволяющих говорить о принципиальной общности концептов. По сути, речь идёт об архетипических идеях, отражённых в мифологических текстах. Этот гениальный учёный в каком-то смысле опередил своё время. Он оставил

39 *Веселовский А. Н.* Народные представления славян. Москва, 2006. С. 644.

40 *Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. Москва, 1997. С. 318.

41 Там же. С. 330.

42 *Веселовский А. Н.* Народные представления славян. С. 585–647.

43 Там же. С. 355–466.

44 Там же. С. 467–546.

после себя несколько разрозненных, но глубоких по содержанию трудов об отдельных аспектах славянской мифологии.

В 1880–1881 гг. в Берлине в журнале «Archiv für slavische Philologie» («Архив славянской филологии») его основатель и издатель — хорватский филолог, академик Санкт-Петербургской академии наук и один из крупнейших славистов конца XIX в. **Ватрослав (Игнатий) Ягич** — опубликовал пару статей, объединённых названием «Мифологические зарисовки» («Mythologische Skizzen»)⁴⁵. Ягич критикует известные ему источники и упрекает их в нечестности:

«Любой скажет, что составители и переписчики таковых обличений больше заботились о яркости слова, чем о том, что за ним стоит, они любили собирать вместе всевозможные порицаемые языческие имена, не заботясь о том, где и когда были (и были ли вообще когда-либо) такие имена в жизни»⁴⁶.

Рассматривая вопрос об этимологии теонема Даждьбог, Ягич рассуждает о возможности присутствия этого божества в русском пантеоне в период первой (языческой) религиозной реформы князя Владимира и, что наиболее интересно, анализирует сербское сказание о Дабоге, пытаясь установить генетические связи этих мифологических персонажей. Среди прочего, он указывает на богомильское происхождение фольклорного сюжета о Дабоге, что может свидетельствовать о сохранении в народной среде элементов архаических религиозных представлений благодаря деятельности еретических групп:

«Дабог полностью соответствует Сатанаилу, почитаемому богами в качестве создателя материального, одушевлённого мира»⁴⁷.

В общем следует сказать, что эпизодические попытки Ягича поставить вопрос о реконструкции восточнославянского пантеона на прочную основу тонут во всепоглощающем скептицизме автора, не обретающего достаточно серьёзных, по его мнению, фактов, позволяющих выйти за рамки предположений и гипотез.

В 1882 г. в Париже вышла брошюра французского слависта **Луи Леже (Louis Leger)** «Краткий очерк славянской мифологии» («Esquisse sommaire de la mythologie slave»), опубликованная в русском переводе

45 Jagić W. Mythologische Skizzen I // Archiv für slavische Philologie. 1880. Bd. IV. P. 412–427; *Idem*. Mythologische Skizzen II // Archiv für slavische Philologie. 1881. Bd. V. P. 1–14.

46 *Idem*. Mythologische Skizzen I // *Op. cit.* P. 424.

47 *Idem*. Mythologische Skizzen II // *Op. cit.* P. 13.

в журнале «Филологические записки» лишь в 1898 году⁴⁸. Позднее, в 1907 г., в том же периодическом издании был напечатан в русском переводе следующий, более пространный труд учёного по той же теме под названием «Славянская мифология», который годом позже был издан отдельным томом⁴⁹.

В соответствии с духом времени Леже настроен в высшей степени критически в отношении количества и качества источников по дохристианским верованиям славян. Он сомневается в самой возможности реконструкции славянского язычества:

«Пока у нас будет чувствоваться недостаток в текстах и памятниках языческой эпохи, нам будет весьма трудно поставить славянскую мифологию на один уровень с мифологиями других индоевропейских народов»⁵⁰.

Показательно, что исследователь связывает невозможность ментальной реконструкции разветвлённой, сюжетно и иерархически выстроенной мифологической системы единственно с недостатком данных, не допуская при этом мысли об отсутствии у славян подобных конструкций.

Несколько работ по мифологической теме, вышедших в 80-е гг. XIX столетия, принадлежат известному музыкальному критику, композитору и историку музыки **А. С. Фаминцыну**. Его труд «Божества древних славян»⁵¹, увидевший свет в 1884 г., задумывался как вводная часть к фундаментальному исследованию «Песни и отражающиеся в них обряды и обычаи древних славян». Автора волновала прежде всего тема музыкального народного творчества, в котором отразились среди прочего и мифологические архаические образы. В качестве материалов исследования использованы песнопения, сопровождающие народные празднования обрядов перехода (рождение, свадьба, похороны), стихи и молитвы. Будучи последователем отечественной мифологической школы, Фаминцын был убеждён в том, что в творчестве разных народов отражены базовые архетипичные представления о мире и человеке. Разделяя мнение о соотносимости восточнославянских

48 *Леже Л.* Краткий очерк славянской мифологии // Филологические записки. 1898. Вып. 3/4. С. 1–25.

49 *Леже Л.* Славянская мифология / пер. с фр. под ред. проф. И. А. Шляпкина, В. А. Пасенко. Воронеж, 1908.

50 Там же. С. XIII.

51 *Фаминцын А. С.* Божества древних славян / сост. и отв. ред. О. А. Платонов, предисл. Е. А. Окладникова. Москва, 2014.

религиозных представлений с общим комплексом индоевропейской мифологии, исследователь считал, что центральные образы славянского пантеона связаны с солярными и атмосферными сакральными функциями и эпифаниями, параллели которым он искал в мифологии Греции, Индии и прибалтийских народов.

Отдельно следует сказать о труде Фаминцына «Скоморохи на Руси» (1889 г.)⁵², в котором он излагает вполне здравую идею о связи древнерусского скоморошничества с дохристианскими культурно-бытовыми практиками, непосредственно соотносимыми с архаическими мифологическими образами.

Младший современник Фаминцына — **В. Ф. Миллер**, известный фольклорист и этнограф — посвятил немало сил исследованиям в области реконструкции древних верований славян. Н. И. Толстой, высоко оценивая заслуги Миллера перед отечественной наукой, называет этого учёного главой «русской исторической школы»⁵³. В 1876 г. вышла книга Миллера «Очерки арийской мифологии»⁵⁴, где автор предпринимает смелую попытку установить связь между ведийским пантеоном и, в частности, почитанием Ашвинов, с культом близнецов Диоскуров в религиях Древней Греции и Рима, а также с народным почитанием «парных» сакральных персон в народной православной среде, например: свв. Флора и Лавра, Космы и Дамиана, Бориса и Глеба. Особого внимания заслуживает и труд Миллера «Очерки русской народной словесности», в которых главным материалом для исследования служит прежде всего былинный эпос⁵⁵. Описывая метод исследования, Миллер считает важным «расчистить» более поздние словесные слои устного текста ради воссоздания его изначального, архаического облика.

Чешский учёный **Ян Гануш Махал** на рубеже XIX–XX вв. издал несколько сочинений, посвящённых верованиям древних славян. Прежде всего достойны упоминания его «Очерк славянской мифологии»⁵⁶ и более развёрнутая версия исследования — «Мифология славян»⁵⁷. Примечательно, что Махал начинает свой труд «Славянская мифология» с подробного анализа представлений славянских народов о душе,

52 Фаминцын А. С. Скоморохи на Руси. Санкт-Петербург, 1889.

53 Толстой Н. И. «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки. С. 14.

54 Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. 1: Асвины — Диоскуры. Москва, 1876.

55 Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности: в 3 т. Москва, 1897; 1910; 1924.

56 Máchal H. Nákras slovenského bájesloví. Praha, 1891.

57 Máchal H. Bájesloví slovanské. Praha, 1907.

переходит к культуре предков, а затем к описанию представлений о духах, населяющих разные части мира, окружающего человека, и только в конце труда касается славянских богов. Несмотря на то, что «исторические свидетельства религии и веры языческих славян скудны по количеству и скудны по содержанию»⁵⁸, чешский исследователь пытается реконструировать общеславянскую мифологию на основании немногих письменных источников и фольклорных данных, отталкиваясь от анимистической идеи, что «вера в душу является основным источником религиозных воззрений языческих народов»⁵⁹. Очевидно, что во взглядах автора, являющегося пример эволюционистского взгляда на происхождение религии, просматривается влияние концепции Э. Тэйлора, сформулированной в книге «Первобытная культура: Исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев» (1871)⁶⁰.

В 1896 г. на соискание Макарьевской премии была подана статья **М. Азбукина**, выходявшая частями в журнале «Русский филологический вестник» под названием «Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.)»⁶¹. Поскольку работа рассматривалась как конкурсная, она получила рецензию профессора **А. И. Пономарёва**, напечатанную в «Христианском чтении»⁶². Заключение рецензента было разгромным: «Особенной научной ценности его исследование не представляет, да и сам он едва ли рассчитывал на это, давая скромное название своему сочинению — “очерк”»⁶³. Однако примечателен сам факт общественного интереса к данной теме, свидетельством чего стало выдвижение работы на соискание престижной церковной премии в области гуманитарных наук.

В конце XIX в. был составлен весьма основательный труд этнографа и фольклориста **С. В. Максимова** «Нечистая, неведомая и крестная

58 *Máchal H. Bájleslovi slovanské. Praha, 1907. P. 3.*

59 *Ibid. P. 13.*

60 *Тэйлор Э. Первобытная культура / пер. Д. А. Коропчевский, А. Ивин; под ред. В. К. Никольского. Москва, 2019.*

61 *Азбукин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.) // Русский филологический вестник. 1892. № 3 (28). С. 133–153; 1896. № 2 (35). С. 222–272; 1897. № 1–2 (37). С. 229–273; 1897. № 3–4 (38). С. 322–337; 1898. № 1–2 (39). С. 246–276.*

62 *Пономарёв А. И. Литературная борьба представителей христианства с язычеством в Древней Руси: отзыв о сочинении М. Азбукина: «Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.)». Варшава, 1898 г., представленном на соискание премии митрополита Макария // ХЧ. 1902. № 8. С. 241–258.*

63 Там же. С. 258.

сила», изданный, правда, в 1903 г. уже после смерти автора⁶⁴. Автор работал в знаменитом «Этнографическом бюро» князя В. Н. Тенишева, который ставил перед сотрудниками прежде всего практические задачи по собиранию фактов при сдержанности в умозаключениях. Это наложило отпечаток и на указанное сочинение. Вся книга Максимова разделена на три части. Первая рассказывает о проявлениях нечистой силы, к которым автор относит, наряду с чертями, леших, водяных, кикимор и др., а также и представителей некоторых профессий (печники, пастухи и даже плотники). Вторая часть повествует о проявлениях неведомых сил (персонифицированных явлений природы: царь-огонь, вода-царица, мать сыра земля, а также священные рощи). Третья посвящена силе крестной, связанной с проявлениями святости, впрочем, не всегда понимаемой в христианском ключе. Автором собран внушительный материал по народной (крестьянской) религиозности, которая представляется автору запутанным переплетением христианских идей и архаичных верований.

В начале XX в. вышли в свет несколько значимых исследований, открывавших новый этап в изучении дохристианских религиозных верований и их рудиментов в народном сознании. Прежде всего, следует упомянуть одного иностранного автора — **Станислава Ружнецкого**, предложившего оригинальный взгляд на происхождение Перуна. В 1901 г. в «Archiv für slavische Philologie» Ружнецкий опубликовал примечательную статью «Перун и Тор. Вклад в критику источников русской мифологии»⁶⁵. В ней он анализирует известные свидетельства о договорах князей с Византией (с упоминанием клятв божеествами), привлекает данные топонимики и сопоставляет их со скандинавской мифологией. Вывод его исследования довольно радикален:

«Перун должен быть русским обозначением скандинавского Тора»⁶⁶.

По его мнению, именно Тор (а не Один) был патроном пришедших на Русь варягов. В результате постепенного «обрусения» и внесения в его культ специфических локальных элементов Тор преобразовался в Перуна, сохранив почётное положение своего прообраза, чем, вероятно, и должно объясняться упоминание его на первом месте среди всех установленных князем Владимиром киевских идолов.

64 Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Санкт-Петербург, 1903.

65 Różniecki St. Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd 23. S. 462–520.

66 Ibid. S. 499.

«Мы не можем знать, какие местные особенности культа развились у варягов в Киеве, и мы должны ограничиться тем, что подчеркнём, что это полностью согласуется с развитием скандинавской мифологии, когда среди великого множества скандинавских богов Тор, называвшийся Перуном, стал представителем круга скандинавских богов у варягов»⁶⁷.

По пути, проложенному Ружнецким, пошёл **Ф. Е. Корш** — заслуженный профессор Московского университета и академик Петербургской академии наук, опубликовавший в 1908 г. брошюру «Владимировы боги». Здесь почтенный филолог-классик разбирает имена богов, известных по тексту «Повести временных лет» и делает вывод:

«Из богов, перечисленных в приведённом выше месте летописи, несомненно, славянским именем не называется ни один»⁶⁸.

Так, Хорса учёный признаёт иранским заимствованием, а теоним Дажьдбог — его эпитетом. Имя Перуна выводит из албанского языка, а имя Волос представляется исследователю родственным греческому названию румын — влахи, откуда, как он полагает, и пришло почитание «скотьего бога». Краткая статья Корша служит манифестом диффузионизма в русской мифологической науке — концепции, рассматривавшей весь пантеон богов как пришлый, но творчески осмысленный народом.

В связи с позицией Корша стоит обратить внимание на труды историка литературы и фольклориста **Е. В. Аничкова**, которого особенно интересовала тема взаимоотношения религиозных идей и их внешних проявлений. В 1903–1905 гг. в Санкт-Петербурге вышла двухчастная диссертация учёного «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян». Она представляет собой серьёзное исследование весенних земледельческих обрядов европейцев с использованием сравнительного историко-этнографического метода. В результате Аничков приходит к выводу об органической связи песни и обряда⁶⁹, то есть исследователь видел в народных песнях не следы игры, а рудименты магических ритуалов⁷⁰. При этом, по мысли учёного, «христианство... не вытеснило древний

67 *Różniecki St. Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd 23. S. 519.*

68 *Корш Ф. Е. Владимировы боги. Харьков, 1908. С. 3.*

69 *Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян: в 2 ч. Ч. I. Санкт-Петербург, 1903. С. 380.*

70 Там же. С. 381.

обряд, оно обогатило его новым содержанием, дало ему новые образы, новую идеализацию»⁷¹.

Ещё больший интерес представляет главный труд Аничкова «Язычество и древняя Русь», вышедший в 1914 г. и не потерявший научного значения и поныне. Развивая идеи Веселовского в духе исторической поэтики, автор поднимает до сих пор не до конца решённую терминологическую проблему. Он заявляет, что термин «мифология» применительно к комплексу архаичных религиозных верований обнаруживает очевидную зависимость от филологических и богословских методов. В качестве альтернативы предлагается использование составного термина «религиозные древности». Высказывается обоснованное суждение относительно недостаточности методов филологии и фольклористики при исследовании религиозных феноменов, которые, по его мнению, «надо изучать... при свете научных методов и приобретений истории религий»⁷².

Аничков утверждает, что исследовать архаические восточнославянские верования невозможно иначе, как только в историческом контексте утверждения христианства, поэтому значительную часть своего труда он посвящает разбору литературных памятников Древней Руси, направленных на борьбу с остатками язычества. При этом на вооружение берётся метод исследования древних текстов, разработанный А. А. Шахматовым и предполагающий вычленение наиболее древних частей и позднейших наслоений. Особое место занимает в работе рассказ о языческих трапезах и игрищах.

Занимаясь палеографической деконструкцией, Аничков приходит к мысли о том, что интерес проповедников к хозяйственно-бытовым обрядам весьма показателен. По мысли автора, к моменту дохристианских культовых реформ св. Владимира уже существовало два типа язычества: *сельскохозяйственная религия*⁷³ и *городская вера*⁷⁴. Первый тип — наиболее архаичный пласт религиозных представлений, долго сохраняющийся среди земледельцев, в то время как второй тип — культ, связанный с общественно-государственным строем. Неслучайно во главе пантеона оказывается Перун, на примере которого учёный

71 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян: в 2 ч. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1903. С. 393.

72 Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Москва, 2009. С. 13.

73 Там же. С. 375.

74 Там же. С. 381.

демонстрирует, «как возвышается дружинно-княжеский бог и как приобретает он широкое государственное значение»⁷⁵.

Автор приходит к убеждению, что если городское язычество, несмотря на его попытки интегрироваться в новую для Руси христианскую веру в форме двоеверия, было преодолено относительно быстро, то «христианизация деревни — дело не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII»⁷⁶, поэтому и для его исследования предлагается пользоваться не памятниками первых столетий русского христианства, а «обращаться уже к другому материалу и к другим векам и на этот раз не только к XV, XVI, XVII, а дальше к XVIII и XIX»⁷⁷.

Известный деятель украинского национального движения **М. С. Грушевский** в первом томе своего труда «История Украины-Руси», в котором рассматривается период Киевской Руси, парадоксальным образом соединяет скептический настрой эпохи с готовностью довериться хрестоматийным свидетельствам, истолковав их в духе, выгодном сепаратистскому патриотизму.

Так, в отношении мифологии Грушевский пишет:

«Русско-славянская мифология вообще была бледна, неясна не из-за бедности известий о ней, но и вследствие её собственной слабости»⁷⁸.

А чуть ниже он с охотою приемлет свидетельство Прокопия Кесарийского, делая из него далеко идущие выводы:

«В этом чрезвычайно важном известии можно отметить два главных момента славянской религии: единый бог, единый владыка мира, с которым непосредственно связываются различные метеорологические явления... и, наряду с этим, многочисленные более мелкие божества и вообще сверхъестественные существа (говоря современным языком) с второстепенным значением»⁷⁹.

Среди работ, вышедших на рубеже XX в., следует упомянуть брошюру историка и археолога **К. В. Болсуновского** «Памятники славянской мифологии. Перунов дуб», посвящённую обнаруженному под Черниговом археологическому памятнику, который он связывает с культом Перуна. Автор делает довольно смелые выводы о том, что культ дубов «был у славян всеобщим», «эти памятники... находились

75 *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. Москва, 2009. С. 440.

76 Там же. С. 382.

77 Там же. С. 383.

78 *Грушевский М.* Киевская Русь. Т. 1. Санкт-Петербург, 1911. С. 388.

79 Там же. С. 390.

во всех странах, где жили славяне» и что «культ славян... был во многом основан на античных, общих всем арийским народам воззрениях»⁸⁰.

Весомый вклад в изучение дохристианских славянских верований внёс выдающийся чешский археолог-славист **Любор Нидерле**. Написанный им труд «Славянские древности», вышедший в Праге в 1916 г., посвящён истории, быту и мифолого-религиозным представлениям всех славян. Нидерле отмечает, что «мир духов и магия лежали в основе религиозного мировоззрения славян с древнейших времён и до конца языческого периода»⁸¹. Будучи сторонником идей диффузионизма, исследователь выделяет несколько локальных «кругов» формирования и почитания славянских божеств, из которых полагает наиболее значимыми, с точки зрения объёма и содержания мифологических сведений, балтийский и русский и, во вторую очередь, «круги» южнославянский и западнославянский.

При этом автор указывает:

«Только один круг, а именно балтийский, создал ряд действительно славянских богов, создал и храмы, и касту жрецов. Всё это, очевидно, произошло под влиянием заморской германской культуры»⁸².

Он признаёт при этом, что о восточнославянских богах имеется несравнимо меньше сведений и ещё менее — о богах западных славян. Нидерле оспаривает точку зрения, согласно которой ввиду огромного пространства расселения славяне не имели общих божеств, при этом, однако, уточняет, что действительно нет оснований говорить об общем пантеоне. В то же время следует признать наличие у древних славян нескольких персонажей, почитавшихся всеми славянскими племенами. Таковыми он считает Перуна, Сварога (сближая его с Дажьдбогом) и Велеса (Волоса). Прочие божества должны быть, по мнению исследователя, отнесены к местному ряду.

Нидерле указывает, что процесс вытеснения прежних религиозных представлений был непростым и растянутым во времени. Показательна при этом позиция учёного в отношении причин сохранения в позднейшей культуре элементов язычества. Он убеждён, что там, где языческая религия была институционально организована, она встретила резкое обличение и часто силовую реакцию Церкви и потому была почти полностью уничтожена. Здесь, очевидно, имеются в виду западные славяне.

80 *Болсуновский К. В.* Памятники славянской мифологии. Перунов дуб. Киев, 1914. С. 17.

81 *Нидерле Л.* Славянские древности / пер. с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова; отв. ред. О. А. Платонов. Москва, 2015. С. 377.

82 Там же. С. 389.

Там же, где язычество существовало в виде бытовых обычаев и народных представлений, зачастую внешне не вполне оформленных, оно продолжало долго сосуществовать вместе с христианством. В результате сложилась ситуация сосуществования двух религиозных традиций, «древние русские источники называют это положение двоеверием»⁸³.

Значимо понимание Нидерле роли и места Православия в противостоянии архаичным суевериям:

«Православная церковь была более терпимой (по сравнению с католической. — *прот. О. К.*), часто пыталась приспособить древние верования к церковным обрядам, в результате чего они сохранились в большей степени»⁸⁴.

По мнению одного из авторитетных современных историков В. Я. Петрухина, «работы Нидерле остаются образцом междисциплинарных исследований в области славистики, актуальны и обозначенные им направления исследовательского поиска»⁸⁵.

В 1916 г. в Харькове вышел первый том сочинения историка и этнографа, выпускника Московской духовной академии **Н. М. Гальковского** «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси», представляющего собой глубокое исследование по теме. Гальковский делает попытку описания и анализа всех возможных данных о восточнославянском язычестве, а также о его рудиментах, существовавших в христианскую эпоху. Гальковский стремится сделать научно обоснованную реконструкцию языческого пантеона восточных славян на основании доступных ему исторических сведений. Разбирает этимологию имён известных ему божеств, для чего проводит сравнительный анализ древнерусских и иностранных теонимов, ссылаясь, в том числе, на тексты Вед.

Некоторые его выводы весьма оригинальны. Так автор высказывает убеждение, что Велес в доисторическую эпоху отождествлялся с домовым и был духом предка — «покойника, заботившегося о домашней скотине, составлявшей самое ценное имущество семьи».

«Впоследствии... Велес стал... скотьим богом»⁸⁶.

83 *Нидерле Л.* Славянские древности / пер. с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова; отв. ред. О. А. Платонов. Москва, 2015. С. 422.

84 Там же. С. 423.

85 *Петрухин В. Я.* Любор Нидерле. К 150летию со дня рождения // Славяноведение. 2015. № 2. С. 95.

86 *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Т. 1. Харьков, 1916. С. 29–30.

Своеобразно и понимание Гальковским роли и места Мокоши:

«Мокошь, упоминаемая среди названий умерших, также дух умершего, скорее обитавшего в воде, чем на суше»⁸⁷.

Рассматривая вопрос о характере первой религиозной (языческой) реформы будущего святого князя Владимира, Гальковский приходит к мысли об эклектичности пантеона, а также о политической мотивировки подбора его объектов⁸⁸. При этом исследователь убеждён, что «русское язычество не имело строго выработанного религиозного ритуала и вместе с тем не имело и жрецов»⁸⁹. Именно в этом и видит учёный основную причину слабого сопротивления представителей прежней религии нововведённому христианству.

Позиция автора не лишена некоторых противоречий. Рассуждая о жизненной стойкости язычества, Гальковский в одном месте утверждает, что «вскоре после крещения Руси наше язычество начало быстро приходить в забвение»⁹⁰, а в другом месте, несколькими страницами ранее, отмечает, что «борьба тянулась на протяжении всей древней Руси, не закончилась и теперь»⁹¹.

Исследователь активно использует термин «двоеверие», понимая под ним сохранение в народной среде элементов дохристианских верований и даже культа при декларировании христианского статуса и образа жизни людей⁹². Делая вывод о жизнеспособности языческих верований и обрядов, Гальковский считает их причиной невежество народных масс. Однако положительным результатом церковной борьбы с древними языческими суевериями следует считать тот факт, что смысл и значение архаических практик был забыт⁹³.

Надо отдать должное широте задач и методичности обработки исследуемого материала. Без преувеличения можно сказать, что и по сей день труд Гальковского «является наиболее полным и служит пособием для изучения народной религиозности»⁹⁴.

87 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Т. 1. Харьков, 1916. С. 34.

88 Там же. С. 24–25.

89 Там же. С. 131.

90 Там же. С. 124.

91 Там же. С. 115.

92 Там же. С. 124–128.

93 Там же. С. 376.

94 Алексеев Н. А. Гальковский Николай Михайлович // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 379.

Невозможно обойти молчанием труды замечательного отечественного исследователя **Д. К. Зеленина**. В дореволюционный период выходит ряд его статей, посвящённых проблематике архаических верований. Среди его работ по данной теме необходимо отметить следующие: «Троецпыляница»⁹⁵ (1906 г.), «Народный обычай греть покойников»⁹⁶ (1909 г.), «Обыденные полотенца и обыденные храмы»⁹⁷ (1911 г.), «Русские народные обряды со старой обувью»⁹⁸ (1913 г.), «К вопросу о русалках»⁹⁹ (1911 г.).

Накануне революционных событий, в 1916 г., Зеленин защищает докторскую диссертацию «Очерки русской мифологии», в которой автор разбирает народные представления о «заложных» покойниках (умерших неестественной смертью) в связи с образом русалки как одного из важнейших персонажей восточнославянского фольклора. По замыслу Зеленина, его исследования должны были получить дальнейшее развитие применительно к иным областям мифологии. Однако сделать этого по ряду причин, включая социально-политические, так и не удалось. Во введении к своим «Очеркам» Зеленин ссылается на Е. В. Аничкова как учёного, вставшего до него на путь использования «известий быта русских инородцев наряду с данными быта русского крестьянства»¹⁰⁰. Однако, в противоположность последнему, Зеленин стремится в большей степени опираться на мифологические данные, почерпнутые в культуре соседних племён, нежели на общеиндоевропейские идеи, восходящие к общему корню. Объясняет он это предпочтение следующим образом:

«Давнее соседство народов часто имеет, по-видимому, в этнографии даже больше значения, чем единство их происхождения»¹⁰¹.

Вместе с тем он смотрит довольно скептически на саму тенденцию к генеральным обобщениям не только общеиндоевропейских,

95 Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. Москва, 1994. С. 105–155.

96 Там же. С. 164–178.

97 Там же. С. 193–213.

98 Там же. С. 214–229.

99 Там же. С. 230–298.

100 Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / вступ. ст. Н. И. Толстого; подг. текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. Москва, 1995. С. 36.

101 Там же. С. 34.

но и общеславянских мифологем по причине недостаточной глубины и широты полевых исследований.

Зеленин продолжает методологическую линию В. Ф. Миллера с его методологией научного продвижения сверху вниз: от более близких по времени к исследователю фактов, отражённых в духовной культуре народа, к более древним. Именно поэтому он утверждает:

«Мы идём не от старого к новому, а от нового, нам современного и более нам близкого — к старому, исчезнувшему, пятясь, так сказать, раком в глубь истории»¹⁰².

Исследователю удаётся гармонично соединять академичность подхода, знания совокупности научной литературы по данному вопросу с блестящим владением архивными материалами и использованием данных полевых исследований.

Зеленин также ставит вопрос о некорректности использования термина «мифология» применительно к определению соответствующей научной области. Вместо него он предпочитает использовать термин «обрядология»¹⁰³. Предложенный термин, несомненно, имеет бóльшую степень определённости, однако не только неоправданно сужает предметные интересы мифологической науки, но и не полностью покрывает исследовательское поле самого автора. В «Очерках» Зеленин приходит к важному заключению о том, что «умершие делятся в народных верованиях на два резко отличных разряда: умершие предки, с одной стороны, и умершие преждевременно неестественною смертью — с другой»¹⁰⁴.

Научный поиск в области изучения дохристианских славянских представлений отличался в описываемый период большим разнообразием методов и характеризуется появлением исследовательских школ и направлений.

Если ещё в начале 1860-х гг. авторы, руководствуясь просветительскими идеями, были склонны объяснить присутствие архаических идей в религиозной жизни народа недостатком общего образования (Щапов), то вскоре, в ответ на обоснованное требование (Щепкин) определить сущность мифологии как явления человеческого сознания, на сцене научной и культурной жизни появляются исследователи (Буслаев,

102 Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / вступ. ст. Н. И. Толстого; подг. текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. Москва, 1995. С. 38.

103 Там же. С. 37.

104 Там же. С. 30.

Тихонравов Афанасьев, Веселовский), труды которых образовали русскую мифологическую школу. Она пытается объяснить логику мифологических представлений славян при помощи сопоставления отражённых в фольклоре мифологических сюжетов с популярными в то время идеями универсальности солярного культа. Обнаруживается стремление поставить этимологические разыскания на службу мифологии (Потебня). Впоследствии этот подход доказал обоснованность и эффективность. Кроме того, исследователи обращают внимание на апокрифические тесты, которые также отныне рассматриваются в качестве одного из источников для изучения архаических идей (Тихонравов).

В 1870-е гг. научному миру становится очевидно отсутствие в реальной мифологии персонажей и идей, порождённых «кабинетной мифологией», а также возникает идея преемства христианскими святыми функций языческих персонажей (Квашнин-Самарин, Кирпичников). Солярно-мифологическая школа, ставившая перед собой нерешаемую задачу провести прямые аналогии между славянской и греко-римской мифологиями, утрачивала влияние.

К 1880-м гг. для исследователей уже вполне очевидна соотнесённость многих бытовых обрядов (в частности, матримониальных) с сельскохозяйственными циклами и аграрной символикой (Сумцов). В научной среде крепнет убеждённость в необходимости сравнительно-исторического метода исследования мифологии, что сопряжено с поиском ключевых типологических идей, концептов и общих черт, свойственных всем мифологическим системам. По сути, в русской науке декларируется необходимость поиска религиозных архетипов. Появляется идея о преемстве смеховой культуры Древней Руси дохристианским верованиям (Фаминцын).

В России начинает активно развиваться *историческая школа* в мифологии (Миллер), продолжается работа по выявлению древних архаических элементов в глубинных слоях народного творчества. К концу XIX в. в научной среде прочно укореняется мысль о синтезе в рамках народной религиозности христианских идей и языческих верований (Максимов). На рубеже веков наиболее значимым подходом к изучению славянской мифологии оказывается *диффузионизм*. В своём крайнем проявлении он приводит к тому, что все архаические верования славян объясняются прямыми заимствованиями или влияниями соседних народов (Ружнецкий, Корш).

Начало XX в. отмечено энергичным развитием славянской мифологии как науки. Активно обсуждается тема двоеверия русского средневекового

общества и высказывается идея о двух видах духовной жизни в Древней Руси: горожан и земледельцев (Аничков). Предполагается, что последняя сохранила в себе, пусть и в изменённом виде, наиболее архаичные пласты религиозных верований. Господствующим направлением научной мысли становится *эволюционизм*. Предполагается, что на низовом уровне язычество смогло выжить рядом с христианством ввиду своей недостаточной развитости и институализированности. Выдвигаются идеи о необходимости проведения междисциплинарных исследований (Нидерле), обобщаются сведения о средневековом двоеверии и предпринимаются попытки осмысления данного феномена в контексте существовавших на тот период народных верований (Гальковский).

В предреволюционные годы для исследователей славянской архаики уже вполне очевидна не только важность владения данными об исторических письменных свидетельствах и археологических изысканиях, но и необходимость привлечения материалов полевых исследований, учёта сторонних влияний на формирование славянской мифологии (Зеленин). Это выявило насущную потребность в развитии комплексного подхода к изучению дохристианского мировоззрения славян.

Источники

- Jagić W.* Mythologische Skizzen I // Archiv für slavische Philologie. 1880. Bd. IV. S. 412–427.
- Jagić W.* Mythologische Skizzen II // Archiv für slavische Philologie. 1881. Bd. V. S. 1–14.
- Máchal H.* Nákres slovenského bájesloví. Praha: F. Šimaček, 1891.
- Máchal H.* Bájesloví slovanské. Praha: Nakladem J. Ottý, 1907.
- Różniecki S.* Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd 23. S. 462–520.
- Азбукин М.* Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.) // Русский филологический вестник. 1892. № 3 (28). С. 133–153; 1896. № 2 (35). С. 222–272; 1897. № 1–2 (37). С. 229–273; 1897. № 3–4 (38). С. 322–337; 1898. № 1–2 (39). С. 246–276.
- Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян: в 2 ч. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1903–1905.
- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. Москва: Академический проект, 2009.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 1. Москва: Изд. К. Солдатенкова, 1865; Т. 2. Москва: Изд. К. Солдатенкова, 1868; Т. 3. Москва: Изд. К. Солдатенкова, 1869.
- Болсуновский К. В.* Памятники славянской мифологии. Перунов дуб. Киев: Типо-лит. «С. В. Кульженко», 1914.

- Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. В 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург: Изд. Д. Е. Кожанчикова, 1861.
- Вселовский А. Н.* Народные представления славян. Москва: АСТ, 2006.
- Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Т. 1. Харьков: Епархиальная тип., 1916; Т. 2. Москва: Печатня А. Снегиревой, 1913.
- Грушевский М.* Киевская Русь. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. училища глухонемых (М. Алексеевой), 1911.
- Забелин И. Е.* История русской жизни с древнейших времён. Ч. 2. Москва: Тип. Мартынова, 1879.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / вступ. ст. Н. И. Толстого; подг. текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. Москва: Индрик, 1995.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. Москва: Индрик, 1994.
- Кареев Н. И.* Главные антропоморфические боги славянского язычества // Филологические записки. 1872. Вып. 3. С. 1–23; Вып. 4. С. 23–44; Вып. 5. С. 5–61.
- Квашнин-Самарин Н. Д.* Очерк славянской мифологии // Беседа. 1872. № 4. С. 219–268.
- Керенский Ф. М.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 52–79; № 4. С. 276–342.
- Кирпичников А. И.* Святой Георгий и Егорий храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1879.
- Кирпичников А. И.* Что мы знаем достоверного о личных божествах славян // ЖМНП. 1885. 6-е десятилетие. Часть ССХLI. Сентябрь. Отд. 2. С. 47–65.
- Корш Ф. Е.* Владимировы боги. Харьков: Тип. «Печ. дело», 1908.
- Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. Москва: Синод. тип., 1968.
- Леже Л.* Краткий очерк славянской мифологии // Филологические записки. 1898. Вып. 3/4. С. 1–25.
- Леже Л.* Славянская мифология / пер. с фр. под ред. проф. И. А. Шляпкина, В. А. Пасенко. Воронеж: Тип. товарищества Н. Кравцов и К° (б. Исаева), 1908.
- Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Санкт-Петербург: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903.
- Миллер В. Ф.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. 1: Асвины – Диоскуры. Москва: Тип. Ф. Б. Миллера, 1876.
- Миллер В. Ф.* Очерки русской народной словесности: в 3 т. Москва: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1897–1924.
- Нидерле Л.* Славянские древности / пер. с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова; отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации, 2015.
- Носович И. И.* Словарь белорусского наречия. Санкт-Петербург: Тип. Императорской академии наук, 1870.
- Носович И. И.* Белорусские песни. Санкт-Петербург: Тип. Майкова, 1874.
- Пономарёв А. И.* Литературная борьба представителей христианства с язычеством в Древней Руси: отзыв о сочинении М. Азбукина: «Очерк литературной борьбы представителей

- христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.)». Варшава, 1898 г., представленном на соискание премии митрополита Макария // ХЧ. 1902. № 8. С. 241–258.
- Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых поверий и обрядов // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском Университете. 1865. Вып. II–IV.
- Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. Москва: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
- Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы // Отреченные книги древней России, собр. и изд. Николаем Тихонравовым. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. товарищества «Обществ. польза», 1863; Т. 2. Москва: Университетская тип. (Катков и К°), 1863.
- Фаминцын А. С.* Божества древних славян / сост. и отв. ред. О. А. Платонов, предисл. Е. А. Окладникова. Москва: Институт русской цивилизации, 2014.
- Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси. Санкт-Петербург: Тип. Э. Арнгольда, 1889.
- Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // ПС. 1861. Ч. 1 (апрель). С. 249–283.
- Щапов А. П.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. М. В. Пирожкова, 1906.
- Щапов А. П.* Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия // *Щапов А. П.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. М. В. Пирожкова, 1906. С. 46–172.
- Щепкин Д. М.* Об источниках и формах русского баснословия. Вып. 1–2. Москва: Тип. В. Грачева и К°, 1859–1861.

Литература

- Алексеев Н. А.* Гальковский Николай Михайлович // Православная энциклопедия. Т. 10. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 379–380.
- Журавлёв А. Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Москва: Индрик, 2005.
- Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. Санкт-Петербург: Изд. РХГИ, 1999.
- Мюллер М.* Религия как предмет сравнительного изучения / пер. А. М. Гилевич. Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1887.
- Петрухин В. Я.* Любор Нидерле. К 150летию со дня рождения // Славяноведение. 2015. № 2. С. 94–95.
- Толстой Н. И.* «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // Вступ. ст. к: *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки Москва: Индрик, 1995. С. 10–27.
- Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. Москва: Индрик, 1997.
- Тэйлор Э.* Первобытная культура / пер. Д. А. Коропчевский, А. Ивин; под ред. В. К. Никольского. Москва: Юрайт, 2019.