



А. Л. Топорков

ТЕОРИЯ МИФА
В РУССКОЙ ФИЛОЛОГИЧЕСКОЙ
НАУКЕ XIX века



А. Л. Топорков

**ТЕОРИЯ МИФА
В РУССКОЙ ФИЛОЛОГИЧЕСКОЙ
НАУКЕ XIX века**

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1997

Топорков А. Л.

Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М.: Издательство «Индрик», 1997. — 456 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования.)

ISBN 5-85759-052-3

Книга, подготовленная в Отделе фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького, посвящена истории осмысления мифологической проблематики в филологических концепциях Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и А. Н. Веселовского. Творческие портреты выдающихся отечественных ученых даются на широком фоне науки и культуры XIX века. Если ранее мифологические теории XIX в. рассматривались исключительно в рамках фольклористики, то автор настоящей книги прослеживает их тесную связь с философией и теоретическим языкознанием того времени.

Рекомендуется как гуманитариям-профессионалам (фольклористам, лингвистам, историкам, культурологам), так и широкому кругу читателей.

Ответственный редактор

В. М. Гацак

Рецензенты:

В. А. Бахтина, С. Ю. Неклюдов

**Работа подготовлена при финансовом содействии
фонда «Культурная инициатива»**

**и Центрально-Европейского университета
(программа поддержки научно-исследовательских проектов),
фонд Дж. Сороса.**

**Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(номер проекта 96-04-16166)**

ISBN 5-85759-052-3

© А. Л. Топорков, 1997

**© Серия «Традиционная духовная
культура славян». Издательство
«Индрик», 1997**

**В издательской серии
«Традиционная духовная культура славян»
вышли следующие книги:**

«Из истории изучения»

Г. Федотов. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Гнозис, 1991.

Е. Н. Елеонская. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М.: Индрик, 1994.

Д. К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М.: Индрик, 1994.

Д. К. Зеленин. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995.

«Современные исследования»

А. Ф. Журавлев. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М.: Индрик, 1994.

Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995.

Оглавление

Введение

Миф, мифологическая школа и проблемы историографии русской фольклористики XIX века.....	9
Из предыстории изучения славянской мифологии в России	24

Глава 1

Разыскания Ф. И. Буслаева о мифе: от философии языка к сравнительной этнографии	41
История изучения вопроса	44
Вопрос о творческой эволюции Ф. И. Буслаева	47
Построение дискурса	51
Между славянофилами и западниками	60
Влияние Я. Гримма и становление сравнительно-исторического метода.....	69
Ф. И. Буслаев о В. Гумбольдте, философии языка и понятии «организма»	78
Знакомство с философией мифологии Ф. Шеллинга	84
Первые книги Ф. И. Буслаева и концепция мифологического периода.....	89
Статья «Эпическая поэзия» и теория народной традиции	98
Язык как художественное произведение	102
Теория тропов	108
Верование как регулятор поведения	112
«Первообразы» и теория эпического предания.....	116
Мифологическая эпоха и русский эпос	120

«Зачатки» индоевропейской мифологии.....	126
Проблема мифа в статьях Ф. И. Буслаева начала 1870-х гг.	128
Ф. И. Буслаев о ранних работах А. Н. Веселовского	137
Некоторые выводы	142

Глава 2

Миф и славянская мифология в творческом наследии

А. Н. Афанасьева	151
------------------------	-----

Книга А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» в оценке отечественной науки	153
Работы А. Н. Афанасьева начала 1850-х годов и «Поэтические воззрения славян на природу»	159
Полемика А. Н. Афанасьева с К. Д. Кавелиным	167
Языческая теогония и космогония в интерпретации А. Н. Афанасьева	179
Мифология и природа	182
Влияние Ф. И. Буслаева на А. Н. Афанасьева	184
А. Н. Афанасьев и Ф. И. Буслаев: творческий диалог	188
Миф и поэзия	195
Язык и мифология	203
Метафора, олицетворение, символ	209
Система мифологии	217
А. Н. Афанасьев и ранний А. А. Потебня	226
Мифологизм «Поэтических воззрений славян на природу»	230

Глава 3

А. А. Потебня: лингвистическая теория мифа	236
--------------------------------------------------	-----

Лингвистика и фольклор	243
А. А. Потебня и Ф. И. Буслаев	246
«О мифическом значении некоторых обрядов и поверий»	255
Статья «О доле и сродных с нею существах»	262
Мифологическое мышление	266
Язык, мифология и поэзия	275
Земное и небесное	279
Осмысление мифа в книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен»	283
А. А. Потебня об «ученой мифологии»	287

А. А. Потебня в полемике с А. Н. Веселовским	289
А. А. Потебня об А. Н. Афанасьеве	300
О заговорах	304
Подступы к диалектике мифа	310
 Глава 4	
А. Н. Веселовский о мифе: комплексная программа филологических исследований	315
Пolemика с мифологической школой	319
В поисках строгого метода	329
А. Н. Веселовский и Ф. И. Буслаев: творческий диалог	337
А. Н. Веселовский о «психологии мифического процесса»	342
Христианская мифология	347
Принцип «встречных течений»	355
Формулы вымысла и сюжетные схемы	370
Некоторые выводы	376
 Заключение	381
Мифологическая школа и мифологическая теория	389
Филологические и философские концепции мифа	393
Символистская рецепция мифологической школы	397
Филологические концепции мифа второй половины XIX века и современная наука	399
Выводы	402
 Указатель имен	408
Литература	412

Введение

Миф, мифологическая школа и проблемы историографии русской фольклористики XIX века

Конец XX в. ознаменовался настоящим взрывом интереса к наследию отечественной гуманитарной науки XIX–XX вв. Становится все яснее, как много из того, что писали философы, филологи и историки прошлого, не только не получило позднее адекватного развития, но и было забыто, незаслуженно отвергнуто, недопонято, неверно истолковано.

В данной книге пойдет речь о теоретических взглядах на миф, мифологию и мифологическое мышление четырех выдающихся ученых XIX в.: Федора Ивановича Буслаева (1818–1897), Александра Николаевича Афанасьева (1826–1871), Александра Афанасьевича Потебни (1835–1891) и Александра Николаевича Веселовского (1838–1906). Эти ученые оказали столь значительное влияние на становление и последующее развитие фольклористики, литературоведения, этнографии и науки о славянских древностях, что его инерция продолжает ощущаться и в настоящее время. Некоторые высказывания А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и А. Н. Веселовского позволяют видеть в них предшественников таких современных научных направлений, как историко-типологическое и структурно-семиотическое изучение фольклора, этнолингвистика, историческая психология, структурная семиология [Байбурин 1989, с. 7; Баландин 1988а, с. 188; Зеленко 1991; Иванов 1976, с. 6, 9, 13, 33–37, 48–52 и др.; Иванов 1982;

Мелетинский 1972; Мелетинский 1986; Мелетинский 1995, с. 121–123 и др.; Путилов 1976, с. 7, 35 и др.; Путилов 1992; Толстой 1981; Толстой 1995, с. 24, 34, 39, 376–377 и др.; Трофимова 1994а, с. 323–344].

Идеи Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, А. Н. Веселовского, А. Н. Афанасьева представляют интерес не только для исследователей литературы, фольклора, языка, но и для психологов, культурологов, этнографов, искусствоведов. Между тем их наследие трудно обозримо и не полностью доступно даже специалистам, не говоря уже о людях, которые не имеют возможности работать в столичных библиотеках и архивах. Это обусловлено и колоссальным объемом написанного русскими гуманитариями XIX в., и другими причинами: многие важные публикации не переизданы и потеряны в журналах прошлого века, основополагающие идеи высказывались подчас в рецензиях или обзорах, в частных письмах или газетных заметках. Недостаточно разработаны архивные материалы и Ф. И. Буслаева, и А. Н. Афанасьева, и А. А. Потебни, и А. Н. Веселовского. Мы мало знаем о взаимных отношениях ученых. Их высказывания по сходным проблемам и отзывы друг о друге не учтены в полной мере и не систематизированы, а письма друг к другу не опубликованы или опубликованы лишь фрагментарно.

Исключительную роль в русской филологической науке XIX в. сыграл Ф. И. Буслаев. На его труды во многом опирались и А. Н. Афанасьев, и А. Н. Веселовский, и А. А. Потебня, и А. А. Котляревский, и многие другие ученые второй половины прошлого столетия. Ф. И. Буслаев больше, чем кто бы то ни было другой в России, сделал для становления мифологической теории. По словам А. А. Котляревского, в российских мифологических исследованиях именно Ф. И. Буслаеву «принадлежит честь первого почина и счастливых указаний на многие стороны предмета» [Котляревский 1890, с. 262].

Научная деятельность Ф. И. Буслаева началась в 1840-х гг. и продолжалась почти до 1890-х. За это время кардинально изменилась ситуация в науке, и сам ученый пересмотрел многие из идей, которые он высказывал в молодости. Хочется привести строки из письма Ф. И. Буслаева к А. Н. Пыпину от 11 октября 1884 г.: «Но какая же разница между тою наукою наощупь и

тою, которой мы с вами теперь служим. И как я счастлив, что не устарел настолько, чтобы потерять зрение и слух на все то, что теперь совершается в науке!» [Из переписки АН 1925, с. 22]. Многочисленные ученики и последователи развили и углубили концепции Ф. И. Буслаева так плодотворно, что подчас только специальные разыскания позволяют обнаружить первоисточник тех или иных идей.

Несколько обособленное место в ряду выдающихся ученых XIX в. занимает А. Н. Афанасьев. В своем трехтомном труде «Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов» (1865–1869) он не только обобщил необозримое множество сведений по верованиям и обрядам славянских народов, но и воплотил своеобразное видение самого феномена мифологии. Хотя недостатки исследований А. Н. Афанасьева были ясны уже в его время, фольклористика и наука о славянских древностях в последние десятилетия вернулись к некоторым из его идей, и главный труд А. Н. Афанасьева нуждается ныне в принципиальной переоценке в свете современного состояния филологических знаний. Заметное место, которое занимают «Поэтические воззрения славян на природу» в истории русской культуры, их влияние на последующее развитие фольклористики, этнографии и даже художественной литературы — все это побуждает нас уделить А. Н. Афанасьеву специальную главу.

С годами становится все более ясно, как далеко в будущее были направлены идеи А. А. Потебни и А. Н. Веселовского. Их наследие таит в себе нереализованные возможности, которые выявляются по мере развития фольклористики, исторической поэтики, науки о славянских и индоевропейских древностях, сравнительной мифологии, этнолингвистики. Работы О. П. Преснякова, посвященные филологической концепции А. А. Потебни, диссертация Н. К. Дмитренко о фольклористических трудах ученого (1983), материалы харьковских конференций «Творческое наследие А. А. Потебни и современные филологические науки» (1985) и «А. А. Потебня — исследователь славянских взаимосвязей» (1991), коллективный сборник «Наследие Александра Веселовского: Исследования и материалы» (1992) настраивают на пересмотр тра-

диционных оценок творческих концепций двух великих филологов XIX в. Неожиданные грани их размышлений о сущности культуры и путях ее изучения выявила докторская диссертация Р. П. Трофимовой «Философия культуры русского академизма» (1994).

Понятие мифа играет важнейшую роль в фольклористике, да и во всей гуманитарной науке нашего времени. Об уровне разработки этой проблематики дают хорошее представление книги «Поэтика мифа» Е. М. Мелетинского, «Мифологическое сознание как способ освоения мира» В. М. Пивоева и «Истина мифа» К. Хьюбнера [Мелетинский 1995; Пивоев 1991; Хьюбнер 1996]. Е. М. Мелетинский справедливо полагает, что в XX в. «миф стал одним из центральных понятий социологии и теории культуры» [Мелетинский 1995, с. 29]. Современная этнология понимает миф как феномен коллективных представлений, живую реальность первобытного мышления и архаической культуры.

Существует множество определений мифа, которые основаны на различных представлениях о происхождении мифологии, ее функциях и соотношении с религией. Прежде всего различаются миф как повествование и миф как представление; соответственно и мифология понимается, с одной стороны, как совокупность повествований о богах, героях или фантастических существах и, с другой, — как система представлений о мире, обусловленная определенным мировоззрением или складом мышления. Многозначно и прилагательное «мифологический»: оно может относиться и к объекту исследования («мифологический период», «мифологический эпос»), и к его методу («мифологическая теория», «мифологическое направление», «мифологическая школа»).

В. М. Пивоев приводит пять основных значений современного термина «миф»: 1) древнее представление о мире, результат его освоения; 2) сюжетно оформленная и персонифицированная догматическая основа религии; 3) используемые в искусстве древние мифы, которые функционально и идейно переосмыслены, превращены по существу в художественные образы; 4) относительно устойчивые стереотипы массового обыденного сознания, обусловленные недостаточным уровнем информированности и достаточно высокой степенью доверчивости; 5) пропагандистские и идеологические клише, целенаправленно формирующие

общественное сознание» [Пивоев 1991, с. 14]. Для гуманитарной науки XIX в. пятое значение термина не было актуальным; третье и четвертое осознавались, но не играли существенной роли для построения теории мифа; основное же внимание уделялось первым двум значениям — как каждому по отдельности, так и в их соотношении друг с другом.

Для нашей темы необходимо с самого начала разграничить «мифологическую школу» и «мифологическую теорию». Это важно хотя бы потому, что теория мифа получила глубокую разработку у А. А. Потебни и А. Н. Веселовского, которые весьма относительно связаны с мифологической школой.

Мифологическая теория имеет интердисциплинарный характер и может разрабатываться не только на материале мифологии и фольклора, но и на литературном, языковом, этнографическом материале. Термином «миф» пользуются филологи, историки, психологи, социологи и т. д. Еще Ф. Шеллинг, чьи труды по философии мифа были хорошо известны в России, четко противопоставил философское и историческое изучение мифа. В своем «Историко-критическом введении в философию мифологии» он отмечал, что «философское исследование — это, вообще говоря, всякое такое, которое поднимается над простым фактом, т. е. в данном случае над существованием мифологии, и задается вопросом о природе, о сущности мифологии, тогда как просто ученое, или историческое, исследование довольствуется тем, что констатирует данные мифологии» [Шеллинг 1989, т. 2, с. 162].

Русские ученые, несомненно, видели в мифе самостоятельную проблему. Об этом свидетельствуют уже сами названия их работ: «Мифические предания о человеке и природе» Ф. И. Буслаева, «Сказка и миф», «Происхождение мифа, метод и средства его изучения» А. Н. Афанасьева, «Сравнительная мифология и ее метод» А. Н. Веселовского. В изданной посмертно книге А. А. Потебни «Из записок по теории словесности» (1905) третья часть названа «Мышление поэтическое и мифическое», она открывается главкой «Характер мифического мышления», а в приложении к книге помещены очерки «Миф и слово», «Об участии языка в образовании мифов», «Религиозный миф» и др. А. А. Потебня имел полное основание написать: «Уже в Древней Греции мифы вызывали пытливість ума величайших мыслителей, но никогда мифы, создания

древних или отдаленных по месту и низким по степени развития народов, не были предметом столь настойчивого систематического изучения, как в наш век. Не говоря уже о массе собирателей сказок и других подобных произведений у всех народов цивилизованного мира, трудно указать кого-либо из известных психологов, филологов, историков культуры, не посвящавшего значительной доли своих трудов на исследование мифологических вопросов» [Потебня 1989, с. 249].

Осмысление мифа в российской науке XIX в. нельзя рассматривать изолированно от проблематики исследования славянского фольклора. Если просто изложить концепцию мифа в виде совокупности дефиниций, то она предстанет не просто в обедненном, но и прямо-таки в искаженном виде. Поэтому систематизировать высказывания того или иного ученого о мифе — это необходимая, но лишь самая предварительная задача.

В историографической литературе развитие фольклористики XIX в. осмысляется обычно как последовательная смена научных направлений. Так, например, в коллективной монографии «Академические школы в русском литературоведении» рассматриваются одна за другой мифологическая, культурно-историческая, сравнительно-историческая и психологическая школы. При этом о Ф. И. Буслаеве и А. Н. Афанасьеве речь идет в главе «Мифологическая школа» (автор — А. И. Баландин), об А. Н. Веселовском — в главе «Сравнительно-историческое литературоведение» (автор — И. К. Горский), а о А. А. Потебне — в главе «Психологическое направление в русском литературоведении» (автор раздела об А. А. Потебне — А. П. Чудаков). Авторам удалось поставить разыскания филологов XIX в. в контекст русской и мировой науки XIX в., и все же традиционный подход таит в себе определенные опасности. Творческие портреты отдельных гуманистов получают несколько односторонний характер, когда об ученых говорят не в целом, а как о представителях какого-либо направления. При этом не всегда удается достаточно разграничить две разные задачи: установление культурного контекста и выявление творческого метода.

Надо сказать, что, рассматривая научное наследие того или иного исследователя как выражение определенного «направления», мы неизбежно огрубляем проблему. Волей-неволей мы

ищем у Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева или А. А. Потебни то, что делает их представителями мифологической школы или, наоборот, выводит за ее рамки. При этом историкам науки приходится сравнивать ученых прошлого с неким «типичным» мифологом, никогда не существовавшим на самом деле.

К сожалению, нередко встречаются суждения, основанные на силлогизмах такого рода: мифологи утверждали то-то, Ф. И. Буслаев был мифологом, следовательно, он утверждал то-то. В результате Ф. И. Буслаеву приписываются взгляды, которых он на самом деле никогда не придерживался. Или другой силлогизм: Ф. И. Буслаев был главой мифологической школы, такой-то принадлежал к мифологической школе, следовательно, такой-то был последователем Ф. И. Буслаева. В итоге последователями Ф. И. Буслаева оказываются и те ученые, которые не были его учениками, да и к тому же критически о нем отзывались.

Научные школы в русском литературоведении и в фольклористике действительно существовали, но скорее — как некие совокупности идей. Однако очевидно, что чем талантливее и ярче был ученый, тем более многообразными были подходы, которыми он пользовался. Разные направления, школы и теории в истории науки не всегда сменяли друг друга последовательно, часто они сосуществовали, сложным образом сталкивались и переплетались. Крупные ученые, как правило, не укладывались в рамки одного направления, и их отнесение к той или иной школе является достаточно условным. В свое время Ф. М. Селиванов, А. И. Баландин и С. Н. Азбелев обратили внимание на то, что нельзя однозначно причислять Ф. И. Буслаева к мифологической школе, а ведь он традиционно считается ее «главой» в России [Селиванов 1968; Баландин 1975а; Баландин 1988а; Азбелев 1991; Азбелев 1992]. Заслуживает внимания, в частности, такое мнение С. Н. Азбелева: «Буслаева нередко характеризовали как приверженца мифологической школы, который, поняв ее недостатки, перешел в школу заимствования, когда она продемонстрировала свое превосходство. В действительности же Буслаев... не претерпел подобной метаморфозы. Он всегда был приверженцем сравнительного изучения народного эпоса — принципа, вполне отчетливо и ярко определившегося уже в его ранних трудах» [Азбелев 1991, с. 15]. С. Н. Азбелев предлагает наряду с «истори-

ческой школой» ввести также более широкое понятие исторического направления в исследовании русского эпоса, которое бы охватывало не только В. Ф. Миллера, признанного главу «исторической школы», но также и Ф. И. Буслаева, и А. Н. Веселовского [там же, с. 15].

Столь же сложна ситуация с А. А. Потебней. В книге «Академические школы в русском литературоведении» он рассматривается в рамках психологического направления, что вызвало позднее обоснованные возражения. Так, например, О. П. Пресняков считал «более точным определять метод Потебни не как *психологический*, а как *историко-филологический*» [Пресняков 1978а, с. 117]*. По его мнению, психологическое направление использовало некоторые идеи А. А. Потебни, «нередко выступало под флагом его учения, но было гораздо уже филологических интересов Потебни» [там же, с. 117–118]. В свою очередь, Р. П. Трофимова, полемизируя с О. П. Пресняковым, называет метод А. А. Потебни не историко-филологическим, а историко-психологическим. Она отмечает, что «поиск комплексных методов исследования не ограничивается в работах Потебни одним ведущим методом, а предполагает отрицание всякой догматичности» [Трофимова 1985, с. 108]. Такая постановка вопроса вообще делает проблематичными попытки свести творческий метод А. А. Потебни к какому-либо единому знаменателю.

В рамках традиционного подхода не поддается осмыслению индивидуальная творческая эволюция того или иного исследователя, а концепции ученых, которые сочетают в своем поиске черты разных направлений, предстают как эклектическая смесь разных подходов. Сошлемся на мнение Е. И. Семенова: «...принято считать, что научные взгляды Буслаева эволюционировали соответственно преобладающему влиянию, которое приобретала та или иная „школа“ на определенном этапе разработки специальных методов исследования. Выступив на научном поприще как глава „мифологической“ школы, он затем провел немало интересных исследований, пользуясь „культурно-историческим“ методом, а в конце стал *популяризировать* бенфеевскую „теорию заимст-»

* Здесь и далее в цитатах курсив, разрядка и сокращения отдельных слов принадлежат авторам цитируемых работ.

ния". Собственное значение Буслаева для научного прогресса ограничивалось при таком взгляде, естественно, ролью старого мудро-го соглашателя, который, стремясь не отстать от века, сглаживал и примирял крайности модных литературных теорий. Факты, однако, свидетельствуют о другом. Буслаев не только учитывал все ценное, созданное современной ему наукой, но и всегда занимал и отстаивал самостоятельную научную позицию в спорах по важнейшим актуальным проблемам общественной жизни и культурного развития» [Семенов 1982, с. 72–73].

Формирование мифологической теории в России лишь отчасти связано с исследованием мифологии и архаических верований. Мифологические исследования в XIX в. сплетались с широким кругом проблем изучения языка, фольклора, традиционной народной культуры, древнерусской литературы. Характерно, что в России так и не сложилась специальная научная дисциплина, изучающая мифологию, и те исследования, на основе которых мы восстанавливаем концепцию мифологической школы, в значительной степени посвящены не мифологии, а фольклору, истории языка, обрядам и обычаям и т. д.

Необходимо учитывать, что научная деятельность большинства русских филологов XIX в. не замыкалась в рамках изучения истории литературы и фольклора. Пожалуй, основной недостаток историографии русской фольклористики заключается в том, что фольклорные разыскания рассматриваются изолированно от других сторон деятельности тех же ученых.

Такие научные дисциплины, как русская и славянская фольклористика, этнография, сравнительно-историческое языкознание, сравнительная мифология, история древнерусской литературы, история русского искусства, формировались в России середины XIX в. параллельно и в тесном взаимодействии друг с другом. Наиболее значительные исследователи фольклора и мифологии XIX — начала XX в. были также или лингвистами, или историками литературы, или этнографами. Само вычленение собственно фольклористических интересов И. И. Срезневского, Н. И. Костомарова, Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни, А. А. Котляревского, А. Н. Веселовского, А. И. Кирпичникова, Е. В. Аничкова, Д. К. Зеленина, Е. Г. Кагарова имеет достаточно условный характер.

Особое значение мифа для науки нашего столетия закономерно пробуждает интерес к так называемой мифологической школе в русской фольклористике XIX в. Отечественная историография уделила мифологической школе много внимания. Достаточно назвать такие фундаментальные издания, как «История русской этнографии» А. Н. Пыпина и «История русской фольклористики» М. К. Азадовского.

В 1938 г. М. К. Азадовский писал о том, что «в историографической литературе еще не вскрыты достаточно отчетливо роль и значение мифологической школы в истории нашей общественной мысли» [Азадовский 1938, с. 92]. Через четыре десятилетия Н. И. Толстой сожалел об «общем длительном пренебрежении и отсутствии интереса к мифологической школе... которая со времени ее вытеснения исторической школой, а затем иными направлениями была незаслуженно отвергнута. Вместе с отклонением ошибок или, лучше сказать, крайностей, наивных этимологий, филологических и этнографических мало обоснованных сравнений и романтических схем и опытов реконструкции, надолго была дикредитирована или оставлена в стороне сама идея возможности и полезности мифологических реконструкций на основе современного фольклорно-этнографического материала» [Толстой 1981, с. 70].

Для современного осмысления мифологической школы основополагающее значение имеют работы А. И. Баландина. В книге «Мифологическая школа в русской фольклористике: Ф. И. Буслаев» (1988), которая до настоящего времени остается наиболее полным и основательным исследованием, посвященным данной теме, А. И. Баландин пришел к выводу о том, что именно ученые-мифологи ввели в науку о народной словесности сравнительно-исторический метод, признали органическую связь языка, мифологии и фольклора, выявили коллективную природу народно-поэтического творчества. «Мифологическая школа впервые выступила с цельной научной теорией, которая позволяла рассматривать отдельные и, казалось, разрозненные явления народной словесности в их органическом единстве, — писал А. И. Баландин. — По сохранившимся памятникам устной и письменной литературы, фактам языка и реалиям народного быта ученые восстанавливали целый мир древнейших народных представле-

ний, мифологических в своей основе, из которых впоследствии развились все формы поэтической деятельности» [Баландин 1988а, с. 4].

В последнее десятилетие интерес к мифологической школе приобрел качественно новый характер. С изменением общей ситуации в гуманитарной науке отпали многочисленные ограничения, которые долгое время сдерживали развитие фольклористики. Исследователи вновь обратились к заговорам и духовным стихам, народным обрядам и языческим верованиям, к апокрифической литературе и народным легендам, т. е. как раз к тем темам, которые — в числе прочих — разрабатывали ученые XIX в. Более того, неожиданно оказались актуальными вопросы о сущности славянского язычества и народного православия, о характере взаимодействия народных и церковных традиций, которые так занимали гуманитариев прошлого века и еще недавно казались однозначно решенными. Возродившийся интерес к научному наследию Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и А. Н. Веселовского во многом обусловлен тем, что они предложили свои решения «вечных» вопросов истории отечественной культуры. Без учета этой традиции не будут полными наши знания о русской общественно-философской мысли XIX в.

После 1986 г. были переизданы основные труды А. Н. Афанасьева и А. А. Потебни и многие произведения А. Н. Веселовского и Ф. И. Буслаева [Буслаев 1987; Буслаев 1990; Буслаев 1992; Афанасьев 1986; Афанасьев 1996; Потебня 1989; Потебня 1990; Веселовский 1989]. Дважды увидели свет «Поэтические воззрения славян на природу» А. Н. Афанасьева. Эти переиздания отчасти восстанавливают преемственность идей в нашей науке. Однако даже специалистам не всегда известно, как соотносятся друг с другом работы разных исследователей. В ходе подготовки этих книг к печати потребовалось их прокомментировать, приблизить к современному читателю, поставить в научный и общекультурный контекст. Хочется подчеркнуть, что и наше исследование в значительной степени выросло из комментариев к переизданиям трудов А. А. Потебни в серии «Из истории отечественной философской мысли» [Потебня 1989] и А. Н. Афанасьева в серии «Памятники духовной культуры славян: Из истории изучения» [Афанасьев 1996].

Современная ситуация в фольклористике во многом возвращает нас к ситуации 1860-х гг., когда сосуществовали друг с другом и активно полемизировали различные научные направления (мифологическая школа, культурно-историческое направление, теория заимствования) и элементы разных школ и теорий могли соединяться в творчестве одного ученого. Знание о народной культуре еще не было достаточно дифференцированным, объект изучения осмыслялся как целостная народная культура в многообразии составляющих ее материальных и словесных, символических и утилитарных компонентов. Не случайно так актуально звучат сегодня многие полемические выступления того времени.

Предмет нашего исследования не мифологическая школа в России, а взгляд на мифологию в русской науке. Поэтому мы стремимся учитывать позиции самых разных ученых — от тех, кто наиболее ярко воплощал концепции мифологической школы, до тех, кто их наиболее последовательно отрицал.

Каждый из ученых, о которых мы будем писать, в том числе и наиболее «верный» мифолог А. Н. Афанасьев, интересен для нас не столько подходами, сближающими его с позициями мифологической школы, сколько своей индивидуальностью, тем, что его отличает и от мифологической школы, и от других школ и направлений прошлого столетия.

Современные исследователи мифологии и теории мифа, как правило, используют наблюдения ученых XIX в. в теоретико-прикладном аспекте. Для них это предшествующая ступень науки, определенный этап в ее развитии. Наш подход имеет принципиально иной характер. Свою задачу мы видим не в том, чтобы оттолкнуться от взглядов ученых прошлого, а, наоборот, в том, чтобы погрузиться в атмосферу того времени и попытаться понять достаточно сложные и противоречивые теоретические искания XIX в.

В книге предлагается сокращенная история филологической науки XIX в. в четырех очерках, посвященных взглядам ярчайших представителей этой науки на проблемы мифологии. Теорию мифа мы рассматриваем в нескольких взаимосвязанных аспектах: сквозь призму четырех творческих биографий, сменяющих друг друга научных школ, а также общей эволюции гуманитарной науки XIX в.

Хронологические рамки исследования охватывают период с 1840-х по 1890-е гг. Формирование науки о славянской мифологии можно условно отнести к 1840-м — началу 1850-х гг., когда увидели свет книги «Святылища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям» И. И. Срезневского (1846), «Славянская мифология» Н. И. Костомарова (1847), «Начертание славянской мифологии» М. И. Касторского (1841), «О влиянии христианства на славянский язык: Опыт истории языка по Остромирову Евангелию» Ф. И. Буслаева (1848), появились статьи «Об обожании солнца у древних славян» И. И. Срезневского (1846), «Эпическая поэзия» (1851) Ф. И. Буслаева и «Языческие поверья об острове-Буяне» (1851) А. Н. Афанасьева.

Наиболее внимательно мы будем рассматривать период 1860–1870-х гг. В 1860-е гг. Ф. И. Буслаев и А. Н. Афанасьев подводят итоги своих предшествующих исследований и выступают со своими основными трудами. В то же десятилетие А. А. Потебня и А. Н. Веселовский публикуют первые работы, которые, как оказалось со временем, имели для них принципиальный и программный характер. На рубеже 1860–1870-х гг. наступает критическая реакция на мифологическую школу. Обнаруживается исчерпанность мифологической теории в ее старых версиях, и в то же время зарождается целый ряд новых направлений, которые или вовсе отказываются от понятия мифа, или весьма существенно его модифицируют.

Критика мифологической школы во многих случаях была справедливой. Упорное желание видеть в любом поверье локализацию небесных мифов, в любом фольклорном образе — солнце, грозу или зарю приводило к многочисленным натяжкам и преувеличениям. Техника сравнений не была отработана, и единство происхождения видели там, где имело место лишь внешнее сходство. Однако ученые, связанные с мифологической школой, сделали и открытия, многие из которых подтвердила наука XX в. Поэтому так важен дифференцированный подход к их наследию. Сознвая слабые стороны мифологических теорий XIX в. и тем более их конкретных реализаций, мы постараемся выявить также и находки филологов прошлого, их открытия, прорывы в будущее.

В 1870–1880-х гг. и Ф. И. Буслаев, и А. А. Потебня, и А. Н. Веселовский во многом скорректировали свои прежние взгляды. Мифологические концепции таких ученых, как А. Н. Афанасьев, О. Ф. Миллер, ранний А. А. Потебня получили весьма критические оценки со стороны их современников, в том числе и тех, кто сам был связан с мифологическим направлением (Ф. И. Буслаев, А. Н. Веселовский, К. Д. Кавелин, А. А. Котляревский, П. А. Лавровский, А. Н. Пыпин, Д. О. Шеппинг и др.).

Однако даже в 1850–1860-х гг. мифологическая школа отнюдь не была господствующим научным направлением. На протяжении всего периода ее существования высказывались сомнения и в наличии у славян развитой мифологии, и в целосообразности ее изучения средствами мифологической школы. Особый интерес представляют для нас полемические выступления сторонников мифологической школы и ее противников: в результате этих споров не столько отыскивалась истина, сколько последовательно и ярко формулировались разные точки зрения на ту или иную проблему и пути ее решения. Сам предмет спора, как правило, был настолько сложен и многоаспектен, что лишь взятые в совокупности противоположные зрения позволяют составить о нем объемное представление. Споры, которые вели между собой русские филологи XIX в., не были закончены и, к сожалению, просто оказались забытыми. Поэтому мы видим свою цель не в том, чтобы определить, кто из них был прав, а кто заблуждался, а в том, чтобы объективно выявить их точки зрения и сущность разногласий.

Ученые, о которых мы будем писать, были тесно связаны друг с другом, много раз высказывались друг о друге, вели между собой явную или скрытую полемику, которая в некоторых случаях продолжалась десятилетиями и меняла свое внутреннее содержание с течением времени. Именно в ходе полемики они формулировали свои взгляды, в том числе и на проблему мифа, аргументировали или модифицировали их. Перед нами — не статическая концепция мифа, но ее динамическое развертывание во времени и диалогическая пульсация в противостоянии разных позиций. Сравнительное рассмотрение идей Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и А. Н. Веселовского с учетом творческого пути каждого из них позволит проследить зарожде-

ние, развитие и последовавшее за этим перерождение мифологической теории в России XIX в.

Мы предполагаем рассмотреть как способы понимания мифа в филологической науке прошлого столетия, так и методы его изучения (ср.: [Мелетинский 1995, с. 30]). В то же время конкретные результаты, к которым пришли в своих разысканиях Ф. И. Буслаев и А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня и А. Н. Веселовский будут затронуты лишь в весьма ограниченной степени и лишь постольку, поскольку они проясняют теоретические аспекты их осмысления мифа.

Понятие мифа не следует отождествлять с термином *миф*. Ясно, что речь может идти о мифе (или мифах) и в тех текстах, в которых отсутствует само слово *миф*. Оно может заменяться близкими по смыслу словами *представление*, *поверье*, *верование*, *суеверие* и др. Кроме этого, понятие мифа может дополняться или конкретизироваться с помощью словосочетаний *мифическое представление*, *мифическое мышление* и др.

Полисемантичность слов «миф» и «мифология» неоднократно побуждала исследователей к уточнению и толкованию их значений. Проблема, однако, не сводится к этому. Не менее существенно, что в каждом конкретном случае эти лексемы включены в определенную понятийно-терминологическую систему, в рамках которой они и получают свои контекстуальные значения.

В зависимости от того, соотносится ли миф со словом, эпосом, поэзией или языческим пантеоном, мы будем иметь в каждом случае как бы новую модификацию этого понятия. В филологических концепциях XIX в. смысловое пространство теории мифа задается категориальными связками: «миф — слово», «миф — язык», «миф — метафора», «миф — мифологический пантеон», «миф — эпос», «миф — поэзия», «миф — формы человеческого мышления», «миф — исторические эпохи в развитии человечества» (ср.: [Постовалова 1982, с. 45–60]).

Категория мифа конкретизируется с помощью понятий (подкатегорий): «мифическое мышление», «мифическая эпоха», «мифологический эпос», «мифический процесс», «мифический персонаж», «мифическое представление». Каждое из этих понятий в свою очередь может входить в семантическую оппозицию, напри-

мер: «мышление мифологическое — мышление научное», «эпоха мифологическая — эпоха христианская», «эпос мифологический — эпос исторический или героический» и т. д. Возможны и триады типа: «эпоха мифологическая — эпоха двоеверия — эпоха христианская», «мышление мифологическое — мышление поэтическое — мышление прозаическое (или научное)». Говоря о концепциях мифа у Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и А. Н. Веселовского, мы постараемся уловить те специфические черты, которые каждый из них вкладывал в осмысление названных категориальных связей и подкатегорий.

Из предыстории изучения славянской мифологии в России

В Древней Руси мифы называли «баснями», и такое словоупотребление сохранялось до XIX в. Согласно «Словарю русского языка XI–XVII вв.», слово «басня» («баснь») имело значения: 1) сказка, вымысел, небылица; сочинение, художественное произведение; пустая болтовня, рассказы, толки; 2) заговоры, заклинания [Словарь XI–XVII вв. 1975, с. 78]. «Баснотворцами» на Руси называли составителей или повествователей вымыслов, сказок, мифических преданий; например, в «Житии Стефана Пермского», написанном Епифанием Премудрым (2-я пол. XIV — 1-я четв. XV в.), сообщалось, что пермяне «не знаху, что суть книги, но точию у них баснотворцы были, иже баснями баяху о бытии, и о миротворении» [там же]. От одного корня с существительным «басня» образован глагол «баяти», означавший: 1) ворожить (наговорами, заклинаниями); 2) рассказывать басни, вымыслы; 3) говорить, болтать. Отглагольное существительное «баяние» имело значения: 1) волшебство, колдовство; 2) вымысел, выдумка; пустословие, болтовня [там же, с. 83]. Близки по значению к «басням» лексемы «кощуны» и «кощь» [Словарь XI–XVII вв. 1980, с. 400].

В XVIII в. слово «басня» («баснь») обозначало: 1) мифологическое сказание, миф; недостоверный, не подкрепленный документально рассказ, известие об исторических лицах, событиях (преимущественно древних времен); 2) ложное воззрение, теория, мнение, верование; 3) пустые разговоры, сплетни; 4) стихотворе-

ние или прозаическое сочинение, основанное на вымысле или использовании мифологических сюжетов; притча, басня (как особый жанр) [Словарь XVIII в. 1984, с. 148]. Употреблялись также сложные слова *баснотворец*, *баснослагатель*, *баснословить*, *баснословие*, *баснотворение*, *баснотворство* [там же, с. 147].

Слово *миф* восходит к греческому *μῦθος* 'сказание, легенда'; оно начало употребляться в русском языке с конца XVIII века, первоначально в текстах о греческой мифологии; заимствовано из греческого языка непосредственно или через нем. *Mythe*, франц. *mythe* [Биржакова 1972, с. 161]. Лексема *митология* (*мифология*) — греч. *μυθολογία*, лат. *mythologia*, через нем. *Mythologie* — фиксируется с 1720-х гг. в языке академической профессуры и переводчиков со значением 'наука о мифах, сказаниях древних' [там же, с. 160]. С середины XVIII в. в употребление входят также слова *митологический* (*мифологический*), *мифолог*, *митологист*, *митологик* [там же, с. 161].

На протяжении первой половины XIX в. лексемы «басня» (или «баснь») и «баснословие» сосуществуют с терминами «миф» и «мифология», хотя и вытесняются постепенно последними. Так, например, книга Д. М. Щепкина называется «Об источниках и формах русского баснословия» (1859–1861, вып. 1–2), а изданная десятилетием ранее книга Д. О. Шеппинга — «Мифы славянского язычества» (1849). А. Н. Афанасьев называет первую главу своего основного труда «Происхождение мифа, метод и средства его изучения», однако в самом начале считает нужным привести в скобках русское соответствие слова *миф*: «Чтобы показать, как необходимо и естественно создаются мифы (басни), надо обратиться к истории языка» [Афанасьев 1865, т. 1, с. 5].

В своей статье «О русских народных мифах и сагах, в применении их к географии и особенно к этнографии русской», прочитанной на заседании Русского географического общества в 1852 г., Н. И. Надеждин посвятил обстоятельное отступление понятию мифа. Он отмечал, что заменяет словами «миф» и «сага» русские слова «басня и сказка». Греческое *μῦθος* и немецкое *Sage* первоначально обозначали то, что по-русски называется «рассказом», «повестью». Позднее так стали называть те рассказы, которые остались от старины в народной памяти и были «проникнуты баснословием»: «...слова эти стали прилагаться и вообще ко вся-

кому баснословному рассказу, стали употребляться для означения всяких выдумок и небылиц» [Надеждин 1857, № 8, с. 20–21]. В таком виде слово «миф» было взято наукой, когда она обратилась к изучению народных преданий и стала называть мифами «древние греческие басни». Н. И. Надеждин предполагал, что русский человек вовсе не имел способности «к мифическому творчеству», зато следы мифизма содержатся в бесчисленных обрядах, обычаях и поверьях. Он видел в их основе «некогда существовавшую целую систему народной русской мифологии» [там же, с. 24].

Для историка В. Н. Татищева (1686–1750) «басни и суеверные чудеса» — это недостоверные выдумки, которых следует избегать «историописателю» [Татищев 1962, с. 83]: «Баснь есть достойная ума тогдашних времен, который древних достопамятных вещей к своим догадкам употреблял и догадки за подлинный слух издавал» [там же, с. 293]. Наряду с «языческим баснословием» В. Н. Татищев говорил о «суеверстве» («явная басня по древнему суеверству»), о «вере идолопоклонников», об «идолослужении» и «идолопоклонении» [там же, с. 97–98; Татищев 1963, с. 216, 254]. В целом историк стоял на просветительских позициях и видел в мифологии вредное заблуждение человека, которое ведет к пагубным последствиям для его психики и физического здоровья: «Ужасно и прискорбно было Нестору писать суеверствие народа, не имущаго ни мало ума и просвещения» [Татищев 1963, с. 223]. В описаниях различных «волхований» и «колдунств» он усматривал результат злонамеренного обмана одних и невежественного заблуждения других: «...сие от плутов вымышленное, а от невежд суеверных за истину приимано и с прибавлением чудес рассевано» [Татищев 1979, с. 326].

В «Разговоре двух приятелей о пользе науки и училищах», сочиненном В. Н. Татищевым в 1730-е гг., говорилось о язычниках: «Видим бо, какое тогда в мире паче скотского заблуждение было; не токмо светила небесные, яко сонце, месяц и звезды (которые по приятности тленным очесам их дивными являлись), но огонь и воздух, а потом что дале, то глупые стали, людей живых и мертвых, да еще свирепое и мерское житие препровождающих, далее же зверей и гадов, а напоследок самые скарედные бездушные вещи, яко камения и росчения, деревья, травы и зделанные руками своими, за богов почитали и им божеския силы и свойства при-

писывали, на них надеялись и их боялись и не желающих оных почитать на смерть осуждали» [Татищев 1979, с. 72].

Автор книги «Описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабженного примечаниями» (1768) М. И. Попов также осмыслял мифологию как изобретение языческих жрецов: «Корыстолюбивые жрецы, прияв во власть свою народные умы, вовлекли их в пущую мглу невежества: дали идолам своим над человеками неограниченную власть помощи, и пагубы, и живота, и смерти...» [Попов 1768, с. IV]. Отголоски таких взглядов встречались и в XIX в. (см., например: [Шеппинг 1849, с. 11]).

Со временем слова *басня* и *баснословие* приобретают уничижительный смысл, что не в последнюю очередь обусловлено снисходительно-отрицательным взглядом на старинные сочинения об этом предмете. К донаучному периоду славянской мифологии, помимо названного сочинения М. И. Попова, относятся книги «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч.» М. Д. Чулкова (1786), «Славянская и российская мифология» А. С. Кайсарова (1804), «Древняя религия славян» Г. А. Глинки (1804). Небольшая книжка П. М. Строева «Краткое обозрение мифологии славян российских» (1815) была выполнена уже в совершенно ином ключе и по существу открывала собой новый, критический этап в изучении языческих верований Древней Руси; ее содержание впоследствии было почти полностью воспроизведено в разных местах первого тома «Русских простонародных праздников и суеверных обрядов» И. М. Снегирева (1837).

П. М. Строев хорошо понимал, на каких шатких основаниях строится славянская мифология: «Все новейшие писатели славяно-российской мифологии... причисляют обыкновенно к богествам славянорусским таких, которых они совсем не знали, но которые почитались другими славянскими народами (поляками, германскими славянами и т. п.)» [Строев 1815, с. 16–17, примеч. 1]; «...эти *Услады, Купалы, Зиметерлы, Полели, Дашубы, Диды, Лады, Лели* и проч. и проч., о коих столько до сих пор говорено было, существовали, кажется, в одном воображении повествовавших об них писателей. Они думали, что у славян непре-

менно долженствовало быть ни больше ни меньше богов, сколько было их у греков и римлян, и для того старались заменить вымышленными, на словопроизводстве основанными именами тех богов, о коих не находили никаких известий» [там же, с. 41–42, примеч. 2].

Отношение, сложившееся к середине XIX в. к «баснословию» XVII — начала XIX в., хорошо выразил Д. О. Шеппинг: «Со вставкой в Густынской летописи (о идолах руссов) и Гизелевским Синописисом начинается уже литературная обработка славянской мифологии, ложное направление которой еще долго процветало у нас, как в поддельных летописях XVIII в. (подобно Иоакимовской), так и в сочинениях туземных мифологов конца прошлого столетия: Попова, Чулкова, Глинки и Кайсарова. Эти сочинения, под влиянием польско-германской учености XVII века и ее крайне ложного направления, наводнили наше туземное баснословие списками богов, полубогов, героев и гениев всякого рода и множеством преданий и подробностей, основанных большею частью на произвольных вымыслах или на фактах, взятых извне и нашему краю совершенно чуждых» ([Шеппинг 1862, с. 17–18]; см. также: [Котляревский 1890, с. 258]).

Древнерусская эпоха практически не оставила мифов или мифологии в традиционном смысле слова, т. е. повествований о творении мира, о борьбе разных поколений богов и сил Космоса и Хаоса, вообще сюжетных рассказов о богах, их взаимных отношениях и участии в судьбах людей. В этом отношении у славян не было чего-то, сопоставимого с древнеиндийским, древнегреческим или скандинавским мифологическим эпосом. М. И. Касторский писал в 1841 г.: «Чистых миф [так! — А. Т.], в смысле Гезиодовых или северных Эдд, к величайшему сожалению, до нас почти не дошло, хотя несомненно, что они существовали» [Касторский 1841, с. 18]. Специфический характер ситуации заключался в том, что нашим ученым предстояло не столько исследовать славянскую мифологию, зафиксированную в исторических памятниках, сколько восстанавливать ее на основе косвенных источников.

Памятники письменности сохранили сравнительно мало достоверной информации о дохристианских культах и представлениях восточных славян. Круг древнерусских источников практи-

чески ограничивается «Повестью временных лет», «Словом о полку Игореве» и несколькими поучениями против остатков язычества. Сведения о верованиях древних славян сообщаются также в византийских и арабских географических и исторических сочинениях, однако их информация, как правило, имеет недифференцированный характер (не всегда ясно, о какой именно группе славянских народов идет речь) и сама нуждается в интерпретации.

Основная информация об истории России периода средневековья в XIX в. извлекалась из письменных источников. Уже ко времени написания «Поэтических воззрений славян на природу» А. Н. Афанасьева (середина 1860-х гг.) были опубликованы древнейшие летописи, многочисленные памятники деловой и церковно-канонической письменности, основной корпус поучений против языческих пережитков, описания ряда рукописных архивных собраний, такие произведения древнерусской книжности, как списки ложных и отреченных книг, Домострой, чин свадебный, представительные собрания апокрифических текстов. На протяжении всего столетия продолжались публикации оригинальных и переводных иностранных сочинений о Древней и Киевской Руси (арабских, византийских, немецких, скандинавских). Следует при этом учитывать, что в XIX в. отсутствовали целые виды исторических источников, открытые позднее. В частности, археология не стала еще систематической научной дисциплиной; единичные находки старинных кладов и отдельных амулетов-змеевиков рассматривались как блестящие подтверждения реальности той культуры, о которой сообщали памятники старинной письменности, такие как «Слово о полку Игореве» и «Повесть временных лет». Лишь позднее были получены археологические данные о погребальном обряде Древней Руси, о языческих святилищах, о различных типах подвесок и амулетов, отражающих народные верования и т. д.

Совершенно естественным в этой ситуации был крен в сторону письменных источников. Однако и их состояние оставляло желать лучшего. Не говоря уже о прямых подделках (таких как «Краледворская рукопись», «Суд Любуши», «Глоссы Вацерада» [см.: Лаптева 1975]), существовало множество источников, достоверность которых весьма сомнительна. Таковы, например, полубеллетристические сочинения М. Н. Макарова и Древлянского

(псевдоним П. М. Шпилевского), в которых реальные сведения о народных верованиях щедро украшались «пиитическим» вымыслом. До середины XIX в. основными источниками по верованиям, обрядам и фольклору восточных славян оставались сводные труды И. М. Снегирева, И. П. Сахарова и А. В. Терещенко; между тем их научные достоинства весьма сомнительны: они черпали сведения из различных изданий (в том числе и друг у друга), не указывая своих источников, правили тексты по своему усмотрению, а И. П. Сахаров некоторые из них и просто фальсифицировал (см.: [Пыпин 1898; Виноградов 1905; Новиков 1961, с. 581; Козлов 1996, с. 199–207], а также наши коммент. в кн.: [Афанасьев 1996, с. 573–575, 580–581]).

Противостояние истинной религии и идолопоклонничества не было чем-то специфическим для Древней Руси, оно проходило через всю историю Церкви. На этом поприще был уже накоплен большой опыт осмысления чуждых религий и переубеждения их адептов. Большинство древнерусских поучений против пережитков язычества имели переводной или компилятивный характер. Несмотря на то, что в первой четверти XX в. появились специальные публикации соответствующих материалов и их исследования [Гальковский 1913; Аничков 1914а; Mansikka 1922], мы и до сих пор не можем сколько-нибудь достоверно выделить корпус сведений, достоверно относящихся к восточным славянам.

Эта ситуация была осознана уже в начале XIX в. Так, например, П. М. Строев констатировал в 1815 г.: «Мы имеем весьма слабое понятие о баснословии славян. Немногие известия дошли до нас чрез историков иностранных, а собственные наши летописи почти ничего не сохранили. Славянская литература образовалась поздно. Скорое распространение христианской веры разрушило идолопоклонство и вместе с оным лишило нас языческих стихотворцев, кои могли бы украсить свою мифологию и доставить об ней надлежащее сведение. Может статься, и были какие-нибудь стихотворные повести, передаваемые изустно; но где они? Монахи, единственные наши историки, старались умалчивать о мнениях и обрядах языческих; они хотели даже совершенно изгладить и самое об них воспоминание. Остается только прибегнуть к народным преданиям, песням и сказкам; но можно ли на них положиться и дошли ли они к нам в пер-

вом их виде? Время и перемены политические ужели на них не действовали?» [Строев 1815, с. 9–12].

Впрочем, недостаток источников не мешал строить предположения о том, что могла представлять собой языческая религия славян. М. И. Попов так формулировал свое видение проблемы: «Суеверство и многобожие древних славян столь же было пространно, сколько у греков и римлян, и естьлиб древний наш век изобиловал прилежными писателями, то бы мы ныне увидели такое ж множество книг, как и у них, о славенских божествах, празднествах, обрядах, пророчествах, предзнаменованиях и о прочих их происшествиях» [Попов 1768, с. I].

Уже древнерусские авторы не были единодушными в оценке дохристианского прошлого: с одной стороны, язычники осуждались за поклонение идолам и человеческие жертвы; с другой — летописец сочувственно описывал их победы над иноземцами, в том числе и над христианами. Хотя «Повесть временных лет» составили и редактировали православные монахи, она содержит тем не менее целый ряд сообщений легендарного происхождения, восходящих к дохристианским преданиям. Таково, например, «сказание о вещем Олеге», прославляющее проницательность волхвов и их дар предвидения.

Взгляд древнерусских книжников на язычество имел по меньшей мере два аспекта: с одной стороны, в нем видели обожествление «твари» вместо Творца, с другой — языческие боги приравнивались к бесам, а с идолами и другими объектами дохристианского культа связывалось пребывание дьявольских сил [Аничков 19146].

Отталкиваясь от предшествующей традиции осмысления славянского язычества и критически о ней отзываясь, ученые XIX в. тем не менее широко использовали материалы, накопленные их предшественниками. В связи с этим наука о славянской мифологии XIX в. относится к «баснословию» XI–XVIII вв. двойственно: она и основывается на нем, и его отрицает. Мифологическая школа возникала не на пустом месте, но в постоянной полемике с «баснословием» предшествовавшей эпохи. Пафос научности характерен для А. Н. Афанасьева не меньше, чем для А. А. Потебни, и для Ф. И. Буслаева не меньше, чем для А. Н. Веселовского.

Единственное историческое свидетельство, которое позволяло предположить, что на Руси существовало нечто вроде языческого Олимпа, — это рассказ «Повести временных лет» о так называемом пантеоне Владимира, т. е. о том, что в 980 г. Владимир поставил в Киеве идолы 6 языческих богов — Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши.

Значение этого фрагмента «Повести временных лет» настолько велико, что большинство опытов XVII — начала XIX в. по воссозданию древнерусской мифологии строились как его развернутая интерпретация (см. сводку текстов и их исследование в кн.: [Перетц 1962; Знаменко 1980]). Некоторая странность такой ситуации заключалась в том, что верования и культы многоплеменного народа, занимающего громадную территорию Восточной Европы от Балтийского до Черного морей, оценивались на основании единственного эпизода нашей истории, допускающего к тому же разные интерпретации. И автор «Слова об идолах», включенного в Густынскую летопись и в «Синописис», и В. Н. Татищев, и авторы славянских мифологий второй половины XVIII — начала XIX в. развивали сообщение «Повести временных лет» в трех основных направлениях: 1) значение древнерусских богов интерпретировали, исходя из предполагаемой этимологии их имен, а также значения соответствующих слов в языке позднего времени (Перун) или упоминания тех же имен в фольклоре (Мокошь); 2) пантеон Владимира дополняли богами, названными в других источниках — как древнерусских (Волос, Сварог), так и более позднего времени (Ярила, Лада, Лель, Купала, Коляда и др.). При этом к богам причислялись и такие персонажи, чья божественная сущность позднее была оспорена (Троян, Коляда и др.); 3) восстанавливали общеславянский пантеон, присоединяя к богам Владимира богов балтийских и западных славян, названных в средневековых источниках (Саксон Грамматик, Гельмольд, Я. Длугош и др.).

Поздний фольклор, верования, описания народных праздников и обычаев привлекали для воссоздания языческих верований и обрядов Древней Руси уже авторы второй половины XVIII — начала XIX вв., однако такая реконструкция имела, как правило, неисторический характер и выражалась в том, что персонажи сказок и былин отождествлялись с языческими божествами и

проецировались в глубокую древность. Так, например, А. С. Кайсаров в своей «Славянской и российской мифологии» (1804) соединяет сведения, заимствованные из разнотипных и разновременных источников (летописи, западноевропейские исторические хроники, фольклор в записях XVIII — начала XIX в.) и относящиеся к разным славянским народам (восточные, балтийские, отчасти западные славяне). В результате в одном ряду стоят персонажи, несопоставимые ни по своей сущности, ни по степени исторической достоверности: боги, которым действительно поклонялись балтийские славяне, соседствуют с персонажами русского фольклора (Баба Яга, Горыня и др.), а пантеон Владимира разбавлен персонажами книжной мифологии XVII в.

Таким образом, само использование фольклора в качестве исторического источника не являлось чем-то новым и к середине XIX в. было уже заметно скомпрометировано авторами полубеллетристических сочинений о славянской мифологии. Принципиальная новизна того подхода, который предложили Ф. И. Буслаев и А. Н. Афанасьев заключалась в том, что фольклор, верования и обряды XVIII — XIX вв. рассматривались не как источник сведений о языческих божествах древности, а как источник об образе мысли и стереотипах восприятия «младенчествующего» человечества. В их работах осуществился переход от рассмотрения отдельных мифов и персонажей языческого пантеона к изучению целостного мировоззрения и особенностей «народной психологии» Древней Руси и крестьянской России.

Новым было и понимание того, что язычники не просто заблуждались или были введены в греховный соблазн силами зла, но мыслили особым, единственно им доступным образом, а этот образ мысли естественным и органическим образом порождал поэтические мифы. Таким образом, на место рационалистической концепции сознательного изобретения мифологии вставала концепция ее самостоятельного зарождения.

Источники эпохи Древней Руси неоднократно описывали жертвоприношения у воды или у дерева, моления, обращенные к солнцу, огню и другим природным стихиям. Например, в «Слове святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Костянтина града, о том, како первое погании веровали в идолы и требы им клали и имена им нарекали, яже и ныне мнози тако творят

и в крестьянстве суще, а не ведают, что есть крестьянство» (рукопись XIV–XV вв.) говорилось: «А друзии, к кладязем приходяще, молять и в воду мечють, Велеару жертву приносяще. А друзии огневи и камению, и рекам, и источником, и берегыням, и в дрова. Не токмо же преже в поганьстве, но мнози и ныне то творят» ([Гальковский 1913, с. 59–60], см. подробнее: [Агапкина, Топорков, 1988, с. 224–228]).

Свидетельства «Повести временных лет» и древнерусских поучений о том, что почитание природы представляло собой характерную черту дохристианских культов, подкреплялось и «Словом о полку Игореве». Весь текст «Слова» пронизан солнечной символикой, важнейшую роль в нем играют реки, а в целом этот памятник дает образ прекрасной одухотворенной природы, живущей одной жизнью с человеком и сопереживающей ему в радости и в горе [Салмина 1995]. Уже древнейшее свидетельство о славянском язычестве, имеющееся у Прокопия Кесарийского (VI в.), сообщает о культе бога — «создателя молний» и о почитании рек [Свод 1991, с. 181, 183].

Основываясь на старых источниках, И. И. Срезневский подробно рассмотрел в своих работах 1840-х гг. народные воззрения на воду, огонь, солнце [Срезневский 1846б; Срезневский 1848, с. 19–26]. Для Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева эмоционально-чувственное восприятие природы составляет самую суть языческой религии.

Новое понимание мифологии формировалось в 1840–1850-х гг. под ощутимым влиянием немецкой науки и романтической философской эстетики. В этом отношении особого внимания заслуживает книга Д. М. Щепкина «Об источниках и формах русского баснословия» (1859–1861, вып. 1–2). Автор рассматривает три основных направления в интерпретации мифа: эвгемеризм, «школа символическая» и «школа лингвистическая». К «символической школе» он относит Ф. Крейцера, О. Мюллера, Я. Гримма, Ф. Шеллинга, взгляды которых довольно подробно характеризует. Суммарная дефиниция мифа с позиции этой школы, по Д. М. Щепкину, такова: «Миф есть дело доисторического настроения души, плод живого воображения, увлеченного в мир символических сближений, возникавших естественно для свежего впечатления из самой природы вещей» [Щепкин 1859, с. 7]. С точки

зрения Д. М. Щепкина, мифология не создается сознательно, а возникает естественно и непреднамеренно. Это не дело разума, а «плод живого воображения». В мифах отражаются не выдумки их корыстолюбивых лжецов-сочинителей, но символические сближения, существующие вполне независимо от человека, и сама тайная «натура вещей».

Новые и старые подходы к мифологии ясно противопоставил А. А. Котляревский: «Есть два взгляда на мифологию, друг другу противоположные: один из них принадлежит науке, другой — современной схоластике. Одни думают, что мифология есть цвет, высшее проявление духовной жизни народа, в котором сходятся все другие жизненные отправления народного организма, как в центре. По этому воззрению точное исследование жизни народа невозможно без глубокого внимания к его мифологии... Другой взгляд на мифологию принадлежал нашим схоластикам, воспитанным на чтении разной книжной ветоши. Они не могут *простить* народу его языческого заблуждения и карают все его старинные песни, обычаи, называя их срамными и стыдными обычаями треклятых эллинов, песнями бесовскими и дьявольским наваждением» [Котляревский 1889, с. 189].

Своеобразие фольклористических концепций в России прошлого столетия во многом определялось тем, что русские филологи имели возможность опереться в своих разысканиях на материал живой фольклорной традиции. Ученые XIX в. наблюдали ситуацию, которая требовала какого-то объяснения: с одной стороны, развитая обрядность, живая фольклорная традиция, множество верований и поверий, имеющих внутреннюю логику, а с другой, минимум сведений о языческой мифологии.

Народная культура восточных славян сохраняла до XIX в. целый ряд общеславянских и даже индоевропейских архаизмов. Это объяснялось ее значительной консервативностью, изолированностью крестьянского населения от городских центров, сравнительной толерантностью православного духовенства по отношению к народным обычаям (ср. иную ситуацию в католических странах — Польше и Чехии). Здесь можно было наблюдать в живом бытовании обряды и верования, имеющие близкие аналогии у народов классической древности (например, возжигание «живого огня», «опахивание» поселения, вера в волков-оборотней, весь

круг представлений, связанных с образом матери-земли, и т. д.). Ф. И. Буслаев был прав, считая, что славянская мифология имеет право на «маститую первобытность», так как она не успела «удалиться от простоты и грубости первоначальных представлений» [Буслаев 18726, с. 667–668]. Аналогичным образом и А. А. Котляревский видел в народных суевериях «древнейшие мифические представления», подобные тем, из которых у народов античности развились образы богов, и считал, что «народная память в этом случае вернее сохранила черты древности, чем письменные источники» [Котляревский 1890, с. 269].

Теоретическое осмысление народной традиции в XIX в. шло параллельно с интенсивной собирательской и публикаторской работой. При этом одни и те же ученые часто выступали и как исследователи устной и книжной словесности, и как собиратели и публикаторы фольклора и рукописного наследия Древней Руси. А. Н. Афанасьев подготовил классическое собрание русских сказок, сборники легенд и «заветных» сказок. Ф. И. Буслаев опубликовал сборники пословиц XVII в., подборки заговоров и суеверных рекомендаций из старинных рукописей. В его монументальную «Историческую хрестоматию церковнославянского и древнерусского языков» (1861) вошло целиком или в отрывках 135 произведений XI–XVII вв., из них 69 публиковались впервые по рукописям [Смирнов 1978, с. 53].

А. А. Потебня еще в шестнадцатилетнем возрасте начал записывать украинский фольклор от своих родных и близких. Он собрал около 350 украинских песен и сам был их талантливым исполнителем [Дмитренко 1985, с. 11–16]. В 1988 г. фольклорное собрание А. А. Потебни было издано отдельным томом в серии «Українські народні пісні в записах письменників» [Потебня 1988]. На материале песенной традиции, в том числе — собственных записей, ученый основывался в своем первом сочинении «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1860) и в двухтомном исследовании «Объяснения малорусских и сродных народных песен» (1883–1887). В автобиографическом письме 1886 г. к А. Патере Потебня ясно высказался по поводу того импульса, который побудил его к изучению народной словесности: «Обстоятельствами моей жизни условлено то, что при научных моих занятиях исходною точкою моею,

иногда заметно, иногда не заметно для других, был малорусский язык и малорусская народная словесность. Если бы эта исходная точка и связанное с нею чувство не были мне даны и если бы я вырос вне связи с преданием, то, мне кажется, едва ли я стал бы заниматься наукою» [Потебня 1962, с. 93]. Под редакцией А. А. Потебни вышло собрание сочинений Г. Ф. Квитки-Основьяненко в четырех томах с соблюдением особенностей харьковского говора и с проставленными ударениями (1887–1890), собрание фольклорных материалов И. И. Манжуры (1890) и сборник его же стихов (1889), сочинения П. П. Артемовского-Гулака по рукописи автора с соблюдением его орфографии (1888) (см.: [Сб.ХИФО 1892, с. 90]).

А. Н. Веселовский в своих работах и в приложениях к ним публиковал многочисленные древнерусские, древние южнославянские, латинские, старо-французские, греческие, итальянские, немецкие тексты по рукописям, извлеченным из отечественных и зарубежных архивов [Соболевский 1921, с. 4].

Ни один из крупных филологов XIX в. не был «чистым» теоретиком, свободно подбирающим факты, которые должны подтвердить его концепцию. Вообще развитие идей и смена научных направлений станут яснее, если исходить из того, что мы имеем дело не с имманентным развитием теоретической мысли, но с процессом все более глубокого постижения народной традиции, постепенным раскрытием ее реальной сложности и многообразия.

Научные труды возникали подчас как отклик на новое издание, вырастали из вступительных статей к публикациям текстов или из комментариев к ним. Таково, например, происхождение многих статей Ф. И. Буслаева: «Об эпических выражениях украинской поэзии» (1850), «Русские пословицы и поговорки» (1854), «Повесть о Горе-Злочастии» (1856), «Русские народные песни» (1859), «Русские духовные стихи» (1861), «Русский богатырский эпос» (1862) и др. Работа «Областные видоизменения русской народности» (1852), в которой изложены важнейшие мысли Ф. И. Буслаева о соотношении языка, фольклора и мифологии, была написана как рецензия на «Опыт областного великорусского словаря».

Многовековое сосуществование и взаимодействие фольклора и книжной традиции предопределили тесную связь русской фоль-

клористики и истории литературы. Начиная с середины XIX в. целая плеяда ученых параллельно изучает народное творчество и древнерусскую письменную традицию. Помимо Ф. И. Буслаева и А. Н. Веселовского, о которых мы будем говорить ниже, это прежде всего И. И. Срезневский, А. Н. Пыпин, А. П. Шапов и Н. С. Тихонравов, благодаря которым к середине 1860-х гг. был введен в оборот основной корпус древнерусских апокрифических сочинений, поучений против язычества и других письменных источников по духовной культуре Древней и Московской Руси. Занятия книжностью накладывали серьезный отпечаток на восприятие фольклора и народных верований, приучали к строгости в обращении с источниками, побуждали к осмыслению текста в его культурно-историческом окружении.

Одно из важнейших направлений в русской филологии второй половины XIX в. связано с изучением многообразных взаимных отражений устных и письменных традиций. Исключительное значение приобрело при этом «Слово о полку Игореве». Основываясь на его сравнении с фольклорными текстами, Ф. И. Буслаев и следом за ним другие исследователи возвели к XII в. целый ряд устнопоэтических метафорических топосов (например, «пир — битва», «похороны — свадьба»). К фольклорным основам «Слова о полку Игореве» неоднократно обращались и Ф. И. Буслаев, и А. Н. Афанасьев, и А. Н. Веселовский, а А. А. Потебня составил обстоятельный комментарий к «Слову», не утративший и поныне своего научного значения.

Письменные фиксации фольклора (пословиц, духовных стихов, заговоров, песен, суеверных рекомендаций) начинаются в России с XVII в. Именно ранние сборники пословиц и различные «Цветники» и «Травники» становятся объектом пристального изучения Ф. И. Буслаева. На этом материале основана, в частности, его речь «О народности в древней русской литературе» (1859), а опубликованные в приложении к ней тексты, извлеченные из старинных рукописей, до сих пор привлекают внимание специалистов. По воспоминаниям А. Н. Веселовского, с разработки подобных источников начались его занятия под руководством Ф. И. Буслаева в Московском университете [Пыпин 1891, с. 424].

Многие сочинения ученых XIX в., особенно Ф. И. Буслаева, написаны таким стилем, который ассоциируется у нас скорее с

художественной литературой, чем с научным исследованием. Ф. И. Буслаев был выдающимся стилистом, о чем можно судить хотя бы по его корреспонденциям из Италии и Германии, статьям «Задачи эстетической критики», «Значение романа в наше время» и другим сочинениям, собранным в сборнике «Мои досу́ги» (1886), а также по книге «Мои воспоминания». А. Н. Веселовский выполнил классический перевод «Декамерона» на русский язык, многие из его работ о Данте, Петрарке и Боккаччо представляют собой по сути художественные произведения. А. Н. Афанасьев начал свою творческую деятельность с исторической публицистики в журналах «Современник» и «Отечественные записки»; он оставил воспоминания о своем детстве и об учебе в Московском университете, замечательный очерк об актере М. С. Щепкине, с которым был дружен. Неизгладимое впечатление на современников производили лекции А. А. Потебни. Судить об их литературных достоинствах позволяют статья А. А. Потебни «Язык и народность», многие заметки в книге «Из записок по теории словесности», опубликованные курсы лекций по теории словесности, «Психология поэтического и прозаического мышления» и «Основы поэтики».

Для всей научной традиции второй половины XIX в. характерен резкий временной сдвиг, при котором фольклорные тексты, записанные в России того времени, проецировались в доисторическую древность, поэтическая образность фольклора отождествлялась с содержанием архаических мифологий, а мышление русских крестьян сближалось с мышлением первобытного человека. При всей условности такого подхода он позволял сосредоточить внимание на внутреннем содержании мифопоэтических образов и текстов, уловить своеобразную логику в их построении и в стоящем за ними мировоззрении. Это один из тех многочисленных случаев, когда реальные научные проблемы решались в мистифицированной форме.

Само развитие науки побуждает к тому, чтобы время от времени пересматривать ее концептуальные основания, а в связи с этим — и исторический путь ее развития. История науки может подсказать и то, какие пути являются ложными, тупиковыми, и избавить от их повторения. К сожалению, не так уж и редки случаи, когда старые заблуждения, отвергнутые многие десятилетия

назад, возрождаются к новой жизни и выдаются за последнее слово современной науки. «Человеческий ум... идет к своей цели не всегда прямым, кратчайшим путем; он весьма часто уклоняется от него и идет ложной дорогой. Хотя, может быть, идя другим путем, он ушел бы и дальше, однако для него огромная выгода в том, что он исследовал область познаний в различных направлениях» [Вундт 1876, с. 12].

Развитие научных идей знает свои приливы и отливы, периоды романтического устремления в будущее и скептического топтания на месте. Ученики не всегда более правы, чем их учителя, а реалисты не всегда более трезво смотрят на вещи, чем романтики. В развитии науки нам видится не столько эволюция, сколько драматическое противоборство идей.

Глава первая

Разыскания Ф. И. Буслаева о мифе: от философии языка к сравнительной этнографии

Выделить в наследии Ф. И. Буслаева какой-либо ограниченный корпус работ, посвященных проблеме мифа, довольно сложно. Круг интересов ученого был необычайно широк; проблема мифа так или иначе затрагивалась им в трудах, посвященных фольклору и верованиям, эпосу и мифологии, древнерусской литературе, исторической грамматике и методике преподавания русского языка, искусству античности, Средневековья и Нового времени. При этом и фольклор, и мифологию, и язык, и литературу, и изобразительное искусство он исследовал в совокупности и во взаимной соотнесенности друг с другом. А. Н. Веселовский верно отметил, что Буслаев постоянно рассматривает искусство «в связи с культурным развитием вообще, особливо с литературой» [Веселовский 1886, с. 156]. Такой подход определялся в первую очередь широтой интересов Буслаева, его колоссальной эрудицией в самых разных областях гуманитарного знания. Ученому было свойственно убеждение в единстве человеческой культуры, в каком бы конкретном материале она ни выражалась — в слове или песне, в живописи или обряде.

Обращаясь к разработке проблемы мифа у Ф. И. Буслаева, мы явственно видим три этапа, последовательно сменяющие друг друга.

На первом интересы ученого связаны главным образом с проблемой соотношения языка и мифологии. Уже в свою первую книгу «О преподавании отечественного языка» (1844) Буслаев включает главу «Языческий взгляд на природу физическую. Языческая символика, мифология, поэзия, игры» [Буслаев 1992, с. 314–325]. В следующей книге Буслаева «О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову

Евангелию» (1848) вся первая часть посвящена «мифологическому периоду» развития языка [Буслаев 1848, с. 7–88]. К проблеме мифа в его соотношении с языком Буслаев обращается также в рецензии на книгу И. И. Срезневского «Мысли об истории русского языка» (1850) и статьях «Эпическая поэзия» (1851), «Областные видоизменения русской народности» (1852), «Русские пословицы и поговорки» (1854 г.; перепечатана в 1861 г. под названием «Русский быт и пословицы»).

А. И. Баландин справедливо отмечал, что «ранняя деятельность Буслаева, когда он выступал по преимуществу как ученый-лингвист», заслуживает самого внимательного отношения: «Не ставя задач узкоспециальных, необходимо более подробно, нежели это было сделано ранее, выяснить, какое место занимают лингвистические теории Буслаева в его общетеоретических построениях» [Баландин 1988а, с. 15].

Статьи Буслаева, появившиеся в начале 1850-х гг. в «Отечественных записках», «Архиве историко-юридических сведений, относящихся до России» и других изданиях, осмыслялись ученым как части большого исследования. Об этом можно судить по его неопубликованному письму к А. А. Краевскому от 5 июня 1852 г. Отправляя Краевскому два оттиска своих сочинений (разбор первого тома книги С. М. Соловьева «История России с древнейших времен» и статью «Русская поэзия XVII века»), Буслаев сообщал: «Посылаю Вам две книжечки моего сочинения. Одна — рецензия тех глав „Истории“ Соловьева, которые касаются обычаев и преданий; другая — есть как бы продолжение напечатанного мною в „Отечественных записках“ об „Эпической поэзии“». Так как это последнее сочинение Вас интересовало, то, может быть, Вас займет и „Русская поэзия XVII века“. Все это отрывки большого сочинения, которое давно у меня сидит в голове. Сюда же относится и сочинение о пословице, которое скоро у меня выйдет в „Архиве“ Калачева» (РНБ, ф. 391, № 213, л. 3–3 об.).

Позднее, готовя к изданию первый том своих «Исторических очерков русской народной словесности и искусства» (1861), Буслаев открыл его статьями 1850–1854 гг.: «Эпическая поэзия», «Русский быт и пословицы», «Областные видоизменения русской народности» и «Об эпических выражениях украинской поэзии». Среди них он поместил также статью «Мифические предания о

человеке и природе», которая представляет собой переработанный фрагмент из книги «О влиянии христианства на славянский язык». Таким образом, в «Исторических очерках русской народной словесности и искусства» (далее — ИО) он как бы реализовал то «большое сочинение», которое виделось ему еще за десятилетие до этого.

На втором этапе мифологических разысканий внимание ученого в большей мере привлекают связи мифологии и эпоса. Он обращается к изучению русских былин и духовных стихов и посвящает им статьи: «Русский народный эпос» (1861 г.; первый вариант — как предисловие к изданию русских народных песен, собранных П. И. Якушкиным, 1859 г.), «Русские духовные стихи» (1861), «Русский богатырский эпос» (1862), «Следы русского богатырского эпоса в мифических преданиях индоевропейских народов» (1862). Эти работы являются непосредственными откликами на публикации былин и духовных стихов из собраний П. В. Киреевского, В. Г. Варенцова, П. И. Якушкина, П. Н. Рыбникова, благодаря которым совершилось «открытие» русского эпоса, известного ранее в основном по так называемому «Сборнику Кирши Данилова».

На третьем этапе Буслаев выступает главным образом как автор развернутых рецензий и статей обзорного характера. В обширной серии очерков «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» (1872–1873), к которой примыкает также статья «Догадки и мечтания о первобытном человечестве» (1873), Буслаев подвергает критическому разбору современные подходы к мифологии, эпосу и народной культуре — как отечественные, так и зарубежные. Важны в методологическом отношении обстоятельные рецензии Буслаева на книгу А. Н. Веселовского «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» (1874) и на книгу О. Ф. Миллера «Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса: Илья Муромец и богатырство киевское» (1871 г. и 1872 г.).

Предлагаемая периодизация, как и всякая другая, имеет условный характер, однако она позволяет уловить реальную динамику интересов Буслаева. Хронологически первый этап можно датировать примерно серединой 1840-х — началом 1850-х гг., вто-

рой — рубежом 1850-х и 1860-х гг., а третий — концом 1860-х — началом 1870-х гг. С середины 1870-х гг. интересы Буслаева все больше смещаются в область истории искусства. В книгах «Мои досуги» (1886) и «Народная поэзия: Исторические очерки» (1887) собраны статьи Буслаева, написанные в основном в 1860–1870-е гг.

История изучения вопроса

Труды Буслаева непосредственно после их публикации рецензировались такими серьезными учеными и литературными деятелями, как К. С. Аксаков, А. Н. Афанасьев, П. С. Билярский, А. Н. Веселовский, В. И. Водовозов, А. А. Григорьев, А. И. Кирпичников, Н. П. Кондаков, А. А. Котляревский, П. А. Лавровский, Н. В. Покровский, А. Н. Пыпин, Н. Г. Чернышевский и др. Многие в суждениях современников и сегодня вызывает интерес: они острее реагировали на новое, более чутко улавливали отдельные противоречия буслаевских концепций. В то же время кое-что в их отзывах диктовалось злобой дня, логикой общественно-литературной полемики того времени.

Особого внимания заслуживают высказывания А. Н. Пыпина. В 1861 г. он опубликовал в «Современнике» полемическую статью «По поводу исследований г-на Буслаева о русской старине» [Пыпин 1861]. Буслаев ответил на нее в «Отечественных записках» [Буслаев 1861б]. Позднее А. Н. Пыпин продолжил полемику с Буслаевым в статьях «Старые недоразумения» [Пыпин 1863] и «Как понимать этнографию?» [Пыпин 1994, с. 97]. Еще более резко выступил против Буслаева Н. Г. Чернышевский в статье «Полемические красоты» [Чернышевский 1950, с. 740–752]. Об этой полемике сотрудников «Современника» с Буслаевым писалось неоднократно [Гусев 1956, с. 242–244; Гудзий 1958, с. 29–31; Алпатов 1961, с. 63, 65, 66; Баландин 1988а, с. 103–106; Егоров 1991, с. 67–71, 214–215], однако для нашей темы она представляет особый интерес, поскольку в ней выявились принципиальные различия во взглядах Пыпина и Буслаева — крупнейших русских филологов XIX в. — на значение мифологического наследия в народной культуре.

После кончины Буслаева был издан сборник «Памяти Федора Ивановича Буслаева», брошюра «Четыре речи о Ф. И. Буслаеве», появился целый ряд других откликов научно-ретроспективного и мемуарного характера. Среди тех, кто поделился своими воспоминаниями о Буслаеве и мыслями о его научном наследии, были такие крупные ученые, как Д. В. Айналов, И. Н. Жданов, А. И. Кирпичников, Е. А. Ляцкий, В. О. Ключевский, В. Ф. Миллер, А. Н. Пыпин, А. А. Шахматов и др. Буслаеву — мифологу и фольклористу — были посвящены статьи И. Н. Жданова «О трудах Ф. И. Буслаева по истории русской словесности» [Жданов 1907, с. 397–409] и Е. А. Ляцкого «Значение трудов Ф. И. Буслаева по народной словесности» [Ляцкий 1898].

Позднее труды Буслаева о фольклоре характеризовались в многочисленных пособиях по истории русского народного творчества. Из них наиболее важны учебник Ю. М. Соколова «Русский фольклор» [Соколов 1941, с. 52–56] и «История русской фольклористики» М. К. Азадовского [Азадовский 1963, по указ.].

Для последующего изучения научного творчества Буслаева чрезвычайно важную роль сыграла статья Ф. М. Селиванова «К вопросу об эволюции теоретических взглядов Ф. И. Буслаева» (1968), в которой был впервые поставлен вопрос о соотношении теоретических концепций ученого 1850-х и 1870-х гг. и намечена общая переоценка его мифологической теории. На идеи Ф. М. Селиванова в значительной степени опирались позднее А. И. Баландин и С. Н. Азбелев.

Наиболее обстоятельно творческое наследие Буслаева охарактеризовано в двух работах А. И. Баландина: в главе «Мифологическая школа» из коллективной монографии «Академические школы в русском литературоведении» [Баландин 1975а, с. 16–61] и в монографии «Мифологическая школа в русской фольклористике: Ф. И. Буслаев» [Баландин 1988а]. Обращаясь к наследию Буслаева, А. И. Баландин отмечал, что дело «не только в восстановлении исторической справедливости, но и в изучении того перспективного направления, которое открывает нам мифологическая теория» [там же, с. 5]. А. И. Баландин полагал, что «многие научные идеи Буслаева прошли испытание временем» [там же, с. 11].

В последнее десятилетие переиздан целый ряд сочинений Буслаева: работы «Русский богатырский эпос» и «Русский народный эпос» [Буслаев 1987], книга «О преподавании русского языка» и ряд статей методического характера [Буслаев 1992]. Заметным событием стал сборник трудов Буслаева «О литературе», подготовленный Э. К. Афанасьевым; здесь воспроизведены, в частности, работы «О народной поэзии в древнерусской литературе», «Об эпических выражениях украинской поэзии», «Повесть о Горе и Злочастии», «Русские духовные стихи», отдельные лекции по истории русской литературы [Буслаев 1990]. Во вступительных статьях к новым изданиям Буслаева и в комментариях к ним выявляется актуальность его творческого наследия [Афанасьев Э. 1990; Протченко 1992].

Популяризации научной биографии Буслаева способствовали книги С. В. Смирнова (1978) и Н. В. Чурмаевой (1984), в которых изложены основные вехи творческого пути ученого. Дважды публиковалась библиография трудов Буслаева [Смирнов 1978, с. 72–91; Баландин 1988а, с. 189–220]. В книге С. В. Смирнова указана основная литература об ученом, вышедшая до 1978 г. [Смирнов 1978, с. 92–96].

Благодаря работам Ф. М. Селиванова, А. И. Баландина и С. Н. Азбелева в настоящее время довольно полно освящен вклад Буслаева в отечественное эпосоведение [Селиванов 1968; Селиванов 1984, с. 126–127; Баландин 1988а, с. 135–142; Азбелев 1991; Азбелев 1992]. Основательно рассмотрены труды Буслаева, посвященные древнерусскому искусству [Кызласова 1985]. Много написано о взглядах ученого на древнерусскую книжность, на проблему соотношения литературы и фольклора; современные исследователи оценили наблюдения Буслаева о фольклоризме «Слова о полку Игореве» [Зайцев 1973; Елеонская 1978; Баландин 1988а, с. 58–75; Буланин 1995].

После разысканий И. Л. Кызласовой и А. И. Баландина в новом свете предстала общественная позиция Буслаева и его роль в литературно-художественной полемике середины XIX в. [Кызласова 1978; Кызласова 1985, с. 28–35; Баландин 1988а, с. 91–108]. Эстетическим взглядам Буслаева посвящена интересная статья Е. И. Семенова, в которой между прочим сопоставляются взгляды Буслаева и А. Н. Веселов-

ского на значение мировых странствующих сюжетов [Семенов 1982].

Благодаря архивным разысканиям мы лучше представляем теперь и неопубликованную часть литературного наследия Буслаева. Э. В. Померанцева рассказала об оставшейся в рукописи части воспоминаний ученого [Померанцева 1965]. В. Ю. Афиани охарактеризовал эпистолярное наследие Буслаева, хранящееся в московских архивах [Афиани 1972; см. также: Кызласова 1985, примеч. 68 на с. 25–26].

Обширная литература существует о лингвистических трудах Буслаева [Шахматов 1898; Виноградов 1978, с. 69–90; Березин 1979, с. 76–83, 104–109; Будде 1992 и др.]; для нас наиболее полезной была работа С. В. Смирнова «Ф. И. Буслаев и русское языкознание первой половины XIX в.» (1971), в которой деятельность Буслаева рассмотрена на широком фоне науки и культуры того времени.

Таким образом, литература о Буслаеве весьма многообразна. Тем не менее отдельные аспекты его творческого наследия еще нуждаются в дополнительной разработке. Явно недостаточно освещена мифологическая теория Буслаева; в книге А. И. Баландина ее изложение по существу сведено к характеристике взаимных отношений между мифологией и различными жанрами фольклора [Баландин 1988а, с. 41–58]. Вопрос о связи языковедческих и мифологических взглядов Буслаева решался до сих пор в самом общем плане, и эта проблема также нуждается в углубленном рассмотрении.

Вопрос о творческой эволюции Ф. И. Буслаева

Эволюция научных взглядов Буслаева отмечена чрезвычайной интенсивностью. Трудно назвать другого филолога XIX в., который за какие-нибудь 25–30 лет ушел бы так далеко от своих ранних работ. В связи с этим возникает вопрос о том, представляют ли такие статьи Буслаева, как «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» и «Странствующие повести и рассказы» (1874), принципиально новый этап его творчества, никак не связанный с более ранним, или это его органическое продолжение. Идет ли речь о внутренней эволюции взглядов Буслаева, или же

он просто сменил одно научное направление на другое? Во втором случае придется считать, что Буслаев признал ошибочность своих концепций 1840–1850-х гг. В первом — искать в его ранних работах такие черты, которые подготавливали точки зрения 1870-х гг.

В историографии по данному вопросу высказывались две противоположные точки зрения. Согласно одной из них, наследие ученого всегда сохраняло известную целостность. Новые концепции не отменяли более ранних, но как бы выстраивались рядом с ними, дополняли их, уточняли, углубляли. На это органическое единство творческого пути своего учителя справедливо указал А. Н. Веселовский в рецензии на книгу Буслаева «Мои досуги»: «...открывались новые материалы, новые области научного ведения... и автор принимал их к сведению, знакомился с результатами исследований и сам помогал различать их, но его идеальный кругозор не изменился от этого материального приумножения» [Веселовский 1886, с. 154].

Существует, однако, и иная точка зрения, высказанная первоначально самим Буслаевым. В предисловии к сборнику «Народная поэзия» Буслаев писал о том, что с начала 1860-х гг. «изучение народности значительно расширилось в объеме и содержании, и соответственно новым открытиям установились иные точки зрения, которые привели ученых к новому методу в разработке материалов. Так называемая Гриммовская школа с ее учением о самобытности народных основ мифологии, обычаев и сказаний, которое я проводил в своих исследованиях, должна была уступить место теории взаимного между народами общения в устных и письменных преданиях. Многие, что признавалось за наследственную собственность того или другого народа, оказалось теперь случайным заимствованием, взятым извне вследствие разных обстоятельств, более или менее объясняемых историческими путями, по которым направлялись эти культурные влияния» [Буслаев 1887, с. III–IV]. Буслаев поясняет, что решил напомнить «такие устарелые работы» только по просьбе Академии наук и печатает их в виде «материалов по истории науки» [там же, с. IV].

Эти суждения Буслаева чрезвычайно важны как его собственная оценка той эволюции, которую претерпели в целом ра-

зыскания в области народной поэзии с 1860-х по 1880-е гг., однако творческий путь самого Буслаева все же имел значительно более сложный характер.

В словах Буслаева чувствуется несколько преувеличенная скромность, быть может, даже переходящая в самоуничижение. Напрашивается такая параллель. В 1862 г. А. А. Хованский, издатель «Филологических записок», обратился к Буслаеву с предложением переиздать его книгу «О преподавании отечественного языка» (1844), не перерабатывая ее. В письме от 2 мая 1862 г. Буслаев ответил согласием, но просил «сделать критическое предисловие», в котором строго отозваться о книге и указать, что она публикуется только как материал для «истории педагогики» [Афиани 1972, с. 310]. Конечно, такие самооценки Буслаева ни в коей мере не отвечают действительным достоинствам его трудов: и книга «О преподавании отечественного языка», и работы Буслаева об эпосе в значительной степени не устарели и до сих пор, а не только в XIX в. (см.: [Азбелев 1991, с. 16; Протченко 1992, с. 24]).

Между тем А. Н. Пыпин принял слова Буслаева из предисловия к «Народной поэзии» с полной серьезностью и тем самым как бы согласился с тем, что работы Буслаева действительно годятся в основном как «материалы для истории науки». Он признал за ними только значение «первого толчка и первых опытов исследования», которые подготовили почву для новых, более прочных взглядов [Пыпин 1891, с. 106–107].

А. Н. Пыпин как бы не заметил ни творческой эволюции Буслаева, ни таких его работ 1870-х гг., как «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» и «Странствующие повести и рассказы», а в своих оценках Буслаева 1840–1850-х гг. исходил из одностороннего взгляда на ученого как русского продолжателя Я. Гримма и романтического поклонника доисторической старины.

Точку зрения А. Н. Пыпина поддержал позднее Ю. М. Соколов, который написал, что Буслаев был сначала последователем Я. Гримма, а в 1870-е гг. «осознал ошибочность мифологической теории» и примкнул к «Бенфеевской школе „заимствования“» [Соколов 1941, с. 56]. Это мнение, к сожалению, повторяется до сих пор в популярных и справочных изданиях, одна-

ко оно чрезвычайно упрощает проблему. Буслаев сумел оценить плодотворность теории литературного заимствования и теории широкого культурного общения между народами и подверг основательной критике злоупотребления так называемой «мифологии природы», но явным преувеличением является утверждение о том, что он «осознал ошибочность мифологической теории». Кроме этого, обратившись к работам Буслаева, условно говоря, «мифологического периода», мы легко убедимся в том, что он никогда не сводил народную словесность к самобытным славянским и тем более русским началам, но всегда учитывал и более глубокую индоевропейскую перспективу, и общечеловеческие закономерности психологического характера, и многообразные историко-культурные и литературно-фольклорные международные связи.

Важным шагом на пути к более объективному освещению творческого пути Буслаева стала «История русской фольклористики» М. К. Азадовского. Автор подчеркнул отличия во взглядах и в исходных импульсах научного творчества Буслаева и Я. Гримма, отметил, что «Буслаев поставил в центре своих интересов изучение подлинного народного мирозерцания», что он «всегда отчетливо представлял значение книжных влияний и первый поставил вопрос о тесной связи народной поэзии с письменными памятниками», впервые показал значение двоеверия как основной характеристики древней русской поэзии [Азадовский 1963, с. 53–54, 63–65]. В то же время М. К. Азадовский упрекал Буслаева за то, что его построения «совершенно статичны», и в них отсутствует «принцип исторического развития» [там же, с. 67]. По мнению М. К. Азадовского, Буслаев «был типичным романтиком, принявшим всю методологию романтической школы и всю жизнь находившимся под ее обаянием» [там же, с. 56]. М. К. Азадовский так же, как и А. Н. Пыпин, процитировал автохарактеристику Буслаева из предисловия к «Народной поэзии», однако справедливо отметил, что «в приведенной цитате речь идет только о некоторых коррективах, но отнюдь не о пересмотре всей теории в целом или тем более отказе от нее» [там же, с. 69–70].

В 1968 г. вопросу об эволюции теоретических взглядов Буслаева посвятил специальную статью Ф. М. Селиванов. Он напо-

нил о том, что в 1870-х гг. Буслаев признал плодотворность теории литературного заимствования и отозвался критически о тех ученых, которые еще недавно «в самодовольных мечтах лелеяли разные национальные предания, называя их своими, родными, наследием отцов и предков» [Буслаев 1886, ч. 2, с. 374]. В то же время Буслаев не отказался полностью и от мифологической теории. Ф. М. Селиванов показал, как ненадежна при определении научного *credo* Буслаева опора на отдельные цитаты из его статей. Он отметил, что и гораздо раньше, уже в работах 1840–1850-х гг., Буслаев признавал письменные источники и заимствованный характер таких народнопоэтических произведений, как духовные стихи, новеллистические сказки, анекдоты и рассказы забавного или поучительного содержания. И к теории заимствования, и к этнографической теории Буслаев пришел, постепенно присматриваясь к их возможностям: «Конечно, и теория этнографическая, и теория заимствований заставили пересмотреть прежние выводы о месте происхождения и путях проникновения на Русь отдельных произведений, но они не поколебали точки зрения Буслаева на генетическую связь устной поэзии с мифологией как системой мировоззрения народа в догосударственную эпоху» [Селиванов 1968, с. 34]. Таким образом, Ф. М. Селиванов фактически вернулся к той точке зрения на творческий путь Буслаева, которую в общем виде еще в 1886 г. высказал А. Н. Веселовский.

Построение дискурса

Деятельность Буслаева, связанная с периодом становления сравнительно-исторического языкознания, отмечена противоречиями, характерными в целом для так называемого «философского века в языкознании» [Амирова и др. 1975, с. 324].

Можно принять в целом мысль М. К. Азадовского о том, что «Буслаев воспитывался на романтической литературе и на всю жизнь остался верным этим впечатлениям. Он и в 60-х годах оставался на позиции романтизма и оказывался как бы на рубеже двух эпох: с одной стороны, он был зачинателем новой критической науки, с другой, — последним романтиком, бережно хра-

нившим основные романтические воззрения на народность и народную поэзию» [Азадовский 1963, т. 2, с. 67].

В творчестве ученого своеобразно сочетались романтические (интуитивистские) и рационалистические (просветительские) тенденции. Он стремился к построению языкознания как строгой науки, образцом для которой служили науки об органической природе. Например, во введении к «Опыту исторической грамматики русского языка» Буслаев выражал уверенность в том, что «грамматика стала уже не искусством, а положительною наукою о языке» [Буслаев 1858, ч. 1, с. XVI]. Буслаев постоянно возвращался к обоснованию строгого метода в языкознании и в истории народной словесности [Путилов 1976, с. 6–7; Баландин 1988а, с. 4]. Именно своей основательностью и достоверностью разыскания Буслаева отличались от дилетантских сочинений многих его предшественников-самоучек. Здоровый эмпиризм и научная трезвость никогда не позволили бы Буслаеву чрезмерно увлечься какой-нибудь односторонней теорией. Один из учеников Буслаева вспоминал, что он всегда учил студентов «не петь с чужого голоса, а добывать свое... обращаться непосредственно к источникам, к сырому материалу и проверять на нем все положения, даже и считающиеся твердо установленными» [Кирпичников 1898, с. 159].

В то же время Буслаев всегда смотрел на предмет своего изучения (будь это язык, народная поэзия, древнерусская письменность или иконопись) глазами восторженного и влюбленного поклонника, и его утверждения о том, что язык — это поэзия, что эпическое творчество всегда истинно и прекрасно и т. п., не являются лишь теоретическими концептами, но отвечают его живому и искреннему ощущению. Вспоминая в старости о своих первых шагах на научном поприще, Буслаев свидетельствовал: «Меня никогда не удовлетворяла безжизненная буква: я чуял в ней музыкальный звук, который отдавался в сердце, живописал воображению и вразумлял своею точною, определенной мыслью в ее обособленной, конкретной форме» [Буслаев 1897, с. 281]. При рассмотрении языка, мифологии и народной словесности Буслаев акцентирует их творчески-деятельностный и художественный характер. Индуктивный, аналитический подход, применяемые ученым «микроскопические наблюдения и химический

анализ» [Буслаев 1858, ч. 1, с. XVI] дополняются эстетическим любованием народной поэзией и интуитивным вчувствованием в смысловые оттенки родного языка.

Это художественное, эстетическое начало, лежащее в основе научных разысканий Буслаева, в полной мере ощущали его современники. «Глубокое изучение, с одной стороны, и необыкновенное чутье, с другой, сообщают высокое значение книге г-на Буслаева...», — утверждал поэт и критик А. А. Григорьев в рецензии на ИО [Григорьев 1861, с. 180]. Академик В. Ф. Миллер в речи памяти Буслаева говорил о том, что Буслаев «был прежде всего ученый художник, высокий служитель не только науки о поэзии, но и поэзии науки» [Миллер В. 1898, с. 6]. В каждом «специальном вопросе, который он разрабатывает, вы чувствуете „душу живу“ автора. Он не только старается убедить вас фактами и доводами: он старается внушить вам то же чувство любви и художественного наслаждения, которое испытывает сам» [там же, с. 7]. О том, что Буслаев «поэт в душе», писал и Н. Г. Чернышевский в «Полемических мечтаниях», хотя для него это было скорее негативной характеристикой [Чернышевский 1950, с. 742].

Филологические и искусствоведческие работы Буслаева проникнуты нравственным пафосом, суть которого хорошо передал А. Н. Веселовский: «...любовь к своему народному, основанная не на отрицании чужого, а на его понимании и признании...» [Веселовский 1886, с. 165–166]. Само обучение родному языку, согласно Буслаеву, преследует нравственные цели: «Язык, как выражение нравственной жизни народа, подлежит законам высокой нравственности, ибо составляется не случайною прихотью изобретателя, а устами целого народа, как орудия творческой силы» [Буслаев 1992, с. 382]. Буслаев неоднократно писал о том, что «близкое знакомство с памятниками русской старины более нежели поучительно; оно действует нравственно, облагораживает, заставляя любить и уважать свое, благоговеть перед памятью о прошедшем и сознательно идти вперед, беспристрастно оценивая те средства к просвещению, которые завещала нам старина» [Буслаев 1856а, с. 34].

В обращении науки XIX в. к «скромной деятельности народных масс» ученый видел «подвиг высокой гуманности», в котором слились воедино «наука и нравственное чувство»:

«Признание высоких поэтических достоинств за простонародными песнями и сказками было столько же подвигом великодушного самоотвержения со стороны цивилизованного общества, сколько и знаком зрелости эстетического вкуса, сказавшегося в пользу простоты и естественности <...> При таком взгляде уравниваются в своих достоинствах все народности, к какой бы породе они ни принадлежали, и на какой бы степени цивилизации ни стояли...» [Буслаев 1872б, с. 651].

А. Н. Веселовский справедливо отмечал «красивый, несколько торжественный стиль» Буслаева [Веселовский 1886, с. 157]. По наблюдениям И. Л. Кызласовой, стиль ученого отличают изящество, простота, легкость и образность; лишенный стилизации и нарочитости, он, по-видимому, впитал в себя особенности устной речи ученого [Кызласова 1985, с. 72].

Тонкое наблюдение о творческой манере Буслаева сделал И. В. Ягич: «Соображения Буслаева навеяны иногда столь нежно, что при малейшем соприкосновении критикующего разума расплываются. Они не легко поддаются подробному анализу» [Ягич 1910, с. 540]. Действительно, многие понятия, которыми пользуется Буслаев для характеристики языка (такие, как «живописность», «изобразительность», «пластичность», «свежесть», «организм», «жизнь», «дух» и др.) многозначны и лишь весьма условно могут быть переформулированы в современных лингвистических терминах.

Буслаев был, несомненно, человеком увлекающимся. Он не боялся самому себе противоречить, скорее, наоборот, его можно заподозрить в любви к диалектической игре с противоречиями. Он не строил систематическое учение, а стремился в каждом конкретном случае осмыслить явление искусства или народной словесности во всем многообразии их внутренних смыслов и культурно-исторических контекстов.

Буслаев был прекрасным лектором и непревзойденным популяризатором. Его статьи всегда ясно и четко построены. Многие из них и сегодня читаются с живым интересом. А экскурсы в эстетику, этику, параллели из области изобразительного искусства придают им общекультурное значение.

Наиболее значительные статьи Буслаева посвящены разработке какой-нибудь одной проблемы (например, «Эпическая поэ-

зия», «Русский быт и пословицы», «Мифические предания о человеке и природе»); другие ограничиваются одним жанром народной словесности либо одним произведением, однако Буслаев, как правило, рассматривает частные факты в свете определенной методологической проблемы, на широком культурно-историческом фоне (статьи «Славянские сказки», «Повесть о Горе-Злочастии» и др.).

Многолетние занятия историей искусства привели Буслаева к выводу о глубокой внутренней связи живописи и литературы. Он много занимался книжным орнаментом, заложил основы теории иллюстрации, пришел к важнейшему выводу о стилистическом единстве литературы и изобразительного искусства одной эпохи [Кызласова 1985, с. 50–51]. В широком сопоставлении живописи и словесности, письменных и устных традиций, языка и литературы можно видеть проявление романтического универсализма Буслаева [Егоров 1991, с. 213].

Для характеристики творческой манеры Буслаева приведем две цитаты из его сочинений. В статье «Русский народный эпос» он высказывает мысль о том, что эпос существует только в виде эпизодов и тем не менее представляет собой единое «всеобъемлющее целое»: «Эпизодическое существование эпоса, вполне согласное с постоянно эпизодическим его употреблением в народе, определяет всю историческую его судьбу, все его внешнее развитие. Со временем одни эпизоды пропадают, другие возникают вновь, иные подновляются по требованию новых обстоятельств и воззрений и, так сказать, покрываются новыми наростами. Однако, несмотря на это постоянное видоизменение составных частей, целое остается невреждено, пока в народе не угасла жизнь эпического творчества. Точно так дерево остается свежо и исполнено жизни, пока здоров его корень, сколько бы ни меняло оно ветвей и листьев. Потому, замечу мимоходом, мне кажется, отличается необыкновенным художественным тактом, в некоторых языках, наименование эпизодов народного эпоса *ветвями* (branches)» [Буслаев 1861a, т. 1, с. 415]. Сравнение с деревом помогает объяснить, каким образом в эпосе сочетаются целостность и фрагментарность, как, видоизменяясь и обновляясь, он остается все же неизменным в своей основе. В то же время это сравнение обладает несомненным «художественным тактом» и

как бы переключает текст в иной — эстетический — регистр, благодаря чему мы не просто постигаем природу эпических произведений, но и восхищаемся их красотой и целесообразностью.

Второй пример заимствован нами из статьи Буслаева «Русский богатырский эпос». Ученый пересказывает сказку «Данило Бессчастный» из сборника А. Н. Афанасьева и замечает по поводу образа девицы-лебедя: «Трудно найти в эпической поэзии родственных народов более изящное и точное выражение для характеристики этого обоюдного мифического существа, оборотня *Лебедь-девицы*. Сквозь великолепные золотые перья и жемчужную головку Лебеди мелькают нежные и прекрасные формы самой девицы, которая, будто бы северная Фрея, только на время оделась в воздушную оболочку своей пернатой одежды. Поэтический, пластичный образ русской сказки производит почти такое же впечатление, как те античные статуи греческого резца, которые сквозь роскошную драпировку изящно выказывают формы человеческого тела и каждое малейшее их движение!» [Буслаев 1887, с. 98]. Сравнение с античной статуей необыкновенно высоко поднимает образ русской сказки, ставя ее в один ряд с шедеврами мирового искусства. Замечательно и умение Буслаева наглядно представить образ, который имеет двойственную природу (это сразу и девушка, и лебедь), причем разные ипостаси единого целого как бы сосуществуют и просвечивают одна через другую. Такое видение образа, когда сквозь прозрачную оболочку маячит внутренняя суть или под одним слоем открывается другой, более глубокий, вообще свойственно Буслаеву. Например, по наблюдениям ученого, «и в песнях Эдды, и в рапсодиях гомерических поэтическая форма еще так прозрачна, что нисколько не закрывает собою внутреннего, собственно мифологического смысла предания» [там же, с. 227]. А по поводу текста XIV в. «Спор Земли с Морем» Буслаев замечает: «Даже сквозь понятия христианские нашему древнему грамотнику виделись поэтические образы *земли и моря*, в их мифологическом значении» [Буслаев 1990, с. 46].

Характерная для Буслаева особенность построения научного дискурса заключается в том, что конкретно-научное видение проблематики сочетается с философско-эстетическим. Одно значение

термина словно поверяется другим, вступает с ним в своеобразный диалог, благодаря чему понятия теряют свою определенность и приобретают дополнительную смысловую глубину.

Такие категории, как «язык», «эпос», «миф», используются ученым то с конкретным значением, то с предельно обобщенным. Например, под «эпосом» он может понимать не только совокупность былин и соотнесенных с ними содержательно произведений устной и книжной словесности, но и вообще все словесные произведения народа, включая и сам язык как единое художественное целое. В статье «Русский народный эпос» Буслаев утверждает: «Народный эпос — во всех разнообразных проявлениях, начиная от мифа и чарующего заклания, этого отголоска религиозных мифических обрядов, и до детской игры, сопровождаемой стихами и причитаниями, и до колыбельной песни — есть не только выражение народного быта, но даже сама народная жизнь, возведенная на первую степень сознания и перелитая в прекрасные звуки родного слова. Потому только в связи с характеристикой первоначального эпического быта самого народа возможно себе составить верное и полное понятие об этом существенном, основном роде поэтической деятельности. Совокупному, так сказать, собирательному творчеству народной фантазии и этому ровному, неизменному течению эпоса соответствует строгая обрядность эпического быта, подчиненная верованью и сопровождаемая неизменными, обычными проявлениями в действиях и самых словах. С самого рождения и до смерти вся жизнь человека подчиняется этому ровному эпическому течению, руководимая верованьями старины, оглашаемая звуками родного слова (эпоса) в его разнообразных проявлениях» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 414]. Итак, эпос — это и «выражение народного быта», и сама народная жизнь, перелитая в звуки родного слова, он и «соответствует строгой обрядности эпического быта», и сам является его органической частью. Буслаев характеризует эпос сразу в двух отношениях — как словесное произведение, существующее по собственным внутренним закономерностям, и как бытовое явление, представляющее собой выражение эпического быта.

Часто встречаются у Буслаева обороты, построенные по схеме: «нечто представляет собой не то, а это» или «не только то, но и другое», причем вторая часть не отменяет первую, а лишь

констатирует ограниченность и недостаточность заложенного в ней содержания. Например: «Слово — не условный знак для выражения мысли, но художественный образ, вызванный живейшим ощущением, которое природа и жизнь в человеке возбуждали» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 1]. Слово, конечно, может быть и «условным знаком для выражения мысли», но гораздо важнее, по мнению Буслаева, то, что первоначально оно являлось художественным образом.

Подчас целые фрагменты текста строятся на таком «сталкивании» разных значений одних и тех же слов и выражений. Так, Буслаев отмечает в статье «Областные видоизменения русской народности»: «И доселе поэты любят живописать душевные движения метафорически, заимствуя свои краски от видимой природы. Такой способ представления обязан своим происхождением не одному свободному творчеству, но и невольной потребности, вложенной в человека вместе с языком, так что, давая умственным и нравственным понятиям осязательные образы, поэзия только продолжает некогда остановившееся дело языка. В эпоху образования языка и поверий такая метафора была необходимой, существенной оболочкою языческих верований, олицетворявших душевные силы в образы вещественной природы. Действие народной фантазии в этом случае представляется исследователю в такой неразрешимой цельности, что он взял бы на себя большую ответственность, если б. без точных доказательств, по одному умозрению, решился подчинить формы языка верованиям или, наоборот, верования — формам языка. Конечно, бывают случаи и того и другого; но вообще и постоянно оказывается несомненным взаимное действие образующихся поверий и языка. Понятно, что под языком здесь разумеется не случайное стечение звуков, а та зиждительная, известная под именем дара слова, сила, помощью которой народ вносит в свое умственное достояние всю природу и жизнь, обнаруживает первые попытки самопознания и находит вернейший и чувствительнейший орган для взаимного общения» [там же, с. 166]. Таким образом, метафорическое изображение душевных движений — плод не только свободного творчества, но и «невольной потребности, вложенной в человека вместе с языком»; язык же не просто членораздельная речь, но и божест-

венный дар слова. В принципе Буслаев готов допустить, что и язык может влиять на верования, и верования на язык, однако изначальным и наиболее принципиальным ему представляется «взаимное действие образующихся поверий и языка» и «неразрешимая цельность» народной фантазии. Верования находятся с языком в отношениях взаимосогласованности и взаимовлияния; они рождаются вместе, как единое целое, и лишь постепенно дифференцируются, но продолжают при этом многообразно воздействовать друг на друга.

Приведем еще одно рассуждение Буслаева из той же статьи «Областные видоизменения русской народности»: «Независимо от безотчетных убеждений, воспитанных верованиями мифической эпохи, природа оказывала на человека свои обычные действия, производя известные впечатления, свойственные тем силам, которыми они возбуждались. И в старину так же, как и теперь, чувствовали, что огонь греет, мороз знобит, свет веселит и оживляет. Здравому смыслу предоставлялось отыскивать мнимую связь между сказанными убеждениями и действиями природы. В развитии корня слова по различным значениям лингвистика ограничивалась прежде только логическим путем, не признавая в творчестве языка произвольных увлечений фантазии, чем значительно ослабляла участие языка в духовном развитии народа. Чтоб не растеряться в разноголосице звуков и необъятной массе слов и грамматических форм, весьма естественно наука сначала должна была искать себе путеводной нити только в отвлеченных логических категориях и, утомясь сухим анализом звуков и форм, не могла почувствовать в языке той свободной игры звуков и представлений, которая дает слову все свойства художественного произведения. Как художественное произведение, слово подчиняется и законам логики; но, как художественное же произведение, оно не исчерпывается ими вполне. Основное впечатление, проведенное по различным значениям слов, может быть оправдано и логически; но коренится оно на живом, непосредственном ощущении» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 159–160]. В качестве примера ученый указывает на то, что в диалектах сближаются «понятия света и зрения с понятиями быстроты, удара, полета или бега, разреза и т. п.» [там же, с. 160].

Весь приведенный отрывок организован противопоставленными друг другу тезисами, которые, однако, не исключают друг друга, а находятся в отношении дополнительного распределения: «безотчетные убеждения, воспитанные верованиями мифической эпохи» сочетаются с эмоционально-чувственным восприятием реальных «действий природы», логические отношения в языке — с «произвольными увлечениями фантазии», язык и подчиняется законам логики, и независим от них. Каким именно образом соотносятся друг с другом логическое оправдание слова и впечатление, на котором основано его производство, «безотчетные убеждения» и «живые, непосредственные ощущения», — это в общем остается не вполне ясным. Буслаев формулирует проблему, которая может решаться самыми разными способами, а может и вообще остаться без решения: история «весьма часто может останавливаться в своих решениях и вместо гипотезы, хотя и остроумной, но ни на чем не основанной, признает иную грамматическую форму скорее за факт необъяснимый, нежели возьмется за логическое его объяснение» [Буслаев 1850б, с. 44].

Между славянофилами и западниками

В своих воспоминаниях Буслаев рассказывает о том, как в середине 1840-х гг. он жил летом на даче в Кунцево, и в гости к нему пришли профессора Московского университета Д. Л. Крюков и Т. Н. Грановский. «...Оба принялись пересматривать мои книги, расставленные на полках, и немало дивились разнообразному их содержанию. Тут стояли рядом: „Иоанн Экзарх Болгарский“ Калайдовича и „Немецкая мифология“ Якова Гримма, Остромирово Евангелие и Библия на готском языке в переводе Ульфила, памятники русской литературы XII столетия и сравнительная грамматика Боппа с его же санскритским словарем... русские былины и песни Кирши Данилова... сербские песни Вука Караджича, вперемежку с томами „Божественной комедии“ Данта, которая была при мне неотлучно, и Сервантесов „Дон-Кихот“, на чтении которого я учился тогда испанскому языку, и многое другое, чего теперь не припомню...» [Буслаев

1897, с. 298]. Д. Л. Крюков и Т. Н. Грановский считали Буслаева славянофилом и пришли в недоумение при виде такого разнообразия научных интересов, которые «широко и далеко выступали из узких пределов славянофильской программы» [там же, с. 299]. «Что же вы такое? — спрашивали они Буслаева. — Славянофил или западник?» — «Да и сам не разберу», — отвечал он им [там же, с. 298].

Несмотря на любовь к Италии, где Буслаев еще в молодости провел почти два года в качестве домашнего учителя детей С. Г. Строганова, и на «благоговение к ученым трудам Якова Гримма», он не мог считать себя западником. «Я не презирал вместе с Белинским „дела давно минувших дней, преданья старины глубокой“... Напротив того, я посвящал себя на прилежное изучение именно русских преданий и их глубокой старины; я не глумился и не издевался вместе с Белинским над нашими богатырскими былинами и песнями, а относился к ним с таким же уважением, как к поэмам Гомера или к скандинавской Эдде» [там же].

Однако не мог себя Буслаев назвать и славянофилом. «Не меньше Константина Сергеевича Аксакова я любил русский язык, но изучал его не по методу мечтательных умозрений заодно с ним, а всегда пользовался точным микроскопическим анализом сравнительной и исторической грамматики. В наших преданиях, в стародавних обычаях, в былинах, песнях и сказках славянофилы видели заветные тайники народных сокровищ доморощенной мудрости, равных которым по их глубине не было и нет во всем мире; для меня же все это служило интересным и ценным материалом, к которому я старательно подбирал сходные факты из других народностей, преимущественно из родственных по происхождению, т. е. индоевропейских» [там же, с. 299–300].

Буслаев сознательно выбрал особый путь, который противопоставил его как славянофилам, так и западникам. Спустя примерно сорок пять лет после описываемых событий он рассказал об этом таким образом: «На моих глазах зачиналась междоусобная война славянофилов с западниками, и я, не думая, не гадая, очутился между двумя враждебными лагерями, но, сыскав себе укромное местечко, спрятался в своей маленькой кре-

постце до поры до времени от выстрелов того и другого» [там же, с. 300].

Во всем этом рассказе, конечно, есть изрядная доля юмора и определенной стилизации. На самом деле в дни своей молодости Буслаев вовсе не стремился к тому, чтобы отсидеться «в своей маленькой крепостце», но принимал активное участие в литературно-общественной полемике 1850–1860-х гг. (подробнее об этом см.: [Азадовский 1963, с. 64–69; Кызласова 1978; Кызласова 1985, с. 28–35; Баландин 1988а, с. 96–108; Егоров 1991, с. 212–215]).

Как отмечает Б. Ф. Егоров, в своей публицистике Буслаев решительно выступал против идеологического фанатизма любого рода. Поэтому он оказывался мишенью и для критиков «Современника», и для критиков «Русской беседы». «Ф. И. Буслаева не любили ни западники, ни славянофилы, ни радикальные шестидесятники, ни консерваторы, все печатно бранили его, а ведь он был к 1861 году уже академиком, автором десятка фундаментальнейших трудов по языкознанию, литературоведению, палеографии, искусствознанию, одним из самых образованных и универсальных ученых своего времени» [Егоров 1991, с. 14].

После того, как была опубликована работа Буслаева «О народности в древнерусской литературе и искусстве» (1857), в «Русской беседе» появилась статья, в которой Буслаев обвинялся в клевете на Древнюю Русь и православие. «...Таковые исследования, преисполненные отрицания и неуважения к древней русской жизни, способны только раздуть и продолжить вражду между литературою и жизнью...», — писал И. Д. Беляев [Беляев 1857, с. 105].

Спустя четыре года в «Современнике» была напечатана обстоятельная рецензия А. Н. Пыпина на ИО. В ней А. Н. Пыпин обвинял Буслаева в идеализации старины, приверженности теории «искусства ради искусства» и потакании народному невежеству [Пыпин 1861]. Нападки на Буслаева на страницах «Современника» продолжались и позднее. В известной статье «Полемические красоты» Н. Г. Чернышевский утверждал, что природа не дала Буслаеву «умственной самостоятельности», и его трудами наука не может воспользоваться из-за «решительного

недостатка критики» [Чернышевский 1950, с. 744, 742]. «Г-н Буслаев и в образе мыслей точно так же странствует по всевозможным направлениям, как в подборе фактов хватается без разбора за все, о чем вспомнит», — так характеризует Н. Г. Чернышевский творческий метод одного из крупнейших славистов того времени [там же, с. 744].

Статья Н. Г. Чернышевского поражает сегодняшнего читателя нетерпимостью и развязностью тона, хотя в ней есть и справедливые наблюдения. Например, Н. Г. Чернышевский отмечает неоднозначность оценок Буслаева и характеризует ее сугубо негативно: «Вот в том-то и главная беда, что у г-на Буслаева можно найти отрывки взглядов всяческого рода. Он и любит суеверие, и не любит его, и восхищается им, и находит его вредным, — все найдете у него, только того не найдете, чтобы он сам замечал раздвоение своих мыслей» [там же, с. 744]. Если авторы славянофильского толка причисляли Буслаева к «клеветникам России», то критики «Современника», наоборот, сближали его со славянофилами. Так, например, А. Н. Пыпин писал в статье «Старые недоразумения», что ни С. П. Шевырев, ни П. А. Бессонов «не имеют тех научных приемов критики, которыми владеет г-н Буслаев», однако в конечных результатах они сходятся друг с другом: «Как для них, так и для него русская народная жизнь определяется стариной, ее народными мифами и поверьями, ее житейскими обычаями и правилами: это содержание принимается за непреложную мерку народности и то, что не подходит под нее, отвергается как незаконное и фальшивое» [Пыпин 1863, с. 2].

А. Н. Пыпин проводил параллель между взглядами Буслаева и немецких романтиков: «По этой теории народность есть нечто неизменное и определенное от века, ее содержание установлено один раз навсегда, и позднейшая жизнь ее только развивает это содержание...» [там же, с. 3].

С точки зрения Буслаева, элементы чудесного увеличивали эстетическую привлекательность произведений фольклора и древнерусской книжности. Между тем для А. Н. Пыпина «привязанность к фантастическому» просто свидетельствует о «неразвитом уме и неразвитом воображении», о низком уровне просвещения Древней Руси [там же, с. 21].

Буслаев, конечно, не мог сравниться со своими критиками ни по обвинительному пафосу, ни по безапелляционности и резкости суждений, однако и он оставил замечательные полемические статьи и рецензии, направленные как против славянофилов, так и против их идейных противников. На протяжении 1840–1850-х гг. Буслаев рецензирует в «Отечественных записках» сочинения славянофилов и близких им авторов: «Историю русской словесности, преимущественно древней» С. П. Шевырева (1846), «О русских глаголах» К. С. Аксакова (1855), «Сравнение русских слов с санскритскими» А. С. Хомякова (1855), «Индогерманы или сайване» А. Ф. Вельтмана (1857). Буслаев подвергает рецензируемые сочинения глубокой и справедливой критике, причем противопоставляет эффектным, но дилетантским суждениям таких авторов, как А. С. Хомяков и А. Ф. Вельтман, строгую научную методологию, основанную на применении сравнительно-исторического метода. Так, например, Буслаев пишет о том, что цель, к которой стремится А. С. Хомяков, «заслуживает полного внимания», однако «чтоб оценить по достоинству сравнительные результаты г-на Хомякова, необходимо обратить внимание на тот путь, по которому автор ведет своего читателя» [Буслаев 1855б, с. 39]. А. С. Хомяков непосредственно сопоставляет русские слова с санскритскими и при этом не учитывает ни данные других славянских и индоевропейских языков, ни законы звуковых преобразований и межъязыковых соответствий, что в совокупности приводит к полному произволу и многочисленным ошибкам. Между тем «родственные языки сближаются между собою не по *внешнему созвучию*, которое весьма часто бывает случайным, но по *внутреннему соответствию*, по которому звуки одного языка оказываются *не тождественными*, а *соответствующими* звукам другого языка» [там же, с. 48; см.: Березин 1979, с. 80].

В рецензии на книгу А. Ф. Вельтмана Буслаев отмечает, что автор «постоянно стремится к любимой своей идее — везде и во всем, что ни встречается на пути, открывать свое родное, не только славянское вообще, но в особенности свое русское» [Буслаев 1857, с. 740]. Буслаев показывает, что с помощью тех приемов, которыми пользуется А. Ф. Вельтман, можно доказать и диаметрально противоположное, например, то, что русские заимствовали свой эпос у немцев.

Одно из наиболее ярких полемических выступлений ученого представляло собой ответ на статью А. Н. Пыпина об ИО. Буслаев иронически предлагает А. Н. Пыпину провести своеобразный диспут: «...вы будете нападать и укорять меня во всякой отсталости, а я буду защищаться словами своей книги, из которых видно, что я говорю то же самое, что и вы в своих нападениях» [Буслаев 1861б, с. 63]. Буслаев приводит многочисленные цитаты из своих ИО, рисующие «темную, безнадежную сторону» в жизни Древней Руси, демонстрирующие, как «верования, отделившись от жизненных вопросов, превращаются в суеверия и искажаются» [там же, с. 65–66]. «Любопытно было бы знать, — насмешливо замечает Буслаев, — на кого вы метили, когда ради шутки приписывали мне равнодушный, *отвлеченный взгляд* на суеверия, будто бы вполне удовлетворяющие меня своею поэтической внешностью? Не могли же вы не знать, что я привел мрачные факты, где грозят суевериями и побоями, и уголовными законами, и привел в той же самой книге, которую вы удостоили своим разбором» [там же, с. 67].

Буслаев «благодарит» А. Н. Пыпина за присвоенное ему звание славянофила, однако добавляет, что с таким же успехом тот мог бы обвинить его и в «злостном западничанье» [там же, с. 61, 84]. «Если вы спросите: отчего ж происходит в моих исследованиях это раздвоенье направлений? Оттого (отвечу вам), что в каждом историческом явлении есть и хорошая, и дурная сторона; что с западной стороны хорошо, то с восточной дурно, и наоборот; а я по возможности старался обойти предмет со всех сторон...» [там же, с. 85]. Действительно, Буслаеву в высокой степени свойственно умение посмотреть на предмет своего изучения с разных сторон, осмыслить его во всей сложности и многозначности.

Отвергая обвинения А. Н. Пыпина в том, что его идеи могут быть использованы во вред простому народу, ученый выдвигает идеал научной объективности. «Писать о чем-нибудь ученое исследование не значит *защищать* предмет этого исследования», — утверждает Буслаев [там же, с. 75]. «Что касается до меня, то когда я изучаю исторический факт, стараюсь воздерживать себя и от радости, и от сожаления, чтоб не быть смешным в собственных глазах своих» [там же, с. 74]. Обоснованно

отрицает Буслаев и то, что его занимает «искусство ради искусства»: «...я везде веду историю искусства и поэзии в связи с жизнью...» [там же, с. 82].

Полемика между А. Н. Пыпиным и Буслаевым получила своеобразное продолжение через два десятилетия. В 1883 г. А. Н. Пыпин опубликовал большую статью о Буслаеве, которая позднее была включена им в «Историю русской этнографии» [Пыпин 1891, с. 75–109]. Здесь А. Н. Пыпин принципиальным образом пересмотрел свой прежний взгляд на труды Буслаева и дал им высокую оценку. По этому поводу Буслаев обратился к А. Н. Пыпину с благодарственным письмом. «Я никогда не рассчитывал на мнение толпы, зато тем дороже ценю всякий отзыв обо мне специалиста, будь то похвала или порицание», — писал Буслаев своему бывшему оппоненту и продолжал: «Позволяю себе выразить... надежду... что после вашей статьи и этого письма моего между нами возобновятся те же близкие отношения, как было лет 20 назад, когда мы порешили с вами помериться копьями, как истые рыцари, на литературном турнире» [Из переписки АН 1925, с. 20]. А. Н. Пыпин, в свою очередь, ответил письмом, которое мы позволим себе привести полностью:

Петербург, 22 окт. 83.

Многоуважаемый Федор Иванович,

Для меня было великим, сердечным удовольствием получить Ваше письмо с таким сочувственным отзывом о моем труде: я смотрел на него гораздо более скромно, чем это читаю в Вашем письме; но одного Вы не преувеличиваете — моего высокого уважения к Вашим трудам, уважения очень давнего: теперь ход моей работы дал мне только повод его высказать. Десятки лет прошли, в течение которых я не встречался с Вами ни в печати, ни в личной близкой беседе; но могу правдиво сказать, что в моем отношении к Вам господствовало именно то чувство, какое Вы заметили в моих последних статьях. У меня нет и не было малодушия из-за случайной полемической встречи — не признать после и своего возможного увлечения или ошибки и — чужой высокой заслуги. Оглядываясь назад, видишь, — и я могу сказать, что давно это увидел, — что над старыми спорами господствовали тревожные вопросы времени; они волновали, и возбуждению надо было высказаться. Те-

перь это время — уже историческое. Чем дальше шли годы, чем более развивалась и Ваша деятельность, тем все виднее становилось, каким большим и дорогим приобретением для нашей науки и для самого общественного сознания был труд, начатый Вами в сороковых (!) годах — при иных взглядах и направлении литературы и несший в себе залог нового отношения к старине народной — к живому современному народу. Ваши труды и их высокое нравственное, вместе с научным, влияние стали историческим фактом. Я только указывал факт, и очень рад, если в этом историческом указании слышится и то сочувствие, какое он внушает мне лично.

Теперь, когда Вы высказали к моей работе столько теплого внимания, это даже несколько смутило меня. Не слишком ли мало я указал в своей статье значение того исторического влияния Вашей деятельности, о котором я сейчас говорил и которое еще живее представляется мне теперь, когда я говорю с Вами и вспоминаю его.

Еще раз благодарю Вас от души за теплый привет, который тем более мне дорог, что идет от заслуженнейшего деятеля в «изучении народности». Желаю Вам доброго здоровья на много лет Вашего плодотворного труда.

Вам искренно преданный

А. Пыпин

ВВ. Я жду с большим интересом выхода в свет Вашей работы, о которой знаю уже давно. Будьте здоровы. [РГБ, ф. 42, к. 12, ед. хр. 48, л. 1–2 об.].

После кончины Буслаева А. Н. Пыпин посвятил его памяти прочувствованный некролог [Пыпин 1897]. Таким образом, может создаться иллюзия, что творческий диалог А. Н. Пыпина с Буслаевым завершился на примирительной ноте, однако он имел и иное продолжение.

Как известно, «История русской этнографии» составлена из статей, написанных в разные годы и опубликованных в основном в «Вестнике Европы»; это не только научное, но и публицистическое сочинение [Соловей 1994, с. 91]. Не является исключением и глава «Истории», посвященная Буслаеву.

Историческую заслугу Буслаева А. Н. Пыпин видит в том, что его труды способствовали установлению «нового отношения к народной старине и народности» [Пыпин 1891, с. 87]. В

1880-е гг. А. Н. Пыпин поднимается до осознания того, что идеи Буслаева были «особенным и исторически необходимым элементом» [там же, с. 86]. Они не столько противостояли «прогрессивному направлению», сколько восполняли его односторонность. «Для того, чтобы новейшие народные стремления приобрели свою логическую и нравственную полноту, нужно было, чтобы к точке зрения прогрессистского круга, ставившей по преимуществу вопрос только о социальном положении народа, присоединилось стремление проникнуть в его внутреннюю жизнь и историю, в смысл его преданий, в задушевные тайны его поэзии. Для этого последнего нужны были не только средства новейшего научного анализа, но и любящее отношение к простым созданиям народа, способность поэтического воспроизведения далеких времен и наивного мирозерцания, продолжающееся присутствие которого в современном складе народных понятий и есть одна из преград, делящих народ от „общества“» [там же, с. 86–87].

А. Н. Пыпин не столько анализирует конкретные труды Буслаева, сколько в общем плане характеризует то направление в осмыслении народной жизни, родоначальником которого он считает Буслаева в России и Я. Гримма в Германии. Из тридцати четырех страниц, которые занимает эта глава, почти половина посвящена Я. Гримму. В то же время А. Н. Пыпин лишь походя упоминает о сравнительно-историческом методе Буслаева и его трудах по древнерусской литературе, вообще не говорит о его занятиях историей искусства и западноевропейской литературой, а из конкретных фольклористических тем, к которым обращался Буслаев, называет только исследования былинного эпоса [там же, с. 105].

Хотя А. Н. Пыпин и изменил свою оценку научных разысканий Буслаева, все же его видение буслаевских концепций в сущности осталось тем же самым. Просто в том, в чем в 1860-е гг. он видел недостаток, теперь он усматривает специфическую особенность. Односторонность такого подхода была отмечена А. И. Соболевским в рецензии на книгу А. Н. Пыпина. А. И. Соболевский писал, что сами похвалы Пыпина имеют двусмысленный характер: «...по г-ну Пыпину, Буслаев — не более как ученик Гримма, повторяющий свой „первообраз“ с его ошибками, глава той рус-

ской школы, к которой принадлежат Афанасьев, г-н Потенба, Ор. Миллер» [Соболевский 1891, с. 423]. «Читатель „Истории русской этнографии“ из слов автора может заключить, что Буслаев видит во всем народном — нечто очень древнее, исконное, во всем древнерусском — нечто чисто народное, — отмечал А. И. Соболевский. — Но у Буслаева нет ничего подобного; он вообще очень осторожен и далек от крайностей в выводах. Он допускает древность там, где она, при его данных, может быть допущена, и прямо указывает на новизну народного материала, коль скоро источники последнего ему доступны» [там же, с. 425]. Буслаев не только не отрицает возможность заимствований, но о ней «твердо помнит и ее постоянно имеет в виду» [там же, с. 426]. Уже в наше время справедливость этих суждений А. И. Соболевского оценили такие исследователи, как Ф. М. Селиванов, А. И. Баландин и С. Н. Азбелев; вообще переосмысление буслаевского наследия в работах современных фольклористов в значительной степени представляло собой возвращение к тем оценкам, которые давали непосредственные ученики Буслаева — А. Н. Веселовский, А. И. Кирпичников, А. И. Соболевский.

Влияние Я. Гримма и становление сравнительно-исторического метода

В книге «Мои воспоминания» Буслаев рассказывает о работе над своей первой книгой «О преподавании отечественного языка» (1844): «Вместе с капитальным исследованием Вильгельма Гумбольдта о сродстве и различии индогерманских языков я изучал тогда сравнительную грамматику Боппа и умел уже довольно бойко читать санскритскую грамоту <...> Но особенно увлекся я сочинениями Якова Гримма и с пылкой восторженностью молодых сил читал и зачитывался его историческою грамматикою немецких наречий, его немецкою мифологиею, его немецкими юридическими древностями. Этот великий ученый был мне вполне по душе. Для своих неясных, смутных домыслов, для искания оцущью и для загадочных ожиданий я нашел в его произведениях настоящее откровение <...> В своих исследованиях германской старины Гримм постоянно пользуется грамматическим анализом встречающихся ему почти на каж-

дом шагу различных терминов глубокой древности, которые в настоящее время уже потеряли свое первоначальное значение, но оставили по себе и в современном языке производные формы, более или менее уклонившиеся от своего раннего первообраза, столько же по этимологическому составу, как и по смыслу. Сравнительная грамматика Боппа и исследования Гримма привели меня к тому убеждению, что каждое слово первоначально выражало изобразительное впечатление и потом уже перешло к условному знаку отвлеченного понятия, как монета, которая от многолетнего оборота, переходя из рук в руки, утратила чеканный рельеф и сохранила только номинальный смысл ценности» [Буслаев 1897, с. 281–282].

Таким образом, Буслаев непосредственно указывает на труды В. Гумбольдта (1767–1835), Я. Гримма (1785–1863) и Ф. Боппа (1791–1867) как основные методологические источники его ранних разысканий. Такое сочетание имен, разумеется, не является случайным. Речь идет об ученых, которые, «совершили переворот в историко-филологической науке и заложили основание сравнительно-исторического языкознания и сравнительной мифологии» [Смирнов 1971, с. 68].

Буслаев был, несомненно, одним из лучших в России знатоков не только языковедческой, но и философской литературы на немецком языке. В круг его чтения входили труды И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля, Ф. Шиллера и И. В. Гёте, Ф. Шеллинга и А. Шлегеля, Г. Э. Лессинга и И. Г. Гердера [Кызласова 1985, с. 41]. Еще в 1855 г. глубокую образованность Буслаева отмечал А. Н. Афанасьев в своих записках о Московском университете: «На филологическом факультете... справедливое внимание обращает теперь (1855) Ф. И. Буслаев, труды которого представляют так много нового и полезного и который обещает вскоре издать русскую грамматику, составленную по памятникам и по фактам, представляемым живою разговорною речью. Его филологическое образование, основанное на результатах знаменитых немецких умов, весьма прочно и едва ли у нас составляет не единственный пример» [Афанасьев 1986, с. 318].

Впрочем, философская эрудиция не мешала Буслаеву весьма критически относиться к умозрительным построениям. «Критика философская более или менее шатка и подвержена сомнению,

ибо всякий может и не признать философского основания, на котором полагается критика. Притом философствование или безусловно (и часто бессознательно!) покоряется чужому мнению, как аксиоме, или же переходит в личное мечтание и доводит до произвольных предположений», — писал Буслаев в своей первой книге [Буслаев 1992, с. 96].

О влиянии на Буслаева Я. Гримма — лингвиста, мифолога и фольклориста — писали многие исследователи [Пыпин 1891, с. 98–105; Ягич 1910, с. 536–545; Азадовский 1963, с. 48–52; Смирнов 1971, с. 58, 62 и др.; Баландин 1988а, с. 5–6, 13–15 и др.]. При всей очевидности этого влияния не следует все же преуменьшать творческой оригинальности Буслаева. Совершенно справедливой представляется мысль А. И. Соболевского о том, что, «усвоив мнение немецкого ученого о высокой ценности народного поэтического материала и главные основания его метода исследования, он [Буслаев. — А. Т.] в дальнейшей разработке материала совершенно независим от Гримма» [Соболевский 1891, с. 424].

Буслаев и сам многократно свидетельствовал о том, что следует по стопам Я. Гримма и в языковедческих, и в фольклорно-мифологических разысканиях. В предисловии к своей первой книге Буслаев высказался твердо и недвусмысленно: «Из всех современных ученых, — писал он, — преимущественно следую Якову Гримму, почитая его начала самыми основательными и самыми плодотворными и для науки, и для жизни» [Буслаев 1992, с. 26]. Буслаев называет Я. Гримма «великим филологом нашего времени» [там же, с. 66], пишет о том, что изучением народной словесности «современная наука преимущественно обязана энергической, гениальной деятельности Я. Гримма и его многочисленных последователей» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 403]. Вслед за Я. Гриммом Буслаев принимает разграничение филологического и лингвистического изучения языка ([Буслаев 1992, с. 28–29], см. также: [Смирнов 1971, с. 5–7]) и отмечает: «Як. Гримм хотя совершеннейший лингвист в своей „Deutsche Grammatik“, однако, применяя языкознание к реальным предметам, дает своим лингвистическим исследованиям и филологический интерес...» [Буслаев 1992, с. 29]. В одной из рецензий Буслаев констатировал, что «историческая метода Я. Гримма

оказалась примиряющим началом во вражде лингвистов с филологами» [Буслаев 1852б, с. 22].

Как и Гримм, Буслаев понимает историю языка чрезвычайно широко, рассматривая ее по существу как народознание или прикладную историю культуры. Через все труды Буслаева проходит мысль о тесной связи языка и жизни народа, его духовной культуры.

В своем разборе «Мыслей об истории русского языка» И. И. Срезневского Буслаев дает краткий очерк развития сравнительно-исторического языкознания, особо отмечая роль Я. Гримма и В. Гумбольдта в становлении этой науки. «История языка — наука новая, — утверждает Буслаев. — Даже в самой Германии только в 1848 году появилась впервые настоящая, достойная своего названия „История немецкого языка“ Я. Гримма, который в течение с лишком сорока лет готовил себя к этому труду самыми специальными и утомительными исследованиями по части немецких древностей, мифологии, права, науки и языка <...> Недавним успехам исторической грамматики способствовало сравнительное изучение языков индоевропейских, приведенное уже в некоторую систему в лингвистических сочинениях Боппа, Потта, Бенфея, Бюрнуфа и других и приспособленное к истории языка Яковом Гриммом. Неутомимое исследование мельчайших подробностей в сравнительно-исторической грамматике не осталось бесплодным и для философской мысли, которая новым и ясным светом осветила знание и смысл грамматических форм в превосходных монографиях Вильгельма Гумбольдта. При таких-то благоприятных обстоятельствах возникло изучение славянских наречий» [Буслаев 1850б, с. 31].

Наиболее развернутую характеристику творческого наследия Я. Гримма Буслаев дает в своей рецензии на статью А. С. Хомякова «Сравнение русских слов с санскритскими» (1855). Много из того, что Буслаев говорит здесь о методе Я. Гримма, можно с равным успехом отнести к нему самому. «Никто лучше Я. Гримма не умел понять и приложить к многосторонним исследованиям этой истинно-разумной лингвистической системы, безошибочной в ее средствах и исполненной жизненных интересов в ее результатах. Одним и тем же живительным духом этой системы проникнуты все лингвистические исследования

Гримма, от его „Грамматики“ до „Мифологии“ и „Древностей немецкого права“. Так „Грамматика“ его служит образцом самого точного изложения этимологических и синтаксических законов языка, так „Мифология“, „Древности немецкого права“ и другие литературно-исторические исследования и многие лингвистические монографии его предлагают образец глубокого понимания слова как самого чувствительного органа для выражения тончайших оттенков духовной жизни народа. При этом должно заметить, что как в чисто формальных, грамматических, так и в историко-лингвистических исследованиях своих этот великий немецкий ученый умел соединять с глубоким воззрением философа и историка самую строгую точность грамматиста, останавливающего терпеливое внимание свое на каждой букве, на каждом едва заметном изменении звука в образовании или изменении слов. Читая его „Грамматику“, чувствуешь живую связь языка с верованиями и убеждениями народа; изучая его „Мифологию“, невольно соглашаешься с его лингвистическими соображениями, основанными на самом точном соблюдении всех законов сравнительно-исторической грамматики. Мощный дух истинно великого ученого проявляется во всей обаятельной силе своей не только в целом исследовании, но и в отдельных наблюдениях над мелочами, входящими в состав целого, и везде, и в целом и частях, оказывается одна и та же глубина и полнота воззрений на самую сущность изучаемого предмета» [Буслаев 1855б, с. 37–38].

Впрочем, на той же странице Буслаев довольно жестко отзывается об отдельных недостатках работ Я. Гримма. В частности, в воззрениях на происхождение языка русскому ученому ближе точка зрения В. Гумбольдта. По мнению Буслаева, в своей монографии о происхождении языка Я. Гримм «вдается <...> в некоторые мечтания, более любопытные, нежели важные в истории науки. В. Гумбольдт оградил себя от мечтательного решения этого вопроса глубокою мыслью о том, что зачатие всякой жизни сокрыто от глаз наблюдателя в таинственном лоне природы; Гримм не внял предостерегавшему голосу и решился с анатомическим ножом грамматиста-аналитика проникнуть в эту таинственную область, но изнемог в борьбе с неразрешимым вопросом» [там же, с. 38].

Восхищение Буслаева вызывает то, как Я. Гримм сумел в своих сочинениях проследить «первобытное, эпическое отражение народного быта в языке» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 186]. В работах Я. Гримма Буслаев находит многочисленные примеры того, как исследование «мифологии языка» позволило распутать «фантастический узел», в котором «в формах языка умели неразрешимо сочетаться воззрения и впечатления с старобытными верованиями, составляющими в образовании языка особый род эпического чудесного» [там же с. 187]. Вслед за Я. Гриммом Буслаев стремится «открывать следы давно забытого порядка вещей в словах, по-видимому, не подававших к тому никакого повода» [там же, с. 183].

По мнению Буслаева, «энергическая, гениальная деятельность Я. Гримма и его многочисленных последователей» дала «новое направление исследователям теории литературы» и расширила их воззрения [Буслаев 1861а, т. 1, с. 403]. Братья Гримм довели «до блистательных результатов» историко-филологическую разработку народной поэзии [там же, с. 378]. «Изучавшим исследование Я. Гримма вполне понятно, сколько глубины мысли и верования, сколько жизненности народного быта заключается иногда в кратком сравнении, даже в одном эпитете, которым народный певец определяет предмет речи» [там же, с. 378–379].

Близки русскому ученому и эстетические воззрения Я. Гримма. В частности, он неоднократно воспроизводит мысль Гриммов о том, что «в народной поэзии все хорошо, потому что все безыскусственно, все истинно» ([Буслаев 1870, с. 76]; см. также: [Буслаев 1861а, т. 1, с. 57, 405–406; Буслаев 1872б, с. 651]).

Буслаев поддерживал идеи Я. Гримма о тесной связи языка, мифологии, народной поэзии и обычаев с историей народа. Он мог бы с убежденностью повторить слова Я. Гримма о том, что «наш язык — это наша история» [Смирницкая 1984, с. 157]. Для обоих ученых имела принципиальное значение мысль о том, что только из прошлого и в соотношении с ним может быть понято настоящее. По убеждению Буслаева, «прошедшее есть необходимый элемент жизни народной» [Буслаев 1992, с. 60].

Строгая научная методика и у Я. Гримма, и у Буслаева находилась в разительном противоречии с романтическими взглядами на сущность языка. Буслаев разделял с Я. Гриммом и други-

ми языковедами первой половины XIX в. концепцию языка как выражения народного духа, теорию о двух периодах в жизни языка, осмысление языка как своеобразного природного организма [Смирницкая 1984, с. 149].

Вслед за Я. Гриммом и другими мыслителями романтической эпохи Буслаев усвоил взгляд на мифологию как создание бессознательно творящего народного духа, подобное языку [Пыпин 1891, с. 101]. Буслаеву были близки мысли Я. Гримма о том, что «миф соответствует глубинной сути народа», что язычество покоится «на исполненном тайны откровении, сравнимом с чудесами языка, творения и продолжения человечества» [Гримм 1987, с. 64, 71].

Особенно дорог Буслаеву «исторический взгляд Гримма на язык». Как отмечают историки науки, первый научный метод, который применялся в европейском языкознании начала XIX в., был метод сравнительный, основанный на сопоставлении материальных форм языка [Колесов 1984, с. 165]. Буслаев вносит в русское языкознание исторический принцип. «Односторонность философской грамматики состоит в том, что она видит в языке только одну логику, опуская из виду всю полноту и многосторонность народной жизни, — утверждал Буслаев в 1844 г. — Поэтому-то несравненно глубже исторический взгляд Гримма на язык. Гримм полагает филологию краеугольным камнем не только истории, но и правоведения и мифологии, в чем всяк легко убедится из его „Deutsche Rechtsalterthümer“ и „Deutsche Mythologie“. Только историческая грамматика может познакомить с внутренними силами и богатством языка. Сравнительный способ надежен единственно тогда, когда исторически исчерпаны все сокровища языка...» [Буслаев 1992, с. 196]. В заостренной форме эту мысль Буслаев высказывает в письме к П. С. Биллярскому от 11 июня 1848 г.: «Сравнительные исследования вне исторического порядка решительно признаю вредными для науки» [Истрин 1906, с. 1].

В книге «О преподавании отечественного языка» Буслаев пишет о том, что в языке «выражается вся жизнь народа» и, применяясь на протяжении многих веков к самым разнообразным потребностям, язык «доходит к нам сокровищницею всей прошедшей жизни нашей» [Буслаев 1992, с. 271]. Так как «речь,

теперь нами употребляемая, есть плод тысячелетнего исторического движения и множества переворотов», то «определить ее не иначе можно, как путем генетическим; отсюда необходимость генетического исследования» [там же, с. 270].

Основываясь на опыте Я. Гримма, Буслаев делает вывод о том, что сравнительно-историческое (а не просто сравнительное) начало составляет сущность науки о языке [Буслаев 18526, с. 23]. По мнению ученого, именно «методе» Я. Гримма — «исторической, с внесением в нее элемента сравнительного» — лингвистика обязана своими главными достижениями [Буслаев 18556, с. 9].

Впрочем, соотношение сравнительного и исторического начала Буслаев понимал диалектически. В книге «О преподавании отечественного языка» он писал о том, что исторический метод «есть уже вместе и сравнительный, ибо предполагает сравнение форм языка в различных периодах времени, а сравнительный вместе и исторический, ибо сравнивает языки различных времен» [Буслаев 1992, с. 192–193].

Глубокий анализ сравнительно-исторического метода Буслаева проделала И. Л. Кызласова на материале искусствоведческих исследований ученого; ее выводы важны и для осмысления филологических концепций Буслаева. По наблюдениям И. Л. Кызласовой, «уже в лингвистических теориях В. Гумбольдта и Я. Гримма, которые видели в языке отражение духовной жизни народа, принципы сравнительно-исторического метода совмещались с культурно-историческими установками» [Кызласова 1985, с. 45]. Предметом исследований для Буслаева была вся духовная жизнь русского народа; для его филологических и искусствоведческих трудов характерна широкая культурно-историческая ориентация. Метод Буслаева имел комплексный характер и объединял в себе сравнительно-исторические и культурно-исторические принципы. «Суть подобного изучения заключалась не в сравнении как исследовательском приеме, а в понимании исторической связи отдельных культур, в признании сходства их путей, неизбежности и плодотворности их взаимовлияний» [там же].

Буслаев придавал сравнительно-историческому методу универсальное значение, распространяя его не только на область

языка, но и на области народной поэзии, мифологии и обрядовой жизни. При изучении устной словесности Буслаев считает «единственно нормальным... путь сравнительного языковедения», который противопоставляет «старинной, избитой колее риторического учения о фигурном выражении мыслей» [Буслаев 1866, с. 249].

С помощью сравнительно-исторического метода Буслаев предполагает извлечь общие для родственных народов «первобытные основы в языке, преданьях, верованиях и быте», а затем выявить и те индивидуальные черты, которыми эти народы отличаются друг от друга [Буслаев 1870, с. 27]. Чрезвычайно широко формулировал Буслаев задачи этого метода: «Отличить в народности общее от частного и на основании последнего определить ее характер, усвоенный тем или другим племенем, — вот задача сравнительно-исторического изучения языков, мифологии, нравов, обычаев и преданий» [Буслаев 1857, с. 738]. И прибавлял, что «важнейшие пособия для такого изучения предлагают по преимуществу исследования немецких ученых Боппа, Я. Гримма, многочисленных учеников того и другого, а между славянами — сочинения Шафарика» [там же, с. 738–739].

М. К. Азадовский упрекал Буслаева в том, что его построения «были совершенно статичными, в них отсутствовал принцип исторического развития» [Азадовский 1963, с. 67]. Это замечание уже вызвало возражения А. И. Баландина [Баландин 1988а, с. 135], однако к нему необходимо вернуться еще раз. Историзм Буслаева проявлялся не в том, чтобы искать в народной поэзии отклики на злобу дня или политические тенденции, но в том, чтобы открывать в прошлом народной культуры источник и основание ее современного состояния, а в настоящем — живое присутствие прошлых стадий развития. Генетический принцип пронизывает все сочинения Буслаева и по истории языка, и по истории эпической поэзии. Он последовательно выступает против школьной риторики, нормативной эстетики и логического языкознания, противопоставляя им соответственно филологию, историю искусства и сравнительно-историческое языкознание. А. Н. Веселовский был совершенно прав, когда в основе очерков, включенных Буслаевым в книгу «Мои досуги», усмотрел одну «общую, широкую

идею», а именно «идею исторической эволюции» [Веселовский 1886, с. 161].

Не следует в то же время идеализировать методику Буслаева. В. Я. Пропп справедливо отмечал, что «в своих теоретических взглядах Буслаев шагнул чрезвычайно далеко и создал базу для дальнейшего развития науки», но его методике были свойственны такие недостатки, как «слабая техника сравнений, расположение явлений в мнимом историческом порядке, стремление всюду видеть и вскрывать мифическую древность» [Пропп 1984, с. 118–120].

Ф. И. Буслаев о В. Гумбольдте, философии языка и понятии «организма»

На В. Гумбольдта Буслаев ссылается почти так же часто, как на Я. Гримма. В творческом сознании Буслаева влияния двух знаменитых немецких мыслителей-языковедов взаимно дополняли и уравнивали друг друга. Говоря о требованиях сравнительно-исторического метода, Буслаев обычно использует опыт Я. Гримма, а обращаясь к философским проблемам языкознания, апеллирует к В. Гумбольдту. Историки отечественного языкознания отмечают, что «идеи Гумбольдта о языке как непрерывном творческом процессе пронизывают лингвистические взгляды Буслаева» [Березин 1979, с. 77]. Знакомство с В. Гумбольдтом убедило Буслаева в том, что «язык — это отражение человеческой мысли, внешнее проявление внутренней духовной жизни человека», и побудило показать это на материале русского языка [Шахматов 1898, с. 10].

Для того чтобы осмыслить влияние В. Гумбольдта на Буслаева (а позднее и на А. А. Потебню), необходимо иметь в виду, что в его сочинениях идеи языковедческого и философского порядка интегрированы друг с другом. В. Гумбольдт прошел философскую школу И. Канта и И. Г. Гердера, был дружен с Ф. Шиллером и И. В. Гёте, его идеи перекликались с концепциями Ф. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, И. Г. Фихте. Как отмечал Г. Г. Шпет, «чтобы правильно понять и оценить философские основания теорий В. Гумбольдта, нужно не выискивать в них

кантианские элементы, а просто поставить его в ряд с такими современниками, как Фихте, братья Шлегели, Шиллер, Гёте, Шлейермахер, Гегель» [Шпет 1927, с. 32–33].

Буслаев считал В. Гумбольдта «глубокомысленным лингвистом» и «одним из замечательнейших умов нашего века» [Буслаев 1852в, стлб. 177, 172]. В книге «О преподавании отечественного языка» Буслаев утверждал, что В. Гумбольдт заложил основы «истинно-философской или, точнее, психологической грамматики» [Буслаев 1992, с. 65]. Позднее, в предисловии к «Опыту исторической грамматики русского языка» он отмечал, что В. Гумбольдт предначертал «прямой путь в развитии общих понятий о языке» [Буслаев 1858, ч. 1, с. XVI]. С несколько преувеличенной скромностью ученый писал о том, что «вменял себе в обязанность в изложении предмета следовать лучшим сочинениям в литературе грамматической, не увлекаясь своими собственными исследованиями и соображениями. В сочинениях В. Гумбольдта, Я. Гримма, Дица и других лучших лингвистов нашего времени читатели найдут оправдание тому, в чем автор отступил от прежних, Аделунговских, руководств» [там же, с. XXXI].

Ссылаясь на В. Гумбольдта, Буслаев высказывает мысль о том, что «словом мы выражаем не предмет, а впечатление, произведенное оным на душу», и приводит гумбольдтовский пример, иллюстрирующий образование внутренней формы слова: «...по-санскр. слон называется *дважды пьющим, двузубым, снабженным рукою*» ([Буслаев 1992, с. 273], см.: [Гумбольдт 1984, с. 103]). Для Буслаева вообще характерно романтическое представление о первобытном слове как о синкретическом явлении, в котором непосредственное впечатление от предмета сливается с его образом в человеческом сознании [Сорокин 1984, с. 232]. В самом акте первоначального называния вещей, по его мнению, проявляется «творческая, художественная сила» языка: «Рассматривая язык с этой точки, убеждаемся, что человек, как бы потрясаясь в своих чувствах впечатлениями всей природы, его окружающей, подобно сотрясенному металлу, издает из себя членораздельные звуки, которыми выражает уже не природу, налагающую на его душу впечатления, но целый мир своих собственных ощущений и представлений» [Буслаев 1850б, с. 46].

Опираясь на высказывания В. Гумбольдта, Буслаев писал и о том, что «в языке господствуют два начала: разумное, основывающееся на чистых идеях, и чувственное, соединяющее наглядные понятия с действительностью» [Буслаев 1992, с. 241].

Буслаев во многом разделяет и эстетические воззрения В. Гумбольдта. Напомним, что сущность искусства В. Гумбольдт усматривал не в «подражании», а «в претворении действительности в образ» [Гумбольдт 1985, с. 168, 222]. В статье «Эпическая поэзия» Буслаев широко использует трактат В. Гумбольдта «О „Германе и Доротее“ Гёте». В специальном подстрочном примечании Буслаев писал: «Мы не могли не воспользоваться некоторыми превосходными наблюдениями над составом эпической поэзии, сообщенными Вильгельмом Гумбольдтом в его сочинении „Ueber Göthe's Hermann und Dorothea“, напечатанном в первой части его „Aesthetische Versuche“, еще в 1799 году. За редкостью старинной книги сочинение это пользовалось весьма малой известностью до тех пор, пока не было перепечатано в собрании сочинений этого глубокомысленного писателя в 1843 году» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 59, примеч. 2].

Как и В. Гумбольдт, Буслаев полагает, что эпическая манера погружает слушателя или читателя в состояние ясного, спокойного наблюдения (см.: [Гумбольдт 1985, с. 231]) и оставляет его наедине с предметом, который изображается максимально чувственным и живым образом [там же, с. 223, 227]. Внимание Буслаева должно было привлечь и то, что В. Гумбольдт оправдывает «чудесное» как необходимый элемент жизни [там же, с. 210].

В книге Буслаева «О преподавании отечественного языка» теоретическая часть во многом опирается на В. Гумбольдта. Особенно дорог русскому ученому взгляд на язык как на живой организм. «Главнейшие заслуги философии языка», по его мнению, состоят «в определении языка органическим, живым и целым произведением духа человеческого» [Буслаев 1992, с. 193]. «Мысль об организме языка, — пишет далее Буслаев, — принадлежит В. Гумбольдту, который преимущественно развил оную в предисловии к своему соч. „Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java“, 1836. <...> Прежде думали, что язык составилсЯ каким-то безжизненным, механическим набором звуков, начиная

от букв и складов до предложений <...> Этому-то мнению о мертвенном составе языка противопоставляется теория о живом организме оното» ([там же, с. 193–194]; см. также: [Буслаев 1858, ч. 1, с. 1–2]).

Буслаеву близка оригинальная мысль В. Гумбольдта о том, что «язык не может возникнуть иначе как сразу и вдруг, или, точнее говоря, языку в каждый момент его бытия должно быть свойственно все, благодаря чему он становится единым целым <...> Язык разделяет природу всего органического, где одно проявляется через другое, общее в частном и где благодаря всепроникающей силе образуется целое» [Гумбольдт 1984, с. 308].

Вслед за В. Гумбольдтом Буслаев полагает, что язык создан той же творческой силой, которая произвела и внешнюю природу, что язык сразу возникает целиком и как органическое целое известен человеку раньше, чем его отдельные части [Буслаев 1992, с. 56, 273–274].

Таким образом, собственные указания Буслаева свидетельствуют о том, что непосредственным источником органического представления языка для него послужили работы В. Гумбольдта, особенно его основополагающий труд «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» (задуман как введение к работе «О языке кави на острове Ява»). Действительно, термины «организм» (*Organismus*), «органический», «орган», а также связанные с ними «жизнь», «зародыш» и др. широко используются В. Гумбольдтом при характеристике языка [Постовалова 1982, с. 113–119]. Понятие «организм» часто употребляется им как синоним «языковой целостности» и «системы» [Ramischwili 1967, с. 563].

В осмыслении «организма» В. Гумбольдт следовал философской традиции, восходящей к телеологическому принципу И. Канта и «органической эстетике» (*Organismusästhetik*) И. Г. Гердера. Как отмечает А. В. Гулыга, телеология для И. Канта — «принцип рассмотрения предмета, в первую очередь живого организма, где все целесообразно, т. е. каждая часть необходимым образом связана с другой, как будто некий интеллект устроил все это, задавшись определенной целью» [Гулыга 1994б, с. 16]. В «Критике способности суждения» (1790) И. Кант писал о том, что «ни один человеческий разум... не может надеяться понять

возникновение даже самой ничтожной пылинки, исходя только из механических причин» [Кант 1994, с. 284]. Идея органического тела предполагает «понятие о целом как цели, чья внутренняя возможность непреложно предполагает идею целого, от которой зависят даже свойства и действия частей» [там же, с. 282].

Говоря об организме языка, Буслаев склонялся к его пониманию как системы [Березин 1979, с. 79]. В своем «Опыте исторической грамматики русского языка» Буслаев утверждал: «...все построение языка, от отдельного звука до предложения и сочетания предложений, представляет нам живую связь отдельных членов, дополняющих друг друга и образующих одно целое, которое в свою очередь дает смысл и значение каждому из этих членов. Такое взаимное отношение между частями и целым именуется *организмом языка*. Только впоследствии, помощью науки, дошли до того, что стали разлагать это живое целое на отдельные члены...» [Буслаев 1858, ч. 1, с. 2].

Идея организма предполагает не только примат и первичность целого по отношению к его частям и наличие структурных связей между последними, но и понятие об «органическом» развитии, то есть развитии естественном, непреднамеренном и в то же время целесообразном, обусловленном не внешними воздействиями, а внутренними причинами. Особенно важно, что ни Гумбольдт, ни Буслаев не приписывали метафоре «организма» биологического содержания, как это делали некоторые другие языковеды XIX в. (см.: [Ромашко 1991, с. 162]).

Здесь мы возвращаемся к понятию историзма, играющему центральную роль и в языковедческой, и в фольклористической концепции Буслаева. Исторический подход к языку предполагал, с одной стороны, рассмотрение определенных этапов его развития, находящихся в связи друг с другом и с историей народа, а с другой, — обращение к живым фактам языка как свидетельствам прошлых эпох народного бытия [Сорокин 1984, с. 227]. Буслаев выдвинул чрезвычайно важный тезис о тесной связи исторического (диахронического) развития языка и его современного (синхронного) состояния [Березин 1979, с. 79; Колесов 1984, с. 174]. Он полагал, что «история языка стоит в теснейшей связи с современным его состоянием, ибо восстанавливает

и объясняет то, что теперь уже употребляется бессознательно» [Буслаев 18506, с. 45]. Как и для Я. Гримма, язык является для Буслаева «прежде всего традицией, т. е. чем-то исторически наследуемым» [Бондцио 1987, с. 56].

В. Гумбольдт осмыслял язык как исторически закрепленную систему значений, посредством которой происходит «преобразование» материального мира в объекты сознания [Рамишвили 1984, с. 13]. Он писал о том, что «язык — это мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека» [Гумбольдт 1984, с. 304]. В своих этюдах по истории слов Буслаев также описывал тот фундаментальный «акт превращения мира в мысли» (*der Acte der Verwandlung der Welt in Gedanken*), в котором В. Гумбольдт усматривал одно из проявлений интеллектуальной активности языка (см.: [Рамишвили 1984, с. 8]).

Принципиальное для В. Гумбольдта положение о единстве языка и духа (духовной деятельности отдельного человека, народа и всего человечества в целом) трансформируется у Буслаева в тезис о единстве языка и мифологии, причем мифология понимается им исключительно широко, практически обнимая собой всю сферу духовной деятельности первобытного человека. Эта мифология вполне мыслима без мифологических персонажей, просто как специфический склад мышления или особый взгляд на мир. Рассуждения Буслаева о происхождении языка и мифологии почти буквально повторяют рассуждения В. Гумбольдта о происхождении языка с тем отличием, что В. Гумбольдт говорит об изначальном субстанциональном единстве языка и народного духа, а Буслаев — о единстве языка и мифологии. Мифология возникает вместе с языком и имеет всеобъемлющий характер, пронизывая собой все мировосприятие человека и определяя нравственные основы личной и социальной жизни.

Решительный поворот в мифологических исследованиях, осуществленный Буслаевым, заключается в том, что в качестве основных источников о славянском язычестве он привлекает язык и произведения устной народной словесности, происхождение мифологии связывает с актом наименования вещей и синтезирующей деятельностью творческой фантазии, а само содержание мифологии отождествляет с «языковым мировидением» в духе В. Гумбольдта.

Новизна и своеобразие ранних работ Буслаева проявляются, если сравнить их с разысканиями его старших современников: И. М. Снегирева, И. И. Срезневского, Н. И. Костомарова, М. И. Кас-торского. Мы не найдем у них ничего подобного той характеристике мировосприятия первобытного человека, его внутренней жизни, эмоционально-чувственных реакций на окружающий мир, которую дает Буслаев. Его подход противоречил предшествовавшей традиции и в том отношении, что славянская мифология перестала сводиться к языческому пантеону. Теперь уже стали невозможны и безапелляционные утверждения о том, что славяне заимствовали своих богов с Востока или с севера Европы, а таких необоснованных гипотез было немало у И. М. Снегирева, И. П. Сахарова и других старших современников Буслаева.

Со стремлением к «органическому» видению языка, народной поэзии и мифологии связаны многие научные открытия Буслаева. Он выявлял следы первобытной языческой религии в народных суевериях, обнаруживал первобытную космогонию в заговорах, сказках, духовных стихах, — «словом, все было частью целого, и не было ничего произвольного и случайного в предании, как это могло казаться при поверхностном взгляде» [Ляцкий 1898, с. 135].

Буслаев формулирует важный методологический принцип, который сохраняет свое значение до нашего времени: «...чтобы объяснить непонятное и странное поверье... надобно привести его в согласие с прочими поверьями и преданиями, завещанными нам от старины; надобно понять его как органический член некогда живого целого и этим путем возвратить ему затерянный смысл» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 244].

Знакомство с философией мифологии Ф. Шеллинга

Как известно, философия Ф. Шеллинга оказала колоссальное воздействие на русскую мысль и художественную литературу XIX в. Как отмечают А. Н. Голубев и А. В. Гулыга, «значение учения Шеллинга для судеб русской культуры... едва ли не больше, чем для культуры Германии. Но русское шеллингианство — философское направление, не повторявшее взгляды Шел-

линга, а творчески интерпретировавшее их» ([Голубев, Гулыга 1995, с. 614]; о феномене русского шеллингианства см. также: [Каменский 1980; Сахаров 1978; Гулыга 1994а, с. 288–308; Абрамов 1995 и др.]).

Мысли Ф. Шеллинга о философии мифологии были хорошо известны Буслаеву и учитывались им при разработке его собственной концепции. Буслаев называл «Философию мифологии» Ф. Шеллинга «замечательной книгой великого философа» [Буслаев 1887, с. 238].

Как и В. Гумбольдт, Ф. Шеллинг в своем «Историко-критическом введении в философию мифологии» писал об органической природе языка: «Язык возник не кусками, атомистически, но как целое со всеми его частями, т. е. органически. Поскольку же без языка немислимо не только философское, но и вообще человеческое сознание, то основы языка не могли закладываться сознательно — и тем не менее, чем глубже проникаем мы в язык, с тем большей определенностью обнаруживается, что глубина языка еще превышает глубину самого сознательного творческого порождения. С языком дело обстоит как с органическими существами; нам кажется, что они возникают бессознательно, слепо, и, однако, мы не можем отрицать непостижимой преднамеренности их строения, вплоть до мельчайшей детали» [Шеллинг 1989, т. 2, с. 203].

Таким же органическим произведением представляется Ф. Шеллингу и мифология: это «не просто *естественное*, но и органическое порождение, — вот значительный шаг в сравнении с чисто механическим способом объяснения! <...> Мифология — это порождение деятельности свободной, однако проявляющейся несвободно, подобно тому как и все органическое возникновение свободно-необходимо, и мифология — это произведение непреднамеренно-преднамеренного, инстинктообразного изобретения (если слово „изобретение“ вообще применимо здесь)...» [там же, с. 203].

Эти рассуждения Ф. Шеллинга были, несомненно, известны Буслаеву. Начиная с лекций о народной поэзии, читанных в 1857–1858 учебном году, и речи «О народной поэзии в древнерусской литературе» (1859) ученый неоднократно ссылается на лекции Ф. Шеллинга о философии мифологии, изданные в 1856 г.

(см.: [Буслаев 1861а, т. 1, с. 303, 307; Буслаев 1990, с. 34]). В статье «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» он сочувственно цитирует слова Ф. Шеллинга о том, что язык — это лишь «поблекшая мифология» [Буслаев 1872б, с. 680]. Впрочем, с идеями Ф. Шеллинга о мифе Буслаев познакомился задолго до того, как его лекции были опубликованы. Сам он рассказывал в своих воспоминаниях о том, как в конце 1840-х гг. в Московском университете сложился кружок преподавателей историко-филологического отделения: «...Катков и Леонтьев только что воротились из Берлина, где слушали лекции Шеллинга о философии религии в историческом развитии верований христианского и языческого мира, и оба они были так увлечены и восторжены идеями автора знаменитой книги о трансцендентальном идеализме, что вполне отказались от туманных отвлечений и бессодержательных форм гегелевской философии, которую до своей поездки в Берлин они усердно и подобострастно исповедывали. Лекции Шеллинга, обильные жизненным историческим содержанием, открывали им новые пути и просветы для исследований по истории верований, поэзии и вообще искусства» [Буслаев 1896, с. 1]. П. М. Леонтьев во многом основывался на идеях Ф. Шеллинга в своей книге «О поклонении Зевсу в Древней Греции» (1850). Кстати, именно лекциям П. М. Леонтьева был обязан первыми сведениями о шеллинговой философии мифологии А. Н. Веселовский. Он вспоминал о годах своей учебы в Московском университете: «...я увлекся чтением [т. е. лекциями. — А. Т.] Леонтьева (философия мифологии Шеллинга), которого напомнил мне впоследствии Штейнталь» [Пыпин 1891, с. 424].

Уместно напомнить, что философия мифологии занимала Ф. Шеллинга (1775–1854) на протяжении всей его жизни. Еще в своем юношеском сочинении «О мифах, исторических сказаниях и философемах древности» (1793) он утверждал, что мифология представляет собой «нечто унаследованное от отцов, перешедшее в дух, характер, нравы и законы народа, сохраняющееся долго еще после того, как достигло успехов эмпирическое объяснение явлений природы» [Гулыга 1994а, с. 15]. В отличие от просветителей, отрицавших мифологию как проявление невежества и произвольные выдумки, Ф. Шеллинг усмат-

ривал в ней выражение народной традиции, которая придает «гармонию и единство» человеческой общности [там же, с. 14–15]. К проблемам мифологии Ф. Шеллинг обращался и в лекциях по философии искусства; они были опубликованы впервые в 1859 г., однако по рукам ходили многочисленные копии записей их слушателей. Так, в распоряжении С. П. Шевырева, университетского преподавателя Буслаева, имелись два авторитетных списка лекций Ф. Шеллинга 1798–1799 гг. и 1802 г. [Попов 1966, с. 5].

Среди слушателей лекций Ф. Шеллинга о мифологии в разные годы были А. И. Тургенев, П. В. и И. В. Киреевские, В. Ф. Одоевский. Краткое изложение взглядов немецкого философа на этот предмет находим в статье И. В. Киреевского «Речь Шеллинга» (1845), в книге Д. М. Щепкина «Об источниках и формах русского баснословия» [Щепкин 1859, вып. 1, с. 41–53].

Связь Буслаева с русским шеллингианством ощущалась многими его современниками. Так, например, А. А. Григорьев в рецензии на ИО утверждал, что Буслаев проводит в своих сочинениях «органический» взгляд на народную поэзию и соотносил его с «возродившимся в новых формах шеллингизмом» [Григорьев 1861, с. 174]. Интересное свидетельство находим в неопубликованном письме А. И. Кирпичникова (1845–1903) — известного исследователя средневековых литератур, автора книги о Егории Храбром, а в прошлом — университетского ученика Буслаева. 25 декабря 1874 г. А. И. Кирпичников сообщал Буслаеву о своих попытках заниматься философией и иронически добавлял: «Вы ведь, Федор Иванович, нас невольно обманули: ребятами попали мы Вам в руки; Вы сами, получивши крещение Шеллинга и Винкельмана в отрочестве и занимаясь теперь специальным делом, на это самое указали и нам. Мы работали, хоть и кое-как, но понять не могли: отчего это все так, да не так выходит?» [РГБ, ф. 42, к. 12, ед. хр. 6, л. 15об.].

Впрочем, Буслаев воспринимал идеи Ф. Шеллинга о мифологии достаточно критически. Философия мифологии Ф. Шеллинга не могла удовлетворить Буслаева, поскольку немецкому мыслителю была в полной мере свойственна «классическая брезгливость»; читая в 1840-х гг. лекции по философии мифологии, он «не хотел для этого предмета воспользоваться даже скандинав-

скою „Эддою“: так казались ему странны и так далеки от классических образцов оригинальные представления северной фантазии» [Буслаев 18726, с. 652]. Критически отзываясь о книге архимандрита Хрисанфа «Религии древнего мира», Буслаев отмечал, что последний остается в пределах, очерченных Ф. Шеллингом в его философии мифологии, поэтому «в его систему не входят мифологии не только дикарей Нового Света, но и германцев, литвы или славян»: «Сверх того, самое ограничение вопроса религиозным сознанием отвлекает автора от народного быта с его нравами, обычаями и поэзией, от всей этой национальной локализации религиозных представлений, — в отвлеченную область философского умозрения, имеющего своим предметом чистую идею о божестве и возводящего все временные и местные уклонения к одному основному принципу, определяемому теологическою нормой» [Буслаев 1873а, № 4, с. 623].

Философское конструирование мифологии в духе Ф. Шеллинга оставалось совершенно чуждым для Буслаева. Его занимали главным образом верования славянских народов, которые вообще оставались за рамками внимания Ф. Шеллинга. Они должны были осмысляться *исторически*, в движении от индоевропейской мифологии, *сравнительно* с верованиями других индоевропейских народов, прежде всего германских, и в связи с самобытными народными основами: обычаями, семейным укладом, народной словесностью.

В прямую полемику с Ф. Шеллингом Буслаев вступает в статье «Следы славянских эпических преданий в славянской мифологии» (1862). Ф. Шеллинг полагал, что в появлении идеи женского божества сказался поворот мифического процесса к многобожью; по мнению же Буслаева, «народные мифы гораздо проще разрешали себе этот философский вопрос. Как скоро получает в них свое полное значение идея о плодородии, тотчас же возникает необходимость в богине матери. Эту идею народ не выводит из предшествовавшей о божестве мужеском, но к ней прилагает, заимствуя ее из самой жизни, а не из отвлеченного умозрения...» [Буслаев 1887, с. 239].

Первые книги Ф. И. Буслаева и концепция мифологического периода

Книга Буслаева «О преподавании отечественного языка» была написана им как методическое пособие для преподавателей гимназии в период, когда он сам служил старшим учителем 3-й Московской реальной гимназии. Она представляет собой яркое и незаурядное явление. Недавно книга была переиздана «в качестве учебного пособия для студентов педагогических вузов» и, надо думать, и в наше время в честь выполняет свое предназначение.

Буслаев разделил книгу на две части: в первой он изложил методику преподавания русского языка, во второй — «самый предмет» [Буслаев 1992, с. 25]. Особую роль в истории русского языкознания сыграл раздел второй части, скромно озаглавленный «Материалы для русской стилистики». А. А. Шахматов говорил в 1898 г.: «Со времени выхода этих «Материалов» прошло уже полстолетия. Но из всего написанного о русском языке я не читал ничего более интересного, более живого и талантливого...» [Шахматов 1898, с. 9]. К этому можно прибавить, что и сегодня «Материалы», да и вся книга Буслаева, читаются с неослабевающим интересом.

В своей книге Буслаев последовательно отстаивал тезис о том, что «язык есть выражение не только мыслительности народной, но и всего быта, нравов и поверий, страны и истории народа» ([Буслаев 1992, с. 340], см. также: [там же, с. 253, 270]). В «Материалах для русской стилистики» он обращал основное внимание на историю слов, выражающих мировоззрение народа в тесной связи с его жизненным укладом. История языка в изложении Буслаева знакомит нас с обычаями и нравами, мифологией и народной словесностью, языческой и христианской символикой.

Буслаев проводит историко-семантический и этимологический анализ слов и фразеологизмов, открывая их внутреннюю форму, которую отождествляет с исходным значением. Он прослеживает историю значений от санскрита к русскому и другим новоевропейским языкам, от «физического значения, ближайшего к живому впечатлению» к «нравственному значению» и от-

влеченному понятию [Буслаев 1992, с. 273]. Буслаев отмечает, что «самым нижним, во глубине лежащим слоем языка надобно признать первобытный, роднящий нас с языками индоевропейскими, и мифологический, языческий» [там же, с. 270]. Например, выражение *бить челом* употребляется со значением «кланяться» и «одаривать», в глубине же его стоит языческое значение: «поклоняться богам»; поговорка *как мертвою рукою обвести* идет от суеверия: чтобы усыпить сторожей, воры обходили их кругом, неся с собой руку, отрезанную у мертвого [там же, с. 270]. В языческие времена «к значению чародея присоединялись понятия мудреца, поэта, правоведа, писца и чтеца», поэтому «слова *баять, говорить, шептать, вещать* означают ворожбу, чародейство, пророчество, обаяние, заговор, нашептыванье...» [там же, с. 274]. В слове *дух* (от глагола *дуть*) понятие переходит от «природы вещественной» к «природе духовной» [там же, с. 277]. Буслаев продельывает мастерский анализ слов *вещь, мир, время, час, год, душа, жизнь, ум, рассудок, понятие, мысль, правда, истина, заблуждение, счастье, блаженство, судьба* и др. А. И. Кирпичников имел полное основание написать о первой книге Буслаева: «Следы языческой старины в языках славянских до тех пор указывались неуверенно, бессистемно и как бы в виде курьезов, ничего не доказывающих; Буслаев ясно до наглядности отделил слой доисторический от христианского и указал твердую основу для уяснения русской народности, которая до тех пор была только темой для лирических восторгов или беспочвенных упражнений в диалектике» [Кирпичников 1898, с. 155].

Особый интерес представляет глава «Языческий взгляд на природу физическую. Языческая символика, мифология, поэзия, игры». Буслаев выписывает из старинных памятников описания затмений и иных небесных явлений, которым придавалось сверхъестественное значение, приводит примеры «живописных уподоблений», которые «по большей части имели в старину мифологический смысл», сравнивает названия «отреченных» книг типа «Чаровник», «Сносудец», «Воронограй», «Куроклик» с эпизодами из «Слова о полку Игореве», свидетельствующими о таинственном отношении человека к природе [Буслаев 1992, с. 314–325].

В книге «О преподавании отечественного языка» намечено противопоставление двух основных периодов в развитии языка и человеческого сознания, которое позднее сыграет важную роль в мифологической теории Буслаева. Говоря о древнейшей истории сложных слов в славянских языках, Буслаев различает языческий и христианский периоды. К первому он относит имена языческих богов и исконные славянские имена собственные, а ко второму — кальки с греческого типа «Богородица» или «Вседержитель» [там же, с. 221].

Обращаясь далее к категории рода и к проблеме олицетворения, Буслаев также говорит о двух периодах: «Как божества греческие, напр. Аполлон, Зевс, в древнейшем периоде были богами природы физической, солнца, неба, земли, а в последующем богами понятий духовных, искусств и наук, власти царской и т. п., так и слова в языке имеют два периода, древнейший вещественный и позднейший нравственный» [там же, с. 254]. Образование слов для отвлеченных понятий Буслаев относит к «позднейшему, более развитому периоду жизни народной»; тогда же появляются и «олицетворения предметов духовных», и поэтические аллегории [там же].

В главке об архаизмах Буслаев противопоставляет «старинный» и «новый» язык, причем связывает это противопоставление с различием «поэзии» и «прозы»: «Внутреннюю силу старинного языка можно уподобить острому зрению, чуткому слуху, обонянию дикаря, пастуха или охотника, безыскусственно обращающихся в простой природе. Зато новый язык яснее и определеннее. Поэзия проходит, проза (в обширном смысле принимаемая) более способствует нашим потребностям. Поэзия языка состоит в неуываемой, яркой изобразительности, необходимом достоянии древнейшего периода. Собственно, тогда еще и не бывает прозы, ибо всякое слово возбуждало тогда поэтическое впечатление, всякое выражение было творческою попыткой» [там же, с. 301]. В духе своего времени Буслаев сближает друг с другом язык и мировоззрение народа, а также язык и мышление. Если в первом периоде в языке преобладают синкретические, образные значения, то во втором познание мира приобретает аналитический характер, период языкового творчества сменяется периодом разрушения языковых форм, слово перестает выражать непо-

средственное впечатление от явлений внешнего мира и становится знаком отвлеченного понятия. Вслед за Я. Гриммом Буслаев сближает «стадии» в образовании языка со «стадиями» в сложении народных верований и подчиняет историческое толкование слов и их внутренней формы представлению о целостном мировоззрении мифологической эпохи [Сорокин 1984, с. 231].

Концепция «мифологического периода» получила развитие в книге Буслаева «О влиянии христианства на славянский язык» (1848). Здесь Буслаев попытался с помощью языка и фольклора проникнуть в доисторическую эпоху народной жизни, при посредстве лингвистических методов раскрыть мировоззрение язычников, не доступное для историков, и проследить, как языческие представления постепенно сменились христианскими. «Это — ученая реставрация целого периода культуры народа, трудное восстановление по отдельным кусочкам старинной разбитой мозаики, предпринятое опытной рукою ученого археолога-художника» [Миллер В. 1898, с. 25–26].

Буслаев делит историю языка на два периода: мифологический и христианский и уточняет, что древнейший период истории языка является мифологическим по своему «внутреннему значению» и эпическим — «по способу воззрения» [Буслаев 1848, с. 6, 9]. В древнейшем периоде «мысль не могла еще во всей отвлеченности отрешиться от тех жизненных образов, от тех верований и наивных убеждений, которые собственно выражались словом»: «Потому слово, как верное выражение преданий и обрядов, событий и предметов, понималось в теснейшей связи с тем, что выражает: названием запечатлевалось верование или событие, и из названия вновь возникали сказание или миф; изобразительным воззрением слово живописало страсти и духовные способности человека и своей изобразительностью порождало веру в вещественное явление духовного» [там же, с. 8–9].

На многочисленных примерах Буслаев прослеживает переход «слова от значения наглядного к мифологическому, глубоко коренящемуся в нравах и обычаях народа» ([там же, с. 11], см. также: [там же, с. 89]). Например, впечатления света, сияния и блеска сопровождали верования, связанные с огнем, солнцем, молнией, русалками, вилами, эльфами, валькириями, огненными змеями, с фольклорно-мифологическим образом лебедя, с ма-

гическими свойствами золота и белого цвета [там же, с. 16–61]. «Есть какая-то движущая сила в языке, соответствующая силе суеверия, посредством которой слово древнейшее, имеющее смысл обыкновенный, переходя от поколения к поколению по разным странам и народам, теряет свое обыкновенное, простое значение и принимает мифологическое, соединяясь с поверьем» [там же, с. 62–63].

По мнению Буслаева, для эпохи образования языка характерно «согласие эпических представлений в языке с эпическими формами народной поэзии» [там же, с. 26]; «как эпический язык свои украшающие формы образует согласно с образованием языка, так и эпические предания в своих мифах выражают понятия и воззрения народа» [там же, с. 156]; «язык, в древнейшем периоде своего образования, уже и потому является неразлучным спутником народной эпической поэзии, что вместе с ней является сокровищницею верований и преданий, им запечатленных в памяти народа» [там же, с. 10].

В ранних сочинениях Буслаева тонкие наблюдения о внутренней форме и исторической судьбе слов и выражений русского языка прихотливым образом сочетаются с общими местами романтического языкознания. В явственном противоречии друг с другом находятся концепция развития языка и концепция его изначального совершенства, ибо язык как культурное достояние не вырождается, а, наоборот, обогащается с течением времени, применяясь к различным жизненным потребностям, и «доходит к нам сокровищницею всей прошедшей жизни нашей» [там же, с. 271]. Историки науки отмечают также у Буслаева несоответствие между представлением о необходимом историческом развитии языковых форм и представлением о субстанциональном тождестве языка народа с особыми исторически обусловленными формами его мировосприятия [Сорокин 1984, с. 234].

Существует также известное противоречие между исторической ограниченностью мифологической эпохи и непрекращающимся языковым творчеством. «Язык, пока живет в народе, никогда не утратит своей животворной силы; и всякое замечательное в литературе явление есть как бы новая попытка творчества в языке, есть возрождение той же самой силы, которая первона-

чально двинула язык к образованию» [Буслаев 1848, с. 8]. Позднее, Буслаев писал, что с течением времени «между фактами из истории языка и из истории народа постоянной преградой оказывается бессознательное, равнодушное употребление языка как пустого знака для выражения мысли. Впрочем, история языка признает важность одного обстоятельства, сильно ограничивающего это положение: врожденное сочувствие к родному слову, хотя и ослабленное веками и письменностью, доселе живо и сильно действует в устах простого народа» [Буслаев 1850б, с. 49–50]. Так проявляется любопытная особенность мифологической эпохи: она продолжается до сих пор в языковом и фольклорном творчестве русских крестьян.

В книге «О влиянии христианства на славянский язык» Буслаев впервые дает собственное определение мифологии и высказывает идеи о связи религиозных верований и изобразительных возможностей языка: «Бессознательная, первобытная жизнь народа, выражаемая в языке, по преимуществу отличается наивным согласием природы духовной человека с силами природы физической. Свою собственную душу человек понимает первоначально не иначе, как в связи с явлениями мира внешнего: он догадывается о ней как о силе только по тем проявлениям творческой силы, какие замечает в окружающем его воздухе, в воде и в других вещественных элементах <...> Самая мифология есть не что иное, как народное сознание природы и духа, выразившееся в определенных образах, потому-то она так глубоко входит в образование языка как первоначального проявления сознания народного. Слово понимается каждым согласно с его образом мыслей, а народ, образуя язык, находится в периоде бессознательного обоготворения сил природы, следовательно, весь язык, прошедши этот период, удерживает в себе следы первоначального мышления. Изобразительность в наименовании духовных способностей произошла не от недостатка в словах и не от ограниченности самосознания, но от свежести воззрений на природу и от веры в тайное с нею общение человеческой души» [Буслаев 1848, с. 65–66].

Первобытные люди находились в гармонии и со своим народом, и со своим языком, и с окружающим миром, а последующее развитие человечества в самом общем виде предстает как все

более нарастающее отчуждение человека от его языка, народа и природы. Посредством слова, верования и поэтического вымысла люди мифологического периода стремились укоренить себя в мире, утвердить свое место среди его стихий и явлений. Так, например, Буслаев отмечает, что «словами *душа*, *дух* человек роднил себя со всею окружающею природою, как бы для того, чтобы повсюду в природе чувствовать свое присутствие и быть в ее недрах, как в родной своей семье» [там же, с. 67]. В древности слово не было простым знаком, но активно воздействовало на природу, устанавливало живое общение с ней человека.

Образ «бессознательной, первобытной жизни народа», воссоздаваемый Буслаевым, отмечен чертами романтической ностальгии по прекрасному времени, когда человек сохранял «свежесть воззрений на природу» и «веру в тайное с нею общение человеческой души». Как отмечает Буслаев, «вместе с верою в чудеса природы мы потеряли к ней и ту искреннюю любовь, какую питали создатели нашего языка» [там же, с. 71]. Сам исследователь уже не верит в чудеса, но это не переполняет его гордостью за свои позитивные знания, а скорее наоборот, заставляет почувствовать свою ограниченность и удаленность от живительных родников, которые дали исток родному языку.

Во второй половине 1850-х гг. Буслаев фиксирует внимание на самом процессе перехода от мифологической эпохи к христианской и на проблеме промежуточных форм между язычеством и христианством, народной словесностью и книжной культурой. В рецензии на книгу А. Ф. Вельтмана он пишет о том, что «новая религия не мгновенно проникла в умы и медленно расходилась по отдаленным частям грубого, языческого населения. Потому эта эпоха не внешнего только, но и духовного водворения христианских идей, эта полная переработка всей нравственной жизни народа могла продолжаться целые столетия, составляющие в истории образованности время переходное от доисторического периода, когда составляются в народе древнейшие национальные основы, то есть язык и мифология, в связи с обычаями, преданиями и поверьями, к периоду высшей нравственной, умственной и художественной деятельности, просветленной учением евангельским» [Буслаев 1857, с. 737].

Таким образом, вопрос об окончании мифологической эпохи получает конкретно-историческое звучание и связывается с другим — о времени водворения христианских идей в России. Между тем эта проблема не решается однозначно. В статье «Русская поэзия XVII века» Буслаев отмечал, что «важнейший двигатель старинной поэзии, *эпическое чудесное*, воспитанное чарованиями, приметами и другими суевериями, несмотря на все благочестивые усилия рассеять его, господствовало в народной поэзии XVI и XVII столетий» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 507]. Впрочем, можно ли вообще считать, что христианские идеи когда-нибудь торжествовали в России? В письме к С. С. Дудышкину от 12 февраля 1862 г. Буслаев отметил, что «православие старательно до сих пор удержало» мужика «на степени первобытного язычества» [Из переписки АН 1925, с. 12].

В речи «О народной поэзии в древнерусской литературе» Буслаев обосновывает идею о том, что «народная поэзия русская, восходя своими началами к эпохе доисторической», на протяжении многих столетий сосуществовала и взаимодействовала с «нашей древней письменностью, возникшей вследствие потребности водворить христианскую веру» [Буслаев 1990, с. 32]. Буслаев делает принципиальный вывод о том, что «безыскусственная поэзия каждого христианского народа проходит три заметные периода: мифологический, смешанный и собственно христианский. В среднем периоде, который характеризуется *двоеверием*, поэзия смешанная, или двоеверная, служит необходимым историческим переходом от мифологической к собственно христианской. Но так как в устной поэзии народной и доселе явственно присутствуют элементы мифологические, так как и доселе творческая фантазия русского и других христианских народов еще не достаточно очистилась от старой, языческой примеси, то под указанными мною тремя периодами скорее должно разуместь моменты в развитии народной поэзии, моменты, которые могут существовать одновременно, друг подле друга» [Буслаев 1990, с. 33].

С. Н. Азбелев справедливо отметил, что «эти три периода для Буслаева не столько хронологические, сколько стадийные» [Азбелев 1991, с. 4]. А. И. Баландин в установлении трех сменяющих друг друга периодов увидел «динамизм мифологической теории

Буслаева» [Баландин 1988а, с. 135]. Действительно, метод Буслаева заключается в том, чтобы проследить историческое развитие слова, представления или эпической формы на протяжении двух или трех периодов в развитии языка, мифологии или народного эпоса. Так, например, в эпосоведческих исследованиях он описывает, как теогонический эпос сменяется героическим: «Сначала тот и другой живут общею жизнью, но потом остается только героический, а потом и этот последний, все более и более прерывая нити, связывавшие его с народною мифологиею, вступает на поприще исторического рассказа» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 415].

Кроме этого, Буслаев уделяет особое внимание произведениям, которые располагаются как бы на границе разных эпох. К таким текстам он относил, в частности, «Слово о полку Игореве», к изучению которого он обратился еще в 1840-х гг. ([Буслаев 1842; Буслаев 1845; Буслаев 1992, с. 315–321 и др.]; подробнее см.: [Буланин 1995, с. 167–170]). В 1845 г. он писал о том, что «Слово» хотя и принадлежит к тому времени, когда «христианство не только распространилось, но и утвердилось в народе; однако это произведение носит на себе все признаки язычества. Народная мифология является в нем не так, как греческая и римская в оде Ломоносова или в поэме Хераскова, т. е. не риторическим украшением, а действительным верованием...» [Буслаев 1845, с. 31]. Буслаев предпринимает попытку выделить в «Слове» те места, «которые можно бы приписать влиянию Бояна <...> и исполнены мифологических намеков», отделить элемент исторический от мифологического, «былину того времени от предания или старых словес» [там же, с. 34]. В наиболее полном виде Буслаев восстанавливает «замышления Бояна» в статье «Русская поэзия XI и начала XII века» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 377–400].

В статье «Древнейшие эпические предания славянских племен» Буслаев попытался наметить основные «ступени мифологического развития» славянских народов [Буслаев 1861а, т. 1, с. 363]. Закономерно, что внимание Буслаева привлекло «Слово святого Григория изобретено в толцех» — древнерусский компилятивный памятник, направленный против языческих пережитков, в котором предложена своеобразная периодизация славянских верований (см.: [Буланина 1987]).

С. Н. Азбелев недавно отметил, что труды Буслаева «знаменательны именно органическим (а не эклектическим) совмещением „мифологического“ и „исторического“ подхода в осмыслении былин» [Азбелев 1991, с. 5]. Наши материалы показывают, что сочетание мифологического и исторического подходов характерно также для работ Буслаева в области народных верований.

Статья «Эпическая поэзия» и теория народной традиции

Статью под таким названием Буслаев опубликовал в двух номерах «Отечественных записок» за 1851, а позднее поместил в начале своих ИО. Она имела для ученого принципиальное значение, поскольку в ней Буслаев в наиболее полном виде изложил свои взгляды на сущность эпической поэзии и высказал основополагающие идеи о соотношении языка, поэзии и мифологии.

Чтобы дать читателю представление о масштабе проблем, затронутых в «Эпической поэзии», приведем названия главок статьи: «I. Язык. Период доисторический; II. Происхождение поэзии. — Миф. — Сказание; III. Разрозненные члены эпического предания. Эпические приемы; IV. Эпический период жизни. — Поэт и народ; V. Общие понятия о свойствах эпической поэзии».

Идеи, высказанные Буслаевым в статье 1851 года, на десятилетия предопределили подход к затронутым в ней темам и получили отклик в работах многих ученых второй половины XIX в. А. Н. Афанасьев восторженно принял «Эпическую поэзию» и несколько раз одобрительно отзывался о ней в своей журнальной публицистике начала 1850-х гг. (см. ниже, с. 186); позднее он широко использовал работу Буслаева при написании «Поэтических воззрений славян на природу». А. А. Потебня опирался на идеи «Эпической поэзии» и других работ Буслаева в своих первых книгах «О некоторых символах в славянской народной поэзии» и «Мысль и язык», а позднее критически осмыслил их в поздних заметках, опубликованных посмертно в книге «Из записок по теории словесности» (см. ниже, с. 253). А. Н. Веселовский, который учился у Ф. И. Буслаева в Московском университете, свидетельствовал о том, какое влияние оказали на него в молодости труды его учителя [Пыпин 1891, с. 424]. К идеям «Эпической поэзии» и

других работ Буслаева А. Н. Веселовский вернулся в 1890-х гг., размышляя о теоретических основаниях своей «Исторической поэтики» (см. ниже, с. 374–375).

П. С. Билярский, будущий переводчик В. Гумбольдта и интерпретатор его наследия, был наряду с А. Н. Афанасьевым одним из первых рецензентов «Эпической поэзии». Он сумел уловить, что коренная переоценка народного предания органически соединяется у Буслаева с подлинно научной методикой и с новыми философскими подходами. «Общие понятия сами по себе, конечно, имеют неотъемлемое достоинство и довольно новы в нашей литературе, но главное их достоинство в исследовании г-на Буслаева состоит именно в том, что они развиваются не отвлеченно, а в приложении к произведениям эпического творчества народа. Безыскусственная поэзия русского народа как в своих целых созданиях, так и в мелких остатках получает в сочинении г-на Буслаева такую оценку, какой она доселе не встречала», — проникательно отмечал П. С. Билярский [Билярский 1851, с. 170].

Буслаев начинает статью с утверждения о том, что для первобытной культуры был характерен, как бы мы сказали сейчас, идеологический синкретизм: «В самую раннюю эпоху своего бытия народ имеет уже все главнейшие нравственные основы своей национальности в языке и мифологии, которые состоят в теснейшей связи с поэзией, правом, с обычаями и нравами. Народ не помнит, чтоб когда-нибудь изобрел он свою мифологию, свой язык, свои законы, обычаи и обряды. Все эти национальные основы уже глубоко вошли в его нравственное бытие, как самая жизнь, пережитая им в течение многих доисторических веков, как прошедшее, на котором твердо покоится настоящий порядок вещей и все будущее развитие жизни. Потому все нравственные идеи для народа эпохи первобытной составляют его священное предание, великую родную старину, святой завет предков потомкам» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 1].

Первая главка статьи, названная «Язык. Период доисторический», представляет собой настоящий гимн человеческому слову. «Слово есть главное и самое естественное орудие предания. К нему, как к средоточию, сходятся все тончайшие нити родной старины, все великое и святое, чем крепится нравственная жизнь народа», — пишет Буслаев [Буслаев 1861а, т. 1, с. 1].

Картины доисторического прошлого ученый рисует в духе сельской идиллии первой трети XIX в., приписывая эпическому веку полное отсутствие социального антагонизма и изображая жизнь поселян в чередовании «мирных трудов» и «беззаботного досуга» [там же, с. 46].

Буслаев подчеркивает практическое значение эпического предания, ибо «песня и обряд были не только потехою и забавою, но и делом значительным» [там же, с. 45]. По мнению Буслаева, эпос стабилизировал жизнь, обеспечивал преемственность поколений, сближал между собой стариков, молодежь и детей. Власть эпического предания над человеком Буслаев изображает как нечто безусловно благотворное [там же, с. 44].

Буслаев необычайно высоко оценивает эстетические качества эпоса; он полагает, что это настоящая «поэзия природы» в отличие от позднейшей искусственной литературы [там же, с. 66–67], что «свежее и живописнее природа не воссоздавалась уже никем после старинных эпических певцов» [там же, с. 74]. По тонкому наблюдению Буслаева, «чтоб похвалить эпический рассказ, простой народ не употребит выражения, по нашим понятиям, приличного художественному произведению: *хорошо* или *прекрасно*, а скажет: *правда*» [там же, с. 57]. Нравственное воздействие эпической поэзии основано на том, что простой народ убежден в истинности того, о чем она рассказывает: «Если сказание почиталось правдивым, потому что было для народа его историею, то еще правдивее казался миф как основание поверьям» [там же].

Эпическая поэзия оказывает на слушателей «действие самое успокоительное» [там же, с. 59]. «Удовлетворение праздного любопытства новостью и разнообразием есть потребность, чуждая эпическому периоду. Дети, а также и простолюдины, и доселе с искренним интересом готовы еще прослушать ту сказку, которую слышали столько раз, что сами знают ее наизусть» [там же, с. 75].

В понятие эпоса, или эпической поэзии, Буслаев включает по существу все словесное творчество народа, всю совокупность его словесных произведений, вне зависимости от их формы и жанровой природы. Поскольку и сам язык представляется видом художественного творчества, в пределе эпос включает в се-

бя и язык, что соответствует этимологическому значению греч. ἔπος 'слово' [Буслаев 1861а, т. 1, с. 5].

Тот факт, что Буслаев чрезвычайно широко понимает эпическую поэзию, был отмечен в рецензиях на ИО. Так, например, В. И. Водовозов констатировал, что в круг эпоса Буслаев «вносит все нравственные стремления народа, как и все главнейшие речения языка» [Водовозов 1861, № 5, с. 67]. Из статьи «Эпическая поэзия» можно понять, «что народная поэзия есть исключительно эпическая и притом чисто обрядная, потому что заключается в одних и тех же неизменных формах языческой старины: лирика, сатира, драма, в настоящем своем значении, ей чужды...» [там же]. В. И. Водовозов указал, что такой подход страдает известной односторонностью.

Единство эпического предания имеет умозрительный и в то же время вполне реальный характер, как и единство языковой системы, которая позволяет порождать бесконечное множество речевых актов: «Сознавая или, точнее сказать, только ощущая всю полноту вымыслов народной фантазии, каждое поколение получает в наследство и удерживает только часть этого всеобъемлющего целого» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 414]. Каждый эпизод народного эпоса «дает слушателю полную возможность ориентироваться, опознаться в тех подробностях рассказа и в тех воззрениях, которые в эпизоде сообщаются <...> Никогда не видя перед собою целого эпического здания (которое и живет только в эпизодах), между тем, всякий, и поющий, и слушающий, сообщается с ним на каждом отдельном эпизоде: подобно тому, как говорящий проникается всею полнотою и силою своего родного языка, хотя бы сказал только несколько фраз» [там же].

По мере того как эпос отрывается «от мифических основ древнейшей эпохи» и отмирают «целые обширные отделы древнейшей народной поэзии», эпос все больше приобретает фрагментарный характер, и все же «мифологические и исторические основы народного быта, сосредоточенные к заветным убеждениям и воззрениям народа на жизнь и природу, дают как бы идеальное, незримое, но всеми чувствуемое единство этому, по-видимому, неорганическому сцеплению частей в одну массу» [там же, с. 415].

Мифология и эпос вступают друг с другом в разнообразные отношения. Как совокупность словесных произведений мифология входит в состав эпической поэзии, как специфическое воззрение на природу и человека она определяет внутреннее содержание эпоса, а как основание верований — подчиняет себе все течение эпического быта, который в свою очередь составляет основу и содержание эпической поэзии.

Язык как художественное произведение

Буслаев неоднократно возвращается к мысли о том, что в народном языке «каждое слово было поэтическим произведением», а «выражения, принявшие новый оборот под пером наших писателей, были глубоко задуманы и художественно воспроизведены в недрах самого языка» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 208, 185]. В эпоху зарождения языка ему было присуще «внутреннее поэтическое единство» [там же, с. 185]. Мы можем видеть в словарном запасе «разрозненные члены одного органического целого, остатки великой поэмы, которая, еще во времена незапамятные раздробясь на множество мелких эпизодов, была первым проявлением художественного творчества, имевшего предметом воссоздание всей природы и жизни в идеальных образах, облеченных в звуки» [там же].

Буслаев усматривает одни и те же закономерности в образовании отдельных слов и форм эпического стиля [Буслаев 1848, с. 26; Буслаев 1861а, т. 1, с. 209–211].

«Этот основной закон языка, проявляющийся в наименовании предмета по впечатлению, им производимому на человека, лежит в основе как грамматического построения, так и мифических преданий, зарождавшихся сообща с языком, — пишет ученый. — Возводя к общему источнику образование существительных от наименования отличительных свойств предметов и образование постоянных эпитетов народной поэзии, невольно приходишь к той мысли, что и в тех и других проявился один и тот же закон творческой фантазии, что и те и другие суть остатки того художественного целого, в котором зарождался язык в нераздельном единстве с мифами, обычаями и обрядами — одним словом, со всем умственным и нравственным бы-

да, сохранившимся по преданию в народных эпических созданиях» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 159, 161].

В статье «Областные видоизменения русской народности» (1852) специальная обширная глава посвящена «эпическим свойствам областного русского языка». Здесь Буслаев проводит последовательную, развернутую аналогию между языком и эпосом (фольклором).

И язык, и эпос созданы народом как единой коллективной личностью; поэтому нет авторства ни у слов, ни у эпических произведений: «Как самородная эпическая поэзия есть произведение всей массы народа, получившее начало неизвестно когда, слагавшееся и изменявшееся в течение многих веков и переходившее из рода в род по преданию, так и язык есть общее достояние всего народа, объемлющее в себе деятельность многих поколений. Как сказка, как предание, язык принадлежит всем и каждому; но никто не может сказать, когда и кем язык создан» [там же, с. 185].

Предмет эпоса и языка — весь мир и все человечество. «Даже можно сказать не обинуясь, что в художественном воссоздании жизни, во всей ее полноте, язык предшествует эпосу и как бы даёт ему первый толчок и направление во всеобъемлющем, разнообразнейшем представлении всего, что народ знает» [там же, с. 186].

И в языке, и в эпосе «перепутаны тончайшие нити народных суеверий с простодушным рассказом о действительно случившемся» [там же, с. 187]. И тот и другой изображают мир таким, каким его видит и переживает человек.

В то же время Буслаев ясно сознает, что язык возник несравненно раньше, чем те реальные эпические произведения, которые нам известны: «Несмотря на одинаковые законы образования, целая бездна, ничем не восполнимая, отделяет эпоху созидания языка от составления тех художественных форм, которые встречаем уже в древнейших эпических произведениях. Конечно, многое в них объясняется строением языка, но прямого перехода от эпических форм языка к формам собственно литературным, хотя бы и самородной поэзии, исследователь определить не может, ибо переход этот совершился в эпоху, недоступную историческим разысканиям» [там же, с. 190].

Роль своеобразных посредников между языком и эпосом играют формы, которые Буслаев называет «разрозненными членами эпического предания»: пословицы, поговорки, загадки, приметы, клятвы, краткие заговоры. Все они, «взятые в совокупности, составляют то целое, которое хотя и не высказалось во всей полноте и нераздельности ни в одной народной поэме, однако всеми чувствовалось и сознавалось, как родное достояние предков. Ни один из разрозненных членов баснословного предания не живет в народе отдельно, сам по себе: все они взаимно переходят друг в друга, связываются крепкими узами поверья, сцепляются и перемешиваются...» [там же, с. 33]. В частности, Буслаев отмечает, что «пословица рождается из сказания и становится необходимою частью поэмы, хотя и ходит в устах народа отдельно» [там же]. Тем самым он намечает идеи, которые позднее получают воплощение в лекциях по теориях словесности А. А. Потебни [Потебня 1976, с. 464–560].

Осмысление слова как художественного произведения и утверждение эстетической природы языка как целостного организма у Буслаева непосредственно восходит к В. Гумбольдту, который неоднократно писал о том, что «художественная красота языка... есть необходимое следствие, вытекающее из всей его сущности, надежный пробный камень его внутреннего и внешнего совершенства» [Гумбольдт 1984, с. 109]. Однако эстетический подход к языку характерен в целом для немецкого классического миропонимания эпохи И. В. Гёте и романтизма. Так, например, Ф. Шеллинг отмечал в лекциях по философии искусства: «Очень немногие задумываются о том, что уже язык, посредством которого они изъясняются, есть совершеннейшее произведение искусства» [Шеллинг 1966, с. 56, см. также: с. 185, 189]. Эта идея, как мы увидим ниже, сыграла исключительно важную роль не только для Буслаева, но также для А. Н. Афанасьева и А. А. Потебни.

Уточняя позицию Буслаева, следует отметить, что язык в его понимании не столько результат художественной деятельности, сколько сам творческий процесс, осмысляемый как «свободная игра» в духе И. Канта и Ф. Шиллера (см.: [Гулыга 1994б, с. 23–25]). Ученый видел в языке «неограниченное никакими пределами творчество, проявляющееся всегда новыми и свежими формами»

[Буслаев 1861а, т. 1, с. 178]. Он сделал интересные наблюдения об игровой стихии в народном творчестве [там же, с. 45].

Признание общей эстетической природы слова и поэтических произведений создавало необходимые предпосылки для целостного рассмотрения языка и фольклора, а многочисленные отражения в области лексики «суеверий, основанных на предании», делали такое рассмотрение и жизненно необходимым. «Это взаимное соприкосновение языка и народной поэзии свидетельствует нам об органическом, здоровом и свежем развитии этих обоих органов народного духа. Оба они исходили из общего источника, дышали одною жизнью, потому каждое слово было поэтическим созданием; потому и поэзия так легко умела облечься в самые свойственные ее природе формы, когда животрепещущее, вновь сложенное слово вылетало из уст певца в одушевленной импровизации, не как прикраса его бойкого слога, а как необходимое дополнение его мысли, как новая черта, которою художник довершает картину» [там же, с. 307–308].

«Художественная сторона языка», по мнению Буслаева, состоит «в передаче мысли помощью звуков, выражающих наглядные представления» [Буслаев 1858, ч. 2, с. 14]. Ясно, что наглядность слова имеет качественно иную природу, чем наглядность живописного произведения, однако определенное сходство между ними все-таки существует. В статье об иллюстрациях к произведениям Г. Р. Державина (1869) Буслаев писал о «разумной потребности человеческого ума облегчать для себя отвлеченное слово наглядным изображеньем» [Буслаев 1886, ч. 2, с. 77]. Рисунки к стихотворениям Г. Р. Державина, по мнению ученого, «были для поэта существенною частью его поэтического творчества, дополнением созданных им идеалов, необходимым комментарием к его чувствованиям и мечтаниям» [там же, с. 107].

И все же живописное начало в языке, о котором так часто говорит Буслаев, несводимо к простой наглядности. Характерно, что в своих воспоминаниях ученый сближает «живописность» языка и его «музыкальность» (см. выше, с. 52). В сущности, Буслаев здесь близок И. Г. Гердеру, который полагал, что поэзия «дает душе как бы зрительное представление каждого предмета... представляя его взору нашего воображения и вызывая иллюзию видимого образа» [Гердер 1959, с. 160]. Полемизируя с

Г. Э. Лессингом, И. Г. Гердер отмечал, что поэзия воздействует «посредством силы, которая присуща словам, силы, которая хотя и передается через наш слух, но воздействует непосредственно на душу» [там же, с. 160].

«Изобразительность» языка, согласно Буслаеву, тесно связана с его «свежестью», она «составляет отличительное свойство языка, и преимущественно в первобытную, эпическую эпоху, когда свежо чувствуется животрепещущее впечатление, которым слово неразрывно связывается с убеждениями, преданиями и со всем бытом народа» ([Буслаев 1861а, т. 1, с. 179], см. также: [там же, с. 160]).

Суммируя разные высказывания ученого, можно сказать, что изобразительность слова — это материализованный тем или иным способом отпечаток впечатления, которое некогда привело к рождению слова, органический синтез явления внешней природы и произведенного им на человека впечатления, а также мысли и звуковой оболочки слова, это образное ядро слова, сочетающее в себе черты разных тропов (метафора, метонимия, синекдоха), основание для омонимии как различных «применений» слова, слепок с нравственной физиономии народа. Для темы же нашего исследования особенно важно, что живописность языка теснейшим образом связана с проблемой мифа. Благодаря своим изобразительным возможностям язык художественно преобразует мир, одушевляя природу и придавая материальность отвлеченным понятиям. Он не только сохраняет, но и самостоятельно воспроизводит черты «простосердечного» мышления.

В концепции Буслаева язык предстает как художественно окрашенное мировидение; оно оказывает тем большее воздействие на человека, что усваивается им неосознанно: «Вместе с родным языком мы нечувственно впитываем в себя все воззрения на жизнь, основанные на верованиях и обычаях, в которых язык образовался...» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 150].

Вслед за В. Гумбольдтом Буслаев осмысляет язык как активную творческую силу или особый «мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека» [Гумбольдт 1984, с. 304]. «Язык как врожденное человеку искусство — выражать мысль в словах, подчиняется законам художественного творчества, — замечает ученый. — Как художественное

произведение язык, посредством членораздельных звуков, рисует нашему воображению предметы, их свойства и действия, выражая в отдельных словах впечатления, которые жизнь и природа на нас производят <...> Пользуясь законами творческой фантазии, язык неодушевленным предметам дает жизнь и отвлеченные понятия представляет в форме наглядных представлений» [Буслаев 1858, ч. 2, с. 15]. В качестве примера Буслаев приводит грамматическую категорию рода: «Грамматический род есть не что иное, как созданное фантазией распространение естественного рода на все предметы: оттого многие отвлеченные и мертвые выражения получают жизнь и движение» [там же, с. 105].

Буслаев сумел глубоко осмыслить противоречие между исторической ограниченностью мифологического периода и вневременным характером языковой мифологии. «Предания мало-помалу вытесняются христианством и образованностью; сказания, не поддерживаясь общим интересом, предаются забвению; верования, отделившись от жизненных вопросов, превращаются в суеверия и искажаются <...> Мифология народная, видимо, гибнет, и никакая нравственная сила не может вдвинуть ее в интересы житейские, — писал Буслаев в книге «О влиянии христианства на славянский язык». — Едва ли наука должна жалеть о такой невозвратимой утрате, как бы ни была увлекательна возникающая из древних сказаний первобытная фантазия простосердечного народа» [Буслаев 1848, с. 87].

В изобразительности языка, обязанной своим происхождением мифологическим воззрениям, Буслаев видит не только наследие прошлых эпох, но и основание будущих духовных свершений: «...сколько бы народ ни отклонился от своего первобытного состояния: пока он не утратит своего языка, до тех пор не погибнет в нем духовная жизнь его предков. Мысль, извне привитая к слову, никогда не осилит живого образа, в нем впервые воссозданного. И если народ силою своего умственного образования разовьет самостоятельно строгую мыслительность в пределах своего собственного языка, то это возможно не иначе, как только по глубокому и искреннему сочувствию, хотя и не всегда отчетливому, с теми представлениями, какие лежат в основе самого языка» [там же, с. 87–88].

Наиболее тщательно в трудах Буслаева разработано учение об эпическом предании, однако это учение не замыкается на прошлом, как это представлялось А. Н. Пыпину, но обращено в будущее, которое не разрывает с прошлым, но пробуждает его к новой жизни. Буслаев был убежден в животворности тех общечеловеческих начал, которые он выявлял в основе славянских верований, отложившихся во внутренней форме слов и в народной словесности. Обращенность в будущее видна, например, в такой реплике Буслаева: «Со временем, когда литература наша усвоит себе народное творчество (а как? это тайна художника гениального), тогда можно будет и от публики ожидать большего, искреннейшего сочувствия к песням и сказкам» [Буслаев 1856б, с. 90].

Теория тропов

В исследованиях Буслаева конца 1840-х — начала 1850-х гг. разработано оригинальное учение о тропах, которое позднее развил в своих исследованиях А. А. Потебня. Уже в книге «О преподавании отечественного языка» Буслаев наметил основное направление перестройки теории тропов, которая, по его мнению, должна находиться в ведении языкознания, а не риторики. Буслаев был убежден в том, что «только со стороны грамматики, теории и истории языка и можно ожидать воскресения падшей риторики. Только филология и лингвистика дадут непреложные начала теории словесности и защитят ее от пошлой болтовни беллетристов» [Буслаев 1992, с. 78]. Буслаев полагал, что ведению грамматики подлежит не только «правильность языка», но и «красота его» [там же, с. 85]. «Тропы, составлявшие в риториках главу об украшении, ведут свое начало от словаря, ибо перенесение названий от одного понятия к другому есть необходимый путь исследованию лексикологическому» [там же, с. 86]. В «Материалах для русской стилистики» Буслаев анализирует «изобразительные» слова и выражения русского языка, объясненные своим происхождением не сознательной выдумке, но особенностям старинного быта — воинского, юридического, религиозного, семейного, языческому или христианскому взгляду на природу и т. д.

В книге «О влиянии христианства на славянский язык» Буслаев ставит теорию тропов на более широкую психологическую основу, связывая их происхождение с мифологическими воззрениями на природу. «Не по риторическому тропу составляет язык метафорические выражения, заимствованные из воззрений на природу внешнюю, для означения душевных качеств и способностей, а по глубоко коренящемуся в народе верованию, что повсюду в природе распространена одна высшая сила, везде действующая с одинаковыми правами, и что те душевные движения, которые человек сознает в себе, присутствуют и в окружающей природе, но до времени остаются немые, выжидая своего чудесного явления в каком-либо сверхъестественном существе, — пишет Буслаев. — В слогe украшенном есть тропы только потому, что источник их глубоко проникает в образование самого языка, и только то украшение в слогe хорошо, которое согласно с первобытною, безыскусственною красотою форм языка. Когда яснее сознавалось представление, выражаемое словом, тогда поэтическое украшение не только ближе подходило к воззрениям языка, но даже как бы развилось из них, потому-то древнейшая эпическая форма стоит в теснейшей связи с образованием слова» [Буслаев 1848, с. 65–66].

В рецензии на «Мысли об истории русского языка» И. И. Срезневского Буслаев дает развернутое обоснование своей теории тропов в связи с происхождением языка. Он отмечает, что «первоначально в языке не было ни синонимов, ни тропов в том смысле, в каком разумеem их ныне» [Буслаев 1850б, с. 46–47]. Различные предметы получали одно и то же название, потому что производили сходное впечатление на человека. «Следственно в этом случае слово не будет переноситься от одного предмета к другому, но постоянно и в собственном значении будет выражать известное впечатление, какое осталось в душе нашей при созерцании предметов, без всякого внимания к тому, будут ли они сходны или различны. Так быстрота и резкость, медленность, твердость или мягкость впечатления давали название предмету: и яркий свет, точно так же как и резкий звук, производя на душу одинаковое впечатление, могли называться одним и тем же словом» [там же]. Эти наблюдения ученый развивает в статье «Областные видоизменения русской

народности», на которую нам уже неоднократно приходилось ссылаться.

Буслаев отмечает, что метафора имеет «обширнейшее применение в образовании языка» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 165]. Истоки метафоры скрываются, с одной стороны, во внутриязыковых процессах, а с другой — в мифологических верованиях и особом восприятии природы, характерном для человека эпического периода. «В эпоху образования языка и преданий такая метафора была необходимой, существенной оболочкою языческих верований, олицетворявших душевные силы в образах вещественной природы» [там же, с. 166].

Метафора «разумеется в языке не одною внешнею формою, но существенно, необходимою ступенью в духовном развитии народа, таким действием фантазии, которое, участвуя в созидании языка, проявляется в верованиях и преданиях мифического периода» [там же, с. 168].

По наблюдениям Буслаева, метафора возникает первоначально в результате соотнесения «духовной природы» человека с «силами природы физической» [там же]. Человек раскрывал свои представления о душевной жизни в образах внешней природы [там же, с. 72] и, наоборот, видел вокруг «проявления творческой силы» и полагал, что «те душевные движения, которые человек сознает в себе, присутствуют и в окружающей природе» [там же, с. 137].

Благодаря метафоре человек заменяет неясные представления о физической и нравственной природе «свежим впечатлением, столь художественно действующим в поэтическом представлении» [там же, с. 73]. В концепции Буслаева метафора и миф почти не отличимы друг от друга. Например, по наблюдениям ученого, «в языках индоевропейских душа, в различных своих проявлениях, получает название от воздуха, ветра, бури, холода, огня, пламени, крови, воды, волны, так что в языке эпическом, обыкновенно выражающем все отвлеченное в осязательном образе, иногда весьма затруднительно отличить миф от простой метафоры» [там же, с. 10].

Буслаев анализирует диалектные обозначения духовных способностей человека и явлений его эмоционально-чувственной жизни и делает вывод о том, что, «давая умственным и нравст-

венным понятиям осязательные образы», народ следует «не одному свободному творчеству, но и невольной потребности, вложенной в человека вместе с языком» [там же, с. 166].

Обращаясь к метонимии, Буслаев отмечает, что ее начало столь же глубоко сокрыто в основах языка: «Уже в первых приемах языка, при перенесении корня слова от значения предмета к значению ощущения, произведенного предметом, и обратно, узнаем действия этого тропа. Его же помощью образуются от одного и того же корня слова, означающие как действие и деятеля, так и произведение действия или же подлежащее действию» [там же, с. 168].

Приведя примеры метонимических переносов в диалектной лексике, Буслаев переходит к наблюдениям над сходными процессами в области архаических верований: «Смутное понятие о силах и явлениях природы заставляло язычника смешивать первые с последними, вследствие чего метонимия оказалась естественным приемом при составлении верований в предметы и явления природы, по смешению оных с производящими, зиждительными силами. Оттого Перун не только божество, но и молния; лихорадки — не только болезни, но и сверхъестественные существа, виновницы болезней...» [там же, с. 169].

Вслед за метафорой и метонимией Буслаев обращается к синекдохе. Она также «не ограничивается одними внешними приемами. С одной стороны, низводя общие понятия до конкретных образов, она дает эпическим созданиям ту наивную живописность в изображении нравственных интересов человека, которая составляет исключительную прелесть произведений эпического периода; с другой стороны, уступая требованиям ума, она подготавливает отвлеченным логическим категориям изобразительные формы, заимствованные в языке от индивидуальных представлений и возводит эти формы до значения общих понятий» [там же, с. 172].

Обобщая характеристику трех основных тропов, ученый отмечает, что обратился «к подробному анализу не с тем, чтоб последовательным расположением рубрик дать понятие о постепенном раскрытии форм языка, а единственно с тем, чтобы, по разнообразию явлений, понятых в общей связи, сколько возможно яснее определить свойства той зиждительной силы языка, ко-

торая, отражаясь в бесконечном множестве подробностей, не теряет оттого своей цельности и постоянно пребывает неизменной, как то основное начало, которое называют жизнью» [там же, с. 177].

Процессы семантических переносов в области русской диалектной лексики дали Буслаеву ключ к осмыслению ассоциативных ходов мифологического сознания. Исходя из того, что «язык созидается на общих законах с верованиями мифической эпохи», Буслаев демонстрирует, как языковое и мифологическое мышление приписывает природе «качества и действия» воззрений самого человека [там же, с. 168], душевные силы человека олицетворяются в образах материальной природы [там же, с. 166], смешиваются предмет и впечатление, которое он производит на человека, явление природы и силы, которые его вызывают, действие и его причина, результат действия и его производитель и т. д. [там же, с. 169]. По существу Буслаев описал то свойство мифологического мышления, которое через много десятилетий Э. Кассирер назовет комплексностью, а Н. Я. Марр — диффузностью [см.: Франк-Каменецкий 1929, с. 85–86].

Верование как регулятор поведения

В своих разысканиях Буслаев неоднократно обращался к этнографическим материалам. В частности, в статье «Эпическая поэзия» и в письме к С. М. Соловьеву по поводу первого тома «Истории России с древнейших времен» он подробно анализирует русские свадебные обряды [Буслаев 1852а, с. 33–47; Буслаев 1861а, т. 1, с. 46–50].

По наблюдениям Буслаева, на свадьбе «эпическая поэзия разыгрывалась во всем своем древнем разгуле и как неизменный, от периода мифического идущий обряд, и как досужая забава пирующих, и как вещая сила, ограждающая благо, жизнь и здоровье жениха и невесты» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 46]. Из рассмотрения свадебных обрядов XVII в. Буслаев делает знаменательный вывод: «Отличительная черта эпического предания — самая разнообразная и многосторонняя применимость к житейским подробностям; оттого предание столь же неуловимо, как и

жизнь, когда хотим вложить их в систему и подвести к общей, отвлеченной мысли» [там же, с. 49].

Буслаев внимательно относился к бытовому контексту народных верований и представлений. К сильным сторонам его мифологической концепции относится то, что ему удается уловить связь между мифологией и эпической поэзией, с одной стороны, и бытовыми основами жизни — с другой. «На обожании старины крепится вся нравственная жизнь народа в его первобытном состоянии, — утверждал Буслаев. — Он благоговеет перед своими законами и обычаями, потому что они идут от самих богов, самими богами даны и введены; он ненарушимо справляет свои обряды, потому что — по его убеждению — в них содержится священная сила старины и преданья» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 357].

Уже в своей первой книге «О преподавании отечественного языка» Буслаев отмечал, что языческие «боги тесными узами связывались с преданиями, обычаями, законами» [Буслаев 1992, с. 342]. И позднее он не устал повторять, что «нравы и обычаи, определяемые образом жизни, состоят во взаимной зависимости с языком и древнейшими народными верованиями» [Буслаев 1857, с. 739].

В статье «Эпическая поэзия» Буслаев констатировал, что в старину «вся жизнь человека от колыбели до могилы» протекала под благотворным влиянием предания [Буслаев 1861а, т. 1, с. 44]. Песня и обряд были тогда «не только потехой и забавой, но и делом значительным» [там же, с. 45]. Поэзия сближала людей разных возрастов и поколений, обеспечивала преемственность между прошлым и настоящим. Каждому исполнителю сказки или участнику сельского праздника эпическая традиция позволяла выразить чувства и потребности, свойственные его возрасту и семейному положению.

Впрочем, «самородная поэзия» состояла не только из «песен, плясок да сказок»: «...часто оказывалась потребность в деле, в чарующей силе слова, чтоб или снять с сердца кручину, или открыть пропажу, оградить себя от ратного оружия, отмстить недругу и проч.» [там же, с. 46]. Надо отметить, что именно Буслаев был первым, кто поставил на научную основу изучение заговоров [Познанский 1995, с. 18]. Он посвятил этому жанру

народной словесности статью «Об одном старинном русском заклятии» (1849; перепечатано в ИО под заглавием «О сродстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой»), многие страницы в работе «О народной поэзии в древнерусской литературе» (1859) и в других сочинениях. Буслаев неизменно подчеркивал практическую направленность заговоров, их неразрывную связь с многообразными «интересами народного быта» [Буслаев 1990, с. 78]. И в то же время настаивал на том, что заговорам необходимо предоставить «почетное место» в истории литературы, что «этому замечательному отделу народной словесности нельзя не отдать справедливости в оригинальности и смелости поэтических образов» [там же, с. 77].

В статье «Языческие преданья села Верхотишанки» (1851) Буслаев показывает, как с помощью верований регулируется повседневная крестьянская жизнь: «Сверхъестественная сила старобытных богов повсюду напутствует человеку, во всех мелочных ежедневных случаях, так что во всем постоянно надобно соображаться с преданиями, что можно делать и чего нельзя <...> Мифические воззрения на жизнь и природу согласуются с ежеминутным исполнением символических обрядов, из которых составляется вся деятельность простодушной старины» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 248–249].

В речи «О народной поэзии в древнерусской литературе» Буслаев обращается к собраниям всевозможных суеверий, примет, оберегов, причитаний, к заговорам и отреченным молитвам, которые помещались в различных старинных «Травниках» и «Лечебниках». Буслаев полагает, что в народных суевериях сохраняется «неразрывное сочетание поэзии с жизнью», вообще «народное суеверие есть один из существенных видов поэзии, перешедшей в жизнь и с нею слившейся» [Буслаев 1990, с. 61]. Главное свойство этого рода поэзии — ее практичность. «Несмотря на эту практическую цель, или — вернее сказать — ради этой практической цели, многие описания дышат неподдельным чувством изящного, выражаемого в свежести воззрений на природу» [там же, с. 66].

В таком заинтересованном и даже любовном отношении к суевериям как законной части эпического быта был, несомненно, определенный вызов. И именно за это упрекали Буслаева

Н. Г. Чернышевский и А. Н. Пыпин. Последний выдвинул в полемике с Буслаевым и конкретные аргументы. Во-первых, он обратил внимание на то, что, давая оценку произведениям народной словесности, Буслаев смешивает их поэтические достоинства и культурные функции [Пыпин 1863, с. 23–24]. Во-вторых, по мнению А. Н. Пыпина, было бы ошибкой искать в духовных стихах и апокрифических сочинениях следы языческой мифологии: «Что подлинного народного мифа немного в этих произведениях, можно видеть из того, что им очень мало известны те древнейшие мифы, о которых мы знаем из летописи и церковных обличений...» [там же, с. 17–18]. Взамен старой, утраченной мифологии в народе «создалась другая мифология, из своих старых остатков и новых заимствований» [там же, с. 18]. Эта точка зрения получила развитие в трудах А. Н. Веселовского, впрочем, не возражал против нее позднее и сам Буслаев (см. ниже, с. 139).

При анализе полукнижной народной словесности и полуфольклорной низовой книжности Буслаеву удается обойти наиболее сложный вопрос, который стоит обычно перед исследователями, — невозможность определить, является ли то или иное поверье или представление заимствованным, либо оно возникло на местной почве. Буслаев подчеркивает, что в рукописной традиции произошло смешение иноземного с народным, в результате чего местные поверья впитали в себя добавку чужих, а чужие получили местный характер [Буслаев 1990, с. 61–62]. Кроме того, Буслаев переносит центр тяжести с вопроса о происхождении тех или иных суеверий на субъективное состояние сознания их носителей, а с этой точки зрения источник суеверия не так уж и важен. Традиция лишь дает материал, в который облакаются потребность верования, ожидание чуда, надежда на помощь сверхъестественных сил или, наоборот, страх перед ними.

Буслаев придавал исключительное значение «искреннему верованью», хотя и отмечал, что источник последнего отнюдь «не всегда был чисто христианский» [Буслаев 1990, с. 60]. Учитывая этот субъективный момент, ученый смог приблизиться к пониманию регулятивных функций народных верований и показал, что даже сверхъестественное в народной культуре имеет свое практическое значение.

К сожалению, этот круг идей Буслаева почти не был замечен его учениками и последователями. Наблюдения Буслаева об исключительной роли «искреннего верования» в сложении народных воззрений, о характере двоеверия и о практичности суеверной поэзии частично были заново открыты в XX в., а частично, по-видимому, обращены в будущее.

«Первообразы» и теория эпического предания

В работах Буслаева и других русских филологов XIX в. неоднократно обсуждались вопросы о существовании неких универсальных мифологических «первообразов», о врожденных идеях и априорном знании, о коллективных представлениях и бессознательных компонентах человеческой психики, т. е. как раз те вопросы, осмысление которых в XX в. привело К. Г. Юнга к теории архетипов.

Обратившись к науке прошлого столетия, мы — возможно, несколько неожиданно для себя — обнаруживаем подчас формулировки, весьма напоминающие идеи К. Г. Юнга. Например, статья Д. О. Шеппинга «Опыт о значении Рода и Рожаницы» (1851) открывается следующим утверждением: «В человеческом уме есть такие аллегорические формулы для изображения общих законов жизни и разума, которые предшествовали всем мифическим преданиям и которые, если бы эти предания и не дошли до нас, тем не менее существовали бы в наших понятиях» [Шеппинг 1851а, с. 25].

Ученые XIX в. широко использовали термин «первообраз», который представляет собой точный эквивалент греч. *ἀρχέτυπος*. В литературе, посвященной фольклору, слово «первообраз» употреблялось в значении «прототип», «прототекст». Например, А. Н. Пыпин отмечал в рецензии на первый выпуск «Русских народных сказок» А. Н. Афанасьева, что «современная сказка и в содержании, и в изложении должна значительно разниться от своего древнего первообраза» [Пыпин 1856, с. 66].

В контекстах, связанных с мифологической проблематикой, «первообраз» понимался как «миф», «мифологическое представление», «мифологический образ». Например, А. А. Потебня в на-

чале статьи «Переправа через воду как представление брака» (1866) говорит о том, что небесный брак «стал объяснением таинства земного брака» или его «освящающим первообразом» [Потебня 1989, с. 553]. В другом месте А. А. Потебня утверждает, что «священные деревья с вытекающими из-под них источниками, стоявшие у языческих храмов..., могли быть не только первообразами мирового дерева..., но и его изображениями и земными воплощениями» [Потебня 1887, с. 227].

Буслаев тонко анализирует традиционные образы, смысл которых открывается при сопоставлении с их древними прототипами. Например, ученый пишет о безымянном герое «Повести о Горе-Злочастии» и сопровождающем его Горе: «Идут они об руку по далекому, безотрадному пути жизни: позади их — вечность и возникающие из глубины ее библейские образы первых человек; впереди их — тоже вечность, с ее последним возмездием за добро и зло, совершенное на земле» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 614].

Буслаев последовательно ищет мифические «первообразы» тех или иных ситуаций фольклора. Например, он отмечает, что «идеал вещей ткачихи» возник в «глубокой мифологической древности» и был применен к образу Февронии [Буслаев 1910, с. 158]. «...Повсеместно распространенные предания о герое-победителе чудовищного змия были прикрыты новым, сияющим типом Егория Храброго, которого двоеверное воображение на Руси могло сближать со змиеборцем Добрыней или в Германии с Зигурдом-Зигфридом, как в Греции сблизили с Персеем, Геркулесом или Аполлоном» [Буслаев 1873а, № 4, с. 595–596].

Причину единообразия эпических мотивов Буслаев усматривал «в постоянном обращении певцов к первообразу, который они видят в преданиях старины» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 596]. «Вот почему, — писал Буслаев, — исторические лица позднейшей эпохи, воспеваемые эпическим певцом, принимают характер прежних, давно уже известных народу, поэтических типов, с весьма незначительными видоизменениями...» [там же].

Мифический первообраз «применяется» к историческим событиям и персонажам, но сам он, несомненно, существовал и ранее, до своего применения. Например, «громовник Илья-Перун должен был вторично возродиться, вочеловечиться в богатырской личности» Ильи Муромца [Буслаев 1887, с. 104].

Мифический архетип не реализуется автоматически, но самостоятельно вызывается народом «из своих доисторических преданий», причем образ, который лишь «смутно носился в воображении» и «мерещился», получает определенность и пластическую форму [там же, с. 65–66]. Провести границу между первоначальным зарождением мифа и его актуализацией в той или иной традиции весьма сложно, ибо и мифологическое представление, и слово, ведомые творческой силой языка-мифа, каждый раз как бы создаются заново.

Общую направленность разысканий Буслаева на поиски мифических «первообразов» верно уловил В. И. Водовозов в рецензии на ИО: «Несмотря... на огромное обилие фактов, первый том настоящего издания... разъясняет, собственно говоря, один только главный вопрос: тесную связь народной поэзии с преданиями мифологического, религиозного периода. Имея основанием эту общую мысль, каждая статья более или менее приводит к тому же результату: героиня оказывается вилою или валькирией, герой — потомком древних богов или великанов» [Водовозов 1861, № 5, с. 60].

В осмыслении Буслаева мифические образы органически развиваются из «простых» или «коренных» воззрений, они таят в себе указание на свои «первообразы», но не сводятся к ним без остатка. В статьях начала 1870-х гг. Буслаев резко выступал против того, чтобы эпическое лицо отождествлялось с природным мифом. Например, полемизируя с О. Ф. Миллером, он остроумно замечает, что Соловей Разбойник — «это не миф, одетый тонкою пеленою внешней формы, а мужик, которого можно в тороках вести» [Буслаев 1887, с. 277].

Буслаев высказывает догадку о том, что «кроме действительных фактов, история народа предлагает ряды верований и убеждений, которые остаются и пребывают независимо от течения внешних событий» [Буслаев 1873а, № 1, с. 317]. Он полагает, что отдельные мифологические верования свойственны всем народам вне зависимости от их происхождения и места обитания. Так, например, «мифические представления света, солнца, огня, неба, ветров могут быть объяснены независимо от местной обстановки тех племен, где эти представления живут и развиваются» [Буслаев 1887, с. 27]. Вообще «сродство в поклонении небу, земле,

воде, грому как силе благотворной и разрушающей» Буслаев оценивал как наиболее древнее «общее достояние индоевропейское» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 356]. Аналогичным образом А. Н. Афанасьев полагал, что у первобытных народов совпадает в главных чертах отношение «к стихиям, к явлениям, которые вызываются движением светил, к постоянному возрождению природы, к жизни и смерти» [Афанасьев 1996, с. 18].

Буслаев неизменно подчеркивал традиционность эпического быта и его ориентацию на прошлое: «Однообразное течение — не внешних событий — а нравственного быта эпической старины, скованное обычаями, постоянно возводило свое начало к темной старине. В эту эпоху всякий вымысел, всякая новая мысль могли получить право гражданства не как новость, но как припоминание утраченного предания; как уяснение и развитие того, что отчасти было уже давно всем и каждому известно» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 111]. То же имеет в виду впоследствии А. Н. Веселовский, когда пишет, что «древний поэт не творит, собственно говоря, ничего такого, что бы не существовало в представлении его современников как знание или чаяние» [Веселовский 1959, № 3, с. 104].

Прошлое народа вообще обладает особыми мифопорождающими свойствами; настоящее становится мифом по мере того, как оно отходит в прошлое, и, вместе с тем, образы прошедшего приобретают силу, которая позволяет им вновь и вновь «возрождаться», «вочеловечиваться», «применяться» к различным событиям набегающего настоящего.

Буслаев верно отмечает, что прошлое для традиционного сознания — это и область вечных идей, и высшая религиозная и нравственная ценность; оно и предшествует настоящему, и предопределяет собой будущее, и существует как бы вне времени. Поэтому люди и созерцают своих богов в вечности, и считают их своими родоначальниками. По мнению Буслаева, всякий народ, «при первом вступлении своем на историческое поприще, имеет свою родную старину, завещанную ему от предков и полубогов, и почитает ее тою священной областью, из которой идет все великое и прекрасное, всякая правда и истина. Это для него та область идей, в глубине которой прозревает он своих предков-героев и самих богов, от которых предки произошли» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 357].

Постоянное обращение Буслаева к прошлому, апология «эпического предания», ностальгия по изначальному единству человека и природы роднят ученого с романтизмом. Ему удалось исключительно глубоко осмыслить феномен культурной и фольклорной традиции, и его идеи с теми или иными поправками учитывались многими современниками.

В 1880-е гг. буслаевская характеристика эпического предания привлекла внимание А. А. Потебни. Он сделал многочисленные выписки из статей Буслаева «Эпическая поэзия» и «Повесть о Горе-Злочастии» и сопровождал их своими комментариями и возражениями. А. А. Потебня соглашается с тем, что в эпический период образы прошедшего служили «недостигаемыми образцами для подражания» [Потебня 1905, с. 157]. Однако он, в отличие от Буслаева, делает акцент на таких негативных последствиях этой ориентации, как «глубокий и радикальный пессимизм» [там же, с. 150], «повальная несамостоятельность личной мысли» [там же, с. 156] и «нравственный перевес старчества» [там же, с. 157].

Хотя А. А. Потебня, в отличие от Буслаева, негативно оценивает «эпический или народно-поэтический период» [там же, с. 154], он принимает в целом характеристику народной поэзии, которую дает Буслаев, и даже более того — пытается проецировать его наблюдения на индивидуальное поэтическое творчество [там же, с. 159]. Аналогичным образом и А. Н. Веселовский по существу повторяет буслаевскую характеристику эпического предания в теоретическом введении к «Исторической поэтике», хотя и отказывается от апологии эпоса, свойственной Буслаеву.

Мифологическая эпоха и русский эпос

В конце 1850-х — начале 1860-х гг. Буслаев обращается к изучению былин и духовных стихов и пишет статьи «Русский народный эпос» (1859), «Русские духовные стихи» (1861), «Русский богатырский эпос» и «Следы русского богатырского эпоса в мифических преданиях индоевропейских народов» (1862). Взгляды Буслаева на русский эпос подробно проанализировали Ф. М. Селиванов, А. И. Баландин и С. Н. Азбелев [Селиванов 1968; Баландин 1988а, с. 135–142; Азбелев 1991; Азбелев 1992]. Для на-

шей темы этот цикл работ Буслаева интересен тем, что новый материал и новая тема потребовали от ученого скорректировать многие положения, которые ранее были сформулированы им на основе изучения лексики славянских языков и народно-поэтической символики.

Буслаев наметил в развитии русского эпоса, как и ранее в сложении русского языка, «несколько эпох, соответствующих переходу от древнейших мифологических представлений к смешанным, темным в народе преданиям об его ранних исторических судьбах и, наконец, к установившимся национальным типам богатырского цикла Владимирова» [Буслаев 1887, с. 20]. Наиболее ранний слой русского эпоса, по мнению Буслаева, связан с образами так называемых «старших богатырей», которые сохранили связь с древнейшими мифологическими божествами.

Буслаев разрабатывает систему критериев, которые позволяют судить о мифологическом генезисе эпических образов. У старших богатырей такими признаками являются их «громкая величина и непомерная сила» [там же, с. 18], у Волха Всеславьевича — способность к оборотничеству, у женских персонажей — их «мифический род-племя и вещая натура» [там же, с. 77]. Интересно наблюдение Буслаева о том, что если «особа» окружена в былине «таинственностью, туманом отдаленья», то это обыкновенно «дает разуметь о мифической основе былины» [там же, с. 88].

В самом общем виде можно сказать, что о древности того или иного эпизода былины свидетельствует нарушение семантической связности эпизода — его «таинственность» [там же, с. 129], «несообразность» или противоречия общему смыслу текста. Вообще Буслаев видит в эпосе «смесь противоположностей, накопившихся в жизни веками» и стремится «проследить те основные нити, на которые фантазия в течение столетий стройно нанизывает все эти противоречия и анахронизмы» [там же, с. 127–128].

Буслаев проявляет большую осторожность в поиске мифических прообразов тех или иных эпических персонажей. В отличие от А. Н. Афанасьева, который был готов возводить к мифологии любую деталь былины или сказки, Буслаев отчетливо осознает, что многое в фольклоре не сводится к мифологии. По его мнению, мифическое происхождение того или иного персо-

нажа, мотива или сюжета былины не является чем-то самоочевидным, но нуждается в предварительном обосновании.

Буслаев предпочитает в общем виде говорить о мифической основе тех или иных образов былины, не уточняя, что именно имеется в виду [Буслаев 1887, с. 81, 109]. Он усматривает в словах былины о том, что «мать сыра земля любит Микулу Селяниновича», намек на «древнейший миф о любовном союзе богини земли с богом, покровителем земледелия» [там же, с. 77], однако не настаивает на своей догадке. Таких полупредположений; полунамеков немало найдется в статьях Буслаева об эпосе.

Особый интерес представляют наблюдения Буслаева о сюжете «битва Ильи Муромца с сыном». Рассмотрев этот эпизод в русских былинах, Буслаев указывает на его параллели в традициях других народов, в частности, в эпосе о Хильдебранде. «Сродство нашего эпоса с чужеземными главнейшим образом основывается, вероятно, на эпическом выражении одинаковых условий в раннем развитии народного быта. Это может быть даже сродство общечеловеческое...», — замечает Буслаев [там же, с. 133]. Такого рода наблюдения Буслаева позднее получили развитие в работах А. Н. Веселовского об эпосе и в «Поэтике сюжетов».

Внимание Буслаева привлекают те произведения и образы, в которых можно видеть переходные черты — от эпохи мифической к исторической или от язычества к двоеверию. Такой характер имеют, по мнению Буслаева, и стих о Егории Храбром, и многие образы русских былин.

При переходе от мифологического эпоса к историческому стихийные божества или перерождаются, трансформируясь в героев исторического эпоса (например, черты Перуна, согласно Буслаеву, переходят к Илье-Пророку, а от него — к Илье Муромцу), или заменяются другими эпическими образами, передавая им по наследству свои титанические черты (Святогор, Микула Селянинович и его дочери, «вещие женки» и «поленицы»); иногда старшие богатыри погибают, возвращаясь к первоначальному стихийному образу (Дунай) или уступая место новым богатырям (Святогор и Илья).

Буслаев присоединяется к мнению о том, что «в основе большей части мифов открывается взгляд человека на природу» [там же, с. 252], однако категорически не соглашается с тем понимани-

ем «мифологии природы», которое было характерно для А. Н. Афанасьева и О. Ф. Миллера [там же, с. 245–251]. Попытка О. Ф. Миллера свести содержание русских былин к «мифам о свете и мраке, о тепле и холоде, о тучах и дождях» [там же, с. 250] вызывает у Буслаева резкое и оправданное неприятие. «Формула», которую О. Ф. Миллер последовательно прилагает к объяснению былинных эпизодов, имеет настолько общий характер, что в ее «широкие рамы» можно вставить все, что угодно. «...Та масса разнообразнейших мифов, которую сравнительная мифология старается сгруппировать под общие рубрики, представляет нам пеструю смесь национальных различий во множестве мелочных подробностей», — замечает Буслаев [там же, с. 252].

Обратившись к изучению былин и духовных стихов, Буслаев сохраняет видение эпоса как единого организма. Он постоянно подчеркивает, что мы имеем дело не с совокупностью разрозненных текстов, но с «органическим целым русского национального эпоса», которое по частям открывается в былинах, летописных сказаниях и некоторых других источниках ([Буслаев 1887, с. 260], см. также: [там же, с. 284]). Хотя Буслаев и о языке писал как об осколках первобытного эпоса (см. выше, с. 102), все же очевидно, что этот язык-эпос представляет собой нечто качественно иное, чем эпос, воплощенный в русских былинах.

Как мы помним, осмысление первобытной эпохи в книге «О влиянии христианства на славянский язык» и в статье «Эпическая поэзия» связано с ностальгией по прекрасным временам гармонического единения человека с природой (см. выше, с. 95). На основании русского эпоса Буслаев восстанавливает иной образ доисторического века, когда на земле жили стихийные титанические богатыри вроде Святогора или Дуная. Завершилась эта эпоха космической катастрофой, в результате которой на земле установился новый порядок, и появились богатыри, соразмерные человеку.

Исследование так называемого большого духовного стиха о Егории Храбром позволило Буслаеву гипотетически восстановить «предания о первобытных хаотических переворотах на земле, совершавшихся некогда могуществом высших, неведомых сил. По этим преданиям, горы, леса, воды в хаотическом беспорядке громоздились по земле и, как существа одушевленные, могли сдвигаться между

собою и раздвигаться по приказанию вещего слова» [Буслаев 1887, с. 51]. Порядок на земле наводит «творец, устроитель земли Русской, Вейнемейнен русского космогонического эпоса, под позднейшим именем Егория Храброго» [там же].

Поскольку на протяжении нашего исследования нам еще придется коснуться образа Егория Храброго и различных его интерпретаций в науке XIX в., приведем небольшой фрагмент из духовного стиха о Егории. Воспользуемся для этого вариантом из составленной Буслаевым «Русской хрестоматии» для средних учебных заведений:

Тут же Егорий поезжаючи,
Святую веру утверждаючи,
Бусурманскую веру побеждаючи,
Наезжал на леса на дремучие:
Леса со лесами совивались,
Ветья по земле расстилались:
Ни пройти Егорью, ни проехати.
Святой Егорий глаголет:
«Вы леса, леса дремучие!
Встаньте и расшатнитесь,
Расшатнитесь, раскачнитесь:
Порублю из вас церкви соборныя,
Соборныя да богомольныя!
В вас будет служба Господняя!
Зароститесь вы, леса,
По всей земле светло-русской,
По крутым горам по высокиим!»
По Божьему все повелению,
По Егориеву все молению,
Зарослись леса по всей земле,
По всей земле светло-русской,
По крутым горам по высокиим;
Ростут леса, где им Господь повелел.

[Буслаев 1894, с. 373–374]

Вернувшись несколько назад, можно вспомнить, что в книге «О влиянии христианства на русский язык» Буслаев рассматривал в качестве модели космогенеза другой духовный стих —

о Голубиной книге. Согласно «Стиху о Голубиной книге», мир возникает непосредственно из светоносного божественного тела, как его своеобразная эманация, а тело человека — из природных стихий:

У нас белый вольный свет зачался от суда Божия;
Солнце красное от лица Божьего,
Самого Христа Царя Небесного:
Млад светел месяц от грудей его;
Звезды частыя от риз Божиих;
Ночи темныя от дум Господних;
Зори утренни от очей Господних;
Ветры буйные от Свята Духа;
У нас ум-разум Самого Христа,
Самого Христа, Царя Небесного;
Наши помыслы от облац небесных;
У нас мир-народ от Адамия;
Кости крепкия от камени;
Телеса наши от сырой земли;
Кровь-руда наша от черна моря.

[Буслаев 1894, с. 358–359]

Буслаев, как и позднее Афанасьев, придавал первостепенное значение преданию о сотворении мира, изложенному в «Стихе о Голубиной книге»: оно позволяло объяснить систему метафорических соответствий между человеком и вселенной. «Стих о Голубиной книге» задает своеобразную азбуку соответствий, благодаря которой глаза человека отождествляются с солнцем, его волосы — с травой, мысли — с облаками и т. д.

Согласно «Стиху о Голубиной книге», мир возникает сразу в целостном виде и во всем многообразии своих символических связей. Стих о Егории Храбром дает иной образ творения: Космосу предшествует Хаос, до устроительной деятельности Егория мир рисуется как непроходимые дебри, в которых хозяйничают дикие звери. По справедливому замечанию Буслаева, «Егорий не только утверждает на Руси христианство, но и делает эту страну обитаемою; он представляется как бы первым цивилизатором диких и непроходимых пустынь, населенных хищными зверями и чудовищами» [Буслаев 1894, с. 373–374].

«Зачатки» индоевропейской мифологии

В 1862 г. появляется одна из наиболее интересных статей Буслаева — «Следы славянских эпических преданий в немецкой мифологии».

Здесь Буслаев предлагает оригинальное решение вопроса о том, как соотносятся друг с другом мифологические представления древних индоевропейцев и славян. Мифологии разных индоевропейских народов, да и других народов мира, по мнению Буслаева, развиваются из единых зародышей, однако их конкретное содержание определяется природно-климатическими и хозяйственно-бытовыми условиями. Различиями этих условий объясняются, например, различия в осмыслении водных объектов у финнов и у славян: «Громадные размеры далекого моря с гигантскими утесами, над которыми в виде дочери воздуха носятся тучи и от морских ветров зарождают в своей утробе творца миров — эти необъятные размеры эпической фантазии финнов, вызванные самой природой, — в эпосе славянском, тоже соответственно условиям природы и быта, сокращаются в умеренные формы рек с крутыми, красными берегами» [Буслаев 1887, с. 41].

Как и при изучении индоевропейского наследия в славянских языках, Буслаев исходит из гипотезы органического развития языка и культуры, предполагая, что ни языковая форма, ни миф не могут возникнуть на пустом месте, но лишь извлекаются на свет из темного прошлого самого языка или культуры и, получив материальное оформление, занимают определенное место в их «организме».

Буслаев полагает, что славяне, германцы и литовцы «вынесли с собою в Европу зародыши понятий о благоустроенном быте семейном и общественном, основанном на земледельческой оседлости, руководимом законами высшей правды и охраняемом богами», однако «нужны были опыты многих столетий, чтобы привести в сознание те идеи и воззрения, которые европейские народности вынесли с собою из своей азиатской родины...» [там же, с. 64–65].

В таком ключе осмысливается и процесс формирования образа верховного божества: «...установившаяся и успокоившаяся народность, в обеспечение себя от вражеских покушений, вызвала из сво-

их доисторических преданий смутно носившийся в воображении древнейший образ бога громовержца, покровителя семейной оседлости и земледелия, а вместе с тем грозного оберегателя нового порядка вещей от вторжения грубой силы чудовищных великанов. Образ этого божества постоянно мерещился воображению европейских кочевников и прежде, в смутных воспоминаниях об индийском Индре; но он окончательно сложился в определенный национальный тип у классических народов в Зевсе или Юпитере, у литвы и славян в Перкуне или Перуне, у немцев в Торе, Тунаре (Donner)» [там же, с. 65–66]. Впрочем, тезис Буслаева о том, что Перун являлся покровителем земледелия и семейной жизни, основанный на сопоставлении его со скандинавским Тором [там же, с. 218], не подтверждается славянскими материалами (исследователи в общем сходятся на том, что Перун был связан с образом грозы и являлся покровителем княжеской дружины [Иванов 1958]).

Если в 1848 г. Буслаев писал о том, что «самая мифология есть не что иное, как народное сознание природы и духа, выразившееся в определенных образах» [Буслаев 1848, с. 65–66], то в 1862 г. он считает, что «в поэтических мифах о божествах народ возводит до идеального представления свое собственное бытие, определяемое историческим развитием и разными переворотами» [Буслаев 1887, с. 219]. Буслаев ищет в славянской мифологии воспроизведение и возведение в идеал тех «главных элементов, из которых сложились исторические основы славянской народности», а это, по его мнению, «семейный и родовой быт, оседлость и земледелие» [там же, с. 217].

Дополняя свои ранние работы, Буслаев отмечает, что славянская мифология получила выражение не только в воззрениях на природу или в образах языческих богов, но и в определенных сюжетах, происхождение которых обусловлено «великим переворотом, совершившимся для славянского мира в переходе от бездомного кочеванья к земледельческой оседлости» [там же]. В качестве примеров Буслаев приводит былинку о Вольге и Микуле и сказки о возникновении Змеиного вала.

Осмысление эпического идеала у Буслаева тесно связано с концепцией мифа. Ученый пишет об этом в статье «Бытовые слои русского эпоса» (впервые опубликовано в качестве рецензии на книгу О. Ф. Миллера, 1871 г.): «В глубине эпического пре-

дания, без сомнения, стоит миф, но как летописные сказки, так и точное свидетельство „Слова о полку Игореве“ говорят нам ясно, что эпические личности состоят уже во внучатом отношении к мифическим существам. Богатыри только наследуют часть своей силы от своих божественных предков. В богатырских типах не возводятся до апотеозы исторические личности (как учила старинная теория), а история и быт народный поэтизируются, с точки зрения эпической, то есть озаряются ореолом мифических верований» [Буслаев 1887, с. 283].

Предложенное Буслаевым понимание эпического идеала предполагает, что эпос не копирует жизнь, а пересоздает ее в народном воображении [там же, с. 219].

Проблема мифа в статьях Ф. И. Буслаева начала 1870-х гг.

В 1872–1873 гг. Буслаев публикует в трех номерах журнала «Русский вестник» серию очерков под названием «Сравнительное изучение народного быта и поэзии». Для того, чтобы дать представление о содержании этой работы, приведем названия ее главков:

«Общее обозрение главных направлений в литературе этого предмета; Школа лингвистическая; Ведисты; Мифология природы; Школа этнографическая; Бенфеисты и теория исторической передачи предания; Теория общих мест в мифе и сказании; Теория этнографическая; Ее отношения к филологическим исследованиям по классической древности; Бахофен и его сочинения о правах женщины; Летописные сказки славянских племен; Сказочное родословие первых русских князей; Эпические предания о княгине Ольге; Теория исторической передачи предания; Доисторическая археология по курганным раскопкам; Семитическое влияние на раннюю культуру древних классических народов; Влияние христианства на язычников; Теория так называемого вырождения в приложении к мифологии; Средневековое двоеверие; Иконография и народные предания и поэзия; Отношение еретических сект к двоеверию».

Несколько позже в «Русском вестнике» появилась статья «Догадки и мечтания о первобытном человечестве», посвященная критическому разбору сочинения О. Каспари «Первобытная история

человечества с точки зрения естественного развития самой ранней его духовной жизни» (1873).

Как уже ясно из приведенного оглавления, круг научных направлений и школ, к которым обращается Буслаев, чрезвычайно широк. Буслаев знакомит читателя со взглядами и основными трудами ведущих европейских ученых середины XIX в.: М. Мюллера, А. Куна, В. Шварца, И. Я. Бахофена, Э. Б. Тайлора и др. Из сочинений отечественных ученых он обращается главным образом к «Поэтическим воззрениям славян на природу» А. Н. Афанасьева, «Славянским сказаниям о Соломоне и Китоврасе» А. Н. Веселовского, книге О. Ф. Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское» и «Религиям древнего мира» архимандрита Хрисанфа.

Ученый привлекает материал весьма разнообразный в историческом и географическом отношении. Это мифы, культы и социальные институты древних индийцев, ветхозаветных евреев, античных греков и римлян и даже южноамериканских индейцев. В специальной главке ученый предлагает «несколько данных из первобытных религий американских дикарей, для того чтобы показать, насколько необходимо знакомство с мифологией диких народов для сравнительного изучения мифологических и поэтических преданий славян и других родственных народов» [Буслаев 18726, с. 716].

Форма журнального обзора предоставляла автору определенную свободу: он возвращался по несколько раз к интересующим его проблемам, позволял себе подчас быть скептически язвительным, а подчас и подниматься до лирического пафоса. Например, в полемике с О. Каспари Буслаев как бы восклицает: «...по психологии, исповедуемой гейдельбергским профессором, все поэтическое и мифологическое, чем и до сих пор язык живописует природу, что так мастерски умеет объяснить по текстам Вед знаменитый Макс Мюллер и что, наконец, хорошо известно и в русской литературе из капитального труда Афанасьева, итак, все эти живейшие воззрения на божий мир, в течение тысячелетий воспитывающие человечество чрез посредство родного языка, не более как напускное обаяние жрецов, которые, углубившись в таинства природы, выдумали разных стихийных богов и отуманили здравый практический смысл первобытного человека» [Буслаев 18736, с. 735–736]. В то же время

за вольным движением мысли, которое, по-видимому, определялось подчас просто последней прочитанной книгой, просматривается определенное единство — не замысла, а общего видения предмета.

Ученый стремится не к тому, чтобы убедить читателя в правильности какой-либо одной точки зрения и отвергнуть другие, но к тому, чтобы найти рациональное зерно в каждой из них, а также наметить возможности их применения к славянскому фольклору. Как и позднее А. Н. Веселовский в его многочисленных рецензиях и обзорах, Буслаев добросовестно излагает даже те мнения, с которыми он явно не согласен, и подчас трудно отделить его собственные идеи от идей тех авторов, о которых он пишет.

Характерен такой штрих. Буслаев констатирует, что некоторые современные ученые основным источником мифологии признают «почитание усопших предков, возведенных в сан героев» [Буслаев 1873б, с. 716], и усматривает в этом возрождение эвгемеризма — той «самой теории, на которой старинные теологи основывали свои доказательства о первобытности исторической правды ветхозаветных сказаний в сравнении с позднейшими искажениями ее в мифических преданиях язычников» ([там же, с. 754]; см. также: [с. 715–716]). Несмотря на то, что ни сама эта «старинная теория», ни ее «новейшая реставрация» для Буслаева в целом неприемлемы, он находит все же в ней рациональное зерно [там же, с. 716–717, 750–753]. По наблюдениям ученого, эвгемеризм характерен и для Ветхого Завета, где действуют в основном не божества, а исторические личности, и для древнего Египта, где фараоны возводились в сан божеств: «...эвгемеризм и обоготворение явлений природы, история и творческий идеал, действительность и поэтический вымысел — вот два принципа, которые очень рано поделили между собою исторические народы; одни взяли первый принцип, другие второй» [там же, с. 717].

Буслаев начинает свою статью кратким очерком изучения народности в первой половине XIX в. и констатирует эпохальный сдвиг интересов «от исторической личности к народной массе» и от «благоговения к своему родному» к становлению сравнительного метода: «Народный быт, который с некоторого

времени все больше и больше отмежевывал себе пространства в истории того или другого из народов, ознаменовавших себя на поприще исторического развития всего человечества, наконец становится самостоятельным предметом сравнительной науки, которая, разрушая преграды исторического обособления народностей, исследует их основные элементы и естественное их развитие, независимо от искусственных слоев их исторической цивилизации. Язык, религия, начатки семейного и общественного быта, народная поэзия и обычное право — вот главнейшие предметы, на которых она сосредоточивается. Таким образом, история уступает место этнографии, философия истории сводится к положительным данным сравнительной грамматики, сравнительной мифологии, сравнительной истории права и вообще к сравнительному изучению народного быта, основанному на точных статистических данных; эстетическая критика, доколе основанная только на образцах, как лучшем свете исторической цивилизации, в массе народных безыскусственных произведений ищет новых жизненных законов, захватывающих вместе с внешней формой все обилие содержания, в ненарушимой связи народной словесности с народным бытом во всех его теоретических и практических проявлениях» [Буслаев 1872б, с. 652–653].

Концепция мифа у Буслаева начала 1870-х гг. обогатилась рядом принципиально новых положений. С одной стороны, и сама мифология, и эпос осмысляются теперь не как нечто изначальное, а как результаты длительного развития первобытной культуры: от материнского права — к отцовскому, от каменного века — к железному, от охоты — к пастушеству и земледелию и т. д. С другой стороны, вступая в область истории, мифология не вырождается, как это, например, представлялось А. Н. Афанасьеву, а, наоборот, обогащается и развивается, втягивая в свою сферу и наделяя символическими смыслами новые элементы материальной и духовной культуры, полученные в результате общения с другими народами. «Таким образом, — полагает Буслаев, — теряя в своих так называемых первобытных воззрениях, разрабатываемых мифологиею природы, — миф, по теории исторической передачи предания, выигрывает в полноте содержания, развиваемого исторически, и является красноречивою

летописью ранних успехов культуры, там и сям возникавших в народностях по мере их взаимных сношений» [Буслаев 1873а, № 4, с. 592]. Мифология рассматривается как часть совокупной исторической памяти народа, а на первый план выходят предания, в которых осмысляются черты первобытных семейно-родственных отношений (кровосмешение, особая роль женщины, образы воинственных дев и т. д.) и различные культурные новации (изобретение огня, выплавка металлов, культивирование занесенных извне растений и деревьев и др.). В народных преданиях, как полагает Буслаев, верование и убеждение невозможно отделить от голого факта, и «разумение» событий сливается воедино с «мифологическими воззрениями и убеждениями» [Буслаев 1873б, с. 755].

С полным сочувствием Буслаев пишет о методе И. Я. БахOFFена: «Он исследует не первичные зачатки мифологических представлений, а тот исторический быт, в недрах которого созревали религиозные и нравственные идеи классических народов в связи с развитием семейной и государственной жизни <...> Его интересуется не самое зарождение мифа, а тот животворный мифический процесс, который, руководствуясь бытом, создает убеждения и выражается в историческом сказании» [Буслаев 1873а, № 1, с. 295–296]. Эти проблемы в конце 1860-х — начале 1870-х гг. все больше занимают и самого Буслаева.

В целом проблема мифа у позднего Буслаева утрачивает тот преимущественно филолого-лингвистический характер, который она имела в его ранних трудах, и получает в большей степени историко-культурную и этнографическую интерпретацию. Понятия мифологии и культуры при этом сблизились друг с другом.

Ни в «Сравнительном изучении народного быта и поэзии», ни в других поздних работах Буслаева почти не нашли отражения такие волновавшие ранее ученого темы, как связь мифа и языка, мифа и метафоры и др. Тем не менее подход Буслаева к проблемам мифологии сохраняет свои привлекательные черты: признается связь мифа с религией и поэзией [Буслаев 1872б, с. 679–680], его укорененность в «субъективной стороне самых составителей мифа» [там же, с. 684], высокий ценностный статус. Буслаев по-прежнему рассматривает культуру как целост-

ный объект, а мифологию, фольклор, обряды, книжность, иконопись — как различные, но внутренне соотнесенные друг с другом сферы человеческой деятельности.

В контексте критического анализа мифологической концепции М. Мюллера Буслаев излагает и собственное понимание мифологии: «...сравнительная мифология убеждает нас в той истине, что мифологический процесс, которому подчинена была столько тысячелетий жизнь человечества, послужил естественным путем для его умственного и нравственного развития. Это была вместе и религия, потому что она возводила человечество в мир идей, указывая величайшую из них в божестве и бессмертии, это была вместе и поэзия, потому что поэзия, слагая свои образы в мифических формах языка, каждую идею воплощала в идеал, ценность которого определялась ступенями развития умственного и нравственного в приближении к идее религиозной. Потому не должно ограничивать понятие о мифологии только религиозным характером и видеть в ней, как видели прежде, округленную систему учения о богах и полубогах, нечто вроде догмата исповедания. Это был не что иное, как способ понимать вещи, умственный прием для уразумения, способ мыслить и выражаться» [там же, с. 679–680].

Для темы нашей книги особый интерес представляет фрагмент, в котором Буслаев противопоставляет два подхода к истории религии (или мифологии) — философский и историко-культурный: «В истории религии философ исследует более с объективной точки зрения самый процесс религиозного развития, сколько возможно в независимости от субъективного понимания и отношения к нему народных масс, того именно бытового отношения, которое для философа не имеет другого значения, как только по отклонению от нормы, по ошибкам или заблуждениям. Напротив того, историк культуры иначе и понять не может религии, как в ее теснейшей связи с бытом, поэзией, суевериями, обычаями, нравами. Конечно, чем отвлеченнее от народности религиозное сознание, тем оно возвышеннее и чище; но с другой стороны, чем оно глубже входит во все духовные и нравственные отправления народного быта, тем оно конкретнее, доступнее для всех и каждого, тем оно жизненнее. История человечества представляет нам картину непрерывной борьбы истины с заблужде-

ниями: философия стремится к познанию истины во всей ее сущности; история культуры более имеет дела с так называемыми заблуждениями человеческого рода и приучает относиться к ним снисходительно, открывая в них следы и зародыши той же вечной истины» [Буслаев 1873а, № 4, с. 624].

Данное суждение заслуживает того, чтобы присмотреться к нему внимательнее. На первый взгляд может показаться, что Буслаев обделил историка культуры, на долю которого достались только «заблуждения» рода человеческого. Однако более глубокое прочтение текста открывает, что и подход философа, и подход историка культуры, согласно Буслаеву, правомочны и взаимно дополняют друг друга. При этом и философский подход имеет культурно-историческую составляющую, так как изначально философ имеет дело не с чистым «процессом религиозного развития», а с определенными культурными формами его манифестации. Но и историк культуры в конечном счете открывает в «заблуждениях человеческого рода» то, с чем вроде бы должен иметь дело философ, — «следы и зародыши той же вечной истины». Более того, истинность верования может быть определена прежде всего историком культуры, который покажет, чем оно было изначально в плане историческом и чем стало в том культурном контексте, в котором мы его наблюдаем. Однако и философу здесь найдется работа, ибо именно ему предстоит выяснить, какая психологическая и трансцендентная реальность обусловила рождение данного верования и его дальнейшее существование.

Некоторая двусмысленность приведенного фрагмента обусловлена тем, что истина здесь как бы отождествляется с трансцендентным началом. Если последовательно придерживаться такого подхода, то вся культура предстанет как отпадение от божественной истины и будет лежать во зле. Однако Буслаев понимает дело по-другому. Сливаясь с «бытом, поэзией, суевериями, обычаями, нравами», религиозные представления, правда, проигрывают в «возвышенности и чистоте», но зато выигрывают в жизненности и доступности. Дело в том, что «заблуждение» тоже может быть истинным, так как с его помощью объективируются реальные религиозные переживания человека: вера в бессмертие души, ощущение своей причастности к Богу и вечности и др.

Буслаев оценивает мифологию и эпос как основное (наряду с языком) свидетельство о первобытной истории народа. Вспомним, что еще Ф. Шеллинг, говоря о возможности исследовать истоки мифологии и условия, при которых она возникла, отмечал: «Ведь по меньшей мере один памятник той эпохи все же сохранился, самый что ни на есть несомнительный, — это и есть сама мифология...» [Шеллинг 1989, т. 2, с. 166]. Даже сказки и саги имеют иногда, по мнению Буслаева, «цену действительных фактов, поскольку такие сказания заявляют о национальном сознании народа и о взгляде его на свой быт и историю» [Буслаев 1873а, № 4, с. 624].

Наиболее оригинальные главки «Сравнительного изучения народного быта и поэзии» посвящены соотношению язычества и христианства, историческим разновидностям двоеверия и соотношению иконографии, книжности и народных верований. Если в работах 1850-х гг. Буслаев рассматривал двоеверие главным образом на славянской почве, то в конце 1860-х он приходит к выводу о том, что уже раннее христианство выработало своеобразные двоеверные формы и несло на Русь элементы восточных и античных культов и мифологий. «Эти разнохарактерные элементы — языческий и христианский, варварский и цивилизованный, восточный и классический — с течением времени только более и более усложняли друг друга в потемках средневекового невежества, и в своем перекрестном, взаимном влиянии тем легче могли производить в умах ту смутную путаницу понятий, которую у нас в старину называли двоеверием, чем более эти элементы представляли собою сродства, или первобытного, общего всем народностям, или же исторического, образовавшегося вследствие влияния восточной и классической культуры на древнехристианскую литературу и археологию» [Буслаев 1873а, № 4, с. 592–593].

Ученые XIX в. рано столкнулись с тем, что одни и те же образы встречаются, с одной стороны, в фольклорно-обрядовой традиции, а с другой — в традиции церковной, книжной, иконографической, причем синтез этих традиций в таких фольклорных жанрах, как духовные стихи, заговоры, легенды, выдавал их изначальную близость, которая не могла быть объяснена общностью их происхождения. Буслаев предпринял попытку нащупать

общую мифопоэтическую основу фольклорно-языческой и книжно-христианской топики.

Ученый проникательно вскрывает «двоеверную примесь» в самих иконографических типах. Например, об изображении Богородицы у колодца или с веретеном в сцене Благовещения он замечает: «Девица, черпающая воду и при воде похищаемая, и девица или вообще женщина за пряжей с веретеном — такие общераспространенные мотивы в народных сказаниях, обрядах и поэзии, что они должны быть отнесены к самым обыкновенным общим местам народных преданий. Тем не менее мотивы эти, будучи раз употреблены как подходящие формы для изображения иконографического сюжета, получали в глазах двоеверной толпы высшее значение, обновляя и освежая в памяти все эти сказания о вещих девах при воде и о вещих пряжах, а вместе и те обычаи и обряды, в которых при встрече с невестой занимает немаловажное место черпание воды и прялка с веретеном» [Буслаев 1873а, № 4, с. 597].

Таким образом, иконографический тип, по наблюдениям Буслаева, не просто приходит во взаимодействие со сферой народных верований и представлений, но и способствует их оформлению и актуализации. Внимание Буслаева вообще привлекают случаи, когда взаимодействие книжного и фольклорного образов обеспечивается тем, что в конечном счете и тот и другой восходят к аналогичным образам разных культурных традиций, то есть, как бы мы сказали сейчас, имеют архетипический характер. Например, коснувшись иконографического образа земли в виде полуобнаженной девицы, обвитой травой и цветами, Буслаев напоминает «об обычаях в летнюю пору водить в хороводах обнаженную девицу, увитую ветвями, которую... поливают водою, будто изнемогающую и жаждущую от засухи», и далее отмечает: «По крайней мере не подлежит сомнению, что принятая в нашей иконописи Девица-земля есть та же самая античная фигура богини земли, которая часто встречается в живописных и скульптурных памятниках древнехристианского искусства, и по сродству народностей в первобытном чествовании земли, этот иконографический знак, распространенный между ними с принятием христианства, вносил к ним не новый миф, а только одну общую, типическую форму, которою удобно при-

крывались соответственные ей местные варианты одного и того же верования» [там же, с. 595]. Аналогичные наблюдения делает ученый относительно образов огненной реки [там же, с. 615], центра мира, осмысляемого как его пуп [там же, с. 596], плача Земли к Богу [там же, с. 614], метафорической связи огня и змеи и др.

По наблюдениям М. В. Алпатова, Буслаев никогда не удовлетворялся объяснением иконографических образов богословскими текстами и «стремился проникнуть в более глубокие слои народного сознания, раскрыть первоначальное мифологическое ядро, сказавшееся в религиозных мировоззрениях и запечатленное в формах средневековой иконографии» [Алпатов 1961, с. 66]. Одной из наиболее важных заслуг Буслаева М. В. Алпатов считал открытие «античной, греческой подосновы русского искусства» [там же, с. 63].

Ф. И. Буслаев о ранних работах А. Н. Веселовского

В 1868 и 1874 гг. Буслаев публикует две обширные рецензии на работы А. Н. Веселовского. Он уделяет им также много внимания в статье «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» [Буслаев 1873а, № 4, с. 625–626, 641–649]. Этот своеобразный заочный диалог между Буслаевым и «первым» из его учеников [см.: Азбелев 1992, с. 18] получил позднее продолжение в рецензии А. Н. Веселовского на «Мои досуги» Буслаева (1886). Сохранилась интересная переписка между Буслаевым и А. Н. Веселовским (письма А. Н. Веселовского хранятся в РГБ, ф. 42, к. 11, ед. хр. 45, 5 писем, 10 листов; письма Буслаева в ИРЛИ, ф. 45, оп. 3, ед. хр. 183, 11 писем, 25 листов).

В 1868 г. Буслаев поместил в «Журнале Министерства народного просвещения» статью «Опыты г-на Веселовского по сравнительному изучению древнеитальянской литературы и народной словесности славянской и в особенности русской». Буслаев подробно пересказал две работы А. Н. Веселовского, опубликованные в Италии: книгу «Новелла о королеве Дакийской» (исследование и публикация текста) и заметку «Предания народные в поэмах Антонио Пуччи». В появлении работ А. Н. Веселовского

Буслаев видит свидетельство того, что «русская ученость все больше и больше начинает оказывать свое влияние на успехи наук в Европе» [Буслаев 1868, с. 495]. «Г-ну Веселовскому, кончившему курс в Московском университете около десяти лет тому назад, выпала счастливая доля познакомиться итальянских исследователей литературы с тем сравнительно-историческим методом, который так блистательно разрабатывается теперь в Германии по следам братьев Гриммов и начинает уже оказывать свою силу и во Франции, но который до сих пор оставался в Италии неизвестен. Сравнение итальянских сказаний с родственными им по содержанию у других народов дало возможность русскому ученому, впервые на итальянском языке, войти в подробности как о сербских и других славянских сказках и песнях, так и в особенности о русских. Рядом с Як. Гриммом и Либрехтом он не раз цитирует „Русские сказки“ Афанасьева и, касаясь мифических преданий о Дитрихе Бернском, не забывает нашего Волоса» [Буслаев 1868, с. 495].

Буслаев видит в деятельности А. Н. Веселовского «патриотический подвиг образованного русского человека, который, владея богатым содержанием общеевропейской литературы, дает в ней почетное место и народности русской, как одному из основных элементов общего всем западным народам литературного предания» [там же, с. 497].

Рецензент подробно пересказывает опубликованную А. Н. Веселовским «Новеллу о королеве Дакийской», в основе которой лежит сказочный сюжет о невинно гонимой девушке (АТ 706 «Безручка»; основная литература о данном сюжете указана в комментариях к книге [Афанасьев 1985, т. 2, с. 439]). Попутно Буслаев рассуждает об отличии русской культурной ситуации от итальянской и дает краткую характеристику итальянской поэзии XII-XIV вв. Особый интерес представляют наблюдения Буслаева о различном восприятии христианской религии в странах античной цивилизации, с одной стороны, и у славян и германцев — с другой ([Буслаев 1868, с. 498–499]; см. также: [Буслаев 1895]).

В 1873 г. Буслаев готовит обстоятельный разбор книги А. Н. Веселовского «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе» для присуждения наград графа Уварова. Познакомившись с книгой,

он писал А. Е. Викторову: «Диссертация Веселовского заинтересовала меня в высокой степени и по свежести взглядов и приемов, и по легкости и смелости в постановке вопросов. Чтобы идти вперед, именно так и надобно направо и налево рубить сплеча. Пусть иные его догадки и не оправдаются критикой, но вся важность в его методе и взгляде, так что бездна необъяснимых доселе подробностей в нашей русской народной поэзии, былинной и летописной, благодаря этому методу, могут быть объяснены как нельзя удовлетворительнее» ([РГБ, ф. 51, к. 17, ед. хр. 1, л. 8]; опубликовано с незначительными неточностями в статье: [Афиани 1972, с. 312–313]).

В своем отзыве Буслаев причисляет книгу к «капитальным приобретениям нашей ученой литературы» [Буслаев 1874, с. 66], однако подвергает ее весьма нелицеприятной критике.

Буслаев возражает против преувеличения роли богомилства и других еретических движений и указывает на то, что многие из апокрифических текстов, создание которых А. Н. Веселовский приписывает «еретической пропаганде», появились задолго до богомилства, а некоторые даже были признаны официальной церковью и не имели еретического характера ([там же, с. 26–49]; см. также: [Буслаев 1873а, № 4, с. 641–649]).

Он приводит обширную цитату, в которой А. Н. Веселовский излагает идею о том, что для возникновения средневековой мифологии «достаточно было особого склада мысли, никогда не отвлекавшейся от конкретных форм жизни и всякую абстракцию низводившей до их уровня» [Буслаев 1874, с. 52]. Буслаев одобритительно замечает, что «принцип, высказанный здесь автором, в высокой степени верен, а в приложении к исследованию фактов как нельзя более плодотворен...» [там же]. В проведении этого принципа А. Н. Веселовский «по справедливости может быть признан в русской ученой литературе одним из передовых деятелей...» [там же].

В последней части статьи «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» Буслаев помещает главки «Влияние христианства на язычников», «Средневековое двоеверие», «Отношение еретических сект к двоеверию». Ученый обращается к темам, которые в эти же годы активно разрабатывает А. Н. Веселовский, и вступает в активный творческий диалог со своим бывшим уче-

ником. Эти главки во многом пересекаются с разбором «Славянских сказаний о Соломоне и Китоврасе».

Отчасти вслед за А. Н. Веселовским, отчасти в полемике с ним Буслаев выдвигает идею о двух периодах двоеверия (нам еще придется говорить о концепции двух эпох мифического процесса у А. Н. Веселовского, см. ниже, с. 350). «В истории двоеверия христианских народов нового мира, — утверждает Буслаев, — надобно отличать два существенно различные между собою периода — древнейший и позднейший. Двоеверие древнейшего периода... неминуемо должно было сложиться в представлениях при самом уже первом столкновении языческого и иудейского населения с учением и обрядами новой религии. Из того же двоеверного зародыша рано развились древнейшие из так называемых апокрифов, то есть таких баснословных сказаний, в которых история библейская и церковная искажена примесью мифа и сказок древних языческих народов... Что же касается до двоеверия второго периода, то оно сложилось уже потом, в среде самых народностей, принявших христианство, у германцев, литвы, славян, которые, находя зародыш для своих вымыслов уже в воспринятой ими двоеверной смеси, тем легче могли расписывать ее ткань новыми узорами своей мифологии и вообще народных преданий» [Буслаев 1873а, № 4, с. 625].

Буслаев замечает, что А. Н. Веселовский в предисловии к книге «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе» «недостаточно уяснил себе значение двоеверия в быту народном, именно потому что не отличил указанных... двух периодов» [там же, с. 625–626]. Приводит Буслаев и известное полемическое утверждение А. Н. Веселовского о том, что «скотий бог Волос мог так же естественно выработаться из св. Власия, покровителя животных, как по принятому мнению св. Власий подставиться на место коренного языческого Волоса» [Веселовский 1872а, с. XIV]. Буслаев возражает на это, что с точки зрения истории языка возможен переход имени Волоса в имя Власия, но не наоборот. Надо сказать, что аргументация Буслаева все же не снимает проблемы, поставленной А. Н. Веселовским, ибо у последнего речь идет не об именах Волоса и Власия, а о народных представлениях о соответствующих персонажах. Кстати, позднее те же высказывания

А. Н. Веселовского процитировал и подверг критике А. А. Потебня [Потебня 1905, с. 133–134].

В рецензии на книгу А. Н. Веселовского, статье «Странствующие повести и рассказы» и других сочинениях 1870-х Буслаев признает плодотворность теории литературного заимствования и теории широкого культурного и литературного обмена между народами. Сравнительная струя присутствовала и в ранних работах Буслаева и не была для него чем-то новым. Для истории науки особый интерес представляет другое. В рецензии на книгу А. Н. Веселовского и в более раннем отзыве на книгу В. В. Стасова «Происхождение русских былин» Буслаев показал, что и теория заимствования может привести к таким же ложным выводам, как и теория «мифологии природы».

Любопытны в этом отношении критические замечания Буслаева по поводу тезиса А. Н. Веселовского о «еретической пропаганде апокрифов». Концепция А. Н. Веселовского является «действительно довольно стройным целым, при первом взгляде — не лишенным убедительной силы; потому что одно звено сцепляется с другим, еретичество одного апокрифа или сказания подкрепляется и усиливается еретичеством другого: но, несмотря на все искусство в сцеплении этих звеньев, если мы подвергнем критической пробе каждое из них в отдельности, то хрупкость каждого — как увидим — далеко не ручается и за прочность всей цепи. Автор постоянно только и делает, что предполагает, и под условием допуская одно предположение, выводит из него другое и т. д., или делает нерешительные вопросы и, отвечая на него не решающим же ответом, выводит из таких колеблющихся посылок заключение, которое в свою очередь должно служить основанием для других предположений и догадок» [Буслаев 1874, с. 49].

Познакомившись с рецензией Буслаева, А. Н. Веселовский писал ему: «Я давно собирался поблагодарить Вас за лестный и полезный для меня отзыв о моей книге. Чем менее я его ожидал, тем приятнее он на меня подействовал. С одной стороны, я не сомневался, что Вы именно отнесетесь отрицательно к некоторым взглядам, выраженным в моей книге; с другой, русская критика так часто заменяет ташкентскими отношениями к личности — объективно спокойные отношения к вопросам на-

уки, что последнее нам в диковинку» [РГБ, ф. 42, к. 11, ед. хр. 45, л. 1].

На обороте второго листа цитированного письма А. Н. Веселовского Буслаев начал набрасывать свой ответ. Он начинается словами: «Многоуваж. А. Н. Радуюсь, что я угодил Вам своим отзывом, обманув Ваши неблагоприятные ожидания, к которым — сколько мне помнится — я не подавал ни малейшего повода. Что же касается до Вашей уверенности, что я отнесусь отрицательно к некоторым из Ваших взглядов, то она — как видите — вполне осуществилась...» [там же, л. 2об.].

Некоторые выводы

В своих недавних статьях С. Н. Азбелев убедительно показал, что Буслаев сумел глубоко осмыслить историзм русского эпоса и фактически является основателем «исторического направления нашего эпосоведения» [Азбелев 1992, с. 9]. Мы вправе констатировать, что и мифологическая теория Буслаева пронизана глубоким чувством историзма.

Оригинальность Буслаева проявляется не в общих формулировках о сущности мифа, а в том, что он впервые проделал историко-генетическое исследование архаических пластов русской лексики и русского фольклора и создал на этой основе картину славянских воззрений мифопоэтического периода. Буслаев понимал, что мифология не является абстракцией, но представляет собой реальность, которая существует в памяти народа и в его языке. Он стремился рассмотреть мифологию как интегральную часть духовной культуры, уловить практическое, жизнестроительное значение народных верований,

Буслаев наметил контуры синтетической дисциплины о народной культуре, которая сочетала в себе элементы фольклористики, лингвистики, этнографии, науки о славянских древностях, сравнительной мифологии, искусствознания. И сам Буслаев был живым примером того, как это единство в многообразии может воплощаться в научном творчестве одного человека.

Буслаев мог с полным основанием считать себя одним из основателей «новой науки сравнительной народности», которая открыла перед учеными «необъятное поприще деятельности в изу-

чении религии, философии, права, нравов, поэзии» [Буслаев 18726, с. 654]. Не вина Буслаева, что уже при его жизни эта наука утратила целостность и распалась на ряд дисциплин, слабо связанных друг с другом.

Эволюцию творческих взглядов Буслаева нельзя понять, если рассматривать ее вне общественно-литературного контекста того времени, когда на протяжении нескольких десятилетий общество и гуманитарная наука России прошли путь от романтизма к реализму, от идеализма 1840-х гг. к прагматизму 1860-х. Как справедливо отмечает А. В. Михайлов, «между романтической натурфилософией и специализированной позитивной наукой середины XIX века, между романтической эстетикой и романтическим художественным творчеством, с одной стороны, и реализмом середины XIX века с другой, — отношения одновременно резкого сдвига и плавного перехода» [Михайлов 1987, с. 19–20].

Буслаев как блестящий лектор, публицист и исследователь шел в ногу со своим временем даже тогда, когда само время сбивалось с шага. Он не просто участвовал в смене научных парадигм, но был одним из тех, кто еще в 1840-е гг. угадал основной вектор движения научной мысли и повел ее за собой, освобождаясь на ходу от ошибок и предрассудков минувшей эпохи. Буслаев был готов принять вызов времени потому, что в его воззрениях с самого начала сочетались черты, которые П. Н. Сакулин называл «плодоносными началами эпохи» 1840-х гг.: это романтика и философия, с одной стороны, и народность и историзм, — с другой [Сакулин 1919, с. 8].

Буслаев ясно осознавал смысл происходящего и дал емкую характеристику исторической эволюции гуманитарной науки середины XIX в. «Изучение народности — эта *новая наука* XIX века, несмотря на свою молодость, успела уже пройти через целый ряд опытов, проверенных критикой, — писал Буслаев в статье «Сравнительное изучение народного быта и поэзии». — Зародившись в недрах романтизма, она усвоила себе сначала всю мечтательную прелесть этого поэтического направления, которое особенно живо высказывалось в любви и благоговении к своему родному. Этими чувствами вдохновлялся знаменитый Яков Гримм в своих гениальных исследованиях и открытиях по германской старине и народности <...> Сентиментальные увлечения своею

народностию, соответствовавшие складу умов сороковых годов, должны были уступить место положительным данным сравнительной грамматики и сравнительной мифологии языков индоевропейских...» [Буслаев 1872б, с. 653].

Для периодов, когда закладываются основания научного знания, характерен определенный синкретизм: уживаются друг с другом различные концепции, которые позднее воспринимаются как взаимоисключающие, отсутствуют строгие границы между разными дисциплинами, понятия и категории без труда переходят из одной области знаний в другую (см.: [Смирнов 1971, с. 8]).

В такие периоды резко возрастает значение самой личности ученого: новое возникает не как результат отстраненного от злобы дня теоретического поиска, но в процессе противоречивых столкновений эмпирии и теории, глобальных закономерностей эпохи и личных пристрастий исследователя (см.: [Библер 1975]). В связи с этим знаменательны слова А. А. Шахматова: «Про Буслаева можно сказать, что он отдавался науке весь: сила ума и воображения, точный анализ и блестящая гипотеза, мечта и глубокое знание, наука и поэзия — все это одинаково является достоянием трудов Буслаева. Такой человек более, чем кто-либо другой, был способен заложить основания новой науки, начертав предварительно план всего здания, наметив таким образом путь, по которому должны идти работы будущих ученых поколений. Буслаев заложил новую науку на широком фундаменте: задуманное здание далеко еще не окончено, некоторые части его еще и не тронуты» [Шахматов 1898, с. 9].

Буслаев, органически усвоивший идеи и методы В. Гумбольдта, Я. Гримма, Ф. Боппа, стал своеобразным посредником между русской и немецкой наукой. При этом речь идет не просто об усвоении отдельных идей западных ученых, но о том, что Буслаев строит, основываясь на русском языковом и фольклорном материале, то же здание сравнительно-исторического языкознания и сравнительной мифологии, что и его немецкие предшественники и современники.

Вслед за В. Гумбольдтом и Я. Гриммом Буслаев положил языкознание в основание науки о культуре или народном духе. Своеобразие мифологической теории, которая складывалась в России в середине XIX в., во многом обуславливалось тем, что она изна-

чально формировалась не как самостоятельная научная дисциплина, а в единстве со сравнительно-историческим языкознанием и с широко понимаемой этнографией.

По существу в середине XIX в. происходила такая же широкая экспансия лингвистических методов на гуманитарные науки, которая на иных основаниях повторилась в наше время. Этот факт неоднократно отмечался в историографии. А. Н. Пыпин имел основания утверждать, что развитие сравнительного, исторического и философского языкознания к 1840-м гг. открыло «новое, ранее даже не подозреваемое, поле для научных исследований, которые уже вскоре изменили абсолютно или основали вновь целые отрасли исторического, литературного и этнографического знания: мифология, история культуры, древности права, этнография становились часто только прикладным языкознанием» ([Пыпин 1891, с. 37–38]; см. также: [Соколов 1941, с. 43]). К Буслаеву вполне применима следующая характеристика взглядов В. Гумбольдта: «Из рассмотрения языка как произведения духа следует, что природа языка не уникальна, и возможна более общая наука, где язык рассматривается как частный случай (хотя и весьма специфический) в более широком поле объектов ее изучения <...> Раскрывая структурный изоморфизм между объектами культуры (язык, искусство, мифология), Гумбольдт подчеркивает общность задач филологов, специалистов по эстетике, историков и необходимость разработки единых приемов исследования для всех областей наук о духе...» [Постовалова 1982, с. 59–60].

Буслаев критически относился к философским умозрениям, и тем не менее он глубоко усвоил уроки немецкой классической философии и немецкого романтизма. Это проявляется в диалектическом видении языка, мифологии, культуры как органически целостных и в то же время внутренне противоречивых объектов, взятых в аспекте происхождения и внутреннего развития и во множестве внешних связей и отношений. Уместно напомнить мысль А. В. Гулыги о принципиальной близости мифа и диалектики: «Диалектика, включающая противоречие в систему знания, стремящаяся к конкретности, цельности, воспроизводит на высшем этапе некоторые черты, характерные для мифомышления» [Гулыга 1985, с. 273–274].

Буслаевская концепция мифа отмечена некоторыми чертами, придающими ей романтический характер:

1. Если в просветительских концепциях народ выступал как пассивный объект (его обманывали, запугивали, заставляли подчиняться, выполнять волю жрецов), то у Буслаева народ как единая собирательная личность сам создает эпос и мифологию, или же они зарождаются самостоятельно, естественно и произвольно в недрах доисторической эпохи.

2. Осмысление мифа у Буслаева основано на идее творческой активности: не люди подражают природе, а природа становится такой, какой ее видят люди; не бог создает человека по своему подобию, а человек создает богов в соответствии со своим видением мира.

3. В изображении Буслаева мифология предстает в первую очередь как деятельность, а не как готовый продукт (ср. противопоставление *ἐνέργεια* / *ἔργον* у В. Гумбольдта). Интересен не столько языческий пантеон, сколько мифологическое мышление как своеобразный вид творческой активности человека.

4. Буслаев привносит в рассмотрение славянской мифологии идею исторического развития. В отличие от предшествовавших мифологических концепций, в которых славянские боги изображались как неподвижные, завершенные в себе вневременные образы, Буслаев берет мифы в процессе их развития и последующего упадка или перерождения.

5. Источник мифологических воззрений ученый усматривает в олицетворении природы и своеобразной антропоцентрической установке. «Созерцая природу, человек приписывает ей качества и действия своих воззрений, не по подобию или метафоре, а по врожденному своему стремлению сблизиться с предметом наблюдения и познания, по свойству самого разума человеческого налагать отпечаток своей деятельности на всем том, чего коснется» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 168].

6. Буслаев начал «очеловечивание» мифа, его психологизацию, превращение во внутреннюю ценность человеческого сознания. Если для предшествовавшей традиции природа была объектом языческого культа или местом его отправления, то Буслаев приписывает первобытному человеку тонкое чувство природы, которое стимулировало мифотворчество.

Важнейшую роль в концепции Буслаева играют устанавливаемые им отношения изоморфизма между языком, эпосом и мифом. И язык, и эпос развиваются в направлении от мифологической эпохи через двоеверие к эпохе исторической, ознаменованной введением христианства и распространением письменности. Буслаев стремится установить преемственность между языком и верованиями славян и древних индоевропейцев, причем понимает проблему таким образом, что «зачатки», оставленные индоевропейской культурой, как бы прорастают на славянской почве, получая форму, соответствующую их историческому быту, и наполняясь новым содержанием.

Показывает ученый и различную судьбу мифологического наследия в языке и народных верованиях. Следы мифологической эпохи, сохраняясь в языке, становятся источником его художественности; в быту же они превращаются в «устаревшие суеверия» и «лживые убеждения» [Буслаев 1861, т. 1, с. 505].

Буслаев исключительно глубоко осмыслил язык как фактор хранения и передачи культурной традиции. Он подчеркнул целостный и всеобъемлющий характер эпического предания, его языковую природу и регулятивные функции. Сближая сферы внутриязыковых значений и народных верований, Буслаев показал, что язык воссоздает образ мироздания как некое очеловеченное, эстетически привлекательное и внутренне целесообразное целое.

В самом языке, как он понимается Буслаевым, заложен определенный механизм, благодаря которому он в силах не только сохранять во времени черты мифологического мышления, но и заново их продуцировать. Язык не просто хранит «старобытные воспоминания», но преобразует их в творчески активную силу, опосредующую восприятие новых явлений исторической действительности. Буслаев стремится выявить «убеждения» (т. е. неявные установки сознания), укорененные в верованиях и в языке.

Мифологические коннотации отдельного слова могут быть прояснены его этимологическим и словообразовательным анализом, а на уровне синхронном переживаются как его «живописность» или «изобразительность». По мысли Буслаева, «изобразительность» языка и эпического стиля объясняется тем, что они удерживают свойства мифологического мышления.

Происхождение слова и народной поэзии, на основании разысканий Буслаева, может быть охарактеризовано в трех отношениях: с одной стороны, они создаются народом, с другой — некой высшей творческой силой и с третьей — возникают вполне самостоятельно. Аналогичным образом видится и происхождение мифологии: во-первых, она целенаправленно создается народом в доисторическую эпоху, во-вторых, является продуктом метафизических сил и, в-третьих, вырастает из неких таинственных «зачатков», как дерево или другое органическое тело, вообще без какого-либо постороннего воздействия.

Чрезвычайно интересны и поучительны размышления Буслаева об органической природе языка, народной поэзии и мифологии. Говоря о том, что эпическое произведение зарождается как бы само по себе, подобно слову или живому организму, Буслаев утверждает многообразие его смыслов и укорененность в сфере бессознательного. Эта романтическая в своей основе концепция прежде всего противостояла риторическому представлению текста как реализации осознанно применяемых приемов.

Согласно Буслаеву, народно-поэтическое произведение не подражает действительности, но само представляет собой действительность особого рода; оно связано и с социальной средой, и с системой мифологических представлений, но не сводимо ни к тому, ни к другому. Исследуя русские былины и духовные стихи, ученый выявляет их смысловую многомерность и многозначность, что находит наиболее полное выражение в осмыслении «слоевого состава» русского эпоса. Особое внимание Буслаева привлекают случаи, когда в пределах единого текста в органическом единстве представлены разновременные и разнородные по своему происхождению элементы. Предпринятая ученым попытка выявить в корпусе русских былин, зафиксированных во второй половине XVIII — первой половине XIX в., слой мифологического эпоса, имеет не только эмпирическое, но и методологическое значение.

Далеко не все идеи Буслаева были восприняты его последователями. Не получили должного развития мысли ученого о роли «верованья» в сложении народного мировоззрения, об эпическом предании и его взаимосвязях с эпическим бытом, о судьбе индоевропейского мифологического наследия на славянской

почве, о природе двоеверия и его многообразных отражениях в древнерусской литературе и иконописи.

В заключение необходимо коснуться вопроса об отношении Буслаева к мифологической школе. Буслаева можно назвать мифологом в том смысле, что среди предметов его изучения была мифология, но его ни в коем случае нельзя считать адептом мифологической школы и тем более ее «главой» в России. Научные разыскания Буслаева были слишком широки и многообразны, чтобы уложиться в рамки какой-либо единственной школы или направления, а его интересы отнюдь не сводились к восстановлению древних мифов или прослеживанию их исторических судеб. Проблема мифа важна для Буслаева, но никак не менее значима для него проблема сравнительно-исторического метода, проблема народности или эпической поэзии. Вопрос даже не в том, как оценивать мифологическую школу и ее наследие, а в том, что сами рамки мифологической школы несоразмерно малы для таких ученых, как Буслаев или Потебня.

Буслаев читал лекции в Московском университете в течение 35 лет — с 1846 по 1881 г. С 1861 по 1881 г. он возглавлял кафедру русской словесности. Несколько поколений русских гуманитариев, окончивших Московский университет, слушали его лекции; многие принимали участие в его домашнем семинаре. Естественно, что нельзя всех их относить к «школе Буслаева». Тем не менее, даже если ограничиться теми исследователями, которые сами признавали себя учениками Буслаева, можно увидеть, что «школа Буслаева» (при всей условности этого словосочетания) — это отнюдь не «мифологическая школа». А. И. Кирпичников справедливо отмечал, что Буслаев создал «не одну школу, а целый ряд школ» [Кирпичников 1898, с. 152].

Среди учеников Буслаева были и исследователи, которые вообще не имели отношения к мифологической школе или были связаны с ней весьма опосредованно: А. Н. Веселовский, В. О. Ключевский, Ф. Е. Корш, А. И. Кирпичников, Н. П. Кондаков, В. Ф. Миллер, А. И. Соболевский, Н. С. Тихонравов и др. По свидетельству А. И. Кирпичникова, Буслаев вообще не любил называть своих бывших студентов учениками: «Какие же вы ученики? Да мы вместе учимся, — говаривал он, — мы соученики; вы только младшие мои товарищи!» [там же, с. 188].

Закончить эту главу хотелось бы словами П. Н. Сакулина, которые были произнесены еще в 1918 г., но звучат вполне актуально: «Буслаев — не одно историческое прошлое. Конечно, в его работах немало устарелого, в чем с благородной прямоотой признавался еще сам ученый. Но он важен и поучителен со всеми своими ошибками. Буслаев — целая методологическая школа. Дух его научного творчества нисколько не устарел. По-прежнему заражает он нас свежестью, жизненностью и художественностью своего научного мышления» [Сакулин 1919, с. 23].

Глава вторая

Миф и славянская мифология в творческом наследии А. Н. Афанасьева

Колоссальная работоспособность, целеустремленность, постоянная сосредоточенность на своих исследовательских интересах, универсализм творческих замыслов, недюжинное литературное дарование — все это позволило А. Н. Афанасьеву (1826–1871) стать одним из наиболее выдающихся русских фольклористов и этнографов XIX в. В историю отечественной культуры он вошел главным образом как создатель двух фундаментальных и во многих отношениях непревзойденных трудов. Это знаменитый сборник «Народные русские сказки» (и шире — своеобразная трилогия, включающая «Народные русские сказки», «Народные русские легенды» и «Русские заветные сказки») и трехтомное исследование «Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов» (1865–1869).

Афанасьев прожил недолгую и нелегкую жизнь: в 1862 г. его изгнали со службы в архиве Министерства иностранных дел по обвинению «в сношениях с лондонскими пропагандистами», и в 45-летнем возрасте ученый скончался от чахотки. Тем не менее его творческий путь предстает как вполне органическое, а в каком-то смысле и завершенное целое.

Книга Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» (далее — ПВСП) аккумулировала в себе колоссальный объем сведений о фольклоре, верованиях и обрядах славянских и других индоевропейских народов. В тематическом отношении она охватила традиционную духовную культуру восточных славян с почти исчерпывающей полнотой. Исследователи верований и обрядов русского народа до сих пор продолжают обращаться к ПВСП как к наиболее полной сводке всего, что было известно в отечественной науке к середине 1860-х гг. По богат-

ству эмпирического материала ПВСП занимают исключительное место не только в славянской, но и в мировой науке и могут быть сопоставлены с «Немецкой мифологией» Я. Гримма. Как отмечает Э. В. Померанцева, ПВСП наряду с «Немецкой мифологией» были «манифестом европейской мифологической школы» [Померанцева 1985, с. 87].

В силу ряда причин книга Афанасьева вызывает до сих пор не только историко-научный, но и остро актуальный интерес. Прежде всего это обусловлено тем, что не исчерпана до сих пор сама проблема древнерусского язычества, оригинальное видение которого предложил ученый.

По существу в книге присутствует не одна концепция славянской мифологии, а целая их совокупность. Для середины XIX в. вообще характерна такая ситуация, когда подходы, которые позднее стали восприниматься как взаимоисключающие, могли свободно сосуществовать в рамках одного и того же исследования. В книге Афанасьева нашли отражение разные мифологические теории: «солярная», «метеорологическая», «демонологическая», «лингвистическая», «индоевропейская». Пишет Афанасьев и о культе умирающего и воскресающего растительного божества, ясно осознает проблему культурных пережитков.

В ПВСП активно используются труды европейских и отечественных ученых XIX в.: Я. Гримма, А. Куна, М. Мюллера, В. Маннгардта, И. И. Срезневского, П. Шафарика, О. М. Бодянского, В. Шварца, Ф. И. Буслаева, И. Е. Забелина, К. Д. Кавелина, Н. И. Костомарова, А. А. Котляревского, П. А. Лавровского, Н. И. Надеждина, А. А. Потебни, А. Н. Пыпина, С. М. Соловьева, А. П. Щапова. Целый ряд идей, которые мы находим у Афанасьева, на самом деле являются не его индивидуальным открытием, а общим достоянием науки того времени; ко многим высказываниям Афанасьева можно было бы привести параллельные места из сочинений его современников, прежде всего таких, как Ф. И. Буслаев и ранний А. А. Потебня. К сожалению, справочный аппарат в ПВСП организован таким образом, что ссылки на ученые труды Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, И. И. Срезневского, А. П. Щапова, К. Д. Кавелина, у которых Афанасьев берет не только отдельные факты и наблюдения, но и всю систему аргументации, почти не отлича-

ются от ссылок на безымянные публикации в провинциальной прессе.

Нужно сказать, что та система исследовательских приемов, которой пользовался Афанасьев в своем основном труде, до сих пор не была сколько-нибудь адекватно осмыслена. Так, например, Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков отмечают: «В работах Афанасьева отразились разные современные ему теории, возникшие в русле мифологической научной школы, и обнаружились их слабости, особенно в толковании сюжетов и образов сказок как прямолинейного отражения мифических представлений о громах, молниях, тучах, солнце и о борьбе стихийных сил природы (согласно „метеорологической“ теории А. Куна, М. Мюллера и В. Шварца) или отражения культа демонических существ (согласно „демонологической“ теории В. Маннгардта)» [Бараг, Новиков 1984, с. 386]. Это, несомненно, так, однако было бы неверно сводить проблему к поискам источников, которыми пользовался Афанасьев, и тех влияний, которые он испытал. Уже то, что в наше время подтвердились многие наблюдения Афанасьева, заставляет отнести к ним со всей серьезностью. По справедливому замечанию З. И. Власовой, вопрос о творческой самостоятельности Афанасьева тесно связан с вопросом о том, «какие из его теоретических положений вошли в научный фонд, стали достоянием науки» [Власова 1978, с. 66].

Книга А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» в оценке отечественной науки

Основные достоинства и недостатки ПВСП верно подметили уже первые рецензенты книги. Особого упоминания заслуживают «разборы» ПВСП, выполненные А. А. Котляревским. Он был близок А. Н. Афанасьеву и в личном плане, и по своим научным взглядам и сумел лучше и полнее, чем другие современники, осмыслить его исследование.

По мнению А. А. Котляревского, значение ПВСП определяется прежде всего тем материалом, который удалось собрать по крупицам Афанасьеву. «Оценивая труд г-на Афанасьева со стороны полноты русского материала, — писал А. А. Котля-

ревский, — нельзя не признать и не уважить его трудолюбия и совестливого, внимательного отношения к предмету: автор <...> не поскупился трудом собирателя; он заботливо осмотрел и исчерпал не только все важнейшее, но не оставил без внимания и того, что имеет хотя какое-нибудь отношение к предмету; во многих случаях он пользовался и материалом, до сих пор не обнародованным, так что, независимо от других своих достоинств, его сочинение имеет прежде другого — неоспоримые достоинства полного *упорядоченного* сборника бытовых русских древностей» [Котляревский 1890, с. 263–264].

Впрочем, признание достоинств афанасьевского труда несколько не мешало Котляревскому видеть и его уязвимые стороны, о чем он и написал вполне откровенно. Наибольшие возражения вызвало у Котляревского то, что Афанасьев «стремится возвесть к мифическому источнику и объяснить как природную метафору все даже мельчайшие частные черты былины...» [там же, с. 295]. По мнению рецензента, это «стремление объяснять с мифической точки зрения все мелкие частности произведений народной поэзии должно признать только увлечением специалиста...» [там же, с. 296].

Наряду с отзывом А. А. Котляревского особый интерес представляют для нас высказывания Ф. И. Буслаева. Последний высоко ценил публикаторскую деятельность Афанасьева; в 1855–1856 гг. он откликнулся сочувственными рецензиями на первый выпуск «Народных русских сказок» (см.: [Баландин 1988а, с. 196, № 51, 52, 54; Афанасьев 1996, с. 527, № 4, 5, 6]). В одной из них Буслаев отмечал, что Афанасьев уже известен «русским читателям своими прежними трудами по истории народных поверий и словесности» и его издание «является первым опытом научного объяснения русских народных сказок и изложения их в собственно им принадлежащей форме» [Буслаев 1855в, с. 51]. В статье «Славянские сказки» Буслаев назвал Афанасьева в одном ряду с таким знаменитым издателем фольклора, как Вук Караджич, и констатировал, что «у нас на Руси в последнее время, благодаря деятельности г-на Афанасьева, надлежащим образом приводятся в известность русские народные сказки» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 311].

Отзыв о ПВСП Буслаев включил в статью «Сравнительное изучение народного быта и поэзии», которая была написана уже после кончины Афанасьева. Буслаев был знаком с Афанасьевым и безусловно знал о драматических обстоятельствах последних лет его жизни. В связи с этим перед Буслаевым стояла нелегкая задача — высказать свое негативное отношение к концептуальным основам ПВСП и одновременно проявить максимальное уважение к самому Афанасьеву. Буслаев справился с этой задачей с присущим ему тактом.

Заслугу Афанасьева ученый видит в том, что тот «привел в известность и расположил по рубрикам мифологии природы» обильный славяно-русский материал, «который он неумоимо собирал по всевозможным изданиям, из сборников, мелких монографий, из журнальных статей, из губернских ведомостей и из множества других затерянных и забытых источников»: «Самая свежесть и молодость славянской народности легко прилагалась к теории первобытных воззрений ведийского мирозерцания, и автор на этом пути, по самому существу предмета — легко достигал, если не всегда истины, то большой вероятности; впрочем, он не ответчик за теорию и за сравнительные выводы, которые брал открыто и добросовестно из чужих рук, и если увлекался в излишне усердном проведении теории воззрений на природу по таким подробностям быта и верований, которые вовсе не подходят под эту теорию, то и в самых увлечениях только следовал верно за своими западными учителями, со взглядами которых и старался познакомить читателей. Все же то, что лежало на личной ответственности автора, весь этот добросовестный труд в собирании неистощимо богатого славяно-русского материала, составляет существенное и неоспоримое достоинство сочинения, которое, благодаря этому качеству, надолго останется справочною книгой для всякого занимающегося русскою народностью» [Буслаев 1872б, с. 691–692].

В статье «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» Буслаев критически разбирает идеи А. Куна, В. Шварца и М. Мюллера, на которых многократно ссылается Афанасьев в ПВСП, и указывает на то, что Афанасьев «водворил в нашей ученой литературе» теорию «мифологии природы» В. Шварца [там же, с. 690]. Кстати, само название книги русского ученого почти полностью повторяет

название книги В. Шварца «Поэтические воззрения на природу греков, римлян и немцев в их отношении к мифологии» (1864) (см.: [Азадовский 1963, с. 76]).

Между тем концепция В. Шварца, усвоенная А. Н. Афанасьевым и О. Ф. Миллером, вызывала у Буслаева вполне обоснованные возражения. «По теории, объясняющей мифы природой и ее явлениями, все разнообразие эпических сюжетов подводится под немногие рубрики мифологии природы, — иронически констатировал Буслаев. — По этой теории все объясняется легко, просто и наглядно, какое бы событие ни рассказывалось, будь то похищение невесты, единоборство богатырей, подвиги младшего из трех сыновей, спящая царевна и т. п. Все это не иное что, как тепло или холод, свет или тьма, лето или зима, день или ночь, солнце и месяц с звездами, небо и земля, гром и туча с дождем. Где в былинах поется о горе, по этой теории разумеи не гору, а тучу или облако; если богатырь поражает Горыню, это не богатырь и не Горыня, а молния и туча; если Змий Горынич живет на реке, это не настоящая, земная река, а небесная, то есть дождь, который льется из тучи, и т. п.» [Буслаев 1887, с. 246].

В своей «Истории русской этнографии» А. Н. Пыпин дал такую же оценку ПВСП, как А. А. Котляревский и Ф. И. Буслаев. «Исходя из теорий Гримма, Шварца, Макса Мюллера и пр., Афанасьев <...> понимал их с некоторыми преувеличениями, уверенный в непогрешимости своих авторитетов <...> но книга Афанасьева, несмотря на то, остается и, вероятно, еще долго останется драгоценным сборником приведенных в порядок данных, как опыт цельного изложения, какие у нас, к сожалению, слишком редки» [Пыпин 1891, с. 113]. Пыпин констатирует, что «в области русско-славянского мифа» Афанасьев пользуется теми же приемами, какие А. Кун, В. Шварц и М. Мюллер применяли к индийской, греческой и германской мифологии: «У русского исследователя также повторяется эта исключительная склонность объяснять миф превращениями языка, а его объективную основу находить в небесных явлениях и особенно отыскивать происхождение богов и корень их мифологических историй в буре и грозе, как у Шварца и Куна; далее — та же склонность во всяком народном представлении о природе видеть готовый миф, когда здесь бывало иногда только одно реальное наблюдение или догадка» [там же, с. 125].

Теория, согласно которой вся мифология «состояла только в перенесении на землю образов явлений природы <...> особенно понравилась нашим исследователям», она «внесла много фантастического произвола в изложение славяно-русской мифологии и много повредила замечательному труду Афанасьева» [там же, с. 117].

Двойственной оценки ПВСП — как ценного собрания эмпирических фактов и крайне уязвимого в концептуальном отношении исследования — придерживались позднее и многие другие фольклористы [Соколов 1936, с. XVII, LVII; Соколов 1941, с. 56–62; Азадовский 1963, с. 73–85; Баландин 1988а, с. 142–163]. Однако сама направленность критики с течением времени существенно изменилась. То, что современникам представлялось заблуждением Афанасьева, следствием «увлечения специалиста», через несколько десятилетий стали осмыслять как типичное проявление взглядов мифологической школы, причисляя к ней не только Афанасьева, но и его критиков — Ф. И. Буслаева и А. А. Котляревского. Так, например, Ю. М. Соколов утверждал: «В трудах Афанасьева по фольклору „мифологическая“ школа нашла в России наиболее полное выражение. Афанасьев не имел столь солидного филологического образования, как Буслаев, и не обладал той научной осторожностью, которая была свойственна последнему. Поэтому ему в значительно большей степени, чем Буслаеву, были свойственны все увлечения в лингвистических и мифологических сближениях, которые приводили многих европейских последователей Гримма к фантастическим выводам» [Соколов 1941, с. 57].

В «Истории русской фольклористики» М. К. Азадовский писал о том, что с методологической стороны труд Афанасьева «является совершенно устаревшим: Афанасьев повторил почти все ошибки мифологов этого периода <...> У него имеются заранее данные схемы мифических представлений, к которым он и подгоняет различные явления народной жизни и поэзии» [Азадовский 1963, с. 82].

Иная, диаметрально противоположная, точка зрения на научное наследие Афанасьева была высказана не так давно Вяч. Вс. Ивановым. В своей статье, симптоматически озаглавленной «О научном ясновидении Афанасьева, сказочника и фольклориста», Вяч. Вс. Иванов рассказал о том, что его отно-

шение к Афанасьеву сформировалось в начале 1960-х гг., когда они «вместе с В. Н. Топоровым занялись славянским язычеством и его отражением в фольклоре» [Иванов 1982, с. 159]. «Здесь впервые для нас открылась верность афанасьевских выводов, — пишет Вяч. Вс. Иванов. — Чем больше мы погружались в фольклорные славянские тексты и чем больше думали о возможных их объяснениях в духе современной науки, тем больше их находили у Афанасьева <...> Афанасьев часто оказывается прав, хотя он не знал многих или даже большинства тех доказательств своей правоты, которыми располагает современная наука <...> Одно перечисление тех его открытий, которые много десятилетий спустя были переоткрыты или заново описаны исследователями нашего века, могло бы занять много страниц» [там же].

Особенно любопытно, что эти утверждения исходят от лингвиста, ибо недостаточная компетентность Афанасьева в вопросах истории языка неоднократно отмечалась еще его современниками. Так, например, Ф. И. Буслаев писал, что «г-н Афанасьев много сделал полезного по изданию и собиранию памятников русской народности, но он никогда не претендовал на лингвистическую специальность и сведениями по этому предмету сам пользовался из вторых рук» [Буслаев 1872а, с. 79]. Об отсутствии достаточной лингвистической подготовки у Афанасьева говорили и доброжелательные к нему в целом А. А. Котляревский [Котляревский 1890, с. 291–293, 338–339] и А. А. Потебня [Потебня 1989, с. 517–529].

Вяч. Вс. Иванов прав в том смысле, что некоторые догадки Афанасьева действительно подтверждаются новыми данными о славянских и индоевропейских верованиях и обрядах. Читая ПВСП, подчас неожиданно для себя встречаешь описание таких явлений, о которых Афанасьев вроде бы еще и не должен был знать. Сошлемся в качестве примера на наблюдения Н. И. Толстого. Он отмечает, что Афанасьев «писал о славянских представлениях грозовых облаков быками и коровами, подтверждая их довольно многочисленными примерами славянских, преимущественно русских загадок и материалом из Риг-Веды и санскрита <...> Предвидения Афанасьева оказались точными, но в его время это были действительно предвидения, так как неславянских свидетельств и приме-

ров из славянских загадок, построенных, как и все загадки, в основном на метафорах различного плана, было недостаточно, чтобы предлагать приведенные выше утверждения» [Толстой 1994, с. 3]. Н. И. Толстой сообщает южнославянские материалы, подтверждающие, что такие представления и на самом деле существовали.

Таким образом, само развитие науки XX в. побуждает к тому, чтобы по-новому отнестись к наследию Афанасьева. Было бы предельной исторической несправедливостью сводить содержание его мифологической концепции к «мифологии природы» или лингвистическим ошибкам. В современных работах А. И. Баландина, З. И. Власовой, Вяч. Вс. Иванова, Б. П. Кирдана, Л. Г. Барага и Н. В. Новикова, Э. В. Померанцевой, А. Л. Налепина, В. П. Аникина, Л. М. Лотман творческое наследие Афанасьева рассматривается в научном, литературном и общественном контексте того времени, с учетом новых данных о славянском фольклоре и мифологии. В своих наблюдениях мы в значительной мере опираемся на разыскания наших предшественников.

Принципиально важно, чтобы оценка научного наследия Афанасьева не основывалась на одних ПВСП, но строилась бы с учетом всего, что было им написано.

Работы А. Н. Афанасьева начала 1850-х годов и «Поэтические воззрения славян на природу»

В 1844–1848 гг. А. Н. Афанасьев учился на юридическом факультете Московского университета. Среди его преподавателей были молодые С. М. Соловьев и К. Д. Кавелин, всеобщую историю читал Т. Н. Грановский, а теорию словесности С. П. Шевырев. По окончании университета А. Н. Афанасьев связал свои научные интересы с проблемами русской истории, этнографии, фольклора и мифологии; позднее он обратился также к журналистике XVIII в. Это сочетание историко-этнографических и фольклорно-мифологических интересов заметно выделяет Афанасьева и из ряда выдающихся филологов-фольклористов XIX в., и из ряда историков, уделявших внимание проблеме славянских древностей.

В ранних публикациях Афанасьева можно выделить несколько тематических групп текстов, которые впоследствии в переработанном виде были включены им в ПВСП.

Это, во-первых, статьи и рецензии, посвященные фольклору и народным верованиям. Назовем лишь наиболее важные из них: рецензии на книгу Д. О. Шеппинга «Мифы славянского язычества» (1850) и на первую книгу «Архива историко-юридических сведений, относящихся до России» (1850), статьи «Дедушка домовый» (1850), «Ведун и ведьма» (1851), «Религиозно-языческое значение избы славянина» (1851), «Языческие предания об острове-Буяне» (1851), рецензии на сборник А. Сементовского «Малорусские и галицкие загадки» (1851) и на первый том «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева (1852), статьи «Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змея и волк» (1852), «О значении рода и рожаниц» (1855 г.; написано в 1853 г.), «Заметки о загробной жизни по славянским преданиям» (1861 г.; написано в 1853 г.).

К этим работам примыкают статьи, в которых основной акцент сделан на проблеме взаимовлияний языка и народных верований: «Несколько слов о соотношении языка с народными повериями» (1853), «Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи» (1854), позднее — «Наузы. Пример влияния языка на образование народных верований и обрядов» (1865). Выразительные названия этих работ сами по себе отсылают к гумбольдтианской традиции.

К следующей группе можно отнести тексты историко-этнографического характера, такие как «Дополнения и прибавления к собранию „Русских народных пословиц и притчей“, изданному И. Снегиревым» (1850) и «Колдовство на Руси в старину» (1851). Данные языка, фольклор и народные верования в этих работах привлекаются исключительно как источники по истории быта, а мифологическая проблематика оттеснена на второй план. К символизму народных обрядов и обычного права Афанасьев обращался и впоследствии — в статье «О юридических обычаях» (1865). Особое внимание Афанасьева к ритуальному использованию вещей домашнего обихода позволяет видеть в нем одного из основателей того направления в отечественной этнографии, которое обращено к изучению символических функций предметов материальной культуры и знаковых аспектов повседневности (см.: [Топорков 1989]).

В первые годы своей научной деятельности Афанасьев пишет большое количество рецензий и обстоятельные обзоры совре-

менной исторической литературы для петербургских журналов — «Современника» и «Отечественных записок». В них Афанасьев сформулировал многие идеи, которые позднее получили развитие в его специальных работах. Особенно важна в теоретическом отношении обширная рецензия на первую книгу «Архива историко-юридических сведений, относящихся до России», основная часть которой посвящена «Очерку нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие» С. М. Соловьева (1850). Позднее С. М. Соловьев включил «Очерк» в переработанном виде в первый том своей «Истории России с древнейших времен» (1851), а Афанасьев написал рецензию на этот том, в которой частично повторил свои более ранние суждения (см. библиографию работ Афанасьева в кн.: [Афанасьев 1996, с. 517, № 16; с. 523, № 75; с. 528, № 92]).

В указанных рецензиях на работы С. М. Соловьева и в статье «Языческие предания об острове-Буяне» Афанасьев предложил оригинальную концепцию происхождения и первоначального развития мифологических верований, которая была осмыслена современниками как попытка построения своеобразной философии мифа [Беляев 1855, с. 90–93].

Таким образом, в публикациях начала 1850-х гг. намечены три основных направления, по которым будет разрабатываться славянская мифология в ПВСП: 1) философия мифа, 2) исследование мифологической символики в народной словесности, языке и обрядовой жизни и 3) то, что тогда называли «бытовой археологией» или «археологией быта» [Пыпин 1891, с. 114], а мы бы назвали исторической этнографией. В статье «Зооморфические божества у славян» (1852) уже намечен тот метод мифологической реконструкции, который будет последовательно применен Афанасьевым в его основном труде. Эту работу можно рассматривать как своеобразное зерно, из которого выросли позднее многие главы ПВСП.

Сравнивая статьи Афанасьева начала 1850-х гг. и ПВСП, мы можем проследить истоки его взглядов и их последующую трансформацию. При этом выясняется, что в целом теоретические воззрения ученого выработались весьма рано, еще до того, как Афанасьев познакомился с трудами М. Мюллера, В. Шварца, А. Куна, на которые он постоянно ссылается в ПВСП. Взгляды

Афанасьева сформировались главным образом под влиянием его старших соотечественников: с одной стороны, историков — К. Д. Кавелина и С. М. Соловьева, а с другой — филологов — Ф. И. Буслаева и И. И. Срезневского. Из немецких же авторов Афанасьев до 1852 г. ссылается систематически только на Я. Гримма. К сожалению, вся эта история творческого становления Афанасьева — мифолога и фольклориста — не нашла прямого выражения в ПВСП.

Уместно здесь сослаться на мнение А. А. Котляревского, который отмечал в 1867 г., что Афанасьев пришел к осмыслению мифологии как своеобразной «болезни языка» «не вследствие знакомства с теорией М. Мюллера, но путем совершенно независимым и гораздо прежде европейского санскритолога: он проводил эту мысль лет еще 15 тому назад во многих своих статьях по мифологии, и теперь, получив поддержку со стороны европейского ученого авторитета, автор высказывается только с большою решительностью и определенностью» [Котляревский 1890, с. 271].

Анализировать ПВСП в целом сложно, поскольку отдельные тома и даже главы этого труда написаны по-разному и заслуживают разных оценок. Общая закономерность такова, что чем ближе к концу, тем более зрелым и содержательным становится исследование, тем меньше в нем произвольных допущений. Наиболее слабым и уязвимым в методологическом отношении является, на наш взгляд, первый том и наиболее совершенным — третий. Во втором томе выделяются своей доказательностью главы XV «Огонь» и XVI «Вода», а в третьем томе — главы XXIV «Души усопших», XXV «Девы судьбы», XXVI «Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни» и глава XXVII «Процессы о колдунах и ведьмах». Можно сказать, что автор рос вместе со своей книгой.

Дело осложняется тем, что программные утверждения Афанасьева не всегда соответствуют его исследовательской практике. Например, в первой же фразе книги высказывается мысль о том, что «живое слово человеческое» является «единственным источником разнообразных мифических представлений» [Афанасьев 1865, т. 1, с. 5]*. Между тем в начале второй главы ри-

* Ссылки на данное издание далее даются сокращенно: римская цифра обозначает том, арабская — страницу.

суется картина возникновения естественной религии из «поэтических воззрений» древнего человека на природу. В связи с этим и тезис о том, что слово — «единственный источник» мифологии, воспринимается как явное преувеличение.

При внимательном чтении ПВСП можно заметить, что некоторые главы и даже фрагменты, восходящие к предыдущим разысканиям Афанасьева, сохранили в тексте его основного труда известную автономность. Это и создает подчас у читателя впечатление, что книга как бы написана разными авторами и уж во всяком случае с разных теоретических позиций. Например, в главе «Огонь» развиваются наблюдения двух ранних статей ученого — «Дедушка домовой» и «Религиозно-языческое значение избы славянина», в которых он выступал как сторонник историко-юридической школы и последователь К. Д. Кавелина. Поверья о домовом, обряды, связанные с очагом и жилищем, исторические свидетельства о ведьмах и колдовстве рассматриваются как органическая часть народного быта, предстают в тесной связи с социальными и нравственными устоями российской деревни. Говоря современным языком, и в названных статьях, и в главе «Огонь» ПВСП Афанасьев убедительно вскрывал функциональность народных поверий и обрядов. А вот в других статьях Афанасьева (и соответственно — в других главах ПВСП) дело обстоит по-другому: явления крестьянской культуры осмысливаются как «обломки» древнего «метафорического языка» и в значительной степени лишаются непосредственной мотивированности. В ПВСП человек традиционной культуры оказывается как бы в окружении слов и символов, истинный смысл которых ему недоступен, а значит, и не связан с его нуждами и интересами. Впрочем, Афанасьев не был достаточно последовательным в этом вопросе, отчего его труд в целом только выиграл.

Если ранние работы Афанасьева основаны исключительно на восточнославянском материале, то в ПВСП он попытался рассмотреть их в общеславянском и индоевропейском контексте. При включении в текст ПВСП статьи Афанасьева, комментарии к сборникам сказок и легенд были им существенно переработаны и расширены, причем многократно увеличилась роль сравнительных данных. Для того, чтобы оценить, какой колоссаль-

ный дополнительный материал был привлечен Афанасьевым, достаточно сравнить его пересекающиеся друг с другом тематически статьи «Мифические сказания об острове-Буяне» (1851) и «О светилах небесных» (1864).

Нужно также отметить, что к середине 1860-х гг. кардинально изменилась источниковая база фольклористики. Ко времени создания ПВСП уже увидели свет собрания песен П. В. Киреевского и А. Л. Метлинского, сборник былин П. Н. Рыбникова, собрания духовных стихов П. А. Бессонова и В. И. Варенцова, сборники пословиц В. И. Даля и М. Номиса, многочисленные издания Русского географического общества, печатался «Толковый словарь живого великорусского языка» В. И. Даля и т. д.

Привлечение новых источников имело и свою оборотную сторону. Как только Афанасьев отступал от хорошо ему известного русского фольклорного и историко-этнографического материала, он сразу оказывался на зыбкой почве недостоверных данных, почерпнутых к тому же из сомнительных источников. Так, например, А. А. Котляревский указывал, что многочисленные фактические ошибки встречаются в суждениях Афанасьева о верованиях балтийских славян [Котляревский 1890, с. 346–347].

В своих статьях начала 1850-х гг. Афанасьев привлекал для реконструкции мифологических представлений главным образом два жанра — заговоры и загадки. В статье 1850 г. о пословицах он еще рассматривает их в основном как исторические памятники родового быта — и не более того. Позднее Афанасьев как издатель, комментатор и исследователь обращается также к сказкам и легендам. Заблуждение Афанасьева (которое, впрочем, разделяли многие его современники) заключалось в том, что единый объяснительный принцип он пытался распространить на все фольклорные жанры и всю сферу народных верований и обрядов. Между тем мифологическая экзегеза, которая выглядела довольно убедительно, пока речь шла о загадках и заговорах, давала весьма сомнительные результаты, когда ее же пытались применить к сказкам. Искусственный характер объяснений Афанасьева особенно бросается в глаза в его статье «Сказка и миф» (1864). В то же время многие наблюдения Афанасьева, касающиеся заговора и загадки, до сих пор поражают

своей глубиной, и традиция их осмысления, заданная Афанасьевым и его современниками, сохраняет свое значение и поныне.

Мысль о создании обобщающего труда по славянской мифологии зародилась у Афанасьева еще в начале 1850-х гг. Об этом мы узнаем из неопубликованного письма ученого В. И. Григоровичу от 28 июля 1853 г. По просьбе В. И. Григоровича Афанасьев послал ему список своих статей и сообщал в сопроводительном письме: «Вы были так внимательны к моим работам, что пожелали знать, где и когда они были напечатаны. Прилагая список им, я считаю нужным заметить, что в работах моих найдете Вы довольно неполнот и ошибок, которые я теперь и сам более и более вижу и которые надеюсь исправить при отдельном издании Русско-славянской мифологии, что меня давно и сильно занимает. Материалов набрано у меня много, но разбор их идет медленно. Теперь я занят загробными преданиями славян» [РГБ, ф. 86, п. 4, ед. хр. 11, л. 4–4 об.]. Афанасьев имеет в виду статью «Заметки о загробной жизни по славянским преданиям» (см.: [Афанасьев 1996, с. 289–305 и примеч. на с. 604–605]).

Тем не менее к осуществлению своего замысла «Русско-славянской мифологии» Афанасьев приступил только десятилетие спустя. В середине 1850-х — начале 1860-х гг. научные интересы Афанасьева несколько смещаются от фольклорно-мифологических тем к историко-литературным и от концептуальных построений к издательской деятельности. С 1855 по 1863 гг. выходят из печати восемь выпусков его сборника «Народные русские сказки», а в 1859 г. — «Народные русские легенды». Издания сказок и легенд сопровождались предисловиями и обстоятельными комментариями Афанасьева, в которых приводились сравнительные материалы к публикуемым текстам и давалась их мифологическая интерпретация.

По-видимому, временный отход Афанасьева от мифологической проблематики был не в последнюю очередь обусловлен обидой на то, как принимались критикой его ранние статьи и комментарии в сказочных сборниках. В письме к М. Ф. Де-Пуле от 12 ноября 1858 г. ученый писал: «О мифологии я и сам тужу: приготовлено довольно, а делать еще больше осталось; а между тем разве подобные работы вызывают у нас не говорю сочувст-

вие, но хоть должное уважение? Я столько наслышался нелепых сомнений в пользу этих разысканий, что и рукой махнул. В этой области у нас образцовая отсталость: новая филологическая метода не принимается, о языке встретишь самые странные рассуждения на страницах лучших журналов, о поэзии (и народной в особенности) — тоже. По поводу издания моего «Сказок» я уж довольно начитался разных статей, основанных на совершенном незнакомстве с этими вопросами и с трудами немецких ученых. Можно и должно исключить только статьи Пыпина, действительно прекрасные и дельные. При такой обстановке работать не слишком приятно, и чтоб нравственно отдохнуть, надо было взяться, хотя на время, за что-либо другое, и я взялся за историю литературы» [Эльзон 1978, с. 86].

О хронологии работы над ПВСП можно составить представление по переписке Афанасьева. 2 июня 1863 г. он пишет П. А. Ефремову: «Покончив со сказками, тотчас же примусь за свои мифологические этюды: соберу все, переделаю и напечатаю отдельно» [Афанасьев 1996, с. 496]. Ученый имеет в виду работу над последним, 8-м выпуском «Народных русских сказок», который увидел свет в 1863 г.

25 января 1864 г. Афанасьев сообщает тому же адресату: «Теперь сижу за своею *мифологией*, но труд этот оказался такой обширный, что, несмотря на прилежное сиденье за ним с утра до вечера ежедневно, окончить его удастся не прежде, как через год, да и то — слава Богу!» [там же, с. 497]. О том же извещал ученый П. П. Пекарского в письме, отправленном через год и четыре месяца — 19 мая 1865 г.: «Я сижу теперь за славянской мифологией, но работа подвигается медленно и не знаю, успее ли нынешнее лето приступить к печатанию первого тома...» [Власова 1978, с. 80].

О том, как сам Афанасьев понимал свою задачу, дает косвенное представление его замечание, сделанное по поводу учебника А. Д. Галахова «История русской словесности, древней и новой»: «Как отчетливый и дельный свод всего сделанного по избранному предмету, книга г-на Галахова большею частию стоит в уровень с результатами ученых разысканий. Нельзя не заметить, однако, что автор проникся несколько излишним уважением к чужим трудам. Передавая выводы и соображения раз-

нообразных исследователей, он мало подчинял их собственной проверке. Отсюда на многих страницах его книги ощутительно отсутствие того живого органического взгляда, который бы должен проходить через все изложение путеводною нитью, придавая отдельным частям стройность и единство. Это, конечно, избавило автора от той односторонности, которая так часто неразлучна с ярко и настойчиво высказанным направлением, и так неуместна бывает в учебнике; но вместе с тем это же лишило его труд и должной оригинальности» [Афанасьев 1863, с. 586]. Надо сказать, что желание придерживаться «ярко и настойчиво высказанного направления» в общем-то оказало Афанасьеву дурную услугу.

Следует особо отметить, что ПВСП создавались по единому плану, и уже в первом томе Афанасьев ссылается на главы второго и третьего томов, которые еще не были им завершены к этому времени. А. Н. Пыпин, который лично знал Афанасьева, сообщает в своей «Истории русской этнографии», что три тома ПВСП должны были иметь продолжение: «Афанасьев намеревался закончить сочинение XXIX главой: „Очерк стародавнего быта славян, их свадебные и похоронные обряды“, затем думал составить из нее особую монографию, — но план остался неисполненным» [Пыпин 1891, с. 122, примеч. 1].

Полемика А. Н. Афанасьева с К. Д. Кавелиным

К. Д. Кавелин (1818–1885), историк, философ и правовед, внес выдающийся вклад в развитие отечественной гуманитарной науки и общественной мысли. «Репутация Кавелина как создателя антиславянофильской концепции русской истории утвердилась в 1847 г. с появлением в „Современнике“ статьи „Взгляд на юридический быт древней России“, сразу сделавшей Кавелину имя и вызвавшей массу восторженных отзывов» [Кантор 1989, с. 4–5]. Афанасьев слушал лекции К. Д. Кавелина по истории русского законодательства в Московском университете и имел возможность непосредственно познакомиться с его взглядами.

Уже с первых шагов в науке Афанасьев выступает и как последователь своих университетских преподавателей К. Д. Ка-

велина и С. М. Соловьева, и как их взыскательный критик, причем его расхождения с ними были в значительной степени обусловлены обращением молодого ученого к филологическим методам изучения фольклора и мифологии.

К. Д. Кавелин и А. Н. Афанасьев сблизились и в научном, и в личном плане с 1847 г., и именно Кавелину Афанасьев был обязан, по-видимому, своим первым интересом к народным обрядам и обычаям. Как справедливо отмечал А. Е. Грузинский, «работы Кавелина особенно могли проложить для Афанасьева мостик от русских юридических древностей к изучению русского народного быта и обрядовой старины. Кавелин придавал очень большое значение народным обычаям и обрядам и не только указывал на их важность для знакомства с древним юридическим и историческим бытом, но и впервые дал верный метод их исследования, обеспечивающий правильное понимание древнего смысла обычаев сквозь целую сеть исторических видоизменений...» [Грузинский 1897, с. XIV]. Характерно, что статья Афанасьева «Дедушка домовый» была опубликована в «Архиве историко-юридических сведений, относящихся до России» непосредственно за статьей К. Д. Кавелина «Несколько слов о приметах»; в ней Афанасьев развивал и конкретизировал наблюдения Кавелина о символическом значении крестьянского жилища, печи и огня.

Афанасьеву были хорошо известны этнографические работы К. Д. Кавелина. Собственно этнографической проблематике Кавелин посвятил обширный разбор сочинения А. В. Терещенко «Быт русского народа» (1848) и две небольшие заметки — «Некоторые извлечения из собираемых в имп. Русском географическом обществе этнографических материалов о России...» (1850) и «Несколько слов о приметах» (1850). Из них наиболее важен во всех отношениях разбор семитомного труда А. В. Терещенко, представляющий собой самостоятельное исследование опубликованных А. В. Терещенко материалов с позиций историко-этнографического метода К. Д. Кавелина.

Как и Афанасьев, К. Д. Кавелин отрецензировал сначала первую книгу «Архива историко-юридических сведений», особенно подробно изложив свои критические соображения по поводу статьи С. М. Соловьева «Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие», а позд-

нее и первый том его «Истории России с древнейших времен» (см.: [Кавелин 1897, т. 1, с. 413–508, 885–926]). Напомним, что и Ф. И. Буслаев обратился к С. М. Соловьеву с ученым письмом по поводу первого тома «Истории России с древнейших времен», которое тот поместил в приложении ко второму тому своего труда. Таким образом, появление первой книги «Архива историко-юридических сведений» (1850) и первого тома «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева (1851) весьма стимулировало обсуждение проблем древнерусского язычества (см.: [Цамутали 1977, с. 103–115]).

В 1840-х гг. в России складывается так называемая историко-юридическая школа, виднейшими представителями которой были К. Д. Кавелин и С. М. Соловьев. В центре их исследований был процесс перехода «родового» быта в государственный, почему это направление и называли в то время «школой родового быта» или «родовых отношений». В своих ранних работах историко-этнографического характера Афанасьев выступает как сторонник этой школы. Он популяризирует и отстаивает ее положения на страницах журналов «Современник» и «Отечественные записки» в многочисленных рецензиях и обзорах, ведет полемику с М. П. Погодиным и другими авторами возглавляемого им журнала «Москвитянин». Так, например, большая часть обзора исторической литературы за 1850 г., помещенного в «Отечественных записках» (1851, № 1), была посвящена обстоятельному изложению предыстории теории родового быта. Афанасьев выявляет предпосылки теории в предшествующем развитии русской исторической науки («История Государства Российского» Н. М. Карамзина, труды М. Т. Каченовского, других представителей «скептической школы», З. Ходаковского и особенно книга дерптского профессора И. Ф. Г. Эверса «Древнейшее русское право в историческом его раскрытии»). Следуя идеям «школы родового быта», Афанасьев неизменно подчеркивает значение патриархальных отношений в сложении народных поверий и обрядов, а также роль старцев и мужчины-хозяина в бытовой и обрядовой жизни. Обращаясь к изучению славянской мифологии, Афанасьев утверждает: «Известно... что языческая религия славян заключалась в пантеизме; но и в самые верования, представляющие живое обожание природы, не могли не проникнуть

и проникли взгляды патриархального человека» [Афанасьев 1851а, с. 51]. Свое видение славянской теогонии Афанасьев пытается основать на родственных отношениях между богами древнерусского пантеона. Следуя за П. Шафариком и О. М. Бодянским, он полагает, что небо-Сварог являлось отцом солнца-Даждьбога и огня-Сварожича (см.: [Бодянский 1846; Шафарик 1846]). В «рождении новых божеств от Сварога» Афанасьев видел «первый акт обожествления человеческой субстанции» и перенесение на мир богов человеческих взаимоотношений [Афанасьев 1996, с. 266].

Впрочем, более существенно то, что с новой научной школой связано само становление Афанасьева как ученого, формирование его принципиальных взглядов на сущность исторического процесса и задачи исторической науки. Особое внимание К. Д. Кавелин и С. М. Соловьев уделяли «внутреннему», «физиологическому» развитию народов. По словам А. Н. Пыпина, «общий план теоретического объяснения русской истории внутренними началами быта сложился одновременно и весьма похоже у Соловьева и у Кавелина, но в некоторых отношениях Кавелин даже раньше указал новую точку зрения» [Пыпин 1891, с. 25].

Характерно постоянное внимание Афанасьева к документам, в которых проявляются психология и житейские интересы человека, — к частной переписке, следственным делам о колдовстве и т. д. В одной из своих ранних рецензий Афанасьев подчеркнул историко-психологическую ценность процессов о ведовских делах: «Подробностями своими, выхваченными из живой действительности, они раскрывают пред нами внутреннюю жизнь человека прежнего времени со всеми его сокровенными убеждениями и верованиями <...> В этих памятниках встречаем указания на самые тонкие общественные отношения и связи; самый язык их как язык разговорный (ибо акты писались со слов подсудимых) исполнен драматизма: здесь выходят наружу разнообразные страсти и ощущения лиц, прикосновенных к делу» [Афанасьев 1851б, с. 5].

И сама мифология интересовала Афанасьева не как замкнутая в себе система, а как органическая часть народного мировоззрения. Еще в своей ранней рецензии на книгу Д. О. Шеппинга

«Мифы славянского язычества» он отмечал: «Не зная религиозных языческих понятий древнего человека, мы не узнаем его в самых главных отношениях — со стороны его внутреннего мира. Как он смотрел на мир, на связь свою с природою, на духовное свое бытие и проч. — все эти вопросы более или менее условливаются народными верованиями...» [Афанасьев 1996, с. 9]. Во многих местах ПВСП Афанасьеву удается уловить за обычаями и поверьями реальные интересы, привязанности и пристрастия человека.

Для отечественной традиции вообще не характерно осмысление мифологии как замкнутой и обособленной в себе сферы. И Афанасьев, и Ф. И. Буслаев прослеживают, как мифология зарождается в процессе познавательной и художественно-творческой деятельности человека и связывается с историей народа, обрядами и суеверными регламентациями бытовой жизни. Такой подход органически ведет от фольклора и мифологии к этнографии и истории. В самом деле, присмотревшись к ПВСП, можно увидеть, как много места здесь уделено календарным и семейным обрядам, символике крестьянского жилища, процессам о колдовстве и другим традиционным этнографическим сюжетам.

К. Д. Кавелин ставил своей целью «представить русскую историю как развивающийся организм, живое целое, проникнутое одним духом, одними началами» [Кавелин 1989, с. 15]. Он полагал, что «посторонние начала никогда не были насильственно вносимы в жизнь русских славян» [там же, с. 18], и резко ограничивал возможности заимствования. К. Д. Кавелин последовательно выступал против приема «объяснять туземный быт и историю посторонними, чуждыми элементами» [Кавелин 1900, т. 4, с. 40]. При их внесении в народную жизнь «первый результат — полное поглощение нового элемента старым, совершенное преобразование его по образцам, представлениям, существующим и готовым в народных понятиях» [там же, с. 47], и лишь позднее новые элементы начинают постепенно преобразовывать изнутри толщу народной культуры. В таком духе, по мнению К. Д. Кавелина, складывались первоначально отношения между привнесенным извне христианством и древнерусским язычеством.

Идеи об органическом развитии народной жизни из ее собственных начал, о ее способности поглощать «чужое» и преобразовывать его в «свое» были глубоко усвоены Афанасьевым и развиты им в применении к широкому кругу явлений славянской мифологии. В упомянутой рецензии на книгу Д. О. Шеппинга Афанасьев отмечает как положительную черту «непризнание тех небывалых заимствований, о которых толкуют до сих пор наши археологи» [Афанасьев 1996, с. 10, см. также с. 107–108]. На таких позициях стоял Афанасьев и в ПВСП.

Однако теория органического развития культуры приобретала специфические акценты, когда ученый выходил за рамки русского материала и обращался к индоевропейским истокам славянской мифологии. Аппелляция Афанасьева к иным объяснительным принципам была сразу отмечена в статье К. Д. Кавелина по поводу «Ведуна и ведьмы». «Удивительно! — замечает иронически К. Д. Кавелин. — Автор обращается к индийским верованиям, чтоб объяснить поверье о доении коров. Не знаем, почему он, прежде чем пустился в этот обманчивый и сомнительный путь, на котором заблудилось столько талантливых наших ученых, зачем, говорим мы, не осмотрелся он около себя поближе, по тому правилу, что русское поверье правильнее объяснить русским бытом, чем индийским или другим» [Кавелин 1996, с. 95]. Между тем новый метод истолкования мифологических верований, к которому в начале 1850-х годов начал склоняться Афанасьев, основывался на гипотезе об общем происхождении индоевропейских языков: «Филология, указав связь языков индоевропейской отрасли, тем самым указала и связь поверий у народов этой отрасли <...> Отсюда понятна важность сравнительной мифологии в связи с сравнительною грамматикой: идя подобным путем, г-н Буслаев успел удачно объяснить много темных сторон в русских преданиях. А г-н Кавелин вовсе не советует обращаться к мифологиям других народов!» [Афанасьев 1996, с. 107–108].

Еще одной новацией Афанасьева было то, что идею органического развития из исконных начал он попытался применить и к письменной традиции. Например, касаясь занесенного на Русь книжным путем античного предания о Солнечной стране, которую якобы посетил Александр Македонский, Афанасьев замеча-

ет: «...указанные свидетельства памятников не совершенно чужды славянам; напротив, они потому и проникли в простонародье, что согласовались с его собственными воззрениями, вынесенными из первоначальной родины всех индоевропейских племен» [II, 137]. Такой подход, позволявший рассматривать любой письменный, в том числе и переводной, текст как произведение местной фольклорно-мифологической традиции, естественно, вызвал довольно резкое неприятие современников. Так, например, Котляревский, приветствуя то, что Афанасьев широко привлекает апокрифические сочинения, тем не менее отмечал: «Автор заимствует из их басенного содержания весьма многие данные, но оставляет читателя в полном недоумении на счет причин такого заимствования. Судя по тому, какое широкое, самостоятельное место в своем исследовании отводит он этим источникам, можно подумать, что он считает их прямым материалом древнеславянского язычества, но допустить в авторе такое странное мнение трудно: ему хорошо известно, что апокрифы — произведения не русского, а византийского или иного происхождения, что они распространились у нас в переводах в довольно позднюю эпоху и, стало быть, стоят решительно вне непосредственной связи с древним, языческим мировоззрением славян...» [Котляревский 1890, с. 348]. А. А. Котляревский полагает, что «сходство апокрифических преданий со многими русскими суеверными представлениями происходит не от тождественности мифического источника их, а от прямого влияния апокрифов на народную мысль, от того, что они были главным источником новой русской мифологии» [там же, с. 349; см. также с. 333–338].

Поводом для полемики К. Д. Кавелина с Афанасьевым послужила статья последнего «Ведун и ведьма» (1851). В концептуальном отношении эта дискуссия важна тем, что потребовала от Афанасьева обстоятельно аргументировать собственную позицию. Она показывает также, что взгляды Афанасьева не являлись результатом ошибки или методологической наивности, а сформировались в результате серьезных размышлений и сознательного выбора. Нужно отметить, что и статья Кавелина, и ответ Афанасьева появились на страницах журнала «Отечественные записки», в котором оба исследователя как единомышленники отстаивали «теорию родового быта».

В записках о Московском университете (1855) Афанасьев вспоминал о своей дружбе с К. Д. Кавелиным и о возникновении этой полемики: «Наших дружеских отношений и взаимного уважения нисколько не поколебали те литературные споры, в которых каждый из нас горячо стоял за свое убеждение. Когда печаталась моя статья „Ведун и ведьма“, Кавелин, уже служивший в С.-Петербурге, приезжал оттуда в Москву. Мы виделись и сообща решились спорить откровенно и прямо, не женируясь нашими дружескими отношениями.

— Ведь я стану ругаться хуже всякого Погодина, — сказал он мне.

— Я и сам зубаст!

За этим мы расцеловались и расстались» [Афанасьев 1986, с. 296].

В письме к А. А. Краевскому от 16 июня 1851 г. Афанасьев писал: «Замечания Кавелина на статью мою о Ведьмах я прочел и не только не могу ни в чем согласиться с критиком, но и нахожу, что он многого еще в мифологии не предчувствует, что в этой науке давно доказано. Все замечания более аргюг'ные, а я надеялся поживиться от него новыми материалами из числа тех, какие прислали в Географическое общество. Во всяком случае я думаю отвечать (вместе с тем приму в соображение и другие рецензии на мою статью) и надеюсь, что Вы дадите моей статье место в Вашем журнале. Я думаю сказать несколько слов о связи мифологии с филологией, о значении сравнительной мифологии и отсюда вывести правила и ученые приемы для разработки народных преданий. Все это подкреплю хотя немногими, но, думаю, ощутительными примерами. Думаю, что это будет интересно, а может быть и наставительно для г-на Кавелина и других» [РНБ, ф. 391, № 169, л. 16 об.-17].

Уже через 20 дней ответ Афанасьева был составлен. 6 июля 1851 г. ученый отправил его в Петербург А. А. Краевскому и отметил в сопроводительном письме: «Вы сами можете убедиться теперь, что я всячески избегал „полемического жару“ и не позволил себе сказать более, нежели сколько сказано мне и сколько считал необходимым. Перебранки я и сам не желаю; да и столько уважаю своего противника, что для нее не может быть и места. Надеюсь, что статья моя будет напечатана в том виде,

как посылается. Она немножко для „ответа“ длинна, да иначе нельзя было сделать: нужно было отстаивать не подробность, а целую методику» [там же, л. 19–19 об.].

Наиболее важные возражения, выдвинутые К. Д. Кавелиным против работы Афанасьева, касаются самого метода, применяемого исследователем, и уровня развития славянской языческой религии. К. Д. Кавелин верно отмечал, что Афанасьев высказывает определенную мысль, а потом иллюстрирует ее примерами, но не показывает, каким путем он дошел до этой мысли. «Притом мы не видим в статье г-на Афанасьева, — писал К. Д. Кавелин, — предварительного критического исследования, которое давало бы ему право делать такое различие между поверьями. Он прямо высказывает известный взгляд и под него подводит факты, что, конечно, неправильно. Этот недостаток происходит, как мы думаем, от отсутствия метода в его исследованиях. Г-н Афанасьев, по-видимому, не старался уяснить себе ход и постепенность развития язычества у славян, тогда как в его исследовании, обращенном на поверья разных времен и эпох, возникшие под самыми разнородными условиями, общий взгляд был совершенно необходим» [Кавелин 1996, с. 93]. Афанасьев возражал на это, «что у нас есть и общий взгляд, и метод, основанные на древнейшей связи языка с развитием верований» [Афанасьев, 1996, с. 114]. Действительно, Афанасьева можно было упрекнуть скорее в излишне прямолинейном следовании избранному методу, чем в его отсутствии.

Большая часть «Ответа г-ну Кавелину» посвящена связям языка и мифа, филологии и мифологии. Афанасьев неоднократно отмечает, что «в основу статьи мы положили основания филологические» [там же, с. 109]. Со ссылкой на работы Ф. И. Буслаева и И. И. Срезневского Афанасьев излагает «те основные положения, какие добыты филологиею, как наукой, тесно связанной с наукой мифологии» [там же, с. 103], подчеркивает «связь развития языка с развитием мифов» [там же, с. 105], объясняет сходство поверий у народов индоевропейской «отрасли» сходством их языков, ибо «поверье рождается и вырастает вместе с языком» [там же, с. 107–108].

К. Д. Кавелин возражал против возведения колдунов к языческим жрецам, потому что эта идея Афанасьева «предполагает

степень развития языческих религиозных верований гораздо высшую той, до которой... достигло язычество славян, в особенности русских» [Кавелин 1996, с. 92]. Особое недоумение вызвало у него то, что Афанасьев пытался возвести поверье о ведьмах, отбирающих молоко у коров, к индоевропейскому мифу. «Простота, непосредственность, первоначальность наших поверий, — писал Кавелин, — опровергают это хитрое объяснение сами собою, без всякого аппарата учености <...> Все эти поверья объясняются житейскими фактами, явлениями природы: непосредственный их смысл — всегда ближайший и вернейший» [там же, с. 95].

К. Д. Кавелин высказывает здесь принципиально важную для него мысль, которую он ранее обосновал в своем разборе «Быта русского народа» А. В. Терещенко [Кавелин 1900, т. 4, с. 40–53]. Позднее ту же идею повторил А. Н. Веселовский, указав «на метод, уже давно признанный историческою наукою... по которому требуется объяснять жизненное явление прежде всего из его времени и из той самой среды, в которой оно проявляется, и лишь тогда раздвигать границы сравнения, когда ближайшие условия не дают исследователю удовлетворительного ответа» [Веселовский 1938, с. 16].

Между тем Афанасьева возражения К. Д. Кавелина не убедили. С одной стороны, в народных преданиях много такого, «что не может быть объяснено никаким естественным явлением и что имеет только смысл мифический» [Афанасьев 1996, с. 111]. С другой, «г-н Кавелин составил себе несправедливое мнение о слишком низкой степени развития славянских верований в эпоху язычества» [там же, с. 101]. Однако наиболее важен для Афанасьева аргумент, вытекающий из взаимного уподобления языка и мифологии, слова и мифа. Как отмечает Афанасьев, «не признавать в славянской русской мифологии никакой системы так же несправедливо, как не признавать известных стройных законов в развитии древнейшего языка» [там же, с. 103]. Вслед за Буслаевым Афанасьев переносит представление о системности («организме») с языка на сферу народных верований, однако идет дальше Буслаева и более последовательно проецирует на мифологию концепцию двух периодов в развитии языка — «периода развития сфер языка» и «периода превращений»

[там же]. «В древнейший доисторический период, — замечает Афанасьев, — когда рождается слово, рождается и взгляд народа на себя и на природу: форма и содержание в действительной жизни никогда не являются раздельно. В период превращений языка, когда народ забывает значение корней, *затемняется и первоначальный смысл многих понятий и та связь их между собою, какая держалась на родстве корней* <...> Отсюда ясна связь развития языка с развитием мифов. Рождаясь в глубокой древности доисторического периода, верования народные позже необходимо извращаются, ибо с нарушением правильного строя языка нарушается и правильное развитие народных понятий» [там же, с. 104–105].

Свою мысль о системном характере славянских языческих верований Афанасьев уточнял в личном письме К. Д. Кавелину от 4 августа 1850 г. «Я не гонюсь за искусственною и развитою системой, — писал Афанасьев, — и никогда не построю высокоразвитого славянского быта, когда его не было, — нет, от такой ошибки я далек. Младенчество народа и его религии в это отдаленное время я вполне признаю; но думаю, что и в это время могла быть система в верованиях, хотя сам народ ее и не подозревал, — система простая, условливаемая явлениями внешней природы, в которой есть свой строгий порядок и, притом, порядок, доступный даже дитяти. Несовместимость тепла и холода, света и тьмы, связь этих явлений с годовым движением солнца и с развитием или замиранием жизни, — все это доступно первоначальному человеку в естественном порядке, даваемом природою; а этот порядок и должен был невольно перейти в верования и дать им систематичность» [Из переписки 1892, с. 136–137].

На «Ответе г-ну Кавелину» точка в дискуссии все же не была поставлена. В своей рецензии на первый том «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева, опубликованной в двенадцатом номере «Отечественных записок» за 1851 г., К. Д. Кавелин отмечает, что «ответ г-на Афанасьева удивил нас, но не убедил» [Кавелин 1851, с. 77]. Более жестко, чем кто бы то ни было другой, К. Д. Кавелин критиковал самые основания мифологической теории. «В наше время славяно-русская мифология, как она выходит из-под пера исследователей, не история, а вымысел, да притом вымысел почти не напоминающий историю, —

писал Кавелин в той же рецензии. — Гипотезы, которыми завалена эта мифология, не опираются на совокупности мифологических данных, сохранившихся от времен язычества, а на мифологических системах европейских ученых. Труды последних, достойные высокого уважения в отношении к греческой и римской мифологиям, оставляют еще многого желать в отношении к славянскому язычеству. А между тем, как нарочно, воззрения этих-то ученых, выработавшиеся под влиянием классического язычества, переносятся в наши языческие верования, иными сознательно, другими бессознательно, потому только, что уж однажды сложилось известное представление о язычестве, и это представление считается за несомненную истину, за общее начало, присущее во всех языческих религиях» [там же, с. 76–77].

К. Д. Кавелин исключает язык из сферы своего рассмотрения, а основной источник для изучения язычества видит в простонародных праздниках; Афанасьев же апеллирует прежде всего к слову и устному народному творчеству: загадкам, заговорам, обрядовым песням. С точки зрения К. Д. Кавелина, славянское язычество имело грубый и примитивный характер, было царством слепой случайности. Афанасьев же романтически идеализирует состояние «младенчествующего» человечества и усматривает суть первобытной мифологии в поэтическом пантеизме. Согласно К. Д. Кавелину, нравственное начало было привнесено на Русь только с принятием христианства, по мнению Афанасьева, — нравственность развивалась органически на основе естественной религии.

Интересно отметить и еще один, не вполне тривиальный аспект творческой полемики К. Д. Кавелина с Афанасьевым. Как отмечал А. Н. Пыпин, этнографические работы К. Д. Кавелина были «в своем роде первые в нашей этнографии <...> Внимательная критика народно-бытовых фактов сделала то, что его исследования в этой области остаются доньше одним из замечательнейших трудов в нашей этнографической литературе» [Пыпин 1891, с. 25]. Действительно, К. Д. Кавелин опередил свое время на несколько десятилетий, а многие из его идей и до сих пор звучат вполне актуально.

Выдвинутая К. Д. Кавелиным концепция органического развития народной культуры и основанное на ней осмысление заимствований получили позднее развитие в так называемой «теории встречных течений» А. Н. Веселовского (см. ниже, с. 368). Во-

обще многие замечания А. Н. Веселовского в его статьях «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» (1868) и «Сравнительная мифология и ее метод» (1873) воспринимаются как своеобразные реплики в давнишнем споре между Кавелиным и Афанасьевым.

Суждения К. Д. Кавелина о древнерусском язычестве в начале XX в. откликнулись эхом в известных словах Е. В. Аничкова: «Мифологам хотелось расцветить и разукрасить грубый варварский мир в языческую пору. Национальная гордость влекла представить его в роскоши искусства и возвышенного миропонимания, а его поэзию и его культ сделать достойными любованья. Но скорбно читать у арабских, римских и греческих писателей презрительные отзывы о грубости и грязи наших варварских предков <...> Особенно убого было язычество Руси, жалки ее боги, грубы культ и нравы. Не поэтически смотрела Русь на природу, и не воссоздавало воображение никакой широко задуманной религиозной метафизики» [Аничков 1914а, с. XXXVI].

К. Д. Кавелина можно считать предшественником тех ученых, которые придают первостепенное значение изучению обрядов и обычаев в их современном бытовании, считая, что они более устойчивы, чем их словесное сопровождение и мотивировки исполнителей. В этом направлении с 1880-х гг. двигалась исследовательская мысль Н. Ф. Сумцова, а в первой трети XX в. — Е. В. Аничкова, Д. К. Зеленина, Е. Г. Кагарова, П. Г. Богатырева.

В полемике К. Д. Кавелина и А. Н. Афанасьева нашли свое выражение принципиальные проблемы мифологической науки XIX–XX вв. — антиномии действия и слова, ритуала и мифа, функционализма и мифологизма. Не составило бы труда выявить и в современной науке сторонников точки зрения К. Д. Кавелина и точки зрения А. Н. Афанасьева.

Языческая теогония и космогония в интерпретации А. Н. Афанасьева

В рецензии на книгу Д. О. Шеппинга «Мифы славянского язычества» Афанасьев отмечал общий недостаток прежних сочинений по славянской мифологии: «Пред вами проходят ряды божеств, но вы не понимаете, почему и как явились эти боже-

ства, на чем остановилась мифология славянина и какую степень его развития она выражала! Можно прибавить и убавить несколько рядов божеств — и дело останется так же нерешенным, как и в настоящем положении» [Афанасьев 1996, с. 13]. В другой рецензии Афанасьев отдает предпочтение «изложению историческому» перед «изложением догматическим» и настаивает на том, чтобы мифологические верования осмыслились не статически, а «в процессе их создания» [там же, с. 264].

В ранних работах Афанасьева славянская теогония была представлена еще безотносительно к индоевропейской. Более того, в статье «Языческие предания об острове-Буяне» Афанасьев оговаривает в специальном примечании: «Главным образом мы имеем в виду славян восточных; преданиями других будем пользоваться только для объяснений — сближениями» [там же, с. 361, примеч. 2].

Религию славян при ее зарождении Афанасьев характеризует как пантеизм; объектом религиозного обожания была, по его мнению, природа, воспринимаемая как единое, органическое целое; развитие религиозных воззрений постепенно вело к дифференцированному восприятию природы и к дроблению образа божества.

Возражая Д. О. Шеппину, Афанасьев подчеркивал, что первоначально представления о божестве не имели характера теологической доктрины, и образ его воспринимался эмоционально-чувственно. «Как же возможно в грубом первоначальном язычестве отвлеченное понятие о деизме, — отмечал Афанасьев, — когда до такого понятия народ в язычестве может прийти только путем долгого развития <...> Народу, стоящему на первоначальной ступени развития, никакие отвлеченные понятия не по силам; он живет в мире понятий пластических, образных» [там же, с. 12].

Надо сказать, что Афанасьев вступал здесь в противоречие с давней традицией, согласно которой первоначальной религией язычников было единобожие, и лишь позднее «они заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца» (Послание к Римлянам, I, 25). Такое осмысление язычества, известное еще в Древней Руси (см.: [Аничков 1914а, с. 112–116, 296–299]), сохранялось и у ряда исследователей середины XIX в. Например, И. И. Срезневский утверждал: «Между языческими догматами древних славян первое место занима-

ет догмат о едином, верховном Боге, родоначальнике всех других божеств» [Срезневский 1848, с. 2]. Аналогично и Д. О. Шеппинг, с которым полемизировал Афанасьев, писал о том, что вера человека «ниспала от обоготворения Творца к обожанию творения — от чистого деизма к антропоморфической религии природы» [Шеппинг 1849, с. 1].

Еще в 1840-е гг. историко-литературные и фольклорные данные о древнерусском языческом пантеоне и об «обожении» (как тогда говорили) солнца были рассмотрены в работах П. Шафарика, О. М. Бодянского, И. И. Срезневского. Основываясь на наблюдениях своих предшественников, Афанасьев устанавливает световую природу языческих божеств: «Сварог есть общий источник небесного света, Дажьбог — свет солнечный, Перун — свет молнии...» [Афанасьев 1996, с. 267].

В этих разысканиях, опиравшихся на реальные свидетельства древнерусских летописей и «Слова о полку Игореве», было много верного. Позднейшие исследования подтвердили фундаментальное значение солнечной символики для духовной культуры Древней Руси, хотя, как выяснилось, многое идет здесь не от автохтонной народной традиции, но привнесено книжным и литургическим христианским влиянием [Петров 1927; Робинсон 1978; Гаспаров 1984, с. 88–105; Соколова 1995]. С солнцем, по-видимому, действительно связаны древнерусские теонимы Хорс и Дажьбог (см.: [Топоров 1989, с. 26–43]). В то же время явным заблуждением было причисление к солнечным божествам Волоса и неточным — Перуна, ибо наиболее важна соотнесенность Перуна не с блеском молнии, а в целом с грозой (в частности, с ударом грома), световая же природа молнии является здесь второстепенным признаком. Что касается Сварога, то этот теоним упоминается единственный раз в Ипатьевской летописи во фрагменте, представляющем собой перевод из хроники Иоанна Малалы. Как полагает Н. И. Зубов, «в реальном язычестве такого высшего бога, очевидно, не было» [Зубов 1995, с. 47].

Афанасьев неоднократно обращается к символике света и вне связи с проблемой языческого пантеона, например в статье «Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи» (1854). Особую роль позднее играют световые символы и мифы в ПВСП; именно им посвящено основное содержание

ряда глав книги (особенно в первом и втором томах): глава II — «Свет и тьма», глава IV — «Стихия света в ее поэтических представлениях», глава V — «Солнце и богиня весенних гроз», глава VI — «Гроза, ветры и радуга», глава XV — «Огонь». Световые символы неоднократно обсуждаются и в других главах книги: глава III — «Небо и земля», глава VIII — «Ярило», глава IX — «Илья-громовник и Огненная Мария», глава XVIII — «Облачные скалы и Перунов цвет», глава XX — «Змей».

Славянские боги предстают у Афанасьева как воплощение всего прекрасного, эстетически привлекательного, как источник плодоносящих сил. Исключительное своеобразие мифологической концепции Афанасьева определяется тем, что поэзия рассматривается им как первоначальный принцип и движущая сила теогонии и космогонии. Даже сами акты порождения новых богов или созидания природных объектов осмысляются Афанасьевым как своего рода поэтическое творчество. «Собственно творчество, — пишет ученый, — как воззвание к бытию новых существ, как проявление неисчерпаемой возможности жизни в новых формах, принадлежит началу света и тепла: Солнцу, Молнии; они творят все существующее» [Афанасьев 1996, с. 19]. Характерным образом на одной и той же странице Афанасьев пишет о «творении видимого мира» и о «творчестве всего видимого» [там же, с. 18–19]. В ПВСП мы читаем о том, что после зимнего солнцеворота солнце приобретает все большую «светоносную силу», это Перун «возжег его новым, чистейшим пламенем», совершив тем самым «творческий подвиг» [III, 738–739]; «творческую, плодородящую силу» язычник наблюдал в лучах летнего солнца и в летних грозах [I, 90] и т. д.

Такая апология творческого начала имела, несомненно, романтический характер. По-видимому, Афанасьев прав в том смысле, что мифологическое сознание рассматривает космогонический миф как модель для любого творчества, в том числе и поэтического [Элиаде 1995, с. 42].

Мифология и природа

Древнерусские авторы оставили немало свидетельств о том, что язычники поклонялись природным объектам (см.: [Агап-

кина, Топорков 1988]). Если сколько-нибудь полные сведения о славянском языческом пантеоне вообще отсутствуют, то сохранилось множество сведений об обрядах и верованиях, связанных с водой (реками, источниками, колодцами, дождем), солнцем, грозой, огнем, ветром, деревьями, животными, птицами и т. д. В тех главах ПВСП, в которых Афанасьев систематизирует такого рода поверья и обряды, он движется в естественном и оправданном направлении. Собранные в XX в. материалы также подтверждают особую значимость природных стихий в сложении языческого мировосприятия.

И. М. Снегирев называл культ природы среди тех явлений, которые сближают славян с другими индоевропейскими народами: «Подобно немцам и славяне поклонялись на *горах* и в *заповедных рощах и дремучих лесах*, где хоронились усопшие, благоговели пред водою и огнем, старыми деревьями, особливо *дубами и липами...*» [Снегирев 1837, вып. 1, с. 80].

Хотя Афанасьев, казалось бы, писал о том же, он решительно разрывал с многовековой традицией христианской критики язычества, к которой сознательно или неосознанно присоединялись многие из его современников. Если в древнерусских текстах описывалась борьба православных подвижников с языческими демонами, вселившимися в деревья или камни, то, согласно Афанасьеву, сами демоны были созданы христианством и злонамеренно поставлены на место светоносных языческих богов. Ведуны и ведьмы именно под влиянием христианской проповеди из служителей творческой силы природы превратились в носителей зла и вредителей.

Афанасьев постоянно акцентирует спонтанный, произвольный характер возникновения мифов, в основе которых лежат реальные свойства природных явлений и простейшие наблюдения над ними. В изображении ученого мифология возникает удивительно естественно и органично, как бы сама собой. Она чужда всего иррационального, сверхчувственного и сближается с народной мудростью. По тонкому замечанию Г. С. Виноградова, в основе ПВСП «лежит убеждение, что первобытный человек инстинктом признавал духовную сущность во всем окружающем, искони жил в убеждении, что вокруг него, обитателя земли, живет что-то неведомое, таинственное, выраженное бесконечным

множеством существ, одухотворяющих природу» [Виноградов 1935, с. 349].

Изначально между природой и человеком не стоят никакие искусственные преграды — будь то воображаемые образы богов или идолы, предназначенные для поклонения. Человек еще не отделен от природы и в том смысле, что говорит с ней на одном языке — языке символов. М. Элиаде очень близок Афанасьеву, когда пишет о том, что мир общается с архаическим человеком «с помощью звезд, растений и животных, с помощью рек и гор, времен года и суток», а «человек отвечает ему, в свою очередь, своими мечтами и воображением» [Элиаде 1995, с. 145]. Гармонический образ природы — неперенное условие эпохи зарождения мифов. Такая концепция соответствует и библейскому представлению об Эдеме, в котором жили первые люди — среди прекрасной природы и в непосредственной близости к божеству.

Желание отыскать в любом фольклорном сюжете зашифрованный в нем природный миф может быть понято как своеобразное проявление ностальгии по временам органического единства человека и природы. Впрочем, именно стремление Афанасьева сводить самые разнообразные образы фольклора и мифологии к природным мифам вызвало критические замечания таких современников ученого, как А. А. Котляревский, Ф. И. Буслаев, А. Н. Пыпин. Позднее В. С. Соловьев писал в своей статье «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки» (1890) о «бессодержательности природных мифов, позволяющей применять их безразлично ко всевозможным лицам и событиям, конечно, без малейшего ущерба для исторической действительности сих последних, но зато и без всякой пользы для их характеристики» [Соловьев 1903, т. 6, с. 177]. Однако интерес Афанасьева к природным мифам объясняется не только влиянием В. Маннгардта и В. Шварца. Он диктовался во многом самим материалом восточнославянской традиции.

Влияние Ф. И. Буслаева на А. Н. Афанасьева

Глубокое впечатление произвели в молодости на Афанасьева книга Ф. И. Буслаева «О влиянии христианства на славянский язык» и его статьи «Эпическая поэзия» и «Народные послови-

цы и поговорки». Под влиянием этих сочинений в значительной степени складывались взгляды Афанасьева на фольклор, язык и мифологию.

В рецензии на книгу Д. О. Шеппинга «Мифы славянского язычества» он сетовал на то, что Д. О. Шеппинг, по-видимому, не был знаком «с трудами г-на Срезневского, печатавшимися в „Журнале Министерства народного просвещения“, и с сочинением г-на Буслаева „О влиянии христианства на славянский язык“». Последнее сочинение много помогло бы ему в филологических соображениях, потому что в нем довольно подробно рассмотрен мифологический период образования русского языка» [Афанасьев 1996, с. 10].

Афанасьев активно сотрудничал в журналах «Современник» и «Отечественные записки» как раз в те годы, когда Ф. И. Буслаев публиковал свои статьи, вошедшие впоследствии в первый том ИО. О многих из них Афанасьев написал в своих рецензиях на отдельные выпуски «Архива историко-юридических сведений, относящихся до России» и в обзорах исторической литературы за 1850–1852 гг. Отзывы Афанасьева о работах его старшего современника неизменно имеют положительный, а подчас даже восторженный характер. Это особенно заметно на фоне критического отношения Афанасьева ко многим другим авторам.

По поводу статьи «Об эпических выражениях украинской поэзии» Афанасьев замечает: «Автор прекрасно доказал древность песенных оборотов и сравнений. Советуем обратить на эту статью внимание тем, которые *слишком* подозрительно смотрят на живые народные памятники, принимаемые за исторический источник» [Афанасьев 1996, с. 135]. Критическую статью Ф. И. Буслаева по поводу книги Срезневского «Мысли об истории русского языка» Афанасьев называет «превосходной»; по мнению Афанасьева, Буслаев «умел соединить живость изложения с важностью ученого интереса. В этой статье положения г-на Срезневского объяснены новыми примерами и пополнены необходимыми сведениями» [там же, с. 122].

В двух обзорах русской исторической литературы за 1851 г. (один из них был опубликован в «Современнике», а другой в «Отечественных записках») Афанасьев дал чрезвычайно высокую оценку знаменитой статьи Ф. И. Буслаева «Эпическая поэ-

зия». В обзоре, помещенном в «Отечественных записках», Афанасьев между прочим писал: «Исследование г-на Буслаева представляет прекрасный труд, основанный на тщательном изучении источников и литературы избранного предмета, взгляд автора — современный, а талант его уже достаточно известен и оценен учеными» [Афанасьев 1852а, с. 51]. На страницах «Современника» Афанасьев подробно изложил взгляды Ф. И. Буслаева на эпическую поэзию в ее соотношении с языком и мифологией. При этом Афанасьев сместил акценты таким образом, что концепция Ф. И. Буслаева звучала совсем «по-афанасьевски» [Афанасьев 1852б, с. 22–23].

В рецензии на 2-ю половину второй книги «Архива историко-юридических сведений, относящихся до России» Афанасьев подробно проанализировал «превосходную» статью Ф. И. Буслаева о пословицах [Афанасьев 1854, с. 31–36]. Особое внимание Афанасьева привлекли соображения Ф. И. Буслаева о пословицах как органической части эпического целого. Он отметил, что «г-н Буслаев проследил связь пословицы с заговором, загадками и приметами, причем сделал несколько превосходных замечаний о значении и историческом развитии заговора, который мало-помалу из простого молебного обращения к языческим божествам изменился в заклятие, проникнутое чародейною силою» [там же, с. 34].

Влияние Буслаева ощущается с самого начала ПВСП (см.: [Наlepин 1986, с. 17–18]). Первая же фраза Афанасьева непосредственно отсылает к статье «Эпическая поэзия». «Богатый и можно сказать — единственный источник разнообразных мифических представлений есть живое слово человеческое, с его метафорическими и созвучными выражениями», — пишет Афанасьев [I, 5], и читателю вспоминается буслаевское: «Слово есть главное и самое естественное орудие предания» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 1].

В первой главе ПВСП общая характеристика эпической поэзии дается с прямой ссылкой на статью Ф. И. Буслаева «Эпическая поэзия» и представляет собой ее близкий пересказ [I, 45–47]. Например, у Ф. И. Буслаева читаем: «Поэтом был целый народ; творил он поэтические предания в продолжение веков. Отдельные же лица были не поэты, а только певцы и рассказчики...» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 52]. Почти дословно эти формулировки повторяет Афанась-

ев: «Действительным поэтом был народ; он творил язык и мифы <...> Отдельные лица являлись только пересказчиками или певцами того, что создано народом...» [I, 46].

Говоря о пословицах, Афанасьев ссылается на статью Ф. И. Буслаева «Русские пословицы и поговорки», о которой он подробно писал еще в 1854 г., и вновь дает ей лестную характеристику [I, 26]. В самом отборе фольклорных жанров, к которым обращается Афанасьев для реконструкции мифа, также чувствуется влияние Ф. И. Буслаева или во всяком случае переключка с ним. В «Эпической поэзии» Ф. И. Буслаев пишет о следующих «разрозненных членах баснословного предания»: 1) загадка, 2) «клятва, наговор, заклятие», 3) пословица, 4) примета, сновидение [Буслаев 1861а, т. 1, с. 33–42]. Афанасьев предлагает использовать для восстановления мифологии такие «памятники народной литературы»: 1) загадки, 2) пословицы, приметы, толкования сновидений, 3) заговоры, 4) обрядовые песни, «песни богатырские», духовные стихи, 5) сказки [I, 22–55]. Бросается в глаза, что Афанасьев вслед за Буслаевым придает особое значение загадкам, заговорам, пословицам и другим малым фольклорным формам.

Говоря о происхождении поэзии, о заговорах и загадках, Афанасьев явно ориентируется на соответствующие фрагменты из статьи Ф. И. Буслаева «Русские пословицы и поговорки» [I, 25–26, 412–414; ср.: Буслаев 1861а, т. 1, с. 112–114, 124–125]. Афанасьев безусловно согласен с Ф. И. Буслаевым, когда тот утверждает, что «загадка сохранила в чисто народной поэзии свой первобытный мифический характер» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 33], однако и в этом случае он более концептуален. Усматривая в загадках *«обломки того религиозного, метафорического языка, который создается народом в известную эпоху его языческого развития»* [Афанасьев 1996, с. 138], Афанасьев делает загадку основой для восстановления древних мифопоэтических представлений. Отметим, кстати, что приведенная формулировка Афанасьева вызывает в памяти знаменитые строки Е. А. Баратынского:

Предрассудок! он обломок
Давней правды. Храм упал;

А руин его потомок
Языка не разгадал.

В главе «Живая вода и вещее слово» фрагменты «поэзия=дар богов», «чародейная сила человеческого слова», «молитва и заговор (заклинание)» написаны с широким использованием работ Ф. И. Буслаева, главным образом статей «Эпическая поэзия» и «Русские пословицы и поговорки» и книги «О влиянии христианства на славянский язык». Например, в «Эпической поэзии» Ф. И. Буслаев отмечал, что в языке «одними и теми же словами выражаются понятия: *говорить и думать, говорить и делать; делать, петь и чародействовать; говорить и судить, рядить; говорить и петь; говорить и заклинать; спорить, драться и клясться; говорить, петь, чародействовать и лечить; говорить, видеть и знать; говорить и ведать, решать, управлять*» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 2]. Афанасьев повторяет тот же тезис и приводит аналогичную подборку лексических материалов, частично заимствованных у Ф. И. Буслаева, частично у других авторов [I, 404–412; ср.: Буслаев 1861а, т. 1, с. 2–6, 16–17].

А. Н. Афанасьев и Ф. И. Буслаев: творческий диалог

Хотя Афанасьев во многих отношениях следовал за Ф. И. Буслаевым, он все же был самостоятельным исследователем и ориентировался также и на другие научные традиции. Отталкиваясь от трудов Ф. И. Буслаева, Афанасьев во многих случаях шел дальше его, привносил новые идеи, развивал и конкретизировал наблюдения своего старшего современника. Он более активно использовал исторические и этнографические материалы, привлекал множество провинциальных изданий, до которых не доходили руки у Ф. И. Буслаева. Конечно, сходство во взглядах Ф. И. Буслаева и Афанасьева имело более существенный характер, чем их различия, однако последние важны тем, что в конечном счете привели ученых к разному пониманию славянской мифологии и путей ее изучения.

В своих разысканиях в области истории языка, народной словесности, литературы и искусства Ф. И. Буслаев шел по стопам Я. Гримма и В. Гумбольдта, Ф. Боппа и И.-И. Винкельмана, однако он оставался внутренне свободным по отношению к пред-

шественникам и не копировал их, но целенаправленно использовал их идеи для решения конкретных проблем, поставленных временем перед русской наукой. К сожалению, Афанасьев не всегда умел сохранить такую же неподатливость к модным, но поверхностным современным теориям. Особенно пагубно на содержании ПВСП сказалось то, что он увлекся так называемой «мифологией природы».

Еще в своих первых книгах «О преподавании отечественного языка» и «О влиянии христианства на славянский язык» Ф. И. Буслаев неоднократно касался языческих воззрений на физическую природу. Однако изучение народных верований, связанных с природой, не следует путать с «мифологией природы» — научным направлением 1850–1860-х гг., к которому принадлежали А. Кун, В. Шварц, В. Маннгардт в его первых книгах, а в России — А. Н. Афанасьев и О. Ф. Миллер (см.: [Пыпин 1891, с. 115–119, 122–126, 129–132]).

Свое негативное отношение к «мифологии природы» Ф. И. Буслаев недвусмысленно выразил в статье «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» [Буслаев 1872б, с. 684–699] и в двух рецензиях на книгу О. Ф. Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское» [Буслаев 1872а; Буслаев 1887, с. 245–284]. А. И. Соболевский в рецензии на «Историю русской этнографии» А. Н. Пыпина верно отметил, что Ф. И. Буслаев оставался «в стороне от так называемой теории мифологии природы, столь резко и односторонне выраженной у учеников Гримма, и мы едва ли найдем где-нибудь в его сочинениях (каких бы то ни было годов) не только попытку превратить Илью Муромца или Иванушку-дурачка в бога-громовника, но даже сколько-нибудь ясное выражение согласия с теориею вообще» [Соболевский 1891, с. 425]. Ясно, что ни Я. Гримм, ни Ф. И. Буслаев не несут ответственности за то, что их последователи пошли по пути, ведущему науку в тупик.

Кстати, тот факт, что Афанасьев усвоил теорию «мифологии природы» у немецких ученых, был очевиден для современников. О. Ф. Миллер, который и сам был адептом этой теории, считал в связи с этим Афанасьева человеком, «стоящим в уровень с современною наукою» [Миллер 1866, с. 90], а Ф. И. Буслаев показал, насколько уязвимы сами авторитеты Афанасьева.

Касаясь художественного изображения природы в эпосе русского и других народов, Ф. И. Буслаев отмечал, что «в самородной эпической поэзии внешняя природа обращает на себя внимание только тогда, когда она служит необходимым дополнением ясному представлению дел и характера человека» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 68]. Ф. И. Буслаев дифференцировал «бессознательное обоготворение сил природы», характерное для периода образования языка [там же, с. 138], и гораздо более позднее изображение природных явлений в эпосе. Афанасьев же считает, что именно внешняя природа привлекла первоначально внимание человека и дала толчок для мифотворчества. В ПВСП мифология предстает как результат пристальных, художественно заинтересованных наблюдений над внешним миром.

Афанасьев по существу отождествлял мифологию с поэзией. Он утверждал, что «созданием многих мифов» мы обязаны «прихотливой игре творческой фантазии» [I, 217]. Ф. И. Буслаев также полагал, что «народная поэзия зарождается вместе с *мифологиею*» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 310], однако признавал, что «не одна только поэтическая фантазия создает народные мифы: они происходят на более широком и глубоком основании, как выражение необходимой потребности верованья» [там же]. По его мнению, народные мифы — «это первые и блистательные порождения верованья и творческой фантазии, возбужденных условиями народного быта и историческими судьбами племен» [там же].

Ф. И. Буслаев считал, что религия дает решительный толчок «творчеству народной фантазии» [там же, с. 1–2]. Саму мифологию он определил однажды как «народное сознание природы и духа, выразившееся в определенных образах» [Буслаев 1848, с. 65–66] и не исключал того, что «божество, некогда воочию представлявшееся смертным, скрывается за явлениями природы, которые потому и казались способными заключать в себе такую же нравственную жизнь, какова и в человеке» [там же, с. 65].

Впрочем, у Ф. И. Буслаева речь идет скорее не о теологическом понимании божества, но о присутствии божественного начала в человеческом сознании. Афанасьев же строит свою мифологическую систему на чисто сенсуалистической основе; он разделяет с В. Шварцем представление о вторичном происхождении религии по отношению к мифологии природы.

Еще в 1855 г. И. Д. Беляев отмечал, что «точка отправления» Афанасьева «лежит очень поверхностно, вроде того, как она лежала для философов сенсуалистической школы» [Беляев 1855, с. 91]. При этом остается непонятным, «почему отдельные физические влияния отложились именно в религиозном сознании человека и получили над ним власть» [там же, с. 90]. «Ясно, что не внешняя природа с ее явлениями, а внутренние, реальные факты сознания... должны составлять тот берег, от которого должен исследователь отправляться в своих мифологических исследованиях» [там же, с. 91]. Позднее именно в сознании человека будет искать источники мифологии А. А. Потебня, однако в отличие от Ф. И. Буслаева он свяжет их не с божественным началом в человеческой природе, а с механизмами наивного мышления.

Еще одно важное различие между Буслаевым и Афанасьевым заключается в том, что Ф. И. Буслаев исходит из такой ситуации, когда мифология уже существует: «Народ не помнит, чтоб когда-нибудь изобрел он свою мифологию...» [там же, с. 1]. Афанасьев же следует за А. Куном и другими учеными 1850–1860-х гг., которые перестали смотреть на мифологию как изначально данную систему и поставили вопрос о ее происхождении [Пыпин 1891, с. 116].

В «Ответе г-ну Кавелину» Афанасьев обосновывает филологический подход к мифологии, опираясь главным образом на работы Ф. И. Буслаева [Афанасьев 1996, с. 103–104, 108 и примеч. на с. 582]. Он выписывает обширные цитаты из его статьи по поводу «Мыслей об истории русского языка» И. И. Срезневского и сочувственно излагает идеи о двух периодах в развитии языка. Надо сказать, что в этой статье Ф. И. Буслаев в первый и в последний раз высказал столь решительно мысль о том, что история языка делится на периоды его создания и постепенной деградации [Буслаев 1850б, с. 32–33, 40–41]. «С усовершенствованием народа в умственном и политическом отношениях, — писал Ф. И. Буслаев, — язык уже не двигается вперед, не совершенствуется в своих формах, не приобретает ни новых сочетаний звуков, ни совершеннейших форм грамматических, но даже теряет мало-помалу и те богатства, какие имел искони» [там же, с. 40]. Впоследствии с подобными высказываниями Ф. И. Бусла-

ева полемизировал А. А. Потебня [Потебня 1888, с. 39–40], причем и он ссылался на статью Ф. И. Буслаева о книге И. И. Срезневского. Это объясняется тем, что в своих последующих трудах Ф. И. Буслаев уже не допускал столь прямолинейных суждений. Например, в статье «Эпическая поэзия» он пишет о том, что «по мере образования народ все более и более нарушает нераздельное сочетание слова с мыслью, становится выше слова, употребляет его только как орудие мысли и часто придает ему иное значение, не столько соответствующее грамматическому его корню, сколько степени умственного и нравственного образования своего» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 6]. Ясно, что речь здесь идет не о деградации языка, а о его приспособлении к растущим умственным потребностям человека.

Если Ф. И. Буслаев впоследствии скорректировал свои взгляды на развитие языка и эволюцию его связей с мышлением и культурой, то Афанасьев придерживался и позднее той точки зрения, которая самим Ф. И. Буслаевым столь категорически была высказана в 1850 г. Именно с утверждения о том, что в жизни языка различаются период «его образования, постепенного сложения» и «период упадка», начинает Афанасьев свои ПВСП [I, 1]. Спроецированный на развитие мифологии, этот тезис приобрел в концепции Афанасьева основополагающее значение, какого он никогда не имел для Ф. И. Буслаева. Афанасьев оказался более решительным и последовательным, чем его предшественник, ибо тот слишком хорошо понимал сложность своего предмета, чтобы судить о нем так уверенно и односторонне.

С влиянием Ф. И. Буслаева связана и мысль Афанасьева о конструктивном воздействии слова на сферу человеческих верований. Ранняя статья Афанасьева «Зооморфические божества у славян» (1852) открывается сжатым изложением взглядов Ф. И. Буслаева на соотношение языка и мифологии с прямыми ссылками на «Эпическую поэзию» и другие работы ученого [Афанасьев 1996, с. 144–145 и примеч. 2, 3, 4 и 6 на с. 378]. Заимствованы у Ф. И. Буслаева и лексические примеры, иллюстрирующие связь значений света и быстроты, ветра и стрелы.

В своих трудах Ф. И. Буслаев подчеркивал связь языка и верований, допуская возможность их взаимного влияния друг на друга. Он не исключал и того, что верование может сформиро-

ваться под влиянием языка. Например, по конкретному поводу Ф. И. Буслаев утверждает, что «предания могли не только поддерживаться формами языка, но даже и образоваться из них» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 21]. Ф. И. Буслаеву не чужд и такой ход мыслей: «Так как язык переносил значение слова от зрения к свету, то суеверию предоставлялось сближать мнимое действие светил с действием глаза» [там же, с. 159]. Именно эта линия, лишь намеченная у Ф. И. Буслаева, получила развитие у Афанасьева и — более того — приобрела в его сочинениях, особенно в ПВСП, гипертрофированные черты.

У Афанасьева постоянно встречаем суждения, подобные приведенному выше буслаевскому: «Так как древнейший язык употреблял одинаковые названия и для звериной шкуры, и для животных, покрытых мохнатою шерстью, то арийское племя не только признавало в облаках небесное руно, но и сверх того олицетворяло их бодливыми баранами, резвыми овцами, прыгающими козлами и козами» [I, 682]. В своих поздних заметках А. А. Потебня дал целую подборку таких высказываний Афанасьева [Потебня 1905, с. 584–586]. Он выписал и приведенную выше цитату, которая побудила его сделать скептическое замечание: «...в каждом отдельном случае определение влияния слова представляет новые трудности, и я... никак не думаю оправдывать скороспелых заключений по готовому шаблону, которые нередко встречаются у Афанасьева <...> Тут еще вопрос, представлялось ли облако шкурою, а потом козлом, бараном или наоборот, или же эти представления возникли независимо, в ответ на различные вопросы, вызываемые различными новыми впечатлениями. В отдельных случаях... основания мифа могут быть различны» [там же, с. 602].

Как мы помним, основополагающее значение имело для Ф. И. Буслаева «эпическое предание». Для Афанасьева столь же значительную роль приобрела концепция «метафорического языка», который «преимущественно составляет принадлежность народов первобытных и который с их развитием мало-помалу утрачивается» [Афанасьев 1996, с. 145].

Ф. И. Буслаев подчеркивает взаимосвязь разных эпических форм (фольклорных жанров, как бы мы теперь сказали) друг с другом, а также с эпическим целым. Новация Афанасьева заклю-

чается в том, что в основе самых разных эпических произведений он усматривает единый метафорический язык. Если Ф. И. Буслаев делает акцент на генетическом и структурном родстве разных фольклорных жанров, то Афанасьев — на их содержательном единстве. Однако и для того, и для другого исследователя жанры не отделены непреодолимой стеной ни друг от друга, ни от естественного языка.

Говоря об «эпическом предании», Ф. И. Буслаев акцентировал его целостный и всеобъемлющий характер. При этом он полагал, что «разнообразная жизнь народа никогда не может быть приведена в тесные рамы научной системы» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 362]. Афанасьев, наоборот, стремился построить системное представление о мифологии. Ф. И. Буслаев предполагал, что язык развивается по органическим законам и поэтому выступает как «завет предков потомкам» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 1]. Афанасьев же видит не постепенное нарастание нового содержания при сохранении первоначальной основы, а ряд эпохальных сдвигов: от небесной мифологии к ее земной локализации, от метафоры, основанной на непосредственном впечатлении, к метафоре, превратившейся в миф и подчиняющей себе сознание человека. С точки зрения Афанасьева, исконный смысл слов настолько затемнился, что язык превратился в самостоятельную, внешнюю по отношению к человеку силу.

Как показывает опыт Ф. И. Буслаева, мифологическое значение таится в глубине слова или поэтического образа и исследователь может извлечь его с помощью строгой процедуры. Афанасьев осмысляет ситуацию по-другому. Чтобы расшифровать смысл старинных верований и обрядов, исследователь должен решительно преодолеть тот разрыв, который существует между имеющимся образом и его первоначальным смыслом. Вместо стимулирующего этимологический поиск вслушивания, интуитивного вживания во внутреннее содержание слова или народнопоэтического образа Афанасьев предлагает перевод с метафорического языка на общепонятный, восстановление иного смысла, кардинальным образом отличающегося от непосредственно данного.

По-разному оценивают Буслаев и Афанасьев соотношение язычества и христианства и вообще влияние христианства на народную культуру. Согласно Ф. И. Буслаеву, язычество исчерпало

себя к IX–X вв., и с введением христианства начался принципиально новый этап в развитии русской культуры. Ф. И. Буслаев исследует влияние христианства на славянские языки, формы взаимодействия устной и книжной словесности. Он уделяет много внимания низовой рукописной традиции, в которой исконное и заимствованное извне, языческое и христианское до неразличимости сливаются друг с другом. Он одним из первых осмысляет двоеверие как самостоятельную научную проблему.

Афанасьев же последовательно сводит все двоеверное к языческому. Он не видит в христианстве ничего принципиально нового. В построениях Афанасьева православие отсутствует и как культурный фактор, и как фактор религиозный. При чтении ПВСП можно подумать, что за сотни лет после принятия христианства русский народ не усвоил себе ничего из его учения, не воспринял ничего из его художественной традиции. Ф. И. Буслаев в этом отношении был, несомненно, и более прозорливым, и более объективным. Его наблюдения над характером переосмысления христианской сюжетики и топики в духовных стихах, над семантической трансформацией славянских языческих терминов под влиянием церковнославянского языка, над синкретическим характером низовой рукописной традиции до сих пор во многом сохраняют научный интерес.

В наследии же Афанасьева наиболее актуальны его наблюдения над судьбой языческих переживаний в народной культуре, сводки материалов о верованиях и обрядах, связанных с различными природными объектами, разыскания о народных обычаях и ритуальной символике. Ф. И. Буслаев гораздо меньше, чем Афанасьев, интересовался такими явлениями, как колдовство, образы ведуна и ведьмы, народная демонология. Ф. И. Буслаев был прежде всего исследователем народной поэзии, Афанасьев — исследователем славянской мифологии.

Миф и поэзия

Уже в ранних работах Афанасьева оформились две принципиальные черты его взглядов на мифологию: во-первых, она осмысливается как система, основанная на первобытных воззре-

ниях на природу, и, во-вторых, акцентируется ее эстетический характер. А. А. Котляревский верно отметил, что, сближая мифологию с поэзией, А. Н. Афанасьев в то же время отрывает ее от религии: «...нельзя не пожалеть, что при объяснении нравственного мотивирования мифов автор вовсе не коснулся вопроса об отношении мифологии к религии...» [Котляревский 1890, с. 278]. Нельзя также «согласиться с автором в том, что фантазия руководилась первоначально поэтической метафорой, а не действительным верованием...» [там же, с. 280].

Согласно романтическим представлениям, наиболее ярко сформулированным Ф. Шеллингом, мифология «была изобретена инстинктообразно», или, точнее, «она не изобретена отдельными людьми, она рождена *самим народом*» [Шеллинг 1989, т. 2, с. 209]. По мнению Буслаева и Афанасьева, поэтом-творцом является весь народ как своеобразная коллективная личность [I, 46; Буслаев 1861а, т. 1, с. 52]. Эта мысль не чужда и тем современным исследователям, которые полагают, вслед за В. Я. Проппом, что «генетически фольклор должен быть сближаем не с литературой, а с языком, который также никем не выдуман и не имеет ни автора, ни авторов» [Пропп 1976, с. 22].

Афанасьев писал в одной из своих рецензий: «Старое мнение, по которому художникам, поэтам и жрецам приписывалось развитие и искажение религии, ее художественная обстановка и обряды богослужения, такое мнение, во-первых, навязывает случайный характер такому историческому явлению, которое составляет главную характеристическую черту во внутренней жизни народа; во-вторых, самый народ низводит на степень орудия, которым произвольно управляют поэты и жрецы. Напротив, более правильное понимание исторических явлений должно показать, что жрецы и поэты только выразители выработанного фантазией целого народа — не более» [Афанасьев 1852в, с. 89].

В самом подходе Афанасьева к произведениям народного творчества заложена презумпция их высокой эстетической ценности. Поиски мифических основ позволяют выявить внутреннюю целесообразность и тем самым «художественную естественность» [II, 636] фольклорных произведений. Так, например, подлинный смысл былины откроется только тогда, когда будет восстановлен «древнейший текст сказания»: «Наслаждение народным эпосом

никому не дается даром; оно бывает плодом всестороннего, чуждого предубеждений изучения, становится возможным не прежде, как будут сняты таинственные покровы с древнего сказания и объяснен действительный смысл его поэтических образов» [I, 48].

Уже первые шаги славянской мифологии подразумевают высоко развитое эстетическое чувство: «Сам не создавая того, он [славянин. — А. Т.] был поэтом...» [Афанасьев 1996, с. 265]. Представления о первобытном народе-художнике характерны в целом для эпохи романтизма. Например, О. М. Бодянский утверждал в своей известной книге «О народной поэзии славянских племен»: «Каждый народ... начиная свое бытие и будучи от природы поэтом-художником, все, что в нем и вне его ни творится... воспеваает в звучной, самородной, своеобразной песне» [Бодянский 1837, с. 17]. Ф. И. Буслаев тоже полагал, что славянские племена самой природой «счастливы одарены поэтическим творчеством» [Буслаев 1990, с. 31].

Времяпрепровождение первобытного человека Афанасьев описывает так, как будто речь идет о поэте эпохи сентиментализма или романтизма, которому не нужно заботиться о хлебе насущном. Он был занят тем, что «жадно всматривался в картины обновляющейся природы, с трепетом ожидал восхода солнца и долго засматривался на старые, но девственные леса. Первые наблюдения, первые опыты его ума принадлежали окружающему физическому миру, к которому тяготели и религия человека и его познания; и та и другие составляли одно целое, были проникнуты одним пластическим духом поэзии. Оттого в наивных поверьях славянина столько теплого, столько изящного!» ([Афанасьев 1996, с. 265]; см. также: [I, 58]). Имея в виду подобные высказывания Афанасьева и некоторых других авторов, А. Н. Веселовский писал: «...чтобы уметь так ловко подметить всякую мелочь, всякую тень в облаке, осмыслить всякий шаг солнца по небесному своду — нужно быть бесстрашным, холодно-сознательным аллегоризатором, и мы опять метим в XVIII век, и нам невдомек, что вся эта сознательность и искусственность встречается уже при первом проявлении человеческой мысли на земле — в мифе» [Веселовский 1938, с. 92].

Афанасьев приписывает первобытному человеку буйную творческую фантазию, которая допускала разнообразные метафорические сближения «с необыкновенною смелостью и свободой» [II, 406], «относилась к явлениям природы с несравненно большею свободой, нежели какую вправе себе позволить современный поэт» [I, 156].

В утверждениях о том, что некогда «религия была поэзией» [I, 58], Афанасьев последовательнее, чем кто бы то ни было другой в русской науке. Отождествление мифа с поэзией объясняет видимые несообразности и алогизм мифологии (наличие множества противоречащих друг другу представлений), неподвластность философским толкованиям, свободу фантазии и смелость ассоциаций: «Миф есть древнейшая поэзия, и как свободны и разнообразны могут быть поэтические воззрения народа на мир, так же свободны и разнообразны и создания его поэзии...» [I, 11–12]. При этом Афанасьев исходит из романтического понимания поэзии как своеобразной игры, плода незаинтересованного созерцания, эмоционального реагирования на окружающий мир.

Еще в статье «Ведун и ведьма» Афанасьев связал происхождение ведовства со знанием древнего мифического языка. В более развернутой форме эти идеи излагаются впоследствии в ПВСП. В третьем томе ученый помещает обширную главу «Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни» (гл. XXVI), в которой в расширенном виде излагается тот же материал, который за 18 лет до этого был впервые осмыслен в «Ведуне и ведьме». И вновь Афанасьев не устает подчеркивать «языковую» природу древнерусского ведовства: «В отдаленную эпоху язычества ведение понималось как чудесный дар, ниспосылаемый человеку свыше; оно по преимуществу заключалось в умении понимать таинственный язык обожествленной природы, наблюдать и истолковывать ее явления и приметы, молить и заклинать ее стихийных деятелей...» [III, 427].

Отметим, что и современный исследователь объясняет «социальный престиж жреца, шамана, мистагога, прорицателя, поэта» тем, что им известно некое исходное или скрытое значение слов. В силу этого знания «они не только могут понять мир, но и контролировать его в том фрагменте, с которым соотносено данное слово» [Топоров 1986, с. 206].

Однако в ПВСП акцентируется и другой аспект проблемы: история ведовства бросает косвенный свет на происхождение самого поэтического искусства. Этому вопросу посвящена VII глава первого тома, озаглавленная «Живая вода и вещее слово» (особенно важны главки «поэзия=дар богов», «чародейная сила человеческого слова», «молитва и заговор (заклинание)»).

И в этом случае Афанасьев опирается на Ф. И. Буслаева, который неоднократно писал о сакральном характере поэтического творчества. Например, в статье «Эпическая поэзия» Ф. И. Буслаев отмечал, что «в языческие времена поэт почитался человеком знающим, мудрейшим, потому и назывался *вещим*, а, следовательно, был вместе и чародеем» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 6]. «Доисторическое, темное происхождение поэзии, теряющееся в древности незапамятной, в понятиях народа соединялось с началом знания, чародейства и заклинания, а также права и языческих обрядов», — полагал Буслаев [там же, с. 18]. Впрочем, о том, что «наши языческие жрецы, без сомнения... были главные и лучшие, в наших обществах, слагатели стихов», писал еще в 1755 г. В. К. Тредиаковский, слова которого процитировал в своей известной книге И. М. Снегирев [Снегирев 1837, вып. 1, с. 222].

Афанасьев следует за Буслаевым и тогда, когда рисует первые шаги народной поэзии. «В самую раннюю эпоху, — пишет Афанасьев, — слово как выражение духовных стремлений человека, как хранилище его наблюдений и познаний о силах обоготворенной природы и как средство для сообщения с богами, резко отделилось от ежедневного обиходного разговора эпическим тоном и стихотворным размером. Священное значение речи, обращенной к божеству или поведающей его волю, требовало выражения торжественного, стройного <...> Первые молитвы <...> народа были и первыми его песнопениями; они являлись плодом того сильного поэтического одушевления, какое уславливалось и близостью человека к природе, и воззрением на нее, как на существо живое, и яркостью первичных впечатлений ума, и творческою силою древнейшего языка, обозначавшего все в пластичных, живописующих образах <...> Издревле поэзия признавалась за некое священнодействие; поэты были провозвестниками божественной воли, людьми вещими, одаренными выс-

шею мудростью, чародеями и жрецами...» [I, 412–413, см. также: I, 32].

Своеобразная сублимация романтической концепции раннего Афанасьева дана в его статье «Языческие предания об острове-Буяне» (1851). Не случайно Д. О. Шеппинг, постоянный оппонент Афанасьева, заметил, что «это скорее фантастическое мечтание, чем историческое исследование» [Шеппинг 1851б, с. 836].

Остров-Буян предстает здесь как место, где «сосредоточивались все творческие силы природы, как в вечнополном и неисчерпаемом источнике» [Афанасьев 1996, с. 24]. «На нем таилась не самая жизнь, в разнообразных и определенных формах ее развития, а *семена жизни*, всегда готовые к рождению отпрысков и к принятию той или другой формы: это жизнь в возможности и потому жизнь вечная...» [там же, с. 25]. Нечто подобное, по-видимому, имел в виду и И. И. Срезневский, когда писал, что славяне представляют рай «садом вечно зеленым и цветущим, откуда семена жизни залетают и на землю» [Срезневский 1848, с. 16].

Афанасьев как бы призывает читателя отрешиться от груза научных познаний и скептической рефлексии и посмотреть на окружающий мир глазами ребенка или первобытного «славянина». Удивительными свойствами наделяются при этом и внешняя природа, и внутренний мир человека. Они пронизаны огнем и светом, пребывают в состоянии непрерывного движения и самообновления. «Как выражение творческой силы», которая «постоянно рождает, но не вырождается» [Афанасьев 1996, с. 27], осмысливается ученым и камень-Алатырь. Славянская мифология, по Афанасьеву, выражает идею вечной жизни, причем и смерть, уничтожающая старое, способствует обновлению жизни. «Смерть даже необходима в общем развитии природы: она уничтожает стареющиеся отпрыски и таким образом дает простор для развития новых отпрысков, свежих и юных, ибо *юное и прекрасное есть непременимый закон жизни*» [там же, с. 26].

В ПВСП Афанасьев восстанавливает такую ситуацию, когда миф, едва возникнув в воображении, сразу воплощается в окружающем мире, или, наоборот, природа непосредственно и наглядно порождает из себя мифы. Для какого-то древнейшего этапа мифология предстает как процесс реального и спонтанного переживания природного бытия. Например, Афанасьев пишет о

грозе: «Множество разнообразных поверий, преданий и обрядов несомненно свидетельствует о древнейшем поклонении славян небесным громам и молниям. Торжественно-могучее явление грозы, несущейся в воздушных пространствах, олицетворялось ими в божественном образе Перуна-Сварожича, сына прабога Неба; молнии были его оружие — меч и стрелы, радуга — его лук, тучи — одежда, или борода и кудри, гром — далекозвучающее слово, глагол божий, раздающийся свыше, ветры и бури — дыхание, дожди — оплодотворяющее семя» [I, 90]. То, что Перун назван Сварожичем и сыном Неба, а Небо еще и «прабогом», по-видимому, не соответствует реалиям древнеславянской мифологии, однако безотносительно к внешнему оправданию картина грозы, написанная Афанасьевым, обладает достоверностью, хотя и иного — художественного — плана.

Для создания мифов о единоборстве света и тьмы или о супружеском союзе отца-Неба с матерью-Землею человеку не требовалось особых усилий; скорее, наоборот, усилия потребовались бы ему, если бы он попытался увидеть в облаках, молнии и других явлениях природы действие безличных механических сил: «Чтобы лишить природу ее живого, одушевленного характера, чтобы в быстро несущихся облаках видеть одни туманные испарения, а в разящей молнии — электрические искры, нужно усилие ума над самим собою, необходима привычка к рефлексии, а, следовательно, до известной степени искусственное образование» [I, 60]. Эти слова почти буквально воспроизводят фрагмент из сочинения М. Мюллера «*Essay on Comparative Mythology*», опубликованного в русском переводе под заглавием «Сравнительная мифология» [Мюллер 1863, с. 51].

Восстанавливаемые Афанасьевым грозовые и солнечные мифы напоминают сюжеты живописных полотен или поэтических произведений. Первоначально мифология не создает особого мира, автономного по отношению к действительности, но преобразует саму действительность в своеобразную практическую мифологию. Старинные верования, как их рисует Афанасьев, имеют пластически-наглядный характер, они воплощены в зримых образах природных стихий и явлений. Поэтому для их понимания не обязательно переноситься в прошлое, достаточно просто отправиться в лес или открыть окно во время грозы. Состояние

поэтического творчества как бы возвращает человека ко временам первотворения.

По-видимому, нельзя считать случайными многочисленные переклички между трудами Афанасьева и поэзией Ф. И. Тютчева (1803–1873). Ученого и поэта роднят пантеистическое видение природы, стремление построить своеобразную поэтическую мифологию, особое внимание к таким явлениям, как вечерняя заря, наступление ночи, весенняя гроза. Общий пафос ПВСП хорошо передают строки Ф. И. Тютчева, написанные под явным влиянием идей Ф. Шеллинга:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

(«Не то, что мните вы, природа...», 1836)

Некоторые фрагменты афанасьевской книги производят впечатление своеобразного мифологического комментария к стихотворениям Ф. И. Тютчева. «Как темное небо ночи блистает бесчисленными очами-звездами, так из мрака ночеподобных туч сверкают многоочитые молнии...», — читаем мы у Афанасьева [I, 172] и вспоминаем:

Одни зарницы огневые,
Воспламеняясь чередой,
Как демоны глухонемые,
Ведут беседу меж собой.

(«Ночное небо так угрюмо...», 1865)

«Летние грозовые облака в поэтических сказаниях индоевропейских народов изображались девами, которые льют из своих кружек дожди и мечут с своих луков молниеносные стрелы...» [I, 542], — это, конечно, заставляет вспомнить последнюю строфу «Весенней грозы»:

Ты скажешь: ветреная Геба,
Кормя Зевесова орла,
Громокипящий кубок с неба,
Смеясь, на землю пролила.

(«Весенняя гроза», 1828; 1854)

Как известно, Ф. И. Тютчев неоднократно обращался к образу «блистательного покрова», который день набрасывает над миром, а ночь, «сорвав, отбрасывает прочь» («День и ночь», 1839). Этот же круг образов рассматривает и Афанасьев: «Темные тучи, облака и туманы казались наблюдающему уму древнего человека покрывами или одеждою, в которые рядится небо» [I, 542]. Однако в разработке данной мифологемы у Тютчева и Афанасьева есть существенное отличие. Для последнего не ночь сбрасывает с неба дневной покров, а наоборот, «День разрывал темный покров Ночи и гнал ее с неба» [I, 105].

Лирическое «я» в поэзии Ф. И. Тютчева ощущает свое тайное родство с ночью, несущей человеку напоминание о «древнем хаосе»; именно ночью человеку доступна истинная картина мироздания. У Афанасьева же ночь характеризуется главным образом негативно — как время, лишенное света. Мифологическая картина мира, восстанавливаемая Афанасьевым, гармонична и лишена внутреннего трагизма, начала добра и зла в ней разведены и противопоставлены друг другу, причем начало света и добра безусловно преобладает.

Для этапа, на котором сформировались народные верования, Афанасьев не допускает существования хаоса, зла или представлений о сверхъестественном. Тьма в его понимании не закономерный этап, через который проходит мир в его становлении, а просто отсутствие света. Даже такие явные носители зла, как колдуны и ведьмы, согласно Афанасьеву, были первоначально служителями божественного света. Существами враждебными они стали только под влиянием христианской религии.

Язык и мифология

Размышления Афанасьева о творческом потенциале языка, его влиянии на мышление человека и его поэтическое творчество, о единстве языка, мифологии и народной поэзии лежали в том же русле, что и идеи Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни и А. А. Котляревского. «Мысль о влиянии языка на происхождение различных верований, — писал Афанасьев в статье «Несколько слов о соотношении языка с народными повериями» (1853), — уже достаточно указана и пояснена во многих сочинениях современных

ученых. Теперь вопрос состоит в приложении ее к объяснению тех уцелевших в народе более или менее загадочных преданий, которые могут быть поняты не иначе, как при посредстве филологии» [Афанасьев 1996, с. 201].

Соотношение слова и мифа (верования) — одна из сквозных тем в ранних статьях Афанасьева. Вслед за Ф. И. Буслаевым Афанасьев полагает, что слово и миф зарождаются в доисторический период совместно, связанные друг с другом как содержание и форма (см.: [Налепин 1986, с. 17–18]). Такая исходная посылка была плодотворной во многих отношениях: она побуждала обратиться к диалектной лексике и фразеологии, настраивала на осмысление их внутреннего образного содержания, привлекала внимание к творческому аспекту речевой деятельности и поэтической функции языка. Однако последствия, которые вытекали из сближения языка и народных верований, были весьма многообразными, и здесь можно отметить как положительные, так и негативные моменты.

Само созидание языка рисуется Афанасьевым как акт художественного творчества [I, 9]. «Еще до сих пор в наших областных наречиях и в памятниках устной народной словесности слышится та образность выражений, которая показывает, что слово для простолюдина не всегда есть только знак, указывающий на известное понятие, но что в то же время оно живописует самые характеристические оттенки предмета и яркие, картинные особенности явления» [I, 6]. Судя по примерам, которые приводит Афанасьев, речь идет о словах с прозрачной внутренней формой, явными словообразовательными связями и нестертой образностью (*каркун* — ворон, *лепета* — собака и т. п.). Такие слова представляют собой как бы миниатюрные художественные произведения.

Согласно гипотезе, принимаемой Афанасьевым, слово изначально имело образный характер и было, с точки зрения своего содержания, метафорой. «...Простой человек менее всего способен к отвлеченному созерцанию, — справедливо отмечает ученый, — ему необходим наглядный, пластический образ; оттого все языки первобытных народов, стоящих на низших ступенях человеческого развития, исполнены обилием метафор» (Афанасьев 1996, с. 107). В некотором противоречии с утверждени-

ями об исконной метафорической природе слова и об изначальном единстве слова и мифа находится концепция двух периодов в развитии языка, принимаемая Афанасьевым вслед за И. И. Срезневским и Ф. И. Буслаевым.

Афанасьев пошел дальше своих предшественников в том смысле, что попытался распространить их теорию с языка на мифологию. Если исходить из того, что «в древнейший доисторический период, когда рождается слово, рождается и взгляд народа на себя и на природу» [там же, с. 104], то становится «ясна связь развития языка с развитием мифов. Рождаясь в глубокой древности доисторического периода, верования народные позже необходимо извращаются, ибо с нарушением правильного строя языка нарушается и правильное развитие народных понятий» [там же, с. 105]. Итак, исконный смысл мифов затемняется в народном сознании подобно тому, как затемняется в языке исконный смысл корней, и мифолог идет в принципе тем же путем, что и этимолог, отыскивающий затерянное в глубине веков значение того или иного корня.

Важнейшая характеристика поэтического языка и мифического мышления — взгляд на все в окружающем мире как на живые, одушевленные существа, наделенные разумом и волей, тотальная антропоморфизация природы: «...пока в языке продолжался процесс творчества, до тех пор невозможно было говорить об утре или вечере, весне или зиме и других подобных явлениях, не соединяя с этими понятиями представления о чем-то личном, живом и деятельном. Итак, и язык, и тесно связанный с ним образ мышления, и самая свежесть первоначальных впечатлений необходимо влекли мысль человека к о л и ц е т в о р е н и я м, играющим такую значительную роль в образовании мифов» [I, 60–61].

Афанасьев, несомненно, несколько преувеличивает «принудительную» силу языка, однако в основе его концепции все же лежат наблюдения над реальными языковыми процессами. Излюбленный пример влияния языка на мышление, приводимый многократно и самим Афанасьевым, и до, и после него, — категория рода (из последних работ на эту тему см.: [Гин 1992; Топорков 1993; Толстой 1995, с. 333–340]). Действительно, называя какой-либо предмет, человек, говорящий на языке, в котором раз-

личаются мужской и женский род, автоматически приписывает ему тот иной род; в поэтической речи грамматический род слова практически однозначно предопределяет пол (мужской или женский) олицетворения предмета. Если в языке есть два разных названия для одного объекта, различающиеся по роду (например, «луна» и «месяц»), то при олицетворении они могут дать два разных существа разного пола. Несколько более сложная ситуация с существительными среднего рода, поскольку при олицетворении они могут сохранить средний род (пол?) или сменить родо-половую принадлежность на женскую либо мужскую. Например, олицетворение солнца, по наблюдениям Афанасьева, может быть и мужского, и женского пола. Механизм мифического олицетворения в обоих случаях один и тот же, но действует он по-разному: «Соединяя с понятием солнца плодородящую силу, древний человек или сливал идею творчества с самым актом рождения и потому давал верховному небесному светилу женский пол, или смотрел на него как на божество, которое не само рождает, но воздействием лучей своих оплодотворяет мать сырую землю, и та уже производит из своих недр, следов., олицетворял солнце в мужском поле» [I, 71].

Во взглядах на развитие языка у Афанасьева совмещаются две различные и не сводимые друг к другу концепции. С одной стороны, предполагается, что с течением времени язык превращается в послушное орудие мысли, происходит его технизация, связанная с переходом от слова-образа к слову-понятию и с дальнейшим совершенствованием понятийного содержания языка. С другой стороны, забвение метафорического значения слова приводит к тому, что метафору понимают буквально и язык начинает довлеть над мыслью. Таким образом, парадоксально сочетаются взгляд на язык как орудие мысли, которая постепенно сбрасывает с себя оковы мифологического воззрения на мир, со взглядом на язык как орудие мифотворчества, которое все больше подчиняет себе мысль.

На протяжении своего труда Афанасьев неоднократно возвращается к метафоре «язык природы», хорошо известной в поэзии и философии эпохи романтизма. Любопытно, что один из фрагментов ПВСП, посвященный этой теме, почти текстуально близок стихотворению Е. А. Баратынского «На смерть Гёте» (1832):

С природой одною он жизнью дышал:
Ручья разумел лепетанье,
И говор древесных листов понимал,
И чувствовал трав прозябанье;
Была ему звездная книга ясна,
И с ним говорила морская волна.

У Афанасьева: «В шепоте древесных листьев, свисте ветра, плеске волн, шуме водопада, треске распадающихся скал, жужжании насекомых, крике и пении птиц, реве и мычании животных — в каждом звуке, раздающемся в природе, поселяне думают слышать таинственный разговор, выражения страданий или угроз, смысл которых доступен только чародейному знанию вещей людей» [I, 61–62].

Нужно отметить, что термин «язык» является одним из наиболее употребительных и многозначных у Афанасьева. Он пишет и о «зарождении языка», и о языке «поэтическом», «мифическом», «метафорическом», «эпическом», и о «языке природы». В целом можно выделить четыре основных значения термина «язык» в контексте научного наследия Афанасьева:

1. Естественный язык, существование которого рассматривается главным образом в трех аспектах: а) язык в состоянии становления, зарождения, изначального неустановившегося брожения, б) язык как произведение художественного творчества и поле эстетической деятельности человека, в) язык как материал фольклорных («эпических») произведений («эпический язык»);

2. Система поэтических аналогий, сближений и образов, которая воплощается как в естественном языке, так и в мифе, фольклоре, обычном праве, обрядах и т. п. («метафорический язык», «мифический язык»);

3. Сакральный язык, созданный человеком древности для общения с богами и осмысляемый как священный язык, который передан людям самими богами;

4. Таинственный язык природы, понятный поэтически мыслящему первобытному человеку, а позднее языческим жрецам.

Благодаря некоторой диффузности, характерной в целом для терминологической системы Афанасьева, разные значения термина «язык» не разграничиваются четко, но как бы перетекают друг

в друга. И дело здесь не просто в несовершенстве научного аппарата, но в сложности самого содержательного наполнения этого термина. Например, язык как способ самовыражения природы может отождествляться с сакральным языком поэзии, а поэтическая сущность языка наиболее полно воплощается в естественном языке при самом его зарождении. Сказывалось и характерное для науки середины XIX в. недостаточное разграничение естественного языка и языка в переносном смысле, понятого как определенная система знаков (ср. значение слова «язык» в таких выражениях, как «язык цветов», «язык жестов» и т. п.), а также смешение языка поэтических текстов и образных потенций разговорной речи (ср. двусмысленность выражения «поэтический язык», которое осмысливается то как язык поэтических текстов, то как поэтический модус народного языка, т. е. его образность, наклонность к олицетворению и т. д.). Аналогичным образом не всегда разграничивались поэзия как вид литературного творчества и как определенное мировидение, олицетворение и метафора как поэтические тропы и как механизмы мифологического мышления. Более того, терминология из области поэтики и эстетики систематически переносилась в сферу гносеологии, что соответствовало осмыслению природы как художественно сконструированного объекта, а мифологии — как вида поэтического творчества.

Естественно, что терминология, которой пользовался Афанасьев, являлась общим достоянием его времени, и сходные наблюдения можно было бы сделать над текстами большинства ученых середины XIX в., в том числе таких выдающихся лингвистов, как Ф. И. Буслаев и А. А. Потебня. Хотя неустоявшийся характер научной терминологии и ее многозначность обусловлены общим уровнем развития филологии того времени, они отражают и некоторые принципиальные особенности исследовательской позиции Афанасьева: преимущественное внимание к процессуальности, динамике, «перетеканию» смыслов. Мы имеем здесь дело с ситуацией, когда важна не столько самотождественность термина, сколько его способность к обогащению семантики и ее варьированию.

Между тем в XX в. широкое осмысление языка актуализировалось в связи с развитием семиотики и общей ориентацией культурологии на языкознание. В этом смысле и многозначность

термина «язык» у Афанасьева и его современников предстает не как результат методологической наивности, а скорее как интуитивное постижение конструктивной роли языка для всей сферы человеческой культуры, особенно для мифологии и поэтического творчества. И Ф. И. Буслаев, и А. А. Котляревский, и А. А. Потебня в своем осмыслении культурных функций языка и языкознания непосредственно опирались на В. Гумбольдта, который, как известно, заложил «лингвистический фундамент для объединения наук о культуре» [Рамишвили 1984, с. 7].

Справедливости ради нужно отметить, что, говоря об эпохе зарождения языка, Афанасьев не имеет ясного представления о том, на каком уровне развития находилось в то время человечество. Характерно такое высказывание Афанасьева: «В древнейшую эпоху создания языка лучи солнечные, в которых фантазия видела роскошные волосы, должны были уподобляться и золотым нитям; ибо оба понятия: и волосы, и нити язык обозначал тождественными названиями» (I, 221). Между тем очевидно, что в ту эпоху, о которой идет речь, не было ни золота, ни нитей, так как человек еще не умел добывать металлы и прясть! Столь же уязвимы и многие другие конкретные лингвистические суждения Афанасьева.

Метафора, олицетворение, символ

Проблема метафоры и в целом теория тропов привлекали внимание А. Н. Афанасьева и его современников — Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, А. Н. Веселовского. Как отмечает Н. Д. Арутюнова, в истории науки отчетливо выделяются две линии в осмыслении метафоры. Одну из них наиболее последовательно выразили английские философы-рационалисты (Т. Гоббс, Дж. Локк), которые исходили из того, что «метафора — это один из способов выражения значения, существующий наряду с употреблением слов в их прямом и точном смысле, но гораздо менее удобный и эффективный» [Арутюнова 1990, с. 11]. Существовала, однако, и диаметрально противоположная точка зрения: «Философы и ученые романтического склада, искавшие истоки языка в эмоциональных и поэтических импульсах человека, напротив, считали метафору фатальной неизбежностью, единствен-

ным способом не только выражения мысли, но и самого мышления» [там же].

Как и во многих других случаях, Афанасьев здесь следовал за Ф. И. Буслаевым, который неоднократно обращался к рассмотрению языковых и фольклорных метафор и в отличие от традиционной риторики видел в поэтических тропах не художественные украшения, а органическое выражение самой языковой способности (см. выше, с. 108).

Афанасьев подчеркивает отличия метафоры, которая возникает спонтанно, естественно и произвольно, в соответствии с реальными свойствами природных явлений, от аллегории, являющейся результатом осознанного и преднамеренного изобретения и вымысла. Так, например, он замечает по поводу обращения Ярославны к ветру («Слово о полку Игореве»): «Выражения эти нисколько не принадлежат к произвольным риторическим украшениям; в них сказывается давнишнее воззрение человека на природу, основанное на том живом впечатлении, какое она производила на чувства человека» [I, 506].

По наблюдениям Афанасьева, мифологические представления рождаются в соответствии с непосредственным впечатлением, которое природа производит на человека [II, 122, 436]. Поэтические метафоры появляются в результате наблюдений и размышлений над природой, не только как дорефлективный отклик на окружающий мир, но и как своеобразное средство познания. Мифопоэтический взгляд на вещи для древнего периода — единственно возможный и вполне оправданный. Характерно такое замечание Афанасьева: «Дожденосные тучи, посылающие на землю свои благодатные ливни, представлялись первобытному племени ариев небесными источниками и колодцами: метафора эта так проста, так естественна, что она невольно возникала в уме и вела к отождествлению блуждающих в поднебесье облаков с земными ключами» ([II, 120]; см. также: [II, 436]).

Еще в работе «Зооморфические божества у славян» Афанасьев утверждал, что в основе мифологии, как и языковой образности, лежат метафорические сближения природных явлений. Ученый настойчиво подчеркивал, что символические соответствия лишь открываются человеком в природе, но не сочиняются им самостоятельно. «Главная и основная причина всех мифиче-

ских проявлений, — писал Афанасьев, — заключается в тех аналогических сближениях, которые непосредственно сами собою должны были представиться наивному воззрению младенческих народов и сроднить для них самые разнообразные явления видимого мира. Такие аналогические сближения отразились и в языке, и в мифе; ибо и тот и другой создавались в одно время» [Афанасьев 1996, с. 144]. Те же идеи Афанасьев излагает подробнее в ПВСП [I, 7–8]. И вновь он констатирует: «В незапамятной древности значение корней было осязательно, присуще сознанию народа, который с звуками родного языка связывал не отвлеченные мысли, а те живые впечатления, какие производили на его чувства видимые предметы и явления» [I, 8].

Буквальное осмысление языковых метафор у Афанасьева вызвало ироническую реплику Д. О. Шеппинга, который писал в своей обстоятельной рецензии на статью «Зооморфические божеества у славян»: «...всякая метафора, каждое риторическое иносказание принимает под пером г-на Афанасьева совершенно новое мифологическое и зооморфическое значение, так, например: мчаться стрелою, лететь на крыльях ветра, гореть пламенной любовью и пр. и пр. Мы не удивимся, если с этой точки зрения со временем какой-нибудь ученый исследователь отыщет языческое значение и в выражениях: рассыпаться в комплиментах, плавать в море звуков... или из себя выходить от гнева, напоминающее шуточный рассказ об охотнике, который, промахнувшись в волка, так из себя вышел, что волк в него влез» [Шеппинг 1852, с. 128].

В своих записках о Московском университете Афанасьев сетовал на то, что в лекциях по теории словесности «Шевырев не указал нам ни образования метафорического языка, ни значения эпитетов и все свое учение о выражении лишил той основы, которая коренится в истории языка» [Афанасьев 1986, с. 297].

В сущности, любой фольклорный текст Афанасьев рассматривает так, как будто он составлен на метафорическом или «загадочном» языке, требующем дешифровки. «Разгадывание» предстает в ПВСП не как принадлежность определенного жанра, а скорее как общенаучный принцип. «Так как происхождение загадок тесно связано с образованием метафорического языка, то

понятно, какой важный материал представляют они для исследований мифологических, и особенно те из них, которые наименее доступны непосредственному пониманию, а требуют для своего разъяснения ученого анализа, — пишет Афанасьев. — В них запечатлел народ свои старинные воззрения на мир божий: смелые вопросы, заданные пытливым умом человека, выразились именно в этой форме. Такое близкое отношение загадки к мифу придало ей значение таинственного ведения, священной мудрости, доступной преимущественно существам божественным» ([I, 24–25], см. также: [I, 22, 405, 692]).

Приметы и толкования сновидений строятся по той же модели, что и загадки: «Примета всегда указывает на какое-нибудь соотношение, большею частью уже непонятное для народа, между двумя явлениями мира физического или нравственного, из которых одно служит предвестием другого, непосредственно за ним следующего, долженствующего сбыться в скором времени» [I, 27]. Сновидение — «это та же примета, только усмотренная не наяву, а во сне; метафорический язык загадок, примет и сновидений один и тот же» [I, 32].

Заговоры, согласно Афанасьеву, «суть обломки древних языческих молитв и заклинаний» [I, 43, ср.: III, 429]. Укорененность заговоров в древнем поэтическом языке объясняет их воздействие на человека: «Могучая сила заговоров заключается именно в известных эпических выражениях, в издревле узаконенных формулах...» [I, 44]. «Народные заговоры сделаются для нас вполне понятными только тогда, когда будут разгаданы и объяснены все древнейшие метафоры, на которых зиждется их целебное значение» [III, 101]. В некоторых случаях Афанасьев почти отождествляет заговоры с загадками: «Уподобление, аналогия играют... в заговорах самую широкую роль; в наиболее загадочных и наиболее богатых мифическими чертами заговорах проводится параллель между небесными явлениями природы и теми нуждами заклинателя, которые заставляют его прибегать к вещему слову...» [I, 425].

В ПВСП Афанасьев различает, хотя и не вполне последовательно, собственно метафору (или функцию метафорического переноса) и «применение» метафоры (или «представление» — тот конкретный образ, который создается в результате метафори-

ческого переноса): «Народная фантазия свободно обращалась с старинными метафорами, и соответственно тому или другому применению их — возникали различные поэтические картины» [II, 763–764]; «По древнему воззрению Перун, как бог, проливающий дожди и чрез то иссушающий тучи, пьет из небесных ключей живительную влагу. В этой метафоре дождя славянские сказки различают два отдельных представления: они говорят о мертвой и живой воде...» ([I, 365], см. также: [I, 515]).

Близок по значению к «метафоре» термин «представитель»: «Представители творчества и жизни, боги света были олицетворяемы фантазией в прекрасных и большею частию в юных образах...» [I, 100]; «Как представитель дневного рассвета, огня и молний, петух в мифических сказаниях изображается блестящею, красною птицею» ([I, 525], см. также: [I, 271]).

Особый вид метафоры — олицетворение. В контексте ПВСП оно может быть понято как такой вид тропа, при котором образ, возникший в результате метафорического переноса, получает зоо-, терио- или антропоморфный характер. Олицетворяться могут конкретные природные объекты, стихийные явления, весна, горе и т. д. При этом образы мифологии «не просто олицетворения отвлеченных понятий, не имеющие объективного бытия, а... живые мифические лица» ([III, 403], см. также: [II, 50, 234; III, 42, 403, 728]).

Метафора, обозначающая абстрактное понятие, именуется «эмблемой» или «символом», например: «День — эмблема счастья, радости, жизненных благ; ночь — несчастья, печали и смерти» ([III, 413], ср. ниже о яйце как «символе весеннего возрождения природы» [I, 535]).

Одно и то же явление может быть одновременно стихией и эмблемой: «Множество доселе живущих в народе примет, поверий и обрядов свидетельствует о старинном поклонении огню, как стихии божественной и эмблеме грозового пламени» [II, 8]; «...заклучение брачных союзов славян-язычников совершалось у воды, как стихии, служившей эмблемою плодородящего семени дождя...» [II, 324].

Афанасьев делает тонкие наблюдения над мифическим символом. Он показывает, что реальный предмет может быть сразу и метафорой небесного явления, и символом определенного по-

нятия, и источником физической или идеальной энергии (света, тепла, жизни, плодородия). Например, Афанасьев пишет: «Яйцо, как метафора солнца и молнии, принимается в мифологии за символ весеннего возрождения природы, за источник ее творческих сил» [I, 535].

Множественность возможных ассоциаций предоставляет человеку определенную свободу выбора. «Не должно... забывать, — напоминает Афанасьев, — что в мифических представлениях нельзя искать строго определенного отношения между созданным фантазией образом и исключительно одним каким-либо явлением природы; представления эти родились из метафорических уподоблений, а каждая метафора могла иметь разнообразные применения» [I, 515].

Когда понимание «метафорического языка» затемняется, начинается «неизбежный процесс мифических обольщений, которые тем крепче опутывали ум человека, что действовали на него неотразимыми убеждениями родного слова. Стоило только забыть, затеряться первоначальной связи понятий, чтобы метафорическое уподобление получило для народа все значение действительного факта и послужило поводом к созданию целого ряда баснословных сказаний» ([I, 9–10], см. также: [II, 58]). Даже источник веры в оборотничество, по мнению Афанасьева, «таится в метафорическом языке первобытных племен. Уподобляя явления природы различным животным, называя те и другие тождественными именами, древний человек должен был наконец уверовать в действительность своих поэтических представлений, как скоро обозначающие их слова и выражения потеряли для него свою первичную прозрачность» [III, 525].

Формально миф может совпадать с метафорой; различия между ними имеют не столько количественный, сколько сущностный характер: если метафора — плод человеческой фантазии, то миф существует вполне независимо от человека — как живое одушевленное существо. По отношению к «древнейшей эпохе создания языка» миф предстает скорее как определенный образ мышления, специфический способ воспринимать действительность; позднее вырабатывается мифология как система представлений о божественных первонажах. Мифология вырастает на почве поэтического языка, но не столько в результате «болезни

языка», сколько в процессе сюжетного развертывания его метафорических потенций.

А. А. Котляревский пронизательно отметил принципиальное отличие в осмыслении метафоры у А. Н. Афанасьева и М. Мюллера: «По М. Мюллеру, поэтическая метафора явилась вследствие лексической бедности древнего языка: не пользуясь достаточным запасом слов, язык вынужден был употреблять одинаковые термины и слова для обозначения различных предметов и впечатлений; по мнению же г-на Афанасьева, которое нельзя не разделить, метафора произошла вследствие сближения между предметами, сходными по производимому впечатлению; она создавалась совершенно свободно, черпая из богатого источника, а не по нужде, не ради бедности языка. Отсюда, на наш взгляд, одно прямое следствие — что первоначальный источник мифических представлений лежит не в исторической порче языка, не в забвении первоначальных слов, а в самом способе воззрения народа на природу и ее феномены <...> Народ оказывал предпочтение к метафоре именно потому, что живую природу и ее явления он не мог понять и представить иначе, как в формах известной ему жизни, как совокупность живых действующих существ» [Котляревский 1890, с. 272–273].

Между отдельными «мифическими сказаниями» и метафорами поэтического языка сохраняются некие отношения, хотя они и не сводятся к жесткой, однозначной детерминации или взаимопорождению. В основе мифологических мотивов, сюжетов, событий так или иначе лежат материализованные метафоры. Можно сказать, что миф происходит из метафоры (генетический аспект) и представляет собой метафору (сущностный, семантический аспект). Афанасьев в ПВСП прослеживает на многочисленных примерах, как из метафор путем различных ассоциативных переносов, сближений и отождествлений развиваются мифические представления или сказания.

Соотношение метафоры и мифа имеет у Афанасьева диалектическую природу: метафора потому и становится зерном, из которого вырастает миф, что она сама изначально предопределяется мифическими воззрениями; с другой стороны, какую бы развитую форму ни получило мифическое сказание, оно все равно сохраняет метафорическую природу. Познать миф, вос-

становить его праформу — это и означает разгадать лежащие в его основе метафоры.

Суммируя разные высказывания Афанасьева, можно наметить четыре этапа в движении от метафорического уподобления к образу-мифу и далее к мифическому персонажу или мифическому представлению. Вначале устанавливается ассоциативная связь между определенными явлениями природы и различными предметами, взятыми из ближайшего окружения человека. Например, солнце могло сравниваться с глазом, костром, колесом и т. д. Выбор того или иного уподобления влияет на восприятие самого солнца: при сравнении с глазом ему приписываются зрение и способность разумного восприятия, при сравнении с костром оно предстает в первую очередь как источник тепла и света, при сравнении с колесом актуализируется шарообразная форма солнца, его способность к самостоятельным передвижениям.

На втором этапе на основе сравнений формируются образы-метафоры, т. е. в нашем случае — образы «солнце-глаз», «солнце-костер», «солнце-колесо». Когда человек забывает о том, что эти образы созданы его собственным воображением, они изменяют свой статус и превращаются в мифы, как бы существующие самостоятельно и независимо от человеческого воображения.

На третьем этапе уже набирает полную силу процесс «мифических обольщений». Из каждого образа-мифа, как из зерна, вырастают более сложные мифические образы или сюжеты. Например, солнце предстает или как глаз Бога — всевидящее око, или как одушевленный источник света и огня — участник ежедневной и ежегодной драмы обновления вселенной, или как колесо в колеснице небесного бога.

Наконец, на четвертом этапе единство образа-мифа и природного явления окончательно разрушается. В результате «мифические представления отделялись от своих стихийных основ и принимались как нечто особое, независимо от них существующее» (I, 10). При этом миф или становится самостоятельным существом, зоо- или антропоморфным богом, или низводится на землю, в мир человека. Например, солнце — глаз божества опять становится глазом человека, но теперь он уже обогащен всем спектром мифических ассоциаций: он сам источает свет и

энергию, способен оказывать благотворное или, наоборот, пагубное влияние на окружающих.

Система мифологии

В письме К. Д. Кавелину от 4 августа 1850 г., которое мы цитировали выше, Афанасьев утверждает, что уже в отдаленное время «могла быть система в верованиях, хотя сам народ ее и не подозревал» [Из переписки 1892, с. 136–137]. Соображения о системном характере языческих верований Афанасьев излагает также в «Обзоре русской исторической литературы» за 1850 г. [Афанасьев 1996, с. 131]. Именно такой «системный» подход позволяет Афанасьеву гипотетически восстанавливать представления, которые не были зафиксированы в источниках, имевшихся в распоряжении науки того времени.

Системность или, пользуясь выражением Афанасьева, «органическое единство взгляда» давались ученому за счет упрощения объекта исследования. Рассматривая сходные обряды и верования у славян и других народов, Афанасьев объясняет их сходства либо общими источниками, либо параллельным зарождением на основе общечеловеческих воззрений на природу. Афанасьев полагает, что «есть известные логические приемы, от которых не может человек отказаться, не отказавшись от своей природы» [там же]. Возможность же взаимных культурных влияний в результате межэтнических контактов или миграции устных либо письменных текстов он вполне сознательно игнорирует.

На явное преувеличение системных факторов справедливо указал А. А. Котляревский в своей рецензии на ПВСП: «...г-н Афанасьев дает слишком много силы связным соотношениям между отдельными фактами мифических представлений, верований и обычаев: они являются у него звеньями одной цельной цепи, одной всеобъемлющей мысли...» [Котляревский 1890, с. 327]. С этим связано одно из принципиальных возражений Котляревского Афанасьеву: «Не возведя преданий к чистой первоначальной форме и подвергая их сравнительному объяснению в позднейшем их виде, со всеми подробностями их органического и случайного развития, автор слишком расши-

рил мифологический экзегез и слишком мало признал бытовой, житейский элемент мифических преданий: обыкновенные немифические черты их он объяснял мифологически» [там же].

Между тем осмысление мифологии как системы, по-видимому, противоречит взгляду на нее как на художественное творчество. Мифологическая система имеет собственную внутреннюю логику и разворачивается по имманентным законам, поэзия же основывается на творческой фантазии и предполагает свободу воображения. Афанасьеву удастся отчасти разрешить это противоречие благодаря тому, что он выстраивает систему, имеющую в своем основании жесткий логический каркас и в то же время допускающую известную свободу выбора на поверхностных уровнях. Человеку как бы дается готовый метафорический язык, но пользоваться он им может по своему разумению.

В ПВСП первоначальное состояние народных верований рисуется как неустановившееся брожение, однако и оно предполагает на более глубоком уровне наличие определенной системы. В основе славянской мифологии, по мнению Афанасьева, лежит противопоставление света и тьмы. «Противоположность света и тьмы, тепла и холода, весенней жизни и зимнего омертвления — вот что особенно должно было поразить наблюдающий ум человека», — полагает ученый [I, 62]. «Свет и тьма» — так озаглавлена вторая глава ПВСП, с которой собственно и начинается изложение славянской мифологии.

Особое значение дуалистических воззрений в мифологиях древности отмечали еще немецкие ученые-романтики И.-И. Гёргес и Ф. Крейцер. Опираясь на их идеи, И. И. Срезневский писал в 1839 г.: «Идеи любви и ненависти, жизни и смерти, света и мрака, добра и зла, в своей взаимной противоположности, находятся в основании всех феогоний; и дуализм, и борьба двух враждебных сил, под различными формами, составляет один из главнейших догматов всех религий» [Срезневский 1839, с. 192]. Сходные положения развивал и Д. О. Шеппинг; в частности, он констатировал, что славянин присвоил «противоположные явления дня и ночи, солнца и тени, жара и холода, жизни и смерти... духовному миру своих религиозных понятий» [Шеппинг 1849, с. 13].

Интересно, что и В. И. Даль широко пользовался семантическими оппозициями при составлении своего знаменитого сборника «Пословицы русского народа» (1862). В собрании В. И. Даля имеются рубрики: «Вера — грех», «Богатство — убожество», «Хорошо — худо», «Радость — горе», «Правда — кривда», «Вина — заслуга», «Строгость — кротость», «Жизнь — смерть», «Здоровье — хворь», «Ум — глупость», «Работа — праздность», «Много — мало», «Свое — чужое» и др.

Опираясь на работы своих предшественников, Афанасьев проследил, как на основе простейших оппозиций, обусловленных эмоционально-чувственным восприятием и наблюдениями над реальными природными явлениями, выстраивается целая система мифологических представлений. Например, он отмечает, что «слова, означающие свет, блеск и тепло, вместе с тем послужили и для выражения понятий блага, счастья, красоты, здоровья, богатства и плодородия; напротив, слова, означающие мрак и холод, объемлют собою понятия зла, несчастья, безобразия, болезни, нищеты и неурожая...» [I, 94]. Здесь последовательно соотнесены друг с другом: свет — мрак, тепло — холод, благо — зло, счастье — несчастье, красота — безобразие, здоровье — болезнь, богатство — нищета, плодородие — неурожай.

«С рассветом дня соединяется все благое, все предвещающее жизнь, урожай, прибыль, а с закатом солнца, с ночью — все недоброе: смерть, бесплодие, убыток, несчастье» [I, 183–184]. В этом предложении противопоставлены рассвет и закат, день и ночь, жизнь и смерть, урожай и бесплодие, прибыль и убыток.

Понятия, получающие одну и ту же оценку (позитивную или негативную), могут символически отождествляться друг с другом, либо одно из них осмысливается как символ или метафора другого. Например, «в обычных сменах дня и ночи, с одной стороны, лета и зимы, с другой, древний человек находил полнейшее соответствие; лето уподоблял он дню, зиму — ночи» [I, 605]; «...зима на метафорическом языке называлась ночью, а весна — утром...» [I, 658]. Юг всегда связан с правой стороной и с жизнью, а север — с левой стороной и со смертью [I, 185–187].

Противопоставления света и тьмы и другие задают ту изначальную систему координат, в рамках которой получают опреде-

ленные символические значения самые разнообразные природные явления. Между тем их символизация не дает однозначных результатов: «Поклоняясь стихийным божествам, человек одни и те же явления различал по мере участия их в создании и разрушении мировой жизни, по степени ближайшей или отдаленнейшей связи их с элементами света и тепла. Так, опустошительные бури и зимние вьюги почитались порождением нечистой силы=рыщущими по полям бесами, тогда как весенние ветры, прогоняющие дождевые облака и очищающие воздух от вредных испарений, признавались благодатными спутниками Перуна, его помощниками в битвах со злыми духами...» [I, 112].

Таким образом, Афанасьев выявляет в основе народных верований логический каркас, связанный с системой оппозиций типа: свет — тьма, тепло — холод, жизнь — смерть. По-видимому, нет нужды распространяться о том, насколько эти идеи Афанасьева близки современной науке. «Непосредственным материалом первобытной логики становится элементарно-чувственное восприятие, позволяющее через сходства и несовместимости чувственных свойств осуществляться процессу обобщения без отрыва от конкретного», — пишет Е. М. Мелетинский [Мелетинский 1995, с. 165]. «Мифологическая логика широко оперирует бинарными (двоичными) оппозициями чувственных качеств <...> Эти контрасты все более семантизируются и идеологизируются, становясь различными способами выражения фундаментальных антиномий типа *жизнь/смерть* и т. п.» [там же, с. 168].

Установление оппозиций типа «доля — недоля» не чуждо и А. А. Потебне, однако вряд ли можно согласиться с А. Н. Портновым в том, что именно А. А. Потебня первый попытался «выделить те элементарные образно-семантические единицы, к которым может быть сведено все, на первый взгляд ошеломляющее, многообразие мифологической семантики» [Портнов 1994, с. 299]. Афанасьев раньше, значительно шире и более последовательно, чем А. А. Потебня, пользовался элементарными семантическими оппозициями и их сочетаниями для построения системы мифологического мировоззрения, и в этом отношении приоритет безусловно принадлежит ему.

Согласно Афанасьеву, свет и тьма, тепло и холод находятся друг с другом в состоянии извечного антагонизма. «Между бога-

ми света и тьмы, тепла и холода происходит вечная, нескончаемая борьба за владычество над миром» [I, 102]. Эта борьба, согласно Афанасьеву, и предопределяет дуалистический характер первобытных воззрений на природу, которые первоначально имели натуралистический характер и лишь постепенно приобрели нравственно-религиозную окраску.

На основе их связи со светом или тьмой Афанасьев выстраивает своеобразные «гомологические ряды» явлений: молния — солнце — день — утро — весна и лето — юг и восток — красный и белый цвета — золото — огонь — теплота — красота — здоровье. И другой ряд: холод — лед — мороз — зима — север и запад — туча — ночь — сон — смерть — черный цвет — нечистая сила — зло — болезнь. Афанасьев мастерски распутывает длинные многосоставные ассоциативные цепочки или, наоборот, устанавливает многочисленные значения какого-нибудь одного природного явления. Исследованию таких ассоциативных рядов посвящены статья Афанасьева «Мифическая связь понятий: *света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи*» (1854), а также многие страницы ПВСП. Афанасьев исследует и устойчивые метафорические ассоциации типа смерть — сон, битва — свадебный пир, гроза — битва и т. п. [I, 369, 434, 525 и др.].

Третья глава ПВСП озаглавлена «Небо и земля». Как полагает Афанасьев, миф о брачном союзе Неба и Земли имеет столь же естественное происхождение, как и миф о противоборстве света и тьмы. Логическую структуру этого мифа, как он осмысливается ученым, также можно представить с помощью оппозиций (Небо — Земля, мужское — женское, верх — низ) и ассоциативных цепочек (гроза — солнце — небо — гора — череп — волосы — тучи; молния — дождь — солнечные лучи — мужское семя; земля — женщина — беременность — урожай). Если свет и тьма находятся друг с другом в состоянии антагонизма, то представители мужского и женского начала вступают в любовную связь: Небо изливает «плодотворящую силу солнечных лучей и дождевых ливней» и «возбуждает производительность земли», а та «становится чреватой и несет плод» [I, 126–127].

Так определяются два основных принципа, управляющих миром: это, с одной стороны, противоборство, антагонизм и, с другой, — Эрос, любовная жажда. Апелляция ученого к древнегре-

ческим представлениям об Эросе имела вполне осознанный характер. Афанасьев отмечал, что «Эрос чтился греками не только как возбудитель любви, но и как творческая сила, вызывающая мир к бытию, как божество весны» [I, 461].

В сущности, все многообразие античных, германских и славянских богов сводится у Афанасьева к двум основным типам — мужскому и женскому. Мужской тип развивается от верховного бога неба к богу-громовержцу и его многочисленным алломорфам (Стрибог — бог ветров, Дажьбог — бог солнца, Волос, Сварог, Див, Святovit и др.), а далее — к их христианским заменителям (Илья-Пророк, Егорий и т. д.). Женский тип воплощен богиней весенних гроз и Матерью-Землей, сближаемыми друг с другом; Гея, Юнона, Диана, Венера, Фрея, Прия, Сива, Лада, Мокошь, Зоря, а позднее Богородица, Параскева-Пятница — таковы многочисленные выразители этого типа, подчас до неразличимости похожие друг на друга. Например, Афанасьев утверждает, что «свидетельства языка убеждают в тождестве Фрей, Прии и Лады <...> это была богиня весны, в образе которой слились вместе представления девы ясного солнца и облачной нимфы» [I, 228]. В другом месте он отмечает, что «богиня дневного рассвета, Зоря, была отождествляема с богиней весенних гроз» [I, 658]. Вообще боги разных индоевропейских народов у Афанасьева с легкостью уравниваются друг с другом, и при этом не делается различий между разными этноязыковыми традициями, между теонимами, зафиксированными в достоверных источниках и вымышленными книжниками XVII-XVIII вв., наконец, между божествами и явлениями природы, обожествление которых лежит на совести самого Афанасьева или его современников (День, Ночь и др.).

Афанасьев описывал мифологический пантеон как бы на двух уровнях. На поверхностном — многочисленные божественные персонажи, а на глубинном — обобщенные образы мужского и женского начала — отец-небо и мать-земля. Афанасьев следовал за Я. Гриммом, который писал о том, что «почти все отдельные божества выступают как порождения и расчленения одного-единственного: боги — в качестве неба, богини — в качестве земли, первые — как отцы, вторые — как матери» [Гримм 1987, с. 59].

Еще в статье «Языческие предания об острове-Буяне» Афанасьев обратился к натурфилософскому учению о природных стихиях, восходящему к античности, а в русской традиции известному главным образом по «Стиху о Голубиной книге» (см.: [Мочульский 1887]). Стихии — это и сами природные явления, такие как огонь (свет), вода, земля, воздух (ветер), и элементы мироздания, которые входят в состав других материальных объектов, в том числе и в состав человеческого тела. Стихии одновременно и материальны, и духовны, и неизменны в своей сущности, и бесконечно многообразны в своих проявлениях, и пребывают в состоянии покоя, и непрерывно движутся. В своем изначальном состоянии стихии характеризуются бесформенностью, однако они способны и «сгущаться», заполняя определенные формы. Например, огонь и разлит во всем мире в виде тепла и света, и образует солнце, зарю, звезды, пожары, костры, пламя в печи и т. д.

На основе их принадлежности к одной и той же стихии Афанасьев сближает друг с другом объекты, не имеющие между собой, казалось бы, ничего общего. Этот исследовательский прием верно подметил Д. О. Шеппинг: «...результат исследования г-на Афанасьева о[б огненном] змее есть именно это слитие всех стихий и предметов обоготворения в одно единое понятие *света и теплоты*. Все многообразные представления светил, грома, молнии, огня, воды, туч, ветра, дождя, птиц, быка, коня, стрелы, металлов, метеора, земной растительности, рождения, любви, молодости, красоты, силы и здоровья — сливаются в статьях г-на Афанасьева в одно единое понятие, тождественное с представлением огненного змея» [Шеппинг 1852, с. 131].

Все стихии в той или иной мере связаны с порождающим началом и выражают идею плодородия и производительности, однако каждая из них соотнесена со специфическим кругом материальных объектов, что способствует спецификации ее символических значений. Интересно, что, по наблюдениям Афанасьева, огонь и вода в славянских верованиях не противопоставлены, а, наоборот, сближаются друг с другом. Поэтому, например, в свадебных обрядах молодых или перевозят через огонь, или обливают ключевой водой с одной и той же целью — «призвать на юную чету дары плодородия и счастья» [I, 460].

Стихии упорядочиваются благодаря тому, что микрокосм символически отождествляется с макрокосмом: «...предания о происхождении человека, равно принадлежащие всем индоевропейским народам, в том числе и славянам, говорят, что тело человеческое взято от земли и в нее же обращается по смерти, кости — от камня; кровь — от морской воды, пот — от росы, жилы — от корней, волоса — от травы» [I, 139]. Афанасьев в ПВСП исследует ту «азбуку» соответствий, которая пронизывает фольклор и организует в целом систему мифологических воззрений. В ее основе — метафорическое сближение или даже отождествление двух явлений, одно из которых относится к внешней природе, а другое — к внутренней жизни человека; кровь соответствует воде, зрение — свету, душа — ветру, любовь — огню и т. д.

Если современный человек видит в природе «бездушные стихии» [I, 59], то народы древности обоготворяли «священную стихию огня» [II, 39] и «пророческую стихию» воды [III, 707]. «Стихийные божества» существовали в тот период, когда человек обожествлял сами явления природы: «...и доселе большая часть их [заговоров. — А. Т.] состоит из молитвенных обращений к небу, светилам, зоре, грому, ветрам и другим стихийным божествам» ([I, 417], см. также: [II, 58, 67, 234]).

В определенном отношении ПВСП могут быть осмыслены как грандиозный симболариум, охватывающий всю живую и мертвую природу. Стоит обратить особое внимание на «Указатель имен и предметов», помещенный в конце третьего тома ПВСП. По всей вероятности, он был составлен самим Афанасьевым, и по нему можно отчасти судить о том, что представлялось важным в книге самому автору. Для таких символов, как «вода», «ветры», «гроза», «гром», «дождь», «душа», «звезды», «зоря», «луна», «лучи солнечные», «молния», «небо», «ночь», «огонь», «радуга», «роса», «солнце», «туча», в указателе приводятся частные значения. Например, для символа «туча» Афанасьев учитывает следующие символические ассоциации: «кудель, пряжа, ткань; пряжа, руно»; «руно, шерсть, шкура, одеяние»; «волоса, брови, ресницы, усы, борода»; «одежда, покров, плащ, фата»; «пламенная рубашка»; «щит»; «шапка-невидимка»; «повязка на глаза»; «слепота; саван» и т. д. (еще 51 значение).

А. А. Котляревский в своем отзыве обсуждал вопрос о том, мог ли Афанасьев «принять словарный порядок изложения», т. е. построить книгу как словарь символов, расположив их в алфавитном порядке. При этом «облегчилось бы механическое пользование книгой, но зато увеличились бы повторения и, сверх того, сколько она потеряла бы в интересе чтения <...> Кроме того, приняв словарную систему, г-н Афанасьев едва ли удовлетворил бы своей главной цели, едва ли с такою убедительною ясностью он мог бы показать происхождение и природный смысл каждого мифического представления и верования, каждого суеверного обыкновения, как исполнено им в настоящем случае» [Котляревский 1890, с. 288].

В книге Афанасьева установлены многочисленные параллели между языческими обрядами и верованиями славянских и других индоевропейских народов. Поскольку речь идет об общечеловеческих мифах или символах, которые, следуя традиции К. Г. Юнга, ныне принято называть архетипами, привлечение различного в этническом и историческом отношении фольклорно-мифологического материала было в значительной степени оправдано. Сам Афанасьев ясно сознавал, что «согласно с тождественностью первоначальных впечатлений, порождаемых природою, естественная религия повсюду вызывала одинаковые образы — даже у народов далеко не родственных» [I, 491, примеч. 2], и ссылаясь при этом на параллели между мифами индоевропейских народов и американских индейцев.

В ПВСП описаны, как бы мы сказали теперь, архетипы мирового дерева, мирового яйца, священного брака между небом и землей, поединок между богом грозы и его земным противником, единоборство между силами света и силами тьмы, дуалистические мифы и легенды о творении земли, мифы о создании мира из тела первочеловека и человека из природных стихий, миф об умирающем и возрождающемся божестве растительности и плодородия. Процедура возведения архетипического образа, воплощенного в фольклоре, к его архетипу у А. Н. Афанасьева имеет вполне самоценный характер: определить, к какому мифу восходит тот или иной образ — это и значит объяснить его происхождение и скрытый смысл. Недостаток такого метода заключался в том, что игнорировалась символическая природа мифа

и многозначный по своему содержанию образ рассматривался как однозначная аллегория определенного природного мифа.

Хотя в концепции Афанасьева есть элемент искусственности, его попытка построить системное представление о мифологии, несомненно, заслуживает внимания.

А. Н. Афанасьев и ранний А. А. Потебня

Ко времени, когда А. А. Потебня обратился к проблемам народного творчества и мифологии, Афанасьев был уже известным исследователем и публикатором фольклора. В книге «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (1865; написано в 1863) А. А. Потебня активно использует собрание сказок Афанасьева и его статьи «Ведун и ведьма» и «Зооморфические божества у славян».

«О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» — единственная работа А. А. Потебни, в которой он разделяет концепцию «мифологии природы». Поэтому здесь А. А. Потебня ближе Афанасьеву, чем в каком-либо из других своих сочинений. Например, и Афанасьев, и Потебня анализируют духовный стих о Егории Храбром и при этом и тот и другой усматривают в лесе, горах и других элементах природного ландшафта лишь «разнообразные мифические представления грозовых облаков» ([I, 699–703]; см. также: [Потебня 1865, с. 262–263]).

А. А. Потебня вступает со своим старшим современником в полемику по поводу интерпретации образов Бабы-Яги, Огненного змея и ведьмы [Потебня 1865, с. 130–131, 233, 274–277, 287–291]. В частности, он оспаривает тезис Афанасьева о том, что образы Огненного змея и ведьмы подверглись переосмыслению под влиянием христианства [там же, с. 277, 287]. Однако сходство принципиальных позиций заметно даже тогда, когда А. А. Потебня полемизирует с Афанасьевым по конкретным вопросам.

Любопытно, что в некоторых вопросах А. А. Потебня даже выступал как более последовательный мифолог, чем Афанасьев. Например, Афанасьев Бабу-Ягу «причислял к числу вещей жен, ведьм» [Афанасьев 1855, вып. 1, с. 84], а А. А. Потебня считал ее «одной из верховных богинь» славянского языческого пантеона, а вовсе не «существом человеческим» [Потебня 1865, с. 130–131].

Афанасьева и Потебню привлекают одни и те же проблемы и не случайно, что они используют аналогичные фольклорные тексты. Так, например, в ПВСП Афанасьев приводит два варианта песни об олене-золотые рога из Московской и Саратовской губерний без указания источника (возможно, это его собственные записи) [I, 638–639]. А. А. Потебня в книге «О мифическом значении» также помещает эту песню в своей записи из Пензенской губернии [Потебня 1865, с. 38].

Если еще учесть, что Потебня и Афанасьев в значительной степени опирались на одни и те же сборники фольклорных материалов, то не вызовут удивления и многочисленные переключки между ПВСП и книгой «О мифическом значении». Вообще эта книга была для Афанасьева настоящей находкой, поскольку А. А. Потебня во время своей заграничной поездки пользовался некоторыми источниками на чешском и немецком языках, по-видимому, не доступными в Москве для Афанасьева.

Можно с уверенностью утверждать, что в процессе написания ПВСП Афанасьев глубоко изучил работы А. А. Потебни «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1860), «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» и «О связи некоторых представлений в языке» (1864). Многочисленные ссылки на них встречаются во всех трех томах ПВСП.

Ссылки на книгу А. А. Потебни «О некоторых символах в славянской народной поэзии» Афанасьев дает, указывая только фамилию автора: «Потебн.» [I, 40, 98, 101, 106, 110, 136, 399, 490, 558, 583, 599, 600, 671; II, 9, 40, 174, 177–178, 189, 218, 289; III, 5, 70, 201, 514, 555]. Несколько раз Афанасьев непосредственно апеллирует к мнению А. А. Потебни [I, 558; II, 177; III, 377, 594] или вступает с ним в полемику [III, 390–391, примеч. 2].

К сожалению, ссылки на книгу «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» и на статью «О связи некоторых представлений в языке» оформлены таким образом, что только хорошо осведомленный читатель догадается о том, что имеются в виду сочинения А. А. Потебни: Афанасьев указывает выходные данные периодических изданий, в которых они напечатаны, но не называет фамилии автора. Например, ссылаясь на статью «О связи некоторых представлений в языке», Афанасьев

описывает источник следующим образом: «Филолог. зап., год 3, III» [I, 140, 302; II, 386, 479]. Фрагмент о параллелизме между образами дерева и человека в ПВСП [II, 478–479] представляет собой пересказ указанной статьи А. А. Потебни с добавлением новых примеров.

Аналогичным образом при ссылках на исследование А. А. Потебни «О мифическом значении» при описании источника указано только издание, в котором была опубликована книга, — «Чтения в Обществе истории и древностей российских», например: «Ч.О.И. и. Д. 1865, II, 82» [I, 237, примеч. 2; см. также: I, 242, 383, 464, 485, 538, 558, 564, 637, 648, 668, 672, 742, 781; II, 66, 167, 220, 317, 390, 403, 419, 433, 490, 555, 571, 628, 702, 757–758, 771; III, 9, 120, 131, 137, 260, 262, 451, 493, 494, 498, 499, 518, 733, 735, 741, 746, 748, 763]. Во втором томе ПВСП Афанасьев учитывает уже не только книгу А. А. Потебни, но и ее критический разбор, выполненный П. А. Лавровским [II, 178; III, 588].

При работе над третьим томом ПВСП Афанасьев активно использовал работы А. А. Потебни, опубликованные в 1867 г., главным образом его статью «О доле и сродных с нею существах». Ссылки на эту статью даются с указанием издания, в котором она помещена, например: «Труды моск. археол. Общ., в. II, 181» ([III, 115], см. также: [с. 300, 397, 390–391, 406, 414]). Таким же образом, без указания автора, приводятся ссылки на две другие работы А. А. Потебни: «К статье А. Н. Афанасьева „Для археологии русского быта“» [III, 556] и «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» [III, 492, 803–804]. Впрочем, в двух случаях при ссылках на статьи о доле и о купальских огнях названа и фамилия А. А. Потебни [III, 723, 800].

Вопрос, конечно, заключается не в количестве ссылок или их оформлении, а в том, как Афанасьев использует чужие тексты. Возьмем, например, обширный фрагмент первого тома ПВСП, в котором речь идет о святочных обходах с плутом, о Змиевых валах и легендах о божественных кузнецах Борисе и Глебе, Козьме и Демьяне [I, 557–564]. На протяжении восьми страниц Афанасьев дважды ссылается на книгу «О мифическом значении» и один раз на книгу «О некоторых символах в славянской народной поэзии». Однако если сверить текст Афанасьева с соответствующим

фрагментом А. А. Потебни [Потебня 1865, с. 6–15], то можно заметить, что местами Афанасьев почти буквально пересказывает своего младшего современника. Например, у А. А. Потебни читаем: «И здесь безмездные врачи и бессребренники Козьма и Демьян стали кузнецами, по причине звуковой близости имени Кузьмы со словами кузня, кузло (ков)» [там же, с. 10]. Афанасьев также отмечает, что представления о боже-громовнике «были перенесены и на св. Кузьму, по созвучию этого имени с словами: кузло (ковка) и кузня» [I, 562].

Таких скрытых цитат из А. А. Потебни можно найти у Афанасьева множество. Приведем лишь два примера. «У всех славян чеснок — необходимая принадлежность ужина накануне Рождества», — пишет А. А. Потебня [1865, с. 305]. «У всех славян он [чеснок. — А. Т.] составляет необходимую принадлежность ужина накануне Рождества...», — читаем у Афанасьева [II, 571]. У А. А. Потебни: «...сыпанье по символическому значению вполне соответствует обливанью» [Потебня 1989, с. 345]. У Афанасьева: «В народных обрядах посыпание зерновым хлебом вполне соответствует обливанию водою...» [II, 178]. В подобных случаях (а их число можно было бы увеличить) Афанасьев не просто использует идеи или наблюдения А. А. Потебни, но непосредственно интерполирует в свой труд фрагменты его текстов.

Обращаясь к первой книге А. А. Потебни «О некоторых символах в славянской народной поэзии», Афанасьев привлекает семасиологические и этимологические наблюдения харьковского ученого, берет у него тематические подборки славянской лексики. Впрочем, приводя те же лексические или фольклорно-этнографические материалы, что и Потебня, Афанасьев подчас дает им иную интерпретацию. Например, оба ученых описывали южнославянские обряды вызывания дождя (додола, прпоруше), опираясь главным образом на словарь сербского языка и сборник песен В. Караджича. Интерпретация А. А. Потебни имеет лаконичный характер и, с точки зрения мифологической, вполне оправдана: «...додола, молящая дождя и обрученная с облаком, есть земля» [Потебня 1989, с. 343]. Афанасьев на основе тех же данных сочиняет целую аллегорическую картину: «...по нашему мнению, додола, одетая в зелень и цветы и сопровождаемая толпою девиц, изображает богиню весны или, что то же, боги-

ню-громовницу, шествующую над полями и нивами со свитой полногрудых нимф, за которыми стремительно гонятся в шуме весенней грозы Перун и его спутники, настигают их разящими молниями (=фаллюсом) и тем самым вступают с ними в любовный союз» [II, 174].

Благодаря тому, что множество наблюдений раннего А. А. Потебни было использовано Афанасьевым, харьковский ученый оказался впоследствии в двойственном отношении к своим собственным текстам 1860-х гг., ибо читателям они были известны главным образом по их пересказу в ПВСП. Характерно, что в поздней книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» А. А. Потебня нередко дает двойную ссылку — на свои ранние работы и на соответствующие страницы ПВСП. Например, полемизируя с тем объяснением «овсеня», которое было предложено А. Н. Веселовским, А. А. Потебня отмечает: «...я и теперь не могу отстать от объяснения <...> предложенного в моем сочинении „О миф. знач. некр. обр.“ М., 1865, 21 (откуда — Аф. П. В. III, 748)» [Потебня 1887, с. 41]. Особая пикантность ситуации заключалась в том, что и полемизировать А. А. Потебне приходилось подчас сразу и с ПВСП, и с самим же собой. Так, например, по поводу выражения «кликали плуту» А. А. Потебня пишет, что в книге 1865 г. оно было объяснено им «слишком поспешно», и прибавляет, не уточняя: «...то же у Аф. П. В. III, 748» [там же, с. 45].

В главе о А. А. Потебне мы еще вернемся к его отзывам об идеях и сочинениях Афанасьева.

Мифологизм

«Поэтических воззрений славян на природу»

Отношение Афанасьева к мифологии совмещает в себе противоположные черты просветительского и романтического характера (см.: [Гадамер 1991, с. 92–100]). Усматривая в основе мифологических воззрений реальные наблюдения над природой, он следует просветительской критике мифа, однако стремление встать на точку зрения первобытного поэта-художника и апология поэтического творчества как движущей силы мифологического процесса выдают романтические основы его концепции.

И язык, и мифология, и сама природа предстают у Афанасьева как своеобразные произведения искусства, и в этом панэстезизме, столь странно сочетающемся с демократическим обликом ученого, он более близок романтизму, чем другие его современники.

И в ранних статьях, и в ПВСП Афанасьев неоднократно высказывает мысль о том, что в доступных нам фольклорных текстах мифология присутствует уже в вырожденном виде, и задача исследователя заключается в том, чтобы восстановить древние мифы по их поздним переживаниям. Так, например, Афанасьев утверждал: «Древние верования большею частью доносятся к нам в темных и обезображенных осколках. Мифология такая же наука, как наука о допотопных животных: она воссоздает целый организм по разрозненным остаткам старины» [Афанасьев 1996, с. 109].

Такой подход, вполне приемлемый в общем виде, таил в себе определенную опасность, которая в полной мере реализовалась в ПВСП. Поскольку предполагалось, что первоначальный смысл мифологии затерялся в прошлом, ее восстановление утрачивало характер постепенности и действительно становилось своего рода «ученым ясновидением» [II, 5]. Напомним, что Афанасьев отводил особую роль жрецам, которые якобы сохранили понимание мифического языка. В результате ученый-мифолог странным образом сближался с языческим жрецом. Они оказываются в сходной позиции и по отношению к природе, и по отношению к мифологии, поскольку понимают их таинственный язык, не доступный окружающим. На мифологию как бы ложится отсвет сакрального жреческого знания, и в то же время она поражает своим схематическим и рациональным характером. В сущности, озарение ученого-мифолога, прозревающего исторические корни мифологии, не открывает ничего нового, ибо все содержание древнейших воззрений человека ему и так известно заранее.

Характерно, что свой перевод с общепонятного языка на мифический Афанасьев никак не аргументирует, а просто говорит: «Вот смысл сказки...» [II, 128] или что-нибудь подобное. Оспорить подобные «переводы» трудно, поскольку метафоры, о которых идет речь, действительно существуют, и вопрос только в том, насколько они актуальны для данного конкретного текста.

Методы Афанасьева, конечно, весьма далеки от тех, которые признает современная наука. При чтении афанасьевского труда поражает сочетание скрупулезности, обстоятельности в передаче исторических фактов и неоправданной легкости необоснованных мифологических обобщений, глубоких, почти провидческих суждений о мифопоэтических представлениях славян — и натянутых объяснений сугубо бытовых явлений древними индоевропейскими мифами.

В целом Афанасьев исходит из презумпции доверия источнику. Если в заговоре имеется описание обряда, значит, этот обряд действительно когда-то совершался; если два предмета метафорически отождествляются в загадке, значит, так было и в мифологических воззрениях древности. Подобный подход предельно развязывал руки исследователю, позволял ему строить самые смелые и широкие картины первобытных мифологических представлений. Здесь таятся корни открытий Афанасьева и его же многочисленных преувеличений и ошибок.

Некоторые особенности самого текста ПВСП и история восприятия афанасьевского труда станут для нас яснее, если мы будем исходить из того, что ученый не столько реконструировал древнюю мифологию, сколько завершал ее строительство, прерванное введением христианства. Создавая величественную картину славянских языческих верований, Афанасьев выступает не только как исследователь, но и как сотворец, продолжатель мифологического процесса. Так своеобразно реализуется идея Ф. Шеллинга о новой мифологии, которая соединит в себе черты науки и поэзии (см.: [Шеллинг 1966, с. 450–453]). В сущности не столь уж велика разница между Ф. И. Тютчевым, который сочинял свою поэтическую мифологию, и Афанасьевым, который творил ее в ученом труде.

Анализируя текст ПВСП, можно увидеть, как образы славянских богов подчас возникают просто на пустом месте. Например, в начале второго тома три страницы посвящены богу балтийских славян Радигосту. Все сведения, которые приводит о нем исследователь, ограничиваются сообщением Титмара Мерзебургского о том, что «в земле редарей есть город по имени *Riedegost* (*Riedegast*)», и тем, что в так называемых глоссах Вацерада *Radihost* приравнивается к Меркурию (=Гермесу). Исходя из фор-

мы «Ради-гост», Афанасьев связывает имя этого балтийского божества с корнем *рад-*, который якобы означает «блестящий, просветленный», и со словом *гость*, якобы восходящим к санскритскому слову со значением «тот, который убивает быка или корову или для которого убивается это животное». На основании всех этих данных делается вывод о том, что Радигост — это «молниеносный бог, убийца и пожиратель туч (небесных коров), и вместе светозарный гость, являющийся с возвратом весны» [II, 2–4]. Между тем этимологии, на которых основывается Афанасьев, просто неверны, «глоссы Вацерада» были подделаны В. Ганкой, а название, приводимое Титмаром, относится к городу, а не к божеству. Таким образом, все построение рассыпается буквально на глазах (ср. вывод современного исследователя о том, что «славяне бога по имени Радогост не знали» [Зубов 1995, с. 48]). Подробный анализ славянских теонимов, фигурирующих на страницах ПВСП, думается, привел бы к столь же неутешительным выводам.

Задумаясь о том, мог ли в принципе Афанасьев написать свою книгу без тех преувеличений, которые бросались в глаза уже его современникам. Нет никакого сомнения в том, что это было возможно и в его время. В этом случае исследование, несомненно, выиграло бы в научной строгости и фактографической точности. Однако оно вряд ли сыграло бы такую роль в истории русской культуры, какая была суждена ПВСП. Апелляция к небесным и солнечным мифам придала книге художественную привлекательность, наполнила ее ароматом художественного вымысла. Эта фантастика действовала тем более завораживающе, что была подана как научное сочинение. Афанасьев действительно создал своего рода мифологию, магическому обаянию которой все мы до сих пор подвержены.

По своему значению для русской культуры ПВСП сравнимы с собранием сказок А. Н. Афанасьева, на котором воспитаны целые поколения наших соотечественников, и с двумя столь же фундаментальными изданиями В. И. Даля: «Толковый словарь живого великорусского языка» и «Пословицы русского народа». Без книги Афанасьева невозможно представить себе не только нашу фольклористику, но и художественную литературу: из ПВСП обильно черпали материал для своих произведений и эсте-

тических концепций П. И. Мельников-Печерский и А. Н. Островский, А. А. Блок и В. Хлебников, С. А. Есенин и А. М. Ремизов и многие другие поэты и писатели (см.: [Виноградов 1935; Бараг, Новиков 1984, с. 402–404; Гарбуз 1984; Кумпан 1985; Доценко 1988; Померанцева 1988, с. 56; Самоделова 1995 и др.]). По справедливому замечанию Л. М. Лотман, «не столько строгое развитие мифологической концепции, сколько поэтическая реставрация «предыстории» славян увлекала и «завораживала» современников» [Лотман Л. 1994, с. 54].

Поражает отношение Афанасьева к предшествующей научной традиции. Он не просто использует наблюдения своих предшественников, но близко пересказывает целые страницы других авторов, причем далеко не всегда раскрывает свои источники. Особенно «повезло» в этом отношении Ф. И. Буслаеву и раннему А. А. Потебне, обширные фрагменты которых включены в ПВСП.

Приведем лишь один из наиболее шокирующих примеров того, как Афанасьев цитирует чужой текст, не ставя кавычек и не ссылаясь на источник. В первой главе ПВСП Афанасьев рассуждает о мифическом значении пословицы и далее прибавляет: «Все это может показаться сомнительным только тому, кто привык видеть в загадке одну пустую забаву, в которую обратилась она в позднейшее время. Но ведь и другие остатки язычества из религиозного обряда и мифического сказания выродились в праздную забаву и досужую игру, подобно тому, как некогда обоготворенные прекрасные истуканы Аполлона и Афродиты в наше время не более, как изящные произведения, назначенные украшать сады и залы» [I, 26].

А вот что писал на ту же тему Ф. И. Буслаев: «Наше мнение об отношении пословицы к загадке может показаться неясным и сбивчивым тому, кто привык видеть в загадке только позднейшее ее значение, т. е. не более как пустую игру звуков и праздной фантазии. Но если мы обратим внимание на последующую судьбу всех эпических преданий, то увидим, что все они из мифического обряда и суеверного сказания выродились в праздную забаву и досужую игру <...> Таким образом, с успехами просвещения, под благотворным влиянием христианства старинные предания эпического периода, утратив свое языческое значение и вместе с тем перестав быть народным поверием, остались на па-

мать потомству в виде художественной забавы: подобно тому, как некогда обоготворенные прекрасные истуканы Зевса или Афродиты в наше время стали не более, как изящными произведениями, которые без всякого отношения к их прежнему религиозному значению в период языческий и теперь пленяют знатока искусств своими художественными, классическими формами» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 124–125].

Учитывая тяжелейшие бытовые условия, в которых Афанасьев создавал свои ПВСП, его полное бескорыстие и душевное благородство, неверно было бы считать такое использование источников плагиатом. Скорее речь должна идти об особом отношении к традиции, которое сродни отношению летописца к составителям предшествующих сводов. В этом можно видеть еще одно проявление мифологизма ПВСП: в определенном отношении эта книга представляет собой не авторское произведение Афанасьева, а результат коллективного труда многих исследователей 1840–1860-х гг.

Такой тип творчества свойствен, между прочим, фольклору и был неоднократно описан и самим Афанасьевым, и его современниками. «По господствующему ныне взгляду, народная поэзия есть массовое, гуртовое творчество, имеющее место тогда, когда продуктивность лица столь сходна по качеству с продуктивностью других лиц той же коллективной единицы, что лицо само не находит оснований смотреть на свою продуктивность как на свою исключительную собственность и, наоборот, на произведения других как на чужие», — эта характеристика А. А. Потебни [Потебня 1905, с. 159] с некоторыми оговорками может быть применена и к автору ПВСП.

Глава третья

А. А. Потебня: лингвистическая теория мифа

На протяжении своей научной деятельности Потебня неоднократно обращался к проблемам мифа и мифического мышления, однако его концепция так и не получила систематического и законченного изложения. Она представлена в виде разрозненных замечаний, иногда противоречивых, которые рассеяны по многочисленным работам ученого, посвященным истории и поэтике славянского фольклора, верованиям и обрядам, исторической грамматике и философии языка. В связи с этим взгляды Потебни на миф нуждаются прежде всего в систематизации и реконструкции и уже во вторую очередь — в осмыслении и интерпретации.

Творческий путь Потебни характеризуется напряженным динамизмом и довольно стремительной эволюцией. Его ранние работы по фольклору и мифологии существенно отличаются от поздних. В двухтомных «Объяснениях малорусских и сродных народных песен» (1883–1887) Потебня как бы заново переписал многие страницы своих ранних статей. Особенно настойчиво он возвращался к тем украинским песням, которые он сам собирал на родине в студенческие годы (см.: [Потебня 1988]; а также примеч. в кн.: [Потебня 1989, с. 598–615]).

Фольклорно-мифологические работы Потебни явственно разделяются на два цикла, соответствующие двум разным этапам его научной деятельности. Первый этап датируется примерно 1858–1866 гг. В это время Потебня пишет три книги: «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1858; опубликовано в 1860), «Мысль и язык» (1862) и «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (1863; опубликовано в 1865) и статьи: «О связи некоторых представлений в языке» (1864), «О доле и сродных с нею существах» (1865; опубликовано в 1867), «К ста-

тье А. Н. Афанасьева „Для археологии русского быта“ (1867), «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» (1866; опубликовано в 1867), «Переправа через воду как представление брака» (1866; опубликовано в 1868).

В творческом отношении этот период не является цельным. Каждая большая работа приносит нечто принципиально новое, является решительным шагом (хотя и не всегда вперед). Можно только удивляться стремительному темпу роста молодого ученого. Подчас создается впечатление, что книгу «О некоторых символах в славянской народной поэзии» писал один человек, «Мысль и язык» — другой, «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» — третий, а серию статей 1865–1866 гг. — четвертый.

Во второй половине 1860-х и на протяжении 1870-х гг. Потебня сосредоточил свое внимание исключительно на языковедческих проблемах. Центральное его сочинение этого периода — первые два тома «Из записок по русской грамматике» (1873 и 1874 гг.; переизданы вместе в дополненном и переработанном виде в 1888 г.).

Вновь Потебня обращается к фольклору в конце 1870-х гг. Он публикует работы «Малорусская народная песня по списку XVI века: Текст и примечания» (1877), «Слово о полку Игореве: Текст и примечания» (1878), рецензию на сборник песен Я. Ф. Головацкого (1881), «Объяснения малорусских и сродных народных песен» (т. 1–2, 1883–1887 гг.; печатались в журнале «Русский филологический вестник» на протяжении 1882–1886 гг.).

Уже после смерти ученого были изданы его труды: «Из лекций по теории словесности» (1894), третий том «Из записок по русской грамматике» (1899), «Из записок по теории словесности» (1905), курсы лекций «Психология поэтического и прозаического мышления» и «Основы поэтики» (1910). В наше время увидели свет вступительная лекция к курсу по исторической грамматике (1961), курс лекций по истории русского языка (1981) и др.

Таким образом, о научных взглядах Потебни 1877–1891 гг. дают представление, во-первых, его труды, подготовленные им самим к печати, во-вторых, материалы, опубликованные посмертно в книге «Из записок по теории словесности», и, в-третьих, записи лекций, сделанные слушателями ученого.

Поздние сочинения Потебни строятся по большей части как развернутый комментарий к определенным фольклорным произведениям (украинская песня XVI в., «Слово о полку Игореве», весенние песни, колядки и щедровки в «Объяснениях малорусских и сродных народных песен»). Авторский текст в этих работах подчас переходит в заметки на полях, маргиналии, в нем явно не хватает обобщений.

Книга «Из записок по теории словесности» была подготовлена учениками Потебни после его смерти, в ее основе — черновые записи ученого, которыми он пользовался при чтении своих лекций. Таким образом, тексты не получили завершающей авторской обработки. Относиться к книге с известной осторожностью побуждает и то, что она опубликована с нарушением ряда эдиционно-текстологических норм; например, издатели вводили непосредственно в текст свои конъектуры, не оговаривая этого (см.: [Чудаков 1975, с. 308, примеч. 14]). Считается, что большинство записей относится к 1880-м гг. [Пресняков 1980, с. 19], однако и вопросы хронологии нуждаются в уточнении; например, первый и второй абзацы на с. 459 текстуально совпадают с фрагментом из книги Потебни «Мысль и язык» (см.: [Потебня 1989, с. 159]) и таким образом относятся к началу 1860-х гг.!

Д. Н. Овсянко-Куликовский рассказывает в своих воспоминаниях: «Лекции Потебни произвели на меня глубокое впечатление — не только содержанием, но и способом изложения <...> Он „читал“, разумеется, не „по тетрадке“. Да и обычное представление, связываемое с выражением „читать лекцию“, к его лекторской манере не подходило. Он не „читал“ лекцию даже в смысле свободного устного изложения, без „тетрадки“: он мыслил вслух, весь углубленный в творчество своей мысли, а слушатели не „учились“, а присутствовали при этом творчестве, приобщаясь к нему кто как мог и умел. Впрочем, тетрадка у него была, но она содержала в себе не лекцию и даже не конспект ее, а только — фактический материал, выписки из текстов, примеры» [Овсянко-Куликовский 1989, с. 469]. Именно такие выписки и примеры и составляют по большей части содержание книги «Из записок по теории словесности».

Пользуясь такими курсами лекций Потебни, как «Психология поэтического и прозаического мышления» и «Основы поэ-

тики», приходится учитывать, что их публикаторы Б. А. Лезин и В. И. Харциев могли вносить в тексты специфические оттенки [Пресняков 1978, с. 7–8].

К сожалению, многие работы Потебни, его черновые материалы и письма до сих пор не опубликованы, а часть оставленного им рукописного фонда была утрачена. После знакомства с рукописями ученого О. П. Пресняков констатировал, что хотя основные его работы и были изданы, многие из них, особенно «Из записок по теории словесности», «нуждаются во всесторонней сверке с архивами Потебни, в уточнении и дополнении их теми материалами, которые до сих пор еще ждут научно выверенной публикации» [там же, с. 9].

В конце XIX — начале XX в. ученики Потебни обрабатывали и готовили к изданию его рукописные материалы, публиковали письма, лекции, биографические данные, делились своими воспоминаниями об ученом. Ценные материалы, связанные с жизнью Потебни и его преподаванием в Харьковском университете, были опубликованы в сборнике «Памяти А. А. Потебни» (1892), в статьях Н. Ф. Сумцова (1904 и 1908 гг.) и М. Г. Халанского (1909).

Сохраняют свое значение работы «Современная малорусская этнография» Н. Ф. Сумцова (1892) и «А. А. Потебня как языковед-мыслитель» Д. Н. Овсяннико-Куликовского (1893). В первой давалась общая характеристика фольклорно-мифологических трудов Потебни, во второй анализировалась его лингво-философская концепция.

В XX в. ведущая роль в осмыслении творческого наследия А. А. Потебни принадлежала лингвистам (А. И. Белодед, Ф. М. Березин, А. А. Булаховский, В. В. Виноградов, С. Д. Кацнельсон, Ф. П. Филин, В. Ю. Франчук и др.). Они исследовали грамматическую систему Потебни и его лингво-философские воззрения, установили отношение Потебни к концепциям В. Гумбольдта, Г. Штейнтала и других немецких мыслителей, языковедов и психологов, его связь с традицией отечественного языкознания [Амирова и др. 1975, с. 387–406; Белодед 1976, с. 2–48; Березин 1974; Березин 1976, с. 9–71; Березин 1984, с. 68–87; Бондарко 1985, с. 95–112; Булаховский 1952; Виноградов 1946; Виноградов 1978, с. 91–104, 182–187, 309–310; Кацнельсон 1985а, с. 36–43; Кац-

нельсон 1985б; Портнов 1994, с. 287–299; Рождественский 1987; Филин 1935; Франчук 1986 и др.].

Неоднократно писали о Потебне философы и психологи [Коган 1960; Колодная 1965; Колодная 1967; Колодна, Колодный 1972; Острянин 1986; Розенберг 1926; Трофимова 1985; Трофимова 1986; Ярошевский 1946 и др.], хотя, к сожалению, на протяжении нескольких десятилетий обсуждение его философских взглядов сводилось к малосодержательным спорам об их идеалистической или материалистической ориентации.

Для современного постижения филологических взглядов Потебни большую роль сыграли работы А. П. Чудакова и О. П. Преснякова [Пресняков 1978; Пресняков 1978а; Пресняков 1980; Пресняков 1981; Чудаков 1975]. О. П. Пресняков предпринял попытку восстановить целостное видение литературной теории Потебни в своих книгах: «А. А. Потебня и русское литературоведение конца XIX — начала XX века» (1978) и «Поэтика познания и творчества: Теория словесности А. А. Потебни» (1980). На широком фоне европейской науки XIX–XX вв. идеи Потебни рассматриваются в книге Джона Фицера «Психолингвистическая теория литературы А. А. Потебни» [Fizer 1988].

Общую характеристику фольклористических разысканий А. А. Потебни в разное время давали А. Н. Пыпин, Н. Ф. Сумцов, А. В. Ветухов, М. К. Азадовский, В. С. Бобкова, Н. И. Толстой, Н. К. Дмитренко, В. М. Гацак [Пыпин 1891, с. 147–153; Сумцов 1892; Ветухов 1928; Бобкова 1949; Бобкова 1960; Бобкова 1962; Азадовский 1963, с. 205–208; Толстой 1981; Дмитренко 1983а; Дмитренко 1983б; Дмитренко 1983в; Дмитренко 1985; Дмитренко 1988; Гацак 1988]. Наиболее подробно наследие Потебни-фольклориста изучено в кандидатской диссертации Н. К. Дмитренко «Теория народной словесности как направление отечественной филологической науки 60–80-х годов XIX века (Фольклористические труды А. А. Потебни)» (1983). Диссертация включает три раздела: «Фольклористическое наследие А. А. Потебни», «Концепция народной словесности А. А. Потебни и фольклористические теории 60–80-х годов XIX века» и «Исследование поэтики фольклора». Особое значение для нас представляет второй раздел, в котором имеются параграфы: «Проблема происхождения фольклора», «Освещение закономерностей развития фольклорного процесса», «Вос-

приятие и оценка мифологической теории», «Отношение к теории заимствований».

Взгляды Потебни на миф неоднократно рассматривались в статьях и монографиях, посвященных творческому наследию ученого [Гутякулова 1970, с. 155; Гутякулова 1971, с. 155; Ефимец 1974, с. 50–52; Чудаков 1975, с. 337–340; Иванько, Колодная 1976, с. 13–14; Пресняков 1980, с. 144–155; Толстой 1981, с. 75–81; Дмитренко 1983а, с. 98–126; Мацейкив 1987, с. 88–90, 100–101; Байбурин 1989, с. 7–10]. К этой теме обращались и участники конференций «Творческое наследие А. А. Потебни и современные филологические науки» и «А. А. Потебня — исследователь славянских взаимосвязей», проведенных в Харькове соответственно в 1985 и 1991 гг. [Евсеев 1985, с. 254–256; Поддубная 1985, с. 258–261; Панченко 1985, с. 289–290; Гречко 1991, с. 21–22; Прутовых 1991, с. 50–52; Амфіренко 1991, с. 121–123]. Ценные наблюдения о мифологической концепции Потебни имеются в общих трудах по истории изучения мифологии, этнолингвистики и предьстории семиотики [Иванов 1976, с. 13, 34, 35–37; Мелетинский 1995, с. 121–123; Толстой 1995, с. 24, 34, 39, 73 и др].

Недавно сопоставительному анализу культурологических концепций А. А. Потебни и А. Н. Веселовского была посвящена докторская диссертация Р. П. Трофимовой «Философия культуры русского академизма» ([Трофимова 1994а]; см. также: [Трофимова 1985; Трофимова 1986; Трофимова 1987]). Диссертация включает разделы: «Философия и методология», «Философия и язык», «Эстетика и культура». Для нашей темы наиболее важны две главы второго раздела: «Философия языка» и «Философия поэтики». Р. П. Трофимова рассматривает, в частности, взгляды А. А. Потебни и А. Н. Веселовского на миф и мифологическое мышление [Трофимова 1994а, с. 209–238]; к этой теме Р. П. Трофимова обращается также в заметке «Мифология и религия в культурологических теориях России» [Трофимова 1994б].

Нашу работу облегчает то, что основные фольклорные и филологические труды Потебни переизданы в последние десятилетия в сборниках его трудов: «Эстетика и поэтика» (1976), «Слово и миф» (1989), «Теоретическая поэтика» (1990).

Несмотря на то, что мифологическая концепция Потебни обстоятельно рассмотрена современными исследователями, прежде

всего Н. К. Дмитренко и Р. П. Трофимовой, данную тему все же нельзя считать исчерпанной. Это обусловлено и сложностью проблемы, и состоянием источников, и тем, что взгляды Потебни с самого начала XX в. были дискредитированы их упрощенным толкованием в полемике между потебнианцами и формалистами [Пресняков 1978, с. 3].

Лингвистические идеи Потебни активно осваивались в трудах ведущих языковедов конца XIX — XX вв.: «...основные направления разработки семантических проблем грамматики на фоне общей теории соотношения языка и мышления образуют непрерывную линию от А. А. Потебни к И. А. Бодуэну де Куртенэ и А. А. Шахматову, а от них — к Л. В. Щербе, В. В. Виноградову, И. И. Мещанинову...» [Грамматические концепции 1985, с. 3]. Между тем Потебня как фольклорист и мифолог почти не имел непосредственных продолжателей. Его учеником был Н. Ф. Сумцов, но мифологическая концепция Потебни осталась ему достаточно чуждой. Заветам Потебни пытался следовать А. В. Ветухов в книге «Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова» (1907), однако он не смог подняться до уровня своего учителя.

Взгляды Потебни на миф популяризировали Д. Н. Овсянико-Куликовский, В. И. Харциев, другие участники сборников «Вопросы теории и психологии творчества» ([Овсянико-Куликовский 1910, с. 218–219; Овсянико-Куликовский 1914, с. 237–245; Харциев 1911, с. 353–361; Харциев 1914]; см. также: [Ефимец 1974, с. 50–53]). Можно лишь высказать сожаление о том, что они не столько прояснили идеи Потебни, сколько свели их к набору довольно тривиальных суждений. Ученики Потебни в значительной степени обескровили его мифологическую концепцию, оторвав ее от конкретной славистической проблематики.

Фольклористы, как правило, обращались к работам Потебни при изучении конкретных вопросов, которыми он занимался: истории и поэтики славянской календарно-обрядовой поэзии, языка фольклора и песенной символики, пословиц и заговоров, представлений о судьбе-доле. Проницательные наблюдения Потебни о диалектически противоречивых отношениях между словом и мифом, между мифологическим, поэтическим и научным мышлением оказались им ненужными и не были востребованы.

М. К. Азадовский констатировал, что «в историографической и учебной литературе обычно причисляют Потебню к мифологической школе, однако этот вопрос очень запутан и решается односторонне и вместе с тем противоречиво» [Азадовский 1963, с. 206]. Автор «Истории русской фольклористики» полагал, что «мифологизм Потебни был особого рода, значительно отличавший его от других представителей школы <...> К проблеме мифологичности Потебня как типичный представитель молодой русской филологии подходил прежде всего как историк. Его интересовала не реконструкция мифа как таковая, а судьба народной мысли, ее последовательный путь развития, ее история» [там же, с. 206].

Возражая М. К. Азадовскому, Н. К. Дмитренко заметил, что Потебня пытался «понять эволюцию духовного развития человечества», а это «не сводимо к одной лишь „судьбе народной мысли“» [Дмитренко 1983а, с. 98]. По справедливому утверждению Н. К. Дмитренко, «мифологическую концепцию А. А. Потебни можно считать не типичной концепцией школы, а оригинальным учением, которое предвосхитило дальнейшие исследования в данной области, проведенные Э. Кассирером, И. Франк-Каменецким, О. Фрейденберг и др.» ([там же, с. 125]; см. также: [Мелетинский 1995, с. 123, 124, 134]).

Лингвистика и фольклор

Лингвистические и фольклористические труды Потебни глубоко связаны друг с другом. Некоторые работы, выполненные на фольклорном материале, включают в себя экскурсы в области этимологии и семасиологии («О доле и сродных с нею существах», «О связи некоторых представлений в языке» и др.). В то же время в лингвистических разысканиях Потебни фольклорные тексты систематически привлекаются в качестве языкового материала. Он был убежден, что «в недавно записанных памятниках народной словесности и живой речи простонародья» встречаются формы, которые «редки в древних памятниках», и объяснял это «отвлеченностью и заимствованностью содержания этих памятников и бледностью их подражательного языка» [Потебня 1899, с. 131].

Вообще, по мнению Потебни, «в истории языка общего внимания заслуживает... исследование... мысленного содержания слов», а не их «звуковой наружности» [Потебня 1899, с. 1]. При этом лингвист «должен брать не искусственный препарат, а настоящее живое слово» [Потебня 1888, с. 32].

Вопросы, которые ставит Потебня, обращаясь к фольклорным текстам и истории слов, имеют характер не только междисциплинарный (этно-лингво-фольклористический), но и характер методологический и философский. Опираясь на материал славянского фольклора, Потебня пытается решать вопросы о происхождении языка, о путях словесного оформления психической деятельности человека, об осмыслении человеком своего «я» и его отношений с внешним миром. Как отмечал В. В. Виноградов, Потебня поставил изучение исторической семантики на самую широкую культурно-историческую и лингво-философскую основу [Виноградов 1978, с. 94].

Сочетание лингвистических, фольклористических и социально-психологических интересов придает работам Потебни ярко выраженную индивидуальность, делает их выдающимся явлением в отечественной филологии. «Известный способ сочетания представлений не есть общеобязательная форма человеческой мысли, — пишет ученый. — Языки различны по направлению рядов представлений. Сгиб народного ума, насколько он зависит от языка, может быть открыт только путем мелких этимологических исследований, которые дадут материал для общих выводов» [Потебня 1989, с. 445].

В самом языке Потебня видит не столько социальное установление, сколько плод непрекращающегося индивидуального творчества. Тот факт, что Потебня переключил свое основное внимание на сферу субъективной психологии человека, имел кардинальное значение для его работ в области фольклора и мифологии. Если, например, А. Н. Афанасьева огонь, вода, земля, деревья и другие природные объекты занимали главным образом как места совершения культовых действий и носители мифических смыслов, то Потебню они интересовали в основном как образы внутренних состояний человека. В первой опубликованной работе «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (1860) Потебня рассматривает природные символы голода, жажды, любви, печали,

радости, гнева, уделяя особое внимание стихиям огня и воды в их различных проявлениях. Потебня показывает, что особые символические значения имеют роса, дождь, облако, разные признаки воды (вода холодная, быстрая, светлая), совершаемые с нею действия — литье, обливание, разливание и др. Потебня специально рассматривает символическое осмысление визуальных впечатлений (свет, дым, мрак и др.), символику цвета (красный, белый, зеленый, черный) и вкусовых ощущений (горечь, сладость).

Привлечение народно-поэтических произведений для исследования типологически ранних форм языкового развития имеет для Потебни принципиальный характер. Оно позволяет присутствовать как бы при самом зарождении языка. Критикуя идеи В. Гумбольдта о тождестве языка и духа, Потебня писал в «Мысли и языке»: «Гумбольдт не находит ничего равного языку; не отвергая этого безусловно, мы, однако, смело можем повторить признаваемую многими мысль, что аналогия поэтического народного творчества с созданием языка во многих случаях поразительна. Если при действительном существовании такого соответствия возможно исследовать не только ход развития, но и самое зарождение мифа и народно-поэтического произведения, не вдаваясь в решение метафизических задач, то должно быть возможно и неметафизическое исследование начала языка» [Потебня 1989, с. 50]. Сколь бы утопической ни казалась эта попытка проследить «самое зарождение мифа и народно-поэтического произведения», она придает неповторимый колорит фольклористическим работам Потебни.

Размышления Потебни о специфике фольклора, о вариативности как сущностной характеристике фольклорного (в частности, песенного) творчества до сих пор не утратили своей актуальности. Особенно важно, что изменения текста во времени и пространстве осмысляются ученым не как факт его внешней истории, а как процесс его внутреннего становления. Так, например, Потебня отмечал, что «песня на протяжении своей жизни является не одним произведением, а рядом вариантов, коего концы могут быть до неузнаваемости далеки друг от друга, а промежуточные ступени незаметно между собою сливаются» [Потебня 1905, с. 143–144]. И далее, ссылаясь на В. Гумбольдта, ученый утверждал, что народная поэзия, как и язык, представляет собой не произведение (ἔργον), а деятельность (ἐνέργεια) [там же, с. 144].

А. А. Потебня и Ф. И. Буслаев

Потебня был хорошо знаком с немецкой философией и языкознанием, но в то же время он был органически связан и с отечественной научной традицией. На отдельные переклички между фольклористическими и общефилологическими взглядами Потебни и Ф. И. Буслаева указывали многие исследователи [Пресняков 1978, по указ.; Дмитренко 1983а, с. 68–69, 90–96, 127–128 и др.]. Об истории личных взаимоотношений ученых рассказала В. Ю. Франчук, которая привела в своей книге отрывки из сохранившихся писем Ф. И. Буслаева к Потебне [Франчук 1986, с. 31–32, 85–86]. По сообщению В. Ю. Франчук, личное знакомство Потебни с Ф. И. Буслаевым произошло в 1869 г. во время работы первого Археологического съезда в Москве [там же, с. 71].

Научные взаимоотношения между Потебней и Ф. И. Буслаевым не были простыми. В первом томе своей книги «Из записок по русской грамматике» Потебня подверг критике грамматические взгляды Ф. И. Буслаева. Она касалась как частных интерпретаций отдельных грамматических явлений, так и принципиальных вопросов лингво-методологического характера: соотношения языкознания и логики, исторического развития языка, понятий формы и содержания в языке, учения о предложении и его членах и др.

Эта ситуация, когда молодой ученый как бы восставал против своего знаменитого предшественника, по-видимому, смущала Потебню, и он обратился к Ф. И. Буслаеву с письмом, в котором поделился с ним своими сомнениями. 6 ноября 1873 г. Ф. И. Буслаев ответил Потебне письмом, полным благородства и духовной высоты. «Вы пишете, что уважение к авторитету не исключает полемики, — отмечал Ф. И. Буслаев. — Я скажу еще более. Всякая живая идея потому и плодотворна, что зарождает массу новых идей, которые и должны относиться к ней полемически, чтобы идти вперед, семя должно пустить в землю корни и само уничтожиться, чтобы дать цветущие побеги. Тот же закон природы управляет судьбою исторического прогресса, и тот профессор, который не радуется, что его слушатели дальше и шире его идут в науке, не только не ценит своего достоинства, но и де-

дает капитальный грех против своего прямого призвания» [Франчук 1986, с. 85]. В том же письме Ф. И. Буслаев просил у Потебни разрешения причислить его к числу своих «самых ранних и лучших слушателей» [там же, с. 31].

Ф. И. Буслаев еще раз написал Потебне уже после того, как получил от харьковского ученого его книгу и познакомился с ней. «Исправляя мои ошибки, Вы только разъяснили мне то, что мне самому смутно мерещилось, — констатировал Ф. И. Буслаев. — Хотя я исходил от твердого намерения протеставить грамматику против логики, но, делая уступки обычаю, сворачивал с прямого пути. Теперь по вашим Запискам я окончательно убедился в тех принципах, которых нетвердо держался» [там же, с. 86]. И завершал письмо Ф. И. Буслаев словами: «Итак, Вы видите, что нашли во мне внимательного и благодарного читателя» [там же].

Еще в молодости Потебня испытал благотворное влияние лингво-фольклористических исследований Ф. И. Буслаева, среди которых он особенно выделял статью «Эпическая поэзия». В автобиографии, написанной для «Истории русской этнографии» А. Н. Пыпина, Потебня вспоминал о своем первом знакомстве с трудами Ф. Миклошича и В. Караджича и добавлял: «Из других книг, имевших на меня влияние, укажу Костомарова „Об историческом значении русской народной поэзии“, сочинение, которое в некоторых отношениях мне не нравилось, и статью Буслаева „Об эпической поэзии“» ([Потебня 1989, с. 13]; см. также: [Потебня 1899, с. 75]). В черновом варианте этой автобиографии, сохранившемся в архиве Потебни, еще яснее, чем в опубликованном тексте, отмечено влияние Ф. И. Буслаева на молодого ученого: «Кроме книжных влияний (между прочим Буслаева), я не пользовался, к сожалению, никогда ничьими советами и работал вполне уединенно» [Франчук 1974, с. 539, прим. 5]. В своих воспоминаниях о Потебне Б. М. Ляпунов также приводит его слова о том, что кроме Н. И. Костомарова и «Эпической поэзии» Ф. И. Буслаева на Потебню влияли «только иностранные ученые» [Сб. ХИФО, 1892, т. 4, с. 27].

Множество перекличек с идеями Буслаева имеется в первых книгах Потебни «О некоторых символах в славянской народной поэзии» и «Мысль и язык» (1862). В «Мысли и языке» (далее — МЯ) Потебня разработал наблюдения Ф. И. Буслаева о художе-

ственном начале языка, об аналогии между отдельным словом и поэтическим произведением, о том, что слово было первоначально художественным образом и лишь впоследствии стало обозначать отвлеченное понятие. Если утверждения Ф. И. Буслаева имели несколько общих и импрессионистический характер и подогревались скорее эстетическим чувством, чем анализом языковых явлений, то Потебня существенно их конкретизировал, дополнял и модифицировал.

Потебня разделял с В. Гумбольдтом и Ф. И. Буслаевым представление о языке как творчески активном начале и третьей реальности, стоящей между миром и человеком. Концепция внутренней формы слова, лежащая в основе лингво-философской теории Потебни, развивалась им с опорой на идеи В. Гумбольдта, но он, несомненно, учитывал и опыт Ф. И. Буслаева. В то же время Потебня исходил из той психологической трактовки В. Гумбольдта, которую предложили Г. Штейнталь, Р. Г. Лотце, М. Лацарус и другие немецкие языковеды и психологи середины XIX в. и которая для Ф. И. Буслаева осталась достаточно чуждой. Потебне были особенно дороги наблюдения В. Гумбольдта об антиномиях языка и о диалектическом соотношении понимания и непонимания, между тем как Ф. И. Буслаев прошел мимо этих идей немецкого языковеда и философа. Если Ф. И. Буслаев только коснулся вопроса о происхождении прозы и поэзии в связи с историей языка и человеческого мышления [Буслаев 1992, с. 301], то Потебня, основываясь на идеях В. Гумбольдта, создал относительно стройную теорию эволюции языка и мышления «от мифа к поэзии, от поэзии к прозе и науке» [Потебня 1905, с. 587].

Вслед за Ф. И. Буслаевым Потебня строил мифологическую теорию с опорой на сравнительно-историческое языкознание и на представление о слове-мифе, подчеркивал практический и познавательный характер языческих верований, исследовал многообразные символические и ритуально-мифологические функции языка, развивал учение о тропах как элементах человеческой мысли.

И Буслаев, и Потебня занимались параллельно исторической грамматикой славянских языков и лексикологией, с одной стороны, и фольклором и мифологией — с другой. Ф. И. Буслаев, а позднее Потебня писали работы, в которых исследование народно-поэтических символов сочеталось с семасиологическим и

этимологическим анализом ограниченных групп лексики, описывающей культурные концепты и другие фрагменты внеязыкового мира. Они уделяли много внимания истории русских слов и выражений и их внутреннему образному содержанию, причем оба полагали, что образность в слове первична, а безобразное состояние вторично.

Ф. И. Буслаева и Потебню объединяет этнографизм, внимание к многообразным явлениям народного быта (обряды, обычаи, верования), они видят в языке выражение духовной культуры, хранилище старинных верований и представлений, источник народного поэтического творчества. По существу в своей первой книге Потебня ставил перед собой ту же задачу, которую Ф. И. Буслаев решал в «Эпической поэзии», — объяснить «начало эпической поэзии в связи с историею языка и жизни народной» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 76].

Уже в первой фразе книги «О некоторых символах в славянской народной поэзии» можно видеть своеобразную отсылку к «Эпической поэзии» Буслаева. «Слово выражает не все содержание понятия, а один из признаков, именно тот, который представляется народному воззрению важнейшим», — пишет Потебня [1989, с. 285]. Буслаев формулировал эту мысль таким образом: «Свежесть впечатления, производимого предметом на певца, выражалась названием того отличительного свойства, которое резче других бросалось в глаза певцу и затрагивало его фантазию» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 73].

На той же странице Потебня объясняет происхождение постоянных эпитетов народной поэзии «потребностью восстанавливать забываемое собственное значение слов» [Потебня 1989, с. 285]. В «Эпической поэзии» об этом сказано: «...Постоянный эпитет обыкновенно восстанавливает в названии, к которому прибавляется, первоначальное впечатление, впоследствии утраченное...» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 22].

Своеобразный прообраз книги «О некоторых символах» можно видеть в том фрагменте «Эпической поэзии», который посвящен народно-поэтическому осмыслению сокровенных чувств человека [там же, с. 72–73]. Ф. И. Буслаев обратил здесь внимание на то, что в метафорических описаниях душевных движений встречаются друг с другом «природа вещественная с нравственною, кото-

рую эпический поэт также не умел, да и не любил ни анализировать, ни описывать» [там же, с. 72]. Потебня в своей первой книге также уделяет особое внимание истории слов и поэтических образов, в которых преломляется человеческая психология.

Любопытно, что в МЯ почти нет точек соприкосновения с исторической грамматикой Ф. И. Буслаева, но зато множество перекличек с его работами по фольклору и истории поэтического языка. В этой книге Потебня лишь один раз ссылается на ИО [Потебня 1989, с. 161], однако присутствие идей Буслаева ощущается во многих местах МЯ, особенно на последних страницах главы IX, где речь идет о сакральных функциях языка, и в главе X «Поэзия. Проза. Сгущение мысли».

Так, например, Потебня отмечает, что «в языке и поэзии есть положительные свидетельства, что, по верованиям всех индоевропейских народов, слово есть мысль, слово — истина и правда, мудрость, поэзия» [Потебня 1989, с. 158]. Сводку соответствующих лексических материалов по разным индоевропейским языкам Ф. И. Буслаев давал в статье «Эпическая поэзия» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 2–6]. Кстати, этой же сводкой позднее воспользовался А. Н. Афанасьев, включив ее в расширенном виде в ПВСП [Афанасьев 1865, т. 1, с. 404–412].

«Слово есть самая вещь, и это доказывается не столько филологическою связью слов, обозначающих *слово* и *вещь*, сколько распространенным на все слова верованием, что они обозначают сущность явлений», — отмечает далее ученый [Потебня 1989, с. 158]. Между тем еще в 1844 г. Ф. И. Буслаев писал: «Всякий предмет существует для человека только тогда, когда им создается, когда входит в его мысль и выражается словом. Мысль есть основная сущность вещи, потому в языках название вещи происходит от слов мыслить, вещать» [Буслаев 1992, с. 275].

«Непосредственно истинным и действительным на первых порах кажется человеку только осязаемое чувствами, и слово имеет для него всю прелесть дела», — пишет Потебня [Потебня 1989, с. 132]. «...Как слово есть вместе и действие, поступок человека, так и поэзия получает название от понятия о деле...», — читаем у Ф. И. Буслаева [Буслаев 1861а, т. 1, с. 5–6].

В МЯ Потебня высказывает предположение о том, что «человек обращается внутри себя сначала только от внешних предметов,

познает себя сначала только вне себя» [Потебня 1989, с. 189]. Возможно эта формулировка также навеяна словами Ф. И. Буслаева о том, что «свою собственную душу человек понимает первоначально не иначе, как в связи с явлениями мира внешнего» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 137].

«Речь наша чрезвычайно замедлялась бы, если бы мы постоянно вдумывали в живое представление каждого предмета и взвешивали каждое слово с таким же сочувствием к нему, с каким оно создавалось в древнейшую пору» [Буслаев 1992, с. 301], — в этом замечании Ф. И. Буслаева можно видеть один из источников концепции «сгущения мысли» Потебни.

Наиболее явно связаны с Ф. И. Буслаевым (вплоть до совпадения отдельных формулировок) размышления Потебни о восстановлении внутренней формы слова в народной поэзии, об успокоительном (катартическом) действии искусства (в этом случае и Буслаев, и Потебня опирались на одни и те же наблюдения В. Гумбольдта), о взаимной связи языка и поэзии и их общем подчинении религии [Потебня 1989, с. 174–175, 177, 184–186].

Может создаться впечатление, что Потебня знал наизусть целые фрагменты буслаевских текстов и их формулировки произвольно всплывают в его памяти. Например, харьковский мыслитель отмечает, что «новые поэты не так проникнуты стариною языка, как простонародная поэзия» [Потебня 1989, с. 186]. У Ф. И. Буслаева: «Язык так сильно проникнут стариною...» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 7].

Потебня отмечает, что «язык есть полнейшее творчество, какое только возможно человеку, и только потому имеет для него значение» [Потебня 1989, с. 198]. Эту мысль на разные лады неоднократно повторяет и Ф. И. Буслаев: «...слово есть первый проводник человеческого творчества. На созидании форм своего языка народ впервые делает свои творческие попытки» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 355]. Не ограниченное никакими пределами творчество языка, по мнению Ф. И. Буслаева, проявляется «всегда новыми и свежими формами» [там же, с. 178].

Ф. И. Буслаев исследовал соотношение языка и поэзии в содержательном и генетическом отношениях. Потебня вводит понятие внутренней формы слова и выдвигает на первый план изоморфизм внутренней структуры слова и произведения искусства:

«Язык во всем своем объеме и каждое отдельное слово соответствует искусству, притом не только по своим стихиям, но и по способу их соединения» [Потебня 1989, с. 165].

Уже в своей первой книге «О некоторых символах» Потебня высказал взгляд на проблему языковой эволюции, полемически направленный против концепции двух периодов в развитии языка, которую в целом разделял Ф. И. Буслаев: «...жизнь языка состоит не в одной только утрате изобразительности и грамматической стройности: язык в настоящем своем виде есть столько же произведение разрушающей, сколько и воссозидающей силы» [Потебня 1989, с. 287]. В МЯ Потебня уже прямо пишет о том, что «прогресс в языке есть явление... несомненное» [там же, с. 23].

В первом томе «Из записок по русской грамматике» Потебня последовательно выступает против апологии первобытного языка как якобы особенно живописного и изобразительного. «Пресловутая живописность древних языков есть детская игрушка грубого изделия сравнительно с неисчерпаемыми средствами поэтической живописи, какие предлагаются поэту новыми языками...», — утверждает Потебня [Потебня 1888, с. 43, прим. 1]. Полемизируя с Ф. И. Буслаевым, Потебня предлагает диалектическую интерпретацию оппозиций отвлеченное/конкретное и изобразительное/неизобразительное. Он тонко отмечает, что «в слове можно сознать и сравнительно конкретное посредством значений сравнительно отвлеченных» и подтверждает свою мысль сравнением с изобразительным искусством: «Нынешняя ландшафтная живопись, именно в силу своей большой сложности, как продукта мысли, сравнительно с живописью предшествующих веков, по содержанию более конкретна, чем эта последняя» [там же, с. 43].

Работы Потебни «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» и «О доле и сродных существах» свидетельствуют о том, что Потебня постепенно выходит из орбиты притяжений буслаевских идей. Здесь Потебня впервые открыто вступает в полемику с Ф. И. Буслаевым по конкретным вопросам, которые, впрочем, не имели для последнего принципиального характера, например, по поводу интерпретации украинской сказки об Ивасе и ведьме или образа Горя-Злочастия из известной стихотворной повести XVII в. [Потебня 1865, с. 127–130; Потебня 1989, с. 483–485].

Потебня многократно обращался к идеям Буслаева в своих записях и лекциях 1870–1880-х гг. Мнения Ф. И. Буслаева рассматривались Потебней в широчайшем контексте отечественной и мировой культуры. Характерно такое свидетельство А. Г. Горнфельда, который учился у Потебни в Харьковском университете: «Он [Потебня. — А. Т.] легко, широкой рукой черпал груды доказательств из области сравнительного языкознания, истории литературы, философии, психологии. Русское словечко, только что выхваченное из недр народной жизни, и „Изречение“ Гёте, „Гамлет“ и „Египетские ночи“, новелла Бокаччио и фраза из „Коперфильда“, книга Аристотеля и замечание Буслаева, Гейне и Ливий, Апулей и Мицкевич, поговорка и роман, песенка и поэма проходили чредой пред учеником, разом вызывая, развивая и подкрепляя требуемую мысль» [Сб. ХИФО, 1892, т. 4, с. 16].

В заметках, опубликованных в книге «Из записок по теории словесности» под заголовками «Условия процветания и падения поэзии», «Цивилизация и народная поэзия», «Поэзия устная и письменная», «Пессемизм и ретроспективность мысли», ссылки на Ф. И. Буслаева встречаются почти на каждой странице. Вслед за Ф. И. Буслаевым Потебня обсуждает отличия народной поэзии от художественной литературы, противостояние язычества и христианства, народной и элитарной культуры, теорию тропов, соотношение языка и мифологии, магические функции языка.

Потебня делает обильные выписки из двух статей Ф. И. Буслаева, включенных во второй том ИО: «О народной поэзии в древнерусской литературе» и «О народности в древнерусском искусстве» [Потебня 1905, с. 128–137]. Особое внимание Потебня уделяет размышлениям Ф. И. Буслаева о разобщенности народной словесности и высокой христианской культуры в Древней Руси.

Потебня поддерживает буслаевское сближение языка и фольклора, полагая, что «язык, вероятно, навсегда останется первообразом и подобием такого гуртового характера народно-поэтического творчества» [Потебня 1905, с. 144], однако он делает акцент на том, что «мысль должна развиваться, стало быть, и язык должен расти, но незаметно, как трава растет» [там же, с. 146].

Как и Ф. И. Буслаев, Потебня полагает, что «личное произведение при самом своем появлении столь подчинено преданию..., что может быть названо безличным» [там же, с. 143], но делает

из этого собственные выводы. Если для Ф. И. Буслаева на первом плане однообразие и традиционность эпических мотивов, то Потебня открывает, что и в языке, и в устной поэзии происходит «медленное перерождение бессознательным варьированием» [там же, с. 147].

Ф. И. Буслаев неоднократно подчеркивал, что «предание, подобно языку, жило в сознании всех и каждого» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 142]. С точки зрения Потебни, «всеобщее господство известного мнения является доказательством не его безусловной истины, а того, что оно уже созрело и готово измениться под напором личной мысли, на нем основанной» [Потебня 1905, с. 142]. Таким образом, Ф. И. Буслаев акцентирует традиционный характер народной поэзии и ее обращенность к прошлому, а Потебня — элементы изменчивости и процессуальности.

Трудно назвать другого ученого XIX в., который бы столь решительно, как Потебня, выступил на защиту язычества, по существу отождествляя его с народным творчеством. Потебня приводит слова Ф. И. Буслаева о том, что «народ на умел... облагородить идеями новой религии, не умел искупить своих языческих забав ревностью к тому высокому учению, которое проповедовалось избранными умами тогдашней эпохи» [Буслаев 1861а, т. 2, с. 69]. Однако он возражает: «Откуда в народе могло явиться побуждение оправдывать существование своего нравственного облика перед обличителями? Последние являлись в роли преобразователей. Они и должны были возвысить существовавшее до новых идей, различить, что в прежнем было согласно с новыми идеями, а что нет. Вместо этого они, с одинаковым отрицанием отнесясь ко всему и тем осудив свою деятельность на бесплодие, умели только повторять жалобы на пристрастие народа к пляскам и гудцам и равнодушие его к церкви» [Потебня 1905, с. 130]. Чрезвычайная резкость этих высказываний заставляет вспомнить идеи русских революционных демократов, в частности, знаменитое письмо В. Г. Белинского Н. В. Гоголю.

Потебня полемизирует с идеями Ф. И. Буслаева и А. Н. Веселовского о неразвитости славянской мифологии: «Если бы оказалось, что следов личных божеств точно нет, то и в таком случае заключение отсюда к тому, что личные божества не успели развиться, было бы ошибочно: где следы греческого Олимпа у

новых греков? Итак, более вероятно, что и у славян были личные божества, поэтические сказания об них, мифологический эпос, но все это *забыто*» [Потебня 1905, с. 135].

Ф. И. Буслаев полагал, что в Древней Руси «крупные мифологические личности» уже сложились в народных верованиях, но еще «не получили более определенных форм в поэзии эпической и потому со временем забылись» [Буслаев 1990, с. 35]. Потебня возражает: «...если крупные божества не получили форм в эпической (или лирической?) поэзии, то они и вовсе не сложились, потому что где же они могли бы сложиться, кроме поэзии. Вне поэзии нет сферы, где могут создаваться мифы» [Потебня 1905, с. 133]. В этом заочном споре, как нам кажется, Потебня не вполне прав: разве нельзя себе представить, что существовал, например, культ Перуна, но не было эпоса о нем?

По мнению Потебни, светская словесность на Руси просто была уничтожена: «Естественная смерть, то есть перерождение народной поэзии — явление необычное, редкое. Мы большею частью видим смерть насильственную» [Потебня 1905, с. 137]. Говоря о «скудости, неэстетичности», «отсутствии прекрасной формы» [там же, с. 135, 136] в старинной русской словесности, Потебня как бы не замечает наблюдений Ф. И. Буслаева о высоких эстетических достоинствах суеверной поэзии, о «прекрасной литературе древней Руси» [Буслаев 1990, с. 81].

Сравнение работ Буслаева и Потебни поучительно в том отношении, что позволяет выявить, какую существенную эволюцию претерпели взгляды последнего: в своих поздних записях Потебня подвергает критике многие из тех взглядов Ф. И. Буслаева, которые он сам разделял в начале своего творческого пути.

«О мифическом значении некоторых обрядов и поверий»

Во время пребывания за границей в 1863 г. Потебня пишет книгу «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий». Отосланная в Москву еще в 1863 г., она была опубликована лишь спустя два года во 2, 3 и 4 книгах «Чтений в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском универси-

тете». Исследование включало три части: «Рождественские обряды», «Баба-Яга» и «Змей. Волк. Ведьма». По первоначальному замыслу книга должна была начинаться главкой о языческих богах (на основе «Слова о полку Игореве» и других письменных источников), однако Потебня отказался от ее публикации, и она увидела свет лишь недавно, в 1989 г.

В исследовании отразились занятия Потебни санскритом, штудирование исследований по индоевропейской и германской мифологии Я. Гримма, А. Куна и В. Маннгардта, изучение сборников чешской и словацкой народной поэзии. В отличие от книги «О некоторых символах», в значительной степени основанной на материале славянских песен, здесь Потебня опирается главным образом на записи обрядов и поверий и на русские сказки; активно привлекал он, в частности, первое издание сборника А. Н. Афанасьева.

В книге имеется множество интересных наблюдений и гипотез, которые позднее получили разработку в науке о фольклоре и славянской мифологии (образы мифических кузнецов Кузьмы и Демьяна, сказочный сюжет о происхождении Змиевых валов; наблюдения о мифопоэтической семантике «овсеня» и др.). Потебня широко использовал малые фольклорные формы, которые отличаются особой мифологичностью и в последние годы вновь привлекли внимание исследователей (см., например: [Виноградова 1989; Гаврилюк 1994 и др.]). Он предложил интересные мифологические интерпретации детских игр в жмурки и в сороку-ворону. В главе о Бабе-Яге Потебня опирается главным образом на русские и украинские сказки, однако цитирует также в своем переводе или пересказе сказки немецкие, сербские, словацкие, хорватские.

Несколько обособленное положение в книге занимает глава о рождественских обрядах, лишь внешним образом связанная с двумя последующими. Потебня предлагает здесь ценные подборки материалов о ритуальных функциях свинины, о правилах повседневного обращения с хлебом, о ритуальных функциях хлеба и каши.

Потебня верно уловил многочисленные переключки между святочными и поминальными обрядами. Искусственный характер его построения приобретают тогда, когда за сходством обрядовых элементов он пытается открыть общность мифических представ-

лений дохристианской эпохи и особенно — установить родственные отношения гипотетически реконструируемых языческих богов.

На уязвимость такой методики указал А. Н. Веселовский в статье «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» (1868). Он справедливо отмечал, что «невозможно по нескольким сходным подробностям, обнаружившимся в разных кругах представлений, выводить родственность и генетическую связь самих представлений, ибо они могли обставиться одинаковыми чертами и без всякого отношения друг к другу» [Веселовский 1938, с. 59]. Позднее в работе «Св. Георгий в легенде, песне и обряде» Веселовский сформулировал ту же мысль более определенно: «...при изучении народного поверья и обряда следует выделять в том и другом то, что я назвал бы общими местами культа, жертвоприношения и т. п., повторяющимися, в сходных чертах, при разного рода празднествах и вне связи с местом, занимаемым ими в земледельческом годе. К этому элементу обряда едва ли приложима непосредственно натур-мифологическая экзегеза» [Веселовский 1880, с. 157].

Если в первой книге Потебни речь шла о символах в языке и народной поэзии, а вторая имела теоретический характер, то в третьей Потебня вступил на зыбкую почву мифологических предположений. Книга Потебни во многом разделяла недостатки тех исследований по мифологии, которые представлялись тогда последним словом науки. Вслед за ранним В. Маннгардтом Потебня непременно желает видеть языческих богов за любыми персонажами фольклорных произведений или христианского предания, а в этих языческих богах — воплощение природных явлений.

Наиболее неудачной является, как нам кажется, вторая глава книги, посвященная образу Бабы-Яги. И обусловлено это главным образом уровнем сказковедения середины XIX в. В основе мифологических интерпретаций сказок не только у Потебни и Афанасьева, но и у многих других исследователей того времени лежит принцип порочного круга: сначала на основе сказок восстанавливается мифический образ Бабы-Яги, а потом сказки о Бабе-Яге объясняются путем соотнесения с тем же восстановленным ранее мифом о Бабе-Яге.

При чтении сочинений немецких авторов Потебня сделал наблюдение о том, что некоторые детали сказок о Бабе-Яге напоминают мотивы, связанные с персонажем германской низшей мифологии, известным под именами Хольда, фрау Холле, Перхта, Берта. Основываясь на этих реальных переключках, Потебня попытался отождествить Бабу-Ягу с германской языческой богиней. Искусственный характер всего этого построения бросился в глаза уже П. А. Лавровскому. «Самым простым глазом можно видеть, — отмечал он, — что служило побуждением г-ну Потебне создать образ Яги, не известный доселе в науке славянской мифологии и прямо противоположный понятиям народным. Это нем. Гольда, к единству с которой во что бы то ни стало взялся привести он Бабу-Ягу» [Лавровский 1866, с. 63]. Впрочем, концепция Потебни оказалась вполне приемлемой для А. Н. Афанасьева, и он кратко изложил ее в ПВСП [III, 592–595].

Потебня отождествляет разных сказочных персонажей друг с другом и с персонажами языческих мифов на том основании, что им приписываются сходные функции (например, функция похищения детей). При ограниченном количестве ситуаций сказки и однообразии функций ее персонажей такая методика приводит к тому, что уравниваются друг с другом самые разные персонажи, а сказка предстает как бесконечное повторение одних и тех же мифов. Мир народных верований осмысливается как своеобразный лабиринт, в котором за каждым новым поворотом человек встречает все то же изображение. Если суммировать наблюдения Потебни, то получится, что с Бабой-Ягой тождественны баба, гвоздензуба, Смерть, Масленица, Марена, Баба Руга, Баба Коризма, Лиса, Стрига, Морана, змей, ступа-туча и, кроме того, Баба-Яга является Матерью Солнца [Потебня 1865, с. 95, 105–106, 110–111, 119–120, 223, 255, 264].

Казалось бы, пол сказочных персонажей и их количество должны послужить ограничением, однако Потебня находит возможным даже двух персонажей — деда и бабу — считать производными от одной Бабы-Яги [там же, с. 109, 125]. При чтении книги бросается в глаза, что все эти отождествления вводятся без какой бы то ни было аргументации; просто сообщается, что такого-то персонажа автор считает таким-то персонажем [там же, с. 126].

По своему методу книга Потебни весьма близка А. Н. Афанасьеву. Это отметил, кстати, и сам Потебня в письме к А. А. Котляревскому от 3 января 1869 г. [Айзеншток 1927, с. 165]. В предыдущей главе мы уже писали о том, что А. Н. Афанасьев включил многие материалы, подобранные Потебней, и его наблюдения в ПВСП (см. выше с. 226). Вообще, если можно говорить о «мифологической школе» в России, то к ней следует отнести прежде всего ПВСП А. Н. Афанасьева (особенно первый том) и «О мифическом значении» Потебни. При этом придется признать, что с «мифологической школой» связаны главным образом недостатки этих сочинений, а не их достоинства.

Работа Потебни не стала его удачей ни по существу, ни по той роли, которую она сыграла в его научной биографии. Резко отрицательную оценку дал книге П. А. Лавровский, который опубликовал ее обстоятельный разбор. Книга была написана в качестве докторской диссертации, однако после рецензии П. А. Лавровского ученый совет Историко-филологического факультета Харьковского университета дал о ней негативный отзыв... и диссертация была отклонена. Вторично Потебня защищал докторскую диссертацию лишь в 1874 г.; в качестве текста он представил на этот раз 1-й том своего знаменитого труда «Из записок по русской грамматике».

Напомним, что П. А. Лавровский и его брат Н. А. Лавровский были университетскими преподавателями Потебни и оказали влияние на формирование его научных взглядов; об этом он сам написал в своей автобиографии [Потебня 1989, с. 13]. В 1858 г. П. А. Лавровский дал благожелательный отзыв о магистерской диссертации Потебни «О некоторых символах в славянской народной поэзии». О первой книге Потебни П. А. Лавровский писал, что «по предмету она нова, по материалу богата, по приемам современна, по результату во многих случаях составляет приобретение в науке» [Сумцов 1904, с. 134]. Н. Ф. Сумцов сообщает, что на первых порах деятельности Потебни П. А. Лавровский оказал ему «большую и разностороннюю поддержку» [там же, с. 131].

Надо признать, что в отзыве П. А. Лавровского на книгу «О мифическом значении» есть вполне справедливые критические замечания: например, он указал на неверные этимологии слов *ядро*,

млин, буря, яга, жук, кощей и др. [Лавровский 1866, с. 14–33]. П. А. Лавровский верно отметил надуманный характер мифологических интерпретаций бедняка и Бабы-Яги, в которых Потебня видел соответственно божество грома и богиню-тучу [там же, с. 53, 61–62].

В то же время П. А. Лавровский отрицает и некоторые верные наблюдения Потебни, например, о двойственности образа Баба-Яги — «вредительницы» и «дарительницы». Он вообще прошел мимо этнографического пласта исследования, уделив внимание только его лингвистическим и мифологическим аспектам. Можно согласиться с оценкой Н. И. Толстого: «Разбор был сделан сгоряча, под свежим впечатлением прочитанного, в стиле пометок раздосадованного учителя на полях сочинений еще „не созревшего“ ученика» [Толстой 1981, с. 70].

Для нашей темы рецензия П. А. Лавровского интересна главным образом как яркое антимифологическое сочинение. Не случайно, что отдельные критические замечания Лавровского позднее неоднократно повторялись — как по отношению к другим, более поздним работам Потебни, так и по отношению к тем ученым, которые продолжили традиции Потебни в XX в.

П. А. Лавровский отмечает, что «побуждением вникнуть пристальнее и глубже в исследование г-на Потебни» послужило для него «не столько несогласие... с окончательными выводами автора, сколько особенность его научных приемов и... не всегда безвредная заманчивость заключений для ума, не приученного относиться к фактам с строгою критикой» [Лавровский 1866, с. 2]. П. А. Лавровский улавливает в сочинении Потебни парадоксальное сочетание систематизаторского пафоса и личного произвола. Он упрекает Потебню в желании во что бы то ни стало идти дальше и дальше «в постройке системы» [там же, с. 43], подгоняя факты под заранее данную схему. Об одном из положений Потебни П. А. Лавровский замечает: «...такой вывод обязан единственно наперед задуманной систематизации и тому увлечению, которое стремится к данной точке, не замечая, что находится направо и налево» [там же, с. 96].

Лавровский полагает, что «история видимо тяготит» Потебню, «возбуждает в нем какое-то недоброжелательство» [там же, с. 33]. Он справедливо констатирует, что «автор слишком уже

мало придает значения и влиянию христианства и охотнее относит даже и то, что по несравненно большей вероятности обязано последнему, к исключительному язычеству» [там же, с. 101–102]. Позднее тот же упрек повторит Н. Ф. Сумцов, правда уже по отношению к поздней книге Потебни «Объяснения малорусских и сродных народных песен» [Сумцов 1892, № 4, с. 31].

Заслуживает внимания итоговая оценка П. А. Лавровского: «Составленная отвлеченно или на подражание немцам и индийцам, идея служит для него [Потебни. — А. Т.] надежнейшим руководителем и регулятором при обозрении разнообразных и перепутанных суеверий и обрядов славянских, из которых естественно выбирает он то, что подходит к предвзятой идее, и так, чтобы не нарушалась образовавшаяся из нее картина. Отсюда оставление в стороне того, что в состоянии было бы видоизменить такую картину и субъективное объяснение того, что опущено быть не может и что, однако же, при правильном взгляде на дело и при строго научном понимании факта становится в противоречие с идеей. При таком направлении, конечно, очень нетрудно сложить самую живую и увлекательную систему мифологии, но она будет стоять вне науки, которая не перестанет идти своим путем, строгим и точным, хотя и более медленным, зато несомненно прочнейшим и сумеет добиться до итогов действительных, а не фантастических. Наука же эта твердит и теперь о том, как опрометчиво и опасно восходить исключительно по современным подробностям в поверьях к первоначальным мифам» [там же, с. 98].

Рецензия П. А. Лавровского выявляет сам механизм квазинаучных мифологических реконструкций и показывает, что они оказывают завораживающее впечатление на исследователя, который как бы впадает во временное ослепление и принимает примитивное манипулирование элементарными схемами за подлинно научное постижение предмета.

Критический разбор П. А. Лавровского, по-видимому, побудил Потебню в дальнейшем более осторожно относиться к своим разысканиям. По свидетельству Н. Ф. Сумцова, он «признал основательность некоторых уроков Лавровского и принялся за другую диссертацию чисто лингвистического характера» [Сумцов 1904, с. 135].

Статьи Потебни 1865–1866 гг. выполнены на совершенно ином уровне, хотя сторонником «небесной мифологии» Потебня оставался до конца своих дней. В 1880-х гг. Потебня пересмотрел многие положения своих ранних работ. Например, во втором томе «Объяснений» он констатировал, что «образ небесного кузнеца есть старинное достояние славянской и латышской поэзии», однако «попытки отождествления этого кузнеца с громовым божеством», предпринятые им в книге 1865 г. и А. Н. Афанасьевым в ПВСП [I, с. 464], сомнительны [Потебня 1887, с. 471].

Статья «О доле и сродных с нею существах»

В 1867–1868 гг. Потебня публикует в изданиях Московского археологического общества серию статей, посвященных фольклорно-мифологической проблематике: «О доле и сродных с нею существах», «О купальских огнях и сродных с ними представлениях», «Переправа через воду как представление брака», «К статье А. Н. Афанасьева „Для археологии русского быта“».

Ясно и четко построенная, чрезвычайно насыщенная материалом и новаторскими идеями, статья Потебни «О доле и сродных с нею существах» была сразу замечена современниками. А. Н. Афанасьев активно использовал ее при написании третьего тома ПВСП, особенно в главе «Девы судьбы» (см. выше, с. 228). Позднее на нее во многом опирался А. Н. Веселовский в статье «Судьба-доля в народных представлениях славян» (см. ниже, с. 326).

По сравнению с книгой «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» интересы Потебни явственно переместились с реконструкции германо-славянской мифологии на исследование внутренних механизмов мифопоэтического мышления. Именно в работе о доле мы находим краткую, но весьма емкую характеристику «мифического мировоззрения», которую Потебня развернул позднее в своих заметках, опубликованных в книге «Из записок по теории словесности». Здесь же Потебня размышляет о соотношении мифа, поэтического творчества и интеллектуально-познавательной деятельности, о происхождении монотеизма и т. д.

За исходную точку для своего исследования Потебня выбрал славянские названия счастья, доли, горя и других понятий того же семантического поля. Он предложил свои интерпретации этимологии и внутренней формы слов *счастье, доля, пай, притча, рок, лихо, беда, нужда*, серб. *сређа, намјера* и др. Многие из этих слов рассматривал ранее Ф. И. Буслаев [Буслаев 1992, с. 281–282; Буслаев 1861а, т. 1, с. 87–88, 97, 122–123], однако Потебня вполне самостоятелен в своих выводах и, касаясь тех же вопросов, что и его старший современник, идет своим собственным путем.

Касаясь этимологии слова *бог*, Потебня делает вывод о том, что славянское «*Богъ* может собственно значить часть, доля, счастье, а потом — божество» [Потебня 1989, с. 472]. Потебня отмечает, что «в позднейших источниках, которыми почти исключительно приходится пользоваться при мифологических исследованиях, довольно часты сопоставления Бога и встречи, доли» [там же, с. 506–507]. Ученый приводит отрывки из украинской песни, которая изображает Бога вручающим счастливую долю новобрачной. По мнению Потебни, «Бог в подобных случаях есть или христианская прибавка, которой и не старались примирить с языческим верованием, или языческое божество, посылающее долю» [там же, с. 508]. Позднее Потебня подтвердил, что «Бог как подаватель доли — черта языческая, вероятно, согласная и с этимологич. значением слова *Богъ*» ([Потебня 1883а, с. 100]; см. также: [Потебня 1899, с. 310–311]). Таким образом, Потебня выявил связь двух фундаментальных концептов славянской картины мира — Бога (верховного существа) и судьбы, счастья.

В статье о доле Потебня вступил в полемику с работой Ф. И. Буслаева, посвященной «Повести о Горе-Злочасти». Ф. И. Буслаев отказывался видеть в Горе-Злочасти мифологическое существо и в этом отношении расходился с Н. И. Костомаровым: «Старинное верование славян в судьбу или встречу несколько не уполномочивает нас видеть в Горе-Злочасти языческое или полуязыческое божество <...> Несмотря на живое изображение действий и речей этого демона, фантазия уже имеет дело не с конкретными образами народных мифов, но с отвлеченными понятиями: с Горем и Злочастием и олицетворяет эти понятия в демоническом существе, взятом напрокат из средневековой демонологии» [Бус-

лаев 1861а, т. 1, с. 639]. Ф. И. Буслаев требовал строго отличать в текстах апокрифического происхождения «остатки народной мифологии от произвольных фантазий людей грамотных» [там же, с. 639]. В образе Горя-Злочастия Ф. И. Буслаев видел «художественное олицетворение нечистой совести самого доброго молодца», «верное отражение нечистого, темного состояния души самого героя» [там же, с. 642].

Потебня использует то же противопоставление «поэтического образа» и «мифологического существа», которое он нашел у Ф. И. Буслаева [там же, с. 638], но кардинально его переосмысляет. «...Для мысли, создающей мифический образ, этот образ служит, безусловно, лучшим, единственно возможным в данное время ответом на важный вопрос»; олицетворение же, по мнению Потебни, «всегда ниже серьезной мысли своего творца» [Потебня 1989, с. 483]. Потебня не соглашается с мыслью Ф. И. Буслаева о том, что «мифичность» Горя имеет вторичный характер: «Доля и сходное — происхождения не книжного; образы эти вполне туземны; они обнаруживают явственную связь с другими мифическими лицами; они очень древни, так что носят на себе следы зооморфизма. Миросозерцание, с которым они согласны, многим отличается от нашего, хотя отчасти и теперь свойственно простому народу» [там же, с. 485].

Для Потебни важен не абсолютный возраст того или иного мифологического представления или фольклорного текста, а их типологическое соответствие определенному этапу развития человеческого сознания. Именно такой подход позволяет Потебне проецировать в глубокую древность даже такие тексты, которые подчас возникли в обозримый исторический период (см. ниже о заговорах, с. 310).

По мнению Потебни, народу до сих пор понятнее такой взгляд, что «счастье и несчастье... происходят от действия живого существа» [там же]. Образ мифической личности сформировался тогда, когда «явился вопрос о причине счастья и проч., и ответом на него послужило соединение в мысли личного ощущения счастья и мифического существа как причины» [там же]. Потебня усматривает здесь проявление своеобразного мышления тождествами: «Положим, понятно, как можно видеть причину доли в существе, которое не есть человек и не похоже на человека; но какой смысл мо-

жет иметь объяснение явления, состоящее в его разделении на два явления, равные в существенном и различные только в том, что одно, сверхчеловеческое, представляется причиной другого, человеческого: человек плачет или смеется, потому что его доля делает то же. Нас, может быть, не удовлетворяют такие объяснения, но многие аналогии убеждают, что они некогда успокаивали пылливость мысли. То же, например, в известном месте стиха о Голубиной книге. Кто говорит, что солнце красное от лица Божия, тот не иначе представляет себе лицо Божие как в виде солнца, так что, в сущности, он говорит: солнце — от другого, более небесного солнца» [там же, с. 486].

В работе «О доле», «О купальских огнях», «Переправа через воду как представление брака» Потебня попытался описать некоторые механизмы мифологического мышления. Его специфической чертой Потебня считает то, что человек осмысляет свои психические состояния и обобщенные понятия в образах одушевленных существ. Например, болезнь ведет себя как человек, нападающий на другого [Потебня 1989, с. 496]. Душа человека или его дух-хранитель также имеют материальный характер. Душа не есть нечто специфическое для человека или данное ему от Бога, но однородна с душой животного и может воплощаться в деревьях, животных или других предметах и живых существах [там же, с. 495].

Мысль первобытных людей в большей степени подчинена влиянию априорных представлений. Например, человек не мог смириться с тем, что папоротник не цветет, а у змеи нет ног: «У змеи, думал он, есть ноги, но она их прячет; у папоротника есть роскошный цветок, но трудно его увидеть» [Потебня 1989, с. 546].

Развивая наблюдения Ф. И. Буслаева о том, что Горе-Злочастье является своеобразным двойником молодца, Потебня обращает внимание на то, что человек традиционной культуры окружен множеством «двойников»: это и душа, и домовый, и различные болезни, и смерть. Все они «однородны» с Долей, все воплощают некие реальные явления (огонь, болезнь, смерть и т. д.), все представляются материальными существами. Духи-хранители ведут «стихийную деятельность», однако по своему происхождению они связаны именно с сознанием человека, а никак не с природой.

Как и А. Н. Афанасьев, Потебня отвергал тезис о единобожии как первичном состоянии языческих верований: «...странно, следуя словам миссионеров, думать, что дикарь, который буквально не умеет считать далее десяти, может возвыситься до мысли о единой природе и великом духе как единой причине ее явлений. Первый камень, о который ушибся этот человек, есть для него конечная причина. Всякое положительное исследование, различающее сложные мифологические явления, находит в их основании фетишизм, который прямо противоречит предположению о единобожии как начале мифологии» [Потебня 1989, с. 506].

В заключительной части статьи Потебни обратился к рассмотрению славянских сказок, касающихся идеи судьбы и предопределения. Он вступил в полемику с А. Н. Афанасьевым, который отождествлял Усуда сербской сказки с солнцем, и показал, на какой шаткой основе построено это отождествление [Потебня 1989, с. 512–516]. Впрочем, А. Н. Афанасьев остался при своем мнении и отстаивал его в ПВСП в обширном подстрочном примечании [III, с. 390–391].

Идеи Потебни о судьбе-доле были его подлинным открытием. Они многократно уточнялись позднее и самим Потебней, и его последователями, однако в своей основе и поныне остаются непоколебимыми. В последние годы было установлено, что концепт доли играет существенную роль не только в фольклоре, но и в ритуально-обрядовой практике славянских народов [Страхов 1983; Страхов 1986, с. 63–108; Седакова 1990; Журавлев 1994, с. 58–82].

Мифологическое мышление

Уже у Ф. И. Буслаева были намечены два подхода к мифологии: речь могла идти или о конкретных верованиях и текстах, или о специфическом складе «простосердечного» мышления. В понятие «мифологии» Ф. И. Буслаев включал и особый тип мышления, который порождает мифологическую конкретику. Вспомним хотя бы утверждение Буслаева о том, что мифология — это не что иное, как «способ понимать вещи, умственный прием для уразумения, способ мыслить и выражаться» [Буслаев 18726, с. 680; см. выше, с. 133].

Столь же широко понимал мифологию и задачи ее изучения и Потебня: «Мифология есть история мифического мирозерцания, в чем бы оно ни выражалось: в слове и сказании или в вещественном памятнике, обычае и обряде. Теории словесности миф подлежит лишь как словесное произведение, лежащее в основании других, более сложных словесных произведений. Когда мифолог по поводу частных вопросов своей науки высказывает взгляды на ее основания, именно *определяет приемы мифического мышления* посредством слова; решает, есть ли миф случайный и ложный шаг личного мышления или же шаг, необходимый для дальнейшего развития всего человечества, — то он работает столько же для истории (языка, быта и проч.), сколько для психологии и теории словесности» [Потебня 1989, с. 249]. Таким образом, мифологические исследования охватывают всю область культуры и языка постольку, поскольку те являются носителями символических значений.

Ряд принципиальных положений о характере «мифического мышления» Потебня высказал в книге МЯ, хотя этим термином в 1860-х гг. он еще не пользовался.

Исходя из кантианской гносеологии, Потебня видел основную когнитивную функцию языка в воссоздании мира из сырого материала ощущений (см.: [Райнов 1924, с. 72]). В связи с этим вставал вопрос о том, каковы те законы душевной жизни, по которым происходит это воссоздание. В МЯ Потебня пытался найти качественные различия между мышлением «человека периода мифов» и современным мышлением «не во внутренних особенностях сознания самих по себе, а в тех отношениях, которые складываются между сознающим субъектом и познаваемым им содержанием» [Гутякулова 1970, с. 155]. Потебня утверждал, что «причины, почему человеку периода мифов мир представлялся таким, а не другим» заключались именно в его сознании, а не во внешней природе или чем-нибудь другом [Потебня 1989, с. 155]. «Законы душевной деятельности одни для всех времен и народов; не в этих законах разница между нами и первыми людьми... а в результатах их действия, потому что прогресс предполагает два производителя, из коих один, именно законы душевной деятельности, представляется величиною постоянною, другой — результаты этой деятельности — переменною» [там же, с. 53].

Причина возникновения мифов, по мнению Потебни, не имеет метафизического или мистического характера, но она не сводится также и к примитивному страху перед природой или обожествлению непонятных и враждебных человеку сил. «Нужно ли прибавлять, что считать создание мифов за ошибку, болезнь человечества, значит думать, что человек может разом начать со строго научной мысли, значит полагать, что мотылек заблуждается, являясь сначала червяком, а не мотыльком?» [там же, с. 155].

Человеку свойственно видеть в мире не бесцельное и бессмысленное множество вещей, но вносить в него определенную системность. От рождения он стремится «видеть везде цельное и совершенное» [там же, с. 180]. Эта потребность реализуется с помощью языка, ибо только слово «вносит идею законности, необходимости, порядка в тот мир, которым человек окружает себя и который ему суждено принимать за действительный» [там же, с. 146]. Если в глазах «современного простолюдина» многое в мире связано символическими связями, то прежде было связано все. Хотя Потебня стоит на позиции рационального знания, его сочувствие явно отдано именно «недостижимой для нас цельности мирозерцания в простолюдине», «поэтичности житейского, будничного языка простонародья» [там же, с. 181].

По мнению Потебни, миф «сходен с наукою в том, что и он произведен стремлением к объективному познанию мира» [там же, с. 156]. Наука и мифология находятся в двойственных отношениях друг с другом. С одной стороны, наука развилась из мифов, с другой — она не могла бы существовать, если бы не были забыты сравнения «душевных движений с огнем, водою, воздухом, всего человека с растением и т. д.» [там же, с. 156].

Даже магические действия, основанные на элементарных причинно-следственных отношениях между явлениями, Потебня рассматривает как своего рода преднауку: «Темный человек по-своему, грубо удовлетворяет потребностям, создающим впоследствии науку; в сравнении он ищет средства произвести самое явление, раскаляет следы, взятые из-под ног другого, чтобы произвести в нем любовь» [там же, с. 57].

В МЯ Потебня исходит из того, что между «противоположными свойствами поэтической и научной деятельности должно

быть... известное равновесие» [там же, с. 182]. Мифы принимают в себя научные положения, в то время как «наука не изгоняет ни поэзии, ни веры, а существует рядом с ними, хотя ведет с ними споры о границах» [там же].

Впрочем, уже в 1865 г. Потебня пересмотрел свою точку зрения; в статье «О доле и сродных с нею существах» он утверждал: «Миф может быть усвоен народом только потому, что пополняет известный пробел в системе знаний. Где есть научные сведения, там нет места мифам» [там же, с. 484]. Такое акцентирование познавательной функции мифа за счет других его функций привело Потебню к мнению о том, что «всякая мифология есть мирозерцание своего времени, своего рода научная система» [там же, с. 505].

Еще один вопрос, который поставил Потебня в МЯ, заключался в том, каково общее направление эволюции языка и человеческого мышления [Райнов 1924, с. 78]. В связи с этим основную задачу истории языка он формулировал таким образом: «Показать на деле участие слова в образовании последовательного ряда систем, обнимающих отношения личности к природе...» [Потебня 1989, с. 155]. Мифологическое мышление и представляет собой наиболее раннюю из такого рода систем.

Суждения о мышлении человека «периода мифа» имеются и во многих других сочинениях Потебни. В поздних заметках он употребляет такие определения, как «мифическое мышление» [там же, с. 240, 245, 249, 260], «мифический способ мышления» [там же, с. 243], «мифическое мирозерцание» [там же, с. 249], «мифологическое воззрение» [Потебня 1905, с. 198]. При этом он не различает строго значения слов «мышление», «мирозерцание» и «воззрение», а также слов «мифический» и «мифологический». При известной приблизительности всех этих выражений, они все же имели определенный эвристический смысл, ибо позволяли отвлечься от формальных признаков мифологии, поэзии и прозы и сосредоточить внимание на их содержательных характеристиках и стадияльно-типологических отношениях. Наиболее систематическую характеристику мифического мышления Потебня дает во фрагментах, опубликованных в книге «Из записок по теории словесности» под заголовками «Мышление поэтическое и мифическое», «Характер мифического мышления» и др.

Особый интерес эта часть научного наследия Потебни приобретает в связи с тем, что перед нами, кажется, первая на русском языке попытка охарактеризовать не конкретную мифологию того или иного народа, не «происхождение мифа», а психологические основы мифологического мышления и его конкретные механизмы.

Потебня исходит из того, что история человечества «есть смена мирозерцаний, истина коих заключается лишь в их необходимости», причем «мы лишь потому можем противопоставлять наше воззрение как истинное воззрению прошедшему как ложному, что нам недостает средств для проверки нашего воззрения» [Потебня 1989, с. 244]. Таким образом, различные типы мировоззрения уравниваются друг с другом в том отношении, что ни одно из них не является истинным или ложным, но любое обладает свойством необходимости, то есть содержит внутри самого себя собственные основания.

Между тем внимание исследователя направлено не непосредственно на мифическую мысль как нечто нематериальное, но на ее знаковые воплощения, прежде всего на язык и словесные произведения. Единственный доступный путь для изучения истории человеческого сознания лежит, по мысли Потебни, через изучение истории языка, главным образом лексики (этимологии и семасиологии) и грамматических структур. В набросках, не вошедших в основной текст третьего тома «Из записок по русской грамматике», Потебня отмечал: «...как на вопрос о причине такой-то формы стружки, муки и т. п. можем ответить, отвлекаясь от свойств вещества и работы, лишь указанием на форму струга, мельницы с ее жерновками и ситами, и т. п., так, отвечая на вопрос о причине такой-то формы нашего знания, нельзя миновать указания на образуемые и образующие формы языка, каковы слово, предложение, часть речи; ибо этими формами различно, смотря по языку и его поре, делится и распределяется все мыслимое, доходящее до нашего сознания» [Потебня 1899, с. 641].

Убеждение в том, что мифическое мышление может быть понято только опосредованно — в символических формах культуры (преимущественно в языке), предвосхищает целый спектр научных концепций мифа XX в.: от Э. Кассирера до различных структурно-семиотических теорий.

Эпоху мифологического мышления Потебня считает закономерным этапом, через который проходит в своем развитии все человечество: «Мифическое мышление на известной степени развития — единственно возможное, необходимое, разумное; оно свойственно не одному какому-либо времени, а людям всех времен, стоящим на известной степени развития мысли; оно формально, то есть не исключает никакого содержания: ни религиозного, ни философского и научного» [Потебня, с. 260].

Потебня характеризует мифическое мышление в нескольких отношениях: с точки зрения его внутренних закономерностей, в аспекте соотношения с другими типами мышления, в плане проявления общих свойств сознания *homo sapiens*.

Мифическое мышление, которое характеризуется отсутствием критического взгляда на мир, противопоставляется аналитическому и критическому мышлению современного человека [Потебня 1989, с. 245]. Потебня ссылается на наблюдения Ф. И. Буслаева о том, что простые люди «принимают в сказке или повести такое же участие, как и в действительной жизни», а в качестве похвалы скажут не «хорошо» или «прекрасно», а «правда» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 57.] Однако если Ф. И. Буслаев видел здесь результат воспитательного действия эпической поэзии, то Потебня отмечает, что отсутствие критики характерно для детей и является «свойством более первообразным» [Потебня 1989, с. 247].

Создание мифов осмысливается Потебней не как ошибка, а как результат целенаправленной познавательной деятельности, причем хотя человек в «мифическом периоде познания» не удерживает различия «между субъективным началом познающей мысли» и тем, что мы считаем действительностью, он все же и не отождествляет их настолько, чтобы, например, обращаться с облаками как с барашками и с баранами как с облаками. Подобные отождествления являются для человека полными истинами до тех пор, «пока между сравниваемыми предметами он признает только несущественные различия, пока, например, тучи он считает хотя и небесными, божественными, светлыми, но все же барашками» [Потебня 1905, с. 590]. Потебня анализирует одну из особенностей мифологического мышления, наиболее трудных для понимания современного человека: то, как явление природы, со-

храняя свою идентичность, становится одновременно воплощением неких сверхъестественных сил.

Как и любое поэтическое произведение, миф «есть ответ на известный вопрос мысли, есть прибавление к массе прежде познанного», он «состоит из образа и значения, связь между которыми не доказывается, как в науке, а является непосредственно убедительной, принимается на веру», и, наконец, «миф есть первоначально словесное произведение, т. е. по времени всегда предшествует живописному или пластическому изображению мифического образа» [Потебня 1905, с. 586–587].

Для того чтобы отличить миф от позднейшей поэзии, необходимо учитывать точку зрения («смотрящее око») человека, осмысляющего миф: «Для нас миф, приписываемый нами первобытному человеку, есть лишь поэтический образ. Мы называем его мифом лишь по отношению к мысли тех, которыми и для которых он создан» [там же, с. 587]. Миф и поэзия предполагают разные типы соотношения образа и значения, объясняющего и объясняемого: «...в мифе образ и значение различны, иносказательность образа существует, но самим субъектом не создается, образ целиком (не разлагаясь) переносится в значение. Иначе: миф есть словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом» [там же].

Таким образом, переход от мифа к поэтическому образу обусловлен сменой точки зрения; одно и то же уподобление может быть мифом с одной точки зрения и поэтическим тропом — с другой. Миф не есть нечто внеположное человеческому познанию, но диалектическим образом сочетает в себе субъективные и объективные черты.

Для мышления первобытного человека, по мнению Потебни, характерны «неразложенность комплексов, нестрогое отделение этих комплексов друг от друга»: «Господством такого способа заключения, убеждением, что *всякое свойство предмета присутствует во всех его частях* (что, так как предмет нестрога ограничен от случайной обстановки, то свойство предмета сообщается тому, с чем оно приходит в соприкосновение), характеризуются целые продолжительные периоды жизни человечества» [Потебня

1905, с. 430]. На такого рода воззрениях основаны «обычай есть мясо дикого зверя, врага, умершего родственника, чтобы иметь их храбрость... верования в амулеты с частями тела животных и людей... чары на след, рубашку, пот, волосы...» и др. (все со ссылками на «Основы социологии» Г. Спенсера) [там же, с. 431].

Мышление, оперирующее чувственно-эмоциональными образами предметов и аграмматическими словами, имеет конкретный характер, неспособно к анализу, да и не нуждается в нем, соответствует такому состоянию человека, когда он еще не противопоставляет себя традиции, а полностью подчинен ее авторитету, не осознает свою субъективность. На этом этапе, по остроумному замечанию Потебни, «твердое убеждение... в объективности мыслимого равнялось лишь субъективности этого мыслимого», ибо «чем более субъективны продукты мышления, тем непоколебимее вера в их объективность» [там же, с. 429].

По мере исторического развития человек переходит от мышления образного к мышлению понятийному, от слитности с природой к вычленению из внешнего мира, от нерелексивного доверия к действительности к ее критике и анализу.

По мнению Потебни, «человечество идет от того состояния, при котором конкретное явление, впечатление текущего мгновения занимает всю ширину и глубину сознания, к тем состояниям, при коих, при помощи все большего и большего отвлечения, все большей и большей стройности в распределении отвлечений, мысль становится способной обнимать все более и более сложные ряды явлений» [там же, с. 481].

Интеллектуальные потенции мифологического мышления обусловлены тем, что оно дает человеку знание о природе вещей; пусть это знание субъективно, но ведь другого знания человеку вообще не дано. В отличие от мифологического мышления, субъективность которого не сознается его носителем, субъективность поэтического мышления имеет осознанный характер. Поэтический образ не выражение сущности вещей, а условность, результат намеренной деятельности творческого воображения, и не более того. Никакого сокровенного знания о предмете поэтический образ, в отличие от мифа, в себе не несет.

И тут мы подходим к одному из центральных парадоксов в лингво-философской концепции Потебни. Дело в том, что с точ-

ки зрения Потебни миф не только представляется объективным субъекту мифологического сознания, но в значительной степени и действительно является таковым. Миф — это не праздная выдумка, а, согласно определению М. Мюллера, сочувственно цитируемому Потебней, «тень, падающая от языка на мысль» [Потебня 1905, с. 420]. Поскольку внешний мир существует для нас лишь постольку, поскольку он тождествен сфере языковых значений, он и сам предстает как своего рода интеллектуальная конструкция или мифический объект.

Важно и то, что Потебня не просто намечает разные типы мировоззрения, но и выявляет качественные изменения человеческого сознания на протяжении истории. Мысль об эволюции психологических явлений во второй половине XIX в. получила широкое распространение и в европейской, и в русской науке, однако, «сопоставляя разработку эволюционного принципа в западно-европейской и русской психологии, можно отметить, что в первой преобладало понимание развития как постепенного непрерывного процесса, во второй господствовало стремление раскрыть качественные особенности психологической эволюции» [Ярошевский 1946, с. 157].

Генетический взгляд на грамматическую систему языка и систему логико-гносеологических категорий придает принципиальную новизну и языковедческим, и философским идеям Потебни. В развитии грамматического строя предложения Потебня выделял два этапа: именной и глагольный, причем для раннего этапа была характерна конкретность восприятия предметов и явлений действительности, без расчленения их на признаки и качества [Березин 1976, с. 55]. Первоначально слова, по мнению Потебни, вообще не содержали в себе грамматических категорий [там же, с. 45–46].

Ближайший последователь Потебни Д. Н. Овсяннико-Куликовский писал о том, что из учения Потебни вытекают выводы, имеющие фундаментальное значение для истории человеческой мысли: «Мысль человеческая, некогда представлявшая все вещи и процессы как субстанции, постепенно покидает эту категорию и приучается отливать полученные впечатления в форму признака и энергии. Эта эволюция мысли, открытая Потебнею, есть сокровенная пружина той невидимой метаморфозы умов, кото-

рая явно, исторически-документально обнаруживается в смене миросозерцаний, в переходе, например, от понимания болезни, гнева, любви как вещей, существ, находящихся в человеке, к их пониманию как свойств и процессов — от теорий, в силу которых, например, огонь или число представлялись субстанциями (Гераклит, Пифагор), к новому взгляду на них как на процесс (огонь) или отношение между вещами (число). Корни сознательного мышления (мифологического, метафизического, научного) глубоко лежат в неосознаваемых процессах языка» [Овсяннико-Куликовский 1893, с. 54].

Потебня ищет ценное и приемлемое для себя в мифическом мировоззрении, высоко оценивает его интеллектуальные возможности. И совсем другое отношение вызывает у него религия, которая выступает главным образом в ее конкретно-историческом образе православия.

Наиболее последовательной критике Потебня подвергает религиозный дуализм, в чем бы тот ни выражался. Например, Потебня пишет: «Человек не противоположен природе как нечто ей чуждое, но вытекает из нее как один из результатов ее деятельности <...> О противоположности человека природе можно было говорить разве тогда, когда, например, так или иначе действовали на мысль теории религиозные и иные, — теории дуализма (Бога и черта, духа и материи) и проч.» [Потебня 1989, с. 206, 209].

Язык, мифология и поэзия

И Ф. И. Буслаев, и А. Н. Афанасьев связывали друг с другом язык и мифологию, их происхождение и развитие, однако Потебня придал отдельным, подчас противоречивым, наблюдениям своих предшественников характер целостной научной теории. Специфика потебнианских взглядов на миф во многом обусловлена тем, что ученый пытался вывести основные свойства мифологии из ее словесного характера. Так же, как и слово, миф в концепции Потебни «заключает собою акт познания», «есть ответ на известный вопрос мысли», «прибавление к массе прежде познанного», «состоит из образа и значения» [Потебня 1989, с. 259].

Как отмечает С. Д. Кацнельсон, Потебня, продолжая традиции этнопсихологической трактовки языка, «делает исходным

пунктом теоретического анализа языка отдельное взятое вне речи и речевой ситуации слово» [Кацнельсон 1985б, с. 63]. Аналогичным образом, приступая к теоретическому осмыслению мифологического мышления, Потебня выбирает в качестве отправного пункта отдельную мифическую формулу, которая рассматривается, как правило, вне конкретных исторических, этнических, социальных и иных контекстов и даже без соотнесения с мифологической системой того или иного конкретного народа.

Под мифической формулой Потебня понимал такие ассоциативные связки, как «облако — это камень, гора», «душа — это дыхание, пар, дым, ветер» [там же, с. 274], «любовь есть огонь» [Потебня 1905, с. 620]. Исходя из подобных простейших единиц, Потебня стремился построить системное представление о мифическом мировоззрении. «...К области мифов относятся и те, предметом коих служат деяния высших человека существ, управляющих миром и человеком и во всех мифологиях относимых преимущественно к небу. Очевидно, последние мифы должны быть позднее по времени образования, так как они предполагают более-менее значительную степень широты и единства мирозерцания» [Потебня 1989, с. 274].

Верный своему стремлению находить основания сложным явлениям мысли в сравнительно более простых явлениях языка, Потебня и здесь обращает свое внимание главным образом на мифические формулы. По своей значимости в концепции Потебни они сопоставимы с оппозициями типа свет — тьма, тепло — холод у А. Н. Афанасьева.

Обсуждая соотношение мифологии и поэзии, Потебня не соглашается ни с их полным отождествлением, ни с их окончательным противопоставлением: «Что мифология не есть поэзия, справедливо в том смысле, что мифология обнимает в себе не только словесные выражения мифического мышления, но и живописные, скульптурные, мимические и пр. Но за этим исключением все словесное в мифологии в то же время поэтично. Поэтичность есть образность в слове, стало быть, форма, не исключаяющая никакого: ни религиозного, ни исторического, ни философского содержания» [Потебня 1905, с. 588, примеч. 2]. Таким образом, относя мифологию к области поэзии, Потебня

подразумевает особое поэтическое отношение к слову, а не форму тех или иных текстов, излагающих мифологические сюжеты. Именно в этом смысле следует понимать утверждение Потебни о том, что «миф есть преимущественно словесное произведение и как такое, из двух родов словесных произведений — поэзии и прозы, относится к первому. Тройственное деление словесных произведений на мифические, поэтические и прозаические невозможно» [там же, с. 588]. В определение мифа, согласно Потебне, «должно войти его отличие от немифического, поэтического произведения», а также «указание на разницу во влиянии языка на мифическое и немифическое мышление» [там же, с. 589].

В своих фольклористических работах Потебня устанавливает многочисленные образные отождествления типа: «звон=слух, слава», «свист=ветер», «сор=шум или богатство», «горящая свеча=жизнь», «сладко=любовно, счастливо» и т. п. [там же, с. 494–495]. В основе этих формул лежит сравнение двух явлений, причем сами явления названы, а признак, на основе которого они сравниваются, только подразумевается. Если носитель традиции отождествляет подобные явления, то мы имеем дело с мифом, а если просто устанавливает их образную связь, то с поэтическим тропом. Таким образом, формально миф, или мифическая формула, совпадает с тропом, и их отличие имеет чисто субъективный характер. В связи с этим стоит следующая дефиниция: «...миф есть словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом» [там же, с. 587].

Проблема соотношения мифов и поэтических тропов, таких как метафора, метонимия, синекдоха, неизменно привлекала внимание Потебни. Он разграничивает метафоричность в широком и в узком смысле слова. Метафоричность в широком смысле «есть всегдашнее свойство языка, и переводить мы можем только с метафоры на метафору» [там же, с. 590]. Метафоричность в узком смысле развивается сравнительно поздно, только с падением мифологического мышления. «Появление же метафоры в смысле сознания разнородности образа и значения есть тем самым исчезновение мифа. Но о другой метафоричности при со-

здании мифа в слове не может быть и речи. Для человека, для коего есть миф *туча* = *корова*, одновременное с этим название тучи коровою есть самое точное, какое только возможно» [Потебня 1905, с. 590].

Имея дело с языковым тропом или образом, мы никогда не можем с полной уверенностью сказать, троп это или миф. С одной стороны, такая ситуация отражает неполноту наших знаний о том, как смотрит на вещи носитель традиции, однако, с другой — то, что вчера или у одного носителя традиции было мифом, то завтра и у другого носителя традиции будет тропом и наоборот. Для осмысления исторической динамики в соотношении мифологии и поэзии принципиально важна мысль Потебни о том, что «качество тропа изменчиво» [Потебня 1905, с. 406, см. также с. 587].

Именно образное и поэтическое отношение к слову представляется Потебне изначальным и психологически естественным. Начиная с «Мысли и языка», Потебня не устает повторять, что «значение во *всяком* слове обозначается символически» [Потебня 1989, с. 102, примеч. 32]. Он причисляет себя к тем, «кто считает все фигурные выражения (а в языке, сказать между прочим, нет непереносных выражений) не за роскошь и прихоть, а за существенную необходимость мысли» [Потебня 1989, с. 103]. К этой теме Потебня неоднократно возвращается и в своих поздних сочинениях [Потебня 1899, с. 79, 130, 279–280; Потебня 1905, с. 203, 591 и др.].

По справедливому замечанию Е. М. Мелетинского, трудно найти автора, который бы сделал так много, как Потебня, «для изучения генезиса поэтической образности, особенно фольклорной, из языка и мифа» [Мелетинский 1995, с. 123]. Между тем в непосредственном проецировании мифологических значений на поэтический язык таилась определенная опасность, на которую еще в 1882 г. проницательно указал А. Н. Веселовский: «Нет спора, что за большею частью наших метафор лежали вдалеке воззрения анимистического свойства, ряд формул тождества или уравниения, что формула: человек=дерево древнее следующей: человек к а к дерево и т. п. Но надо помнить, что между тем и другим пониманием прошла целая история, история сложения нашего языка, в котором анимистические воззре-

ния отложились и ощущаются уже как метафоры, как общие поэтические места, которыми песня орудует свободно, не отдавая себе отчета в их древнейшем значении. Встречая такие формулы, мы не вправе истолковывать их непосредственно, как выражающие идею тождества, тем менее — переносить это понимание на связь, в которой они являются» [Веселовский 1882, с. 140]. Например, в песенном параллелизме «Спала зоря до місяця... Спала Марья до Иванка» А. Н. Веселовский видит не воспоминание о мифических верованиях в супружеские отношения вечерней звезды и месяца, а традиционный образ женской красоты.

Земное и небесное

В ранней статье «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» Потебня писал о том, что человеку свойственно объяснять «отдаленное близким, неизвестное известным», поэтому, например, люди считали солнце горящим колесом, которое зажжено «таким же самым образом, каким зажигается оно на земле» [Потебня 1989, с. 538].

Перенесение земных реалий на небо Потебня понимает двояко: в плане топографическом, пространственном и в плане ценностном — как сакрализация, повышение аксиологического ранга [там же, с. 543]. Благодаря этому в потоке жизненных событий вычленяется сфера сакрального, например, жених и невеста приобщаются к высшим силам, так как в них видят воплощение божественной супружеской пары, ниспешшей на землю с небес.

«Земной брак перенесен древним человеком на небо, приписан богам и послужил, таким образом, объяснением известных отношений между явлениями природы; в свою очередь, брак небесный стал объяснением тайнства земного брака. По арийскому верованию, довольно явственные следы коего сохранились и у славян, конечная причина людского брака и рождения есть брак и рождение небесных существ, так как земная невеста есть воплощение небесной, земной жених — воплощение божественного жениха, зачатие и рождение есть земное повторение небесного события. Позднее уже отрицается тождество небесного брака с земным, и первый становится только освящающим первообразом последнего», — пишет Потебня в статье

«Переправа через воду как представление брака» [там же, с. 553]. Таким образом, на втором этапе земной брак не просто отождествляют с небесным, но сознательно уподобляют ему как мифическому образцу, и это делают для того, чтобы возвеличить, придать особое значение свадебному обряду. Подобным образом в свадебной песне величание молодых может выражаться в том, что небесный брак «применяется» к земному [Потебня 1883а, с. 92].

Наблюдения, сделанные в статьях «О купальских огнях» и «Переправа через воду как представление брака», Потебня развивает позднее в книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен». Он полагает, что в воззрениях первобытного человека сочетались друг с другом восхождение от земных реалий к небесным явлениям и нисхождение от небесных явлений к повседневной обстановке человека. Так, например, священные деревья у языческих храмов могли быть «первообразами мирового дерева», но могли быть и «его изображениями и земными воплощениями» [Потебня 1887, с. 227]. «Трудность исследования заключается между прочим в определении того, на какой точке своего пути от близкого к далекому и обратно мысль захватила те или другие признаки» [там же, с. 226].

«Человек, заключая от близкого и известного к далекому и неизвестному, переносит на небо свою земную обстановку и затем, когда она этим изменена, освящена и возвеличена, приписывает ей, в ее земном виде, свойства, полученные ею на небе. Так устанавливается идеальная связь мироздания» [Потебня 1887, с. 226]. Можно видеть некоторое противоречие в том, что способ осмысления окружающих человека повседневных явлений имеет чрезвычайно громоздкий, нерациональный характер и никак не отвечает принципу «экономии мышления». Неужели для того, чтобы выяснить, что такое земной огонь, нужно было сначала переносить его на небо, а потом обратно на землю? Потебня как бы забывает здесь о том, что «мысль первобытного человека скоро устает» и не идет далеко в своих вопросах [Потебня 1905, с. 445].

Можно еще представить, почему небесное явление объясняется с помощью земного, но уже труднее растолковать, почему земное не может быть понято само по себе, безотносительно к небесному. Говоря об осмыслении мифологии у Потебни, приходится все вре-

мя помнить о том, что он ограничивает ее главным образом небесной мифологией, и последняя точка в исследовании ставится тогда, когда выявлено, какое природное явление стоит за тем или иным представлением или фольклорным мотивом.

Идеи Потебни о соотношении земных и небесных явлений были критически восприняты А. Н. Веселовским. В 1882 г. произошел эпизод, который до сих пор не привлекался при рассмотрении творческих отношений между Веселовским и Потебней. А. Н. Веселовский опубликовал в «Журнале Министерства народного просвещения» рецензию на книгу И. Е. Мандельштама «Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа» (1882). В этой книге, имеющей довольно эклектичный характер, автор противопоставил мифологической теории А. Куна и М. Мюллера концепцию растительных демонов, разработанную В. Маннгардтом в его книге «Лесные и полевые культы» [Mannhardt 1875–1877, Bd 1–2]. Как отмечал А. Н. Веселовский, И. Е. Мандельштаму «пришлось сокрушать и строить, постоянно и часто слишком резко полемизируя с Я. Гриммом и Симроком, Рохгольцом и Шварцом, особливо с Куном, с Де-Губернатисом, Афанасьевым, О. Ф. Миллером и А. А. Потебней» [Веселовский 1882, с. 138]. Впрочем, что касается Потебни, то И. Е. Мандельштам не столько полемизировал с ним, сколько, наоборот, использовал его работы, причем в некоторых случаях просто их пересказывал [Мандельштам 1882, с. 18, 271–278, 284].

И. Е. Мандельштам обсуждал, в частности, вопрос о взаимном проецировании друг на друга земных и небесных явлений. Как и Потебня, он полагал, что сначала небесные явления объяснялись с помощью земных, а потом уже начинался «обратный процесс мысли: на земле то, что на небе» [там же, с. 7, примеч. 1]. Таким образом, по мнению И. Е. Мандельштама, «во многих случаях оправдывается предположение, что когда небесные явления объяснены земными, то может начаться обратный процесс: объяснения земных явлений, как более слабых, менее поражающих человека — небесными, как более сильными» [там же, с. 32].

Веселовский пересказал эти рассуждения И. Е. Мандельштама [Веселовский 1882, с. 138–139] и нашел, что они противоречат его же характеристике первобытного мировосприятия: «Сна-

чала замечены были изменения дерева, растения, и эти изменения послужили образом изменения человека. Психологически мне кажется это необходимым в виду факта, что объективирование требует большего запаса знания, чем каким обладал первобытный человек. На бессловесный (?) вопрос: что такое то, другое в человеке — он отвечал понятиями, опытом, накопившимися при наблюдении над растительным миром, так как о самом себе человек знает мало» [Веселовский 1882, с. 139; Мандельштам 1882, с. 139]. Фрагмент из книги И. Е. Мандельштама, процитированный А. Н. Веселовским, представляет собой близкий пересказ ранней статьи Потебни «О связи некоторых представлений в языке», хотя надо признать, что у Потебни текст имел более содержательный характер, и речь шла о наблюдениях над конкретными языковыми метафорами. Например, последней фразе, процитированной А. Н. Веселовским, у Потебни соответствует следующее предложение: «На бессловесный вопрос, что такое возраст, возмужалость, старость и т. п., человек ответил себе: это то же, что фазы роста дерева; он ответил так, назвавши старость человека и т. п. словами, обозначающими прежде только явления растительной жизни» [Потебня 1989, с. 447]. Трудно сказать, знал ли Веселовский, кому именно принадлежат те идеи, которые он обсуждает, ведь И. Е. Мандельштам давал раскавыченные цитаты, не указывая их подлинного автора. В любом случае Веселовский подверг их принципиальной критике.

«Итак, с одной стороны, земные, человеческие отношения переносятся на небо, с другой, — на человека наблюдения, сделанные им над жизнью растения? — резюмировал А. Н. Веселовский взгляды своего оппонента. — Но ведь источник анимистического понимания природы — все же человек; он вложил свою душу, акты своей деятельности и в дерево, и в облачный мир; до известной степени развития он удерживает это отождествление, последовательно перенося в те области черты своего собственного бытового прогресса. Он живет в роде, завелся семьей, устраивает браки и т. п., все это переносится логически, в силу первоначального отождествления, и в область растительных и атмосферических явлений; в их образах совершается первоначально объективирование человеческой деятельности: надо было выйти из се-

бя, найти внешнюю точку опоры, элемент сравнения, чтоб иметь возможность вернуться к себе самому, как объекту наблюдения. С этой точки зрения, первый человеческий брак мог быть представлен совершающимся на небе, и мы вправе будем пользоваться его чертами для описания человеческой обрядности; что касается его мифологической стоимости, то она стоит в прямой зависимости от нашего умения распознать культурно-исторические наслоения мифа, отражавшего в себе соответствующие изменения быта. Не всякий брак, совершавшийся на небе, был, по своей сущности, мифическим: боги представлялись вступающими в него потому, что так делалось между людьми. Когда мифология сложилась в религию, культ, иные из богов могли быть поняты как покровительствующие брачным отношениям, поминаться, участвовать в обиходе людской свадьбы» [Веселовский 1882, с. 139–140]. По мнению А. Н. Веселовского, не было никакого переноса небесных явлений в земные условия, и напрасно стали бы мы искать в фольклорных описаниях молодоженов намеки на их космическое происхождение.

Осмысление мифа в книге «Объяснения малорусских и родных народных песен»

В работах 1880-х гг. отношение Потебни к мифологической теории отмечено определенной двойственностью. С одной стороны, он постоянно вступал в полемику с исследователями, которые предлагали мифологические интерпретации фольклорных текстов (А. Н. Афанасьев, Н. И. Костомаров, В. Ф. Миллер, Н. Ф. Сумцов) (см., например: [Потебня 1883а, с. 13, 50]). Не последнее место среди тех, с кем полемизирует Потебня в «Объяснениях», занимает и он сам как автор книги «О некоторых символах в славянской народной поэзии» и работ середины 1860-х гг.

С другой стороны, Потебня по-прежнему возводит народно-поэтические образы к мифологическим верованиям. Б. М. Ляпунов рассказывает в своих воспоминаниях о Потебне, что харьковский ученый «не особенно сочувствовал господствующей теперь теории заимствования, объясняющей многие народные предания и веро-

вания из книжных источников христианского времени, и более придерживался старой мифологической теории, представители которой у нас Афанасьев и Буслаев» [Сб. ХИФО, 1892, т. 4, с. 44]. Б. М. Ляпунов приводит следующее высказывание Потебни: «Слишком рано похоронили у нас славянскую мифологию: сравнение греческих имен с санскритскими показывает, что уже до разделения греков и индийцев была развитая религия; странно было бы, если бы славяне ее не имели. Не гомериды создали греческую мифологию; напротив, у них видно уже скептическое и ироническое отношение к богам. Умалчивание наших летописцев и других или упоминание только вскользь о народных верованиях объясняется презрительным отношением монахов к этим верованиям. По отсутствию данных нельзя делать вывод только отрицательный. Ведь, если бы не сохранилось „Слово о полку Игореве“, пожалуй, кто-нибудь сделал бы вывод, что у славян не было народной поэзии» [там же].

Потебню занимает вопрос о причинах устойчивости мифологического предания, и он делает принципиальный вывод о том, что «мифологичность сохраняется не в силу своей собственной устойчивости, а потому, что применяется к житейским обстоятельствам, становится образом постоянно обновляющегося значения» [Потебня 1883а, с. 77]. Например, в колядке о тонущей девице образ не забывается ради его применения «к величаемой отечкой дочери», а в основе такого применения уже «не мифологическое, а житейское значение образа» [там же, с. 191].

В первом томе книги «Объяснения малорусских и сродных народных песен» Потебня обращается к украинским весенним обрядовым играм и сопровождающим их песням («Сеянье проса», «Ворота», «Воротарь», «Мосты», «Гореть, горюдуб» и др.). Хотя очевидное содержание этих игр составляют сватовство и брак или сельскохозяйственные работы, Потебня делает попытки выявить их мифологические истоки. Привлекая южнославянские и балтийские параллели, ученый связывает содержание украинских игровых текстов с мифологическими представлениями о солнце и заре, в частности с сюжетами о солнцевой матери, выдающей замуж свою дочь-солнце.

Например, касаясь игры «Воротарь», Потебня отмечает, что ее бытовое объяснение имеет рационалистический характер, оно

«касается лишь предполагаемого позднейшего наслоения песни и потому не исключает другого, мифологического объяснения»: «Первоначально сцена здесь не земля, а небо. Ворота — суть небесные ворота, в которых восходит и заходит солнце и другие светила. Их отпирает и запирает, отмыкает и замыкает *зоря* (а, может быть, и мужеский образ того же явления), выпуская при этом *росу*, отождествляемую по одному воззрению с *ключами* зари, по другому с *медом*. Это последнее воззрение восходит ко временам гимнов Вед — явление не более странное, чем то, что самое слово *мед*, даже по своему склонению (тема на -у) непрерывно и независимо от постороннего влияния сохраняется со времен еще более отдаленных» [там же, с. 93–94]. Впрочем, Потебня не настаивает на этой реконструкции и считает достоверным «по крайней мере то, что в слав. народной поэзии существует ассоциация: *Зоря, ключи, роса, мед...*» [там же, с. 94].

Предлагая мифологическую интерпретацию украинской игры в «Воротаря», Потебня понимает, что ставит себя в уязвимое положение и сам иронически называет свою гипотезу «старомодной». И все же он считает возможным сделать «старомодное и, как можно бы выразиться в духе некоторых строгих ученых, „ненаучное“ предположение, что первоначальная сцена этой игры есть небо, что действие, происходящее на ней, имеет отношение к восходу или закату солнца и вместе с тем к браку» [там же, с. 62]. Как и предполагал Потебня, его интерпретации в духе солярной мифологии вызвали скептически-ироническое отношение такого строгого ученого, как А. Н. Веселовский. В своих лекциях по истории эпоса А. Н. Веселовский коснулся игр «Ворота», «Горюдуб» и др., рассмотренных ранее Потебней в «Объяснениях», и посетовал на то, что Потебня «пытается и эти игры объяснить мифологически, по известной схеме брака зари с солнцем и т. д. По его мнению, эти схемы уже потом перенесены были с неба на землю и привязались к разным парням и девушкам, так что девушка Настечка, ходящая по вербовой дощечке, не что иное, как солнце» [Веселовский 1940, с. 462]. А. Н. Веселовский несколько утрирует идеи Потебни, поскольку последний далек от непосредственного отождествления «девушки Настечки» с солнцем, но полагает, что когда в игре изображается девица, идущая через кладку, то это означает переход к браку, а

«в основании этого значения будет лежать другое, более древнее, мифологическое» [Потебня 1883а, с. 152]. Потебня стремится уловить в песнях ту мифологичность, которая присутствует в них скорее как некий намек, запрятана в подтексте.

Н. К. Дмитренко справедливо полагает, что в «Объяснениях» Потебня «решительно отверг крайности мифологической теории, отметив в колядках и щедровках лишь незначительный отголосок славянского язычества» [Дмитренко 1983а, с. 125]. В этом труде внимание Потебни привлечено к символическому содержанию поэтических образов и поэтике песенных текстов. Потебня ясно сознает, что поиск мифических «первообразов» не является самоцелью, а их присутствие в тексте — чем-то само собой разумеющимся. Исследовательская процедура предполагает два этапа: на первом устанавливается символическое значение того или иного образа и только на втором — мифологическое представление, которое как бы просвечивает сквозь это значение. И все же Потебня по-прежнему убежден в том, что многие фольклорные мотивы восходят к мифологическим «первообразам», а последние связаны с осмыслением таких природных явлений, как солнце, утренняя и вечерняя заря (акцент в «Объяснениях» делается именно на солярной мифологии).

В «Объяснениях» Потебню интересует уже не только происхождение народно-поэтических образов и их внутренний смысл, но и их позднейшие взаимовлияния, наложения, типовые сочетания и т. д. Например, по поводу образа «нить пристаёт к чему, свивается с чем» он замечает: «Сходство значений нити, паутины, хмелины, дерева, склоняющегося на другое, ведет или к переходу одного образа в другой, к варьированью, дающему неясные образы, или к тому, что по поводу одного вспоминается другой, к сравнению прибавляется еще сравнение» [Потебня 1883а, с. 3]. Между прочим, именно такие наблюдения Потебни позднее привлекли внимание А. Н. Веселовского [Веселовский 1940, с. 97, 105, 145, 145; Веселовский 1959, № 3, с. 103].

Одна из наиболее интересных глав второго тома «Объяснений» посвящена образу мирового дерева в колядках и щедровках и имеет характер небольшого, но вполне целостного исследования. Потебня во многом опирается на работы А. Куна и В. Маннгардта, а из отечественных ученых — А. Н. Афанасьева

и А. Н. Веселовского. Он привлекает сравнительные данные о мировом дереве в фольклоре и мифологии других индоевропейских народов, учитывая при этом и поверья и обряды, связанные с реальными деревьями, и влияние апокрифической книжности. В начале главы Потебня приводит украинские колядки, в которых описывается чудесное дерево (явор или дуб): на вершине явора гнездо с соколом, посередине — борт с пчелами, а у корней — черные бобры. Сходное сочетание образов Потебня находит также в белорусских, сербских и хорватских величальных песнях и в русских заговорах.

Описание чудесного дерева в колядках служит прославлению хозяев, является их «апофеозом», как выражается Потебня. В подобных текстах Потебня усматривает прием, «подчиняющий мировые силы интересам величаемого лица, которому, напр<имер>, служат или у которого гостят Бог и святые» [Потебня 1887, с. 212]. «Намек на небесное происхождение этого дерева» Потебня усматривает в том, что в одном из приведенных им текстов чудесный дуб вырастает из желудя, который уронила птица, ибо, по украинскому поверью, у нее «ключи от вырья». Чудесное дерево колядок выражает идею счастья и благополучия, но общепольклорный образ дерева, по мнению Потебни, может получать и противоположное значение несчастного состояния.

А. А. Потебня об «ученой мифологии»

Одна из задач, стоявших перед наукой второй половины XIX в., заключалась в критической проверке источников, на которых строилась до этого славянская мифология. Потебня неоднократно выступал против того, что он называл «учеными сказками» [Потебня 1883а, с. 17] или «ученым баснословием» [там же, с. 32]. Так, например, еще в 1865 г. он поместил в «Филологических записках» «Заметку на заметку Сняtkова о „Кике“», в которой между прочим иронизировал: «Г-н Сняtkов из причитанья, где говорится, что девица испугалась белой кики, и где эта кика представляется человекообразным существом, враждебным „девьей красоте“, выводит, что кика есть славянская богиня, имеющая отношение к браку <...> По этому хорошему способу — нужно будет и из „девьей красоты“, а в особенности из песенных олице-

творений некоторых членов человеческого тела (вр.), гарбуза, дыни, огурцов, коржа, книша, млинца, паляницы (мр.), капусты, пшена (серб.) и мн. т. п. поделать славянских богов и богинь. Если г-н Снятков возьмется за эту работу, он может прославить свое имя» [Потебня 1865а, с. 92–93].

В первом томе «Объяснений» Потебня посвящает специальную главу критическому рассмотрению сведений о Леле и Ладе, которых многие исследователи XIX в. (как, впрочем, и XX в.) признавали славянскими языческими божествами. По мнению Потебни, Лель «есть не факт, а очень шаткая догадка» [Потебня 1883а, с. 17]. В «ученом баснословии» о Ладе достоверным можно считать только то, что еще в XVI–XVII вв. существовало обыкновение при пении песен с припевом «ладо» хлопать в ладоши. По мнению Потебни, «для мифологии положительных результатов здесь никаких» [там же, с. 38].

Отталкиваясь от той сводки материалов, которая дана в ПВСП А. Н. Афанасьева [I, 227–229], Потебня показывает, что сообщения о Ладе восходят либо к поддельным источникам («Глоссы Вацерада»), либо к источникам, недостоверным в частности. Потебня приводит любопытный случай, когда песенный текст записан таким образом, что междометие превращается в имя божества. Н. И. Костомаров опубликовал фрагмент песни, которая начиналась, по его словам, «призваниями матери солнца, великой Лады»:

Благослови, мати,
Ой мати Лада, мати!
Весну закликати.

([Костомаров 1994, с. 236];
см. также: [Афанасьев 1865, т. 1, с. 228])

Между тем, по мнению Потебни, знатока украинских песен, этот текст имел на самом деле такой вид:

Благослови, мати, весну закликати,
Ой мати, лада, мати, весну закликати.

И достоверным является только то, что припев *ладо* встречается в весенних, летних и свадебных песнях [Потебня 1883а, с. 24].

В истории сведений о Леле и Ладе Потебня видит пример того, как возникают «ученые сказки». В основе этих наименований лежат песенные припевы, состоящие из полупонятных звуковых комплексов, которые были осмыслены наблюдателями как имена языческих божеств и закреплены в таком качестве склонной к баснословию книжной традицией XVI–XVII вв.

Разоблачить подобный «ученый миф» чрезвычайно трудно, поскольку он опирается на целую совокупность данных, которые как бы подкрепляют друг друга, причем каждое из них в отдельности является фальсифицированным. Сведения из старых источников, отражающих уровень представлений о славянской мифологии в XVI–XVII вв., подтверждаются тенденциозными интерпретациями лексических данных и фольклора; подделанные источники типа «Краледворской рукописи» дополняются архаизированными текстами, наподобие тех, которые публиковал И. П. Сахаров, и т. д. Вопрос о степени достоверности источниковой базы вообще очень остро стоял в исторической науке XIX в. В частности, ранние работы А. Н. Афанасьева в значительной степени были основаны на фальсифицированных источниках (см.: [Лаптева 1975; Козлов 1996, с. 199–207]; а также примеч. в кн.: [Афанасьев 1996, с. 573–575, 580–581]).

Глава «Объяснений», посвященная Лелю и Ладе, до сих пор сохраняет методологическое значение как пример системного источниковедческого, фольклористического и лингвистического анализа вторичных сведений о славянских языческих богах.

А. А. Потебня в полемике с А. Н. Веселовским

Потебня и Веселовский многократно обращались к одним и тем же темам, стремились к решению сходных научных проблем, пристрастно читали друг друга, вступали в полемику и корректировали свои точки зрения под влиянием этой критики. Во многом совпадали первичные импульсы их творчества: лингвистические, фольклорно-мифологические и историко-литературные труды Ф. И. Буслаева, народно-психологическая школа Г. Штейнталя и М. Лацаруса, мифологические разыскания В. Маннгардта. Читая параллельно Веселовского и Потебню, видишь, что в их руки попадали одни и те же книжные новинки.

Сходными были и некоторые биографические события. В 1862 г. Веселовский и Потебня были командированы Министерством народного просвещения в заграничную командировку и одновременно находились в Берлине и Праге, где и состоялось их личное знакомство [Пресняков 1980, с. 204]. Недавно было опубликовано письмо А. Н. Веселовского из Берлина, в котором он сообщает о Потебне как об одном «из многих здешних знакомых» и пересказывает свою беседу с ним о журнале «Основа» [Наследие Веселовского 1992, с. 211].

Впрочем, сходства с самого начала сочетались с различиями. А. Н. Веселовский посылал из-за границы в Петербург обстоятельные отчеты с характеристикой современных течений европейской науки, а Потебня ограничивался формальным сообщением о своих занятиях санскритом и о работе над книгой «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий». Не завершив двухлетней командировки, Потебня через год возвращается на родину. А. Н. Веселовский продолжает свое заграничное путешествие, в 1864–1867 гг. живет в Италии и издает в Болонье четырехтомный труд «Вилла Альберти. Новые материалы для характеристики литературного и общественного перелома в итальянской жизни XIV–XV столетия» (1867–1868).

Основной сферой занятий Потебни являлось языкознание, Веселовский же был в первую очередь историком литературы. Совпадали интересы двух ученых главным образом тогда, когда они обращались к фольклору и народным верованиям. Нельзя сказать, что теория мифа была в центре их интересов, однако именно Потебня и А. Н. Веселовский разработали концепции мифа и мифологического мышления, которые знаменовали собой критическое преодоление мифологических теорий Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева и оказали многообразное влияние на науку XX в.

Конгениальность Потебни и А. Н. Веселовского и взаимная дополнительность их взглядов отмечались уже их современниками и ближайшими последователями. Например, А. Г. Горнфельд, который слушал лекции и Потебни, и А. Н. Веселовского, вспоминал: «Веселовский говорил о другом, чего не касался Потебня, — а в выводах они сходились, те вопросы соотношения

личного и группового элементов в литературном творчестве, которые у Потебни решались на основании явлений языка и элементарных поэтических форм, освещались у Веселовского посредством изучения сложных форм — сюжетов, поэтических видов и т. п.» [Горнфельд 1924, с. 64].

В 1880-е гг. Потебня и А. Н. Веселовский неоднократно вступали друг с другом в явную или скрытую полемику. При ее осмыслении нужно учитывать, что А. Н. Веселовский в 1880-е гг. был для Потебни в первую очередь автором книги «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе», «Разысканий в области русских духовных стихов» и «Опытов по истории развития христианской легенды». Пафос этих трудов заключался главным образом в поисках литературных источников фольклора и в определении путей усвоения христианской традиции европейскими народами. Естественным, что будущего автора «Исторической поэтики» угадать в А. Н. Веселовском было еще невозможно.

Также и Потебня для А. Н. Веселовского — автор книг и статей по фольклору и мифологии, опубликованных в 1860-е и 1880-е гг. Такие фундаментальные труды Потебни, как «Из записок по теории словесности» и третий том «Из записок по русской грамматике», увидели свет только после смерти ученого, поэтому сколько-нибудь полного представления о филологической концепции Потебни А. Н. Веселовский в 1880-е гг. еще не мог получить.

Тем не менее творческая полемика между Потебней и А. Н. Веселовским была чрезвычайно содержательной: она касалась принципиальных вопросов о соотношении мифологического наследия и культурного пласта, привнесенного в славянский мир христианством, о сущности славянской мифологии и мифологического мышления.

В своем комментарии к «Слову о полку Игореве» (1878) Потебня активно использовал рецензии А. Н. Веселовского на сборник похоронных причитаний Е. В. Барсова (1873) и на книгу В. Ф. Миллера «Взгляд на „Слово о полку Игореве“» (1877). Как и А. Н. Веселовский, Потебня привлекал для интерпретации образов Обиды, Нужды и Дива из «Слова о полку Игореве» фольклорные образы Бесчатья, Судинушки, Бесталанницы, Горя, опираясь на новые записи причитаний, опубликованные Е. В. Бар-

совым. При этом Потебня не соглашался с А. Н. Веселовским в понимании отдельных мест «Слова о полку Игореве» и русских причитаний [Потебня 1914, с. 72, 90, 121, 128–129].

А. Н. Веселовский видел «в Диве и в деве Обиде неполные попытки мифического овеществления идей: злой судьбины, горя-злосчастия, кручины, являющихся то в образе чудища, то зловещею птицей вороном, то в виде судинушки олонецкого причитания» [Веселовский 1877а, с. 276]. Потебня в целом солидаризировался с А. Н. Веселовским, однако сама постановка вопроса, по-видимому, представлялась ему несколько легковесной. Поэтому он написал: «Оставляя в стороне вопросы, что такое полное и что неполное мифическое овеществление, застаем ли мы это овеществление в состоянии убыли или возрастания, служит ли многообразность представлений указателем неполноты мифического овеществления, я думаю тоже, что Див, Обида, Горе и пр. образы сродные по значению» [Потебня 1914, с. 100].

В первом томе «Объяснений» полемика Потебни с А. Н. Веселовским приобретает уже принципиальный характер. Она сконцентрирована главным образом в главе, посвященной игре «Воротарь» [Потебня 1883а, с. 107–110, 120–127]. Точку зрения А. Н. Веселовского Потебня уже осмысляет здесь как определенную теорию и подвергает ее методологической рефлексии [там же, с. 107, 124–127]. Объектом полемики становится работа А. Н. Веселовского «Св. Георгий в легенде, песне и обряде», опубликованная как второй выпуск «Разысканий в области русских духовных стихов».

В исследовании А. Н. Веселовского внимание Потебни привлекла главным образом глава, посвященная фольклорным образам Марии — Марины — Маргариты. Здесь А. Н. Веселовский констатировал, что предложенное им «толкование некоторых мифических подробностей народно-славянского обряда значительно расходится с обычной их экзегезой», и доказывал, что «история народного суеверия в Европе не мыслима без углубления в христианские источники, отчасти определившие его материал» [Веселовский 1880, с. 103].

Именно эта «общая идея» и ее применение к конкретному материалу и вызвали возражения Потебни. По его мнению, вы-

водить образы фольклора единственно из церковного предания столь же неверно, как и сводить их целиком к языческому наследию. Например, Потебня рассматривает мотив ключей в фольклоре и отмечает: «...вопрос не в том, знает ли русское простонародное предание о Петровых ключах от царствия небесного, ибо очевидно, что знает и пользуется <...> а в том, удобно ли этими ключами одними или с прибавкою ключей Богородицы объяснять все прочие ключи народного предания, как ключи зари, звезд, галки и сои <...> Мне кажется, что такая прямолинейность объяснения столь же мало вынуждена свойством данных, как и противоположная, которая состояла бы в признании устойчивости лишь за одним туземно-языческим преданием» [Потебня 1883а, с. 124–125].

Обычно смешение «христианского и, по-видимому, языческого... понимается как наслоение христианских имен и черт на языческие поверья и обряды» [там же, с. 126]; А. Н. Веселовский же в книге о св. Георгии, по наблюдениям Потебни, наоборот, принимает «за первое — явно христианское, а за второе — то, что считалось исконно туземным» [там же].

Особенно горячо выступает Потебня против выведения имен и реалий славянского фольклора из церковно-книжной традиции в тех случаях, когда они имели надежную славянскую этимологию и были укоренены в индоевропейской фольклорно-мифологической традиции (см., например, замечания Потебни об образе зари и имени Марены [там же, с. 126–127]). Возражая против возведения южнославянской самовилы к сивилле, Потебня отмечает: «Если бы и оказалось верным предположение, что „самовила“ возникло из „сивилла“ (проф. Веселовский), этим не объяснилось бы сложное содержание, вкладываемое в эту форму» [там же, с. 85, примеч. 3].

Потебня верно отметил, что его расхождения с А. Н. Веселовским кроются в определенной предрасположенности, трудно объяснимой рационально. Вопрос в том, что берется за точку отсчета и считается изначальным, а что — вторичным и производным. Это рассуждение Потебни заслуживает того, чтобы привести его целиком:

«Вопрос, конечно, состоит здесь не в том, отвергать ли влияние церковного предания или нет. Это влияние признавалось ми-

фологами всегда, начиная с Гримма и Вольфа. Подобным образом вряд ли кто-либо из этимологов, заслуживающих внимания, думает, что словарный состав любого европейского языка может быть выведен из одних туземных и унаследованных по прямой линии элементов. К какой бы стороне языка и верований, да и вообще народной жизни, ни направилось бы историческое исследование, оно натолкнется на вопрос о степени устойчивости предания, о силе того, что, с одной точки, представляется инерцией, а, с другой — жизненностью, способностью народного или племенного организма уступать внешнему влиянию не иначе, как превращая его и ассимилируя при помощи преждепознанного. Что внешнее, что внутреннее; где сила, где уступчивость; становится ли исследователь на сторону ветра или же на сторону лоз, которые он клонит: это зависит частью от видимого свойства данных, которыми человек располагает, частью от более глубоких и труднее разложимых пристрастий и отвращений, навязываемых впечатлениями всей жизни, принадлежностью к известному народу, литературному и ученому направлению и пр.» [Потебня 1883а, с. 124].

В 1883 г. увидело свет очередное продолжение «Разысканий» А. Н. Веселовского. Разделы VI «Духовные сюжеты в литературе и народной поэзии румын» и особенно VII «Румынские, славянские и греческие коляды» ученый посвятил темам, хорошо знакомым Потебне. Как мы помним, первая часть его книги «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» была посвящена рождественским обрядам. В работах А. Н. Веселовского имеются ссылки на сочинения Потебни «Малорусская народная песня по списку XVI века», комментарий к «Слову о полку Игореве», «Этимологические заметки» и первый том «Объяснений» [Веселовский 1883, с. 177, 285, 318, 454], однако А. Н. Веселовский как бы не замечает ранней работы Потебни о рождественских обрядах, о которой он критически отозвался еще в статье «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» ([Веселовский 1938, с. 59]; см. выше, с. 257). Основное внимание А. Н. Веселовского по-прежнему привлекают апокрифические тексты и процесс их проникновения в фольклорную традицию славян, румын и других европейских народов.

На протяжении 1884–1887 гг. в «Русском филологическом вестнике» печатаются работы Потебни, которые составили второй том «Объяснений» (1887). Этот том имеет подзаголовок «Колядки и щедровки» и посвящен той же теме, что и «Румынские, славянские и греческие коляды» А. Н. Веселовского. Естественно, что Потебня многократно ссылается на А. Н. Веселовского, больше всего на его «Разыскания», но также и на другие работы: книгу «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе», рецензию на сборник П. П. Чубинского, «Опыты по истории развития христианской легенды», «Южно-русские былины».

В 1880-е гг. ярко обнаруживаются различия во взаимных отношениях Потебни и А. Н. Веселовского: Потебня ведет с А. Н. Веселовским темпераментную полемику, а А. Н. Веселовский использует в своих работах отдельные наблюдения Потебни, но избегает при этом каких-либо оценочных суждений. Характерно, что свои принципиальные возражения Потебне А. Н. Веселовский изложил не в прямой полемике с ним, а в рецензии на книгу И. Е. Мандельштама (см. выше, с. 278, 282). В работу «Судьба-доля в народных представлениях славян» (1889) А. Н. Веселовский включает материалы, подобранные в статье Потебни «О доле и сродных существах» и в ПВСП А. Н. Афанасьева, однако игнорирует все интерпретации Потебни и А. Н. Афанасьева, которые относятся к мифологии природы.

Наиболее последовательно Потебня ссылается на «Разыскания» в тех главах книги, в которых рассматриваются вопросы, ранее затронутые А. Н. Веселовским: гл. II «О времени колядованья и щедрованья и некоторых относящихся сюда словах», гл. XV «Чудесное дерево; с него три користи» и др. Потебня использует сравнительные данные, приведенные А. Н. Веселовским, анализирует цитированные им по недоступным для Потебни источникам тексты румынских колядок, принимает к сведению указания на книжные источники фольклорных мотивов.

Рассматривая одни и те же образы в славянских колядках, Веселовский и Потебня возводили их — первый к христианскому преданию, а второй — к индоевропейским и древнеславянским мифам. Например, оба исследовали образ дерева в колядках: Потебня видел в нем модификацию мифологического мирового дерева, а А. Н. Веселовский — крестное дерево христианских ле-

генд [Веселовский 1883, с. 235]. С точки зрения Веселовского, апокрифическая легенда воздействует на языческую основу [там же, с. 247]; по мнению же Потебни, наоборот, легенда накладывается на мифологическую основу, принимая в себя ее содержание. «...Можно думать, что... образ лишь видоизменился под влиянием христианского, а не создан им», — замечает по конкретному поводу Потебня [Потебня 1887, с. 773].

А. Н. Пыпин справедливо отмечал по поводу «Объяснений»: «И здесь, как прежде, исторический элемент развития затронут мало, и когда к тому же предмету обращается исследователь, выходящий из другой точки зрения и с другим приемом анализа, — они как будто говорят о разных предметах. Так встретились на вопросе о происхождении и содержании колядок г-н Потебня и А. Н. Веселовский, и нужны новые исследования, чтобы привести их заключения к общему знаменателю, где бы они взаимно себя ограничили и дополнили» [Пыпин 1891, с. 153].

Даже в тех случаях, когда в песнях безусловно присутствует книжное влияние, все же у Потебни возникает сомнение в том, что оно послужило единственным источником народно-поэтических образов. «Из нового особенно легко заимствуется то, что сродно с преждеизвестным, — утверждает ученый. — Т<аким> о<бразом>, плодотворность библейских сказаний о древе жизни и древе познания добра и зла, вытекающих из Эдема реках и змее (Быт. 2, 9–10; 3, 1–4) и апокрифов о райском и крестном древе может объясняться не только тем, что они сами по себе способны были произвести сильное впечатление, но и тем, что они застали другие, сходные сказания, частью туземные, частью заимствованные из других источников» [Потебня 1887, с. 223–224].

Впрочем, по поводу болгарских колядок о св. Георгии А. Н. Веселовский писал (вполне в духе Потебни): «Процесс здесь совершился такой: чудо св. Георгия с змеем обратилось в болгарскую *весеннюю* песню, с чудесным нового, аграрного характера: реки жита, вина и молока истекают из убитого зверя <...> Так мирилось старое и новое, формы христианской легенды наполнялись реальным содержанием язычества» [Веселовский 1883, с. 252]. Эта «уступка» А. Н. Веселовского была замечена Потебней, который тут же возразил, что, становясь на точку зрения Веселовского, можно было бы и для этого случая подобрать книж-

ный источник, а не апеллировать к языческим представлениям [Потебня 1887, с. 775].

Потебня возражает против выведения песенных мотивов из церковно-книжных преданий [Потебня 1887, с. 187, 190, 582]. Особое неприятие вызывают у него случаи, когда А. Н. Веселовский объявляет фольклорный текст искаженным изложением церковной легенды. Действительно, увлеченный поиском христианских отзвуков в фольклоре Веселовский делает иногда весьма натянутые сопоставления. Например, в одном из вариантов «Стиха о Голубиной книге» рассказывается, что из крови Иисуса Христа выросла кора; А. Н. Веселовский высказал мнение о том, что слово *кора* «испорчено либо заменило какое-нибудь другое название» и далее предположил, что речь идет о васильках, и построил на этом основании обобщение: «Это один из хороших образчиков того, как литературное содержание легенды может не только переходить в обряд, но и становиться неотъемлемой принадлежностью народно-поэтических воззрений» [Веселовский 1872а, с. 175]. Потебня иронически возражает на это: «Но ведь поводом заговорить здесь о васильках, служит только мнение, что кора — есть растение; а если кора есть кора?» [Потебня 1887, с. 468].

А. Н. Веселовский задается вопросом: «...откуда эта аналогичность обряда, замечательное сходство, представляемое святочными обычаями современных европейских народов? Многое можно объяснить — единством натуралистических представлений, легших в их основу; вместе с тем в этом общем есть частности и совпадения, невольно вызывающие вопрос — о возможности одного древнего культурного влияния, распространившегося разновременно и оставившего следы в очертаниях нового обряда» [Веселовский 1883, с. 103]. Особый интерес А. Н. Веселовский проявляет к румынским колядкам и их соотношению со славянскими: «Я имею в виду сходство или скорее тождество малорусских и румынских колядок, предполагающее перенесение готовых типических и символических образов из одной среды в другую» [там же, с. 223–224].

Потебня возражает А. Н. Веселовскому: «Конечно, т. к. румыны живут на пути из южнославянских земель в южную Русь, примыкающую к ним на юге... и юго-западе... то а priori веро-

ятно, что они могли передавать Руси южнославянские и греческие мотивы. Но чтобы подкрепить эту вероятность, нужно в песнях, в коих предполагаются заимствованные мотивы, показать следы румынского влияния. В настоящем случае таких следов не видно» [Потебня 1887, с. 683]. По конкретному поводу Потебня указывает на процесс, обратный по отношению к тому, о котором пишет А. Н. Веселовский, — на проникновение отдельных мотивов из славянских колядок в румынские [там же, с. 706].

Для А. Н. Веселовского (по крайней мере в «Разысканиях») славянский материал интересен в первую очередь тем, что содержит рефлексы древнехристианского и античного предания, которое дошло до востока Европы в XIX в. в искаженном и ослабленном виде. Для Потебни же славянские песни (главным образом украинские) важны и сами по себе, и как продолжение индоевропейских и общеславянских языковых, культурных и фольклорно-мифологических традиций. Христианский элемент он воспринимает как нечто неорганическое и привнесенное извне. Даже если в колядках речь идет о церкви, Богородице или рае, Потебня все равно предполагает, что песня имеет языческий прообраз. Н. Ф. Сумцов был прав, когда упрекал Потебню в «полном невнимании к поверьям, сложившимся на христианской апокрифической почве» [Сумцов 1892, № 2, с. 215].

Характер полемики Потебни с А. Н. Веселовским можно проследить на одном примере. Еще в работе «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» Потебня предложил свою этимологию слова *овсень* (*авсень*, *усень*), сопоставив его с литовским *aušra* 'утренняя заря' [Потебня 1889, с. 395]. Вслед за Потебней эту этимологию повторил А. Н. Афанасьев в ПВСП [III, 748]. А. Н. Веселовский не исследовал специально этот вопрос и лишь отметил, что «этимологических объяснений названию *авсень*, *усень* и т. д. предложено было несколько: одна из старых (*овсень* от *овес*; вернее, быть может, от корня *се*: *сеять*...) опиралась на обычай... дети поселян ходят обществами *сеять* из рукава или мешка зерна овса, гречихи, ржи, кукурузы и других хлебов» [Веселовский 1883, с. 107].

Потебня отвергает мнение А. Н. Веселовского и отмечает, что тот примкнул к традиции, идущей от И. М. Снегирева: «Объяс-

нение формы *овсень* и пр. доныне зависит от ассоциации с овсом и сеяньем, без достаточных оснований установленной Снегиревым, соображение которого принято за факт» [Потебня 1887, с. 38]. Происхождение обряда «кликать овсень» и его названия И. М. Снегирев связывал с римскими и германскими обычаями и объяснял «особенной наклонностью славян русских перелицовывать иностранные слова на свой лад» [Снегирев 1837, т. 2, с. 109–110]. Приводя далее обширную цитату из «Разысканий» А. Н. Веселовского, Потебня по существу сближает методы И. М. Снегирева и А. Н. Веселовского, усматривая у обоих авторов прямолинейную теорию заимствования.

В своей работе «Румынские, славянские и греческие коляды» А. Н. Веселовский исследовал то, как разрабатываются в фольклорном ключе «сюжеты, навеянные христианскими воспоминаниями» [Веселовский 1883, с. 224]. Качества этой разработки могут быть определены либо «образами древнего, сложившегося мифа, либо общими процессами мифической мысли» [там же]. Вторая гипотеза не исключает первую, но и не предполагает ее необходимо, поэтому «так недоказательны попытки восстановить, сквозь призму христианства, очертания смененного им языческого верования» [там же]. Вообще древние мифы, по мнению А. Н. Веселовского, следует привлекать для сравнения, а не использовать их как точку отправления [там же, с. 293].

Между тем, с точки зрения Потебни, «языческое верование» не нуждается в восстановлении «сквозь призму христианства»; оно известно из сопоставления славянских материалов с древними индоевропейскими традициями. А вот возведение фольклорных мотивов к образам церковно-книжного предания представляется ему сомнительным и в принципиальном плане, и в каждом конкретном случае. Сама гипотеза о «христианской мифологии», рождение которой обусловлено «процессами мифической мысли», по-видимому, представлялась ему не ложной, а просто малосодержательной и лишенной объяснительной силы.

Замечательно, что Потебня призывает А. Н. Веселовского к тому же, к чему сам А. Н. Веселовский призывал своих современников — к сомнению. Так, например, Потебня пишет по поводу сюжета «Три овчара с тремя трубами»: «В этом величании

пана... заключена апофеоза овчаря и его трубы. Овчарями у пана служат святые, зимний и весенний, и сам Бог. Достаточно ли для возникновения этого образа одних христианских мотивов и, так сказать, отвлеченного, лишенного содержания, мифологического содержания мысли? Или же этот образ примыкает к дохристианским образам небесных музыкантов и пастухов, каковы, между прочим, Пан, Аполлон...? Здесь и в других подобных случаях... сомнение полезнее убеждения» [Потебня 1887, с. 190].

В книге «Из записок по теории словесности» Потебня лишь дважды обращается к полемике с А. Н. Веселовским. В одном случае он выписывает и комментирует известное место из предисловия к книге «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе» (см. ниже, с. 354), в другом — из статьи «Сравнительная мифология и ее метод» [Потебня 1905, с. 133–134, 594–595]. Однако есть основания думать, что часть заметок Потебни о А. Н. Веселовском либо утрачена, либо еще не опубликована. Во всяком случае В. И. Харциев, разбиравший архив Потебни после его кончины, упоминал «целый ряд заметок, возражений Веселовскому по поводу его взглядов на сравнительную мифологию» [Сб. ХИФО, 1892, т. 4, с. 81].

А. А. Потебня об А. Н. Афанасьеве

В своих разысканиях по фольклору и мифологии Потебня множество раз ссыался на работы А. Н. Афанасьева и неоднократно вступал с ним в полемику по различным вопросам. В ходе этой полемики Потебня сформулировал важные идеи о связи языка и мифологии, о происхождении и сущности метафоры, о соотношении поэтического и познавательного начал в мифологическом творчестве, о природе языческого заговора и его отличиях от молитвы.

Мы уже говорили о том, что в книге «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» Потебня выдвигал некоторые возражения А. Н. Афанасьеву, однако в целом разделял его мифологическую теорию и следовал тем же приемам сведения фольклорных образов к «небесной мифологии» (см. выше, с. 226, 259).

В 1867 г. Потебня опубликовал заметку «К статье А. Н. Афанасьева „Для археологии русского быта“» [Потебня 1869, с. 517–529]. В ней Потебня обошел принципиальные проблемы и сосре-

доточился на частных вопросах — об этимологии отдельных слов и происхождении конкретных обрядовых символов. А. Н. Афанасьев познакомился со статьей Потебни и дал сжатое изложение нескольких ее страниц в ПВСП ([Афанасьев 1869, т. 3, с. 556]; ср.: [Потебня 1989, с. 527–529]).

Потебня возражает против афанасьевской интерпретации слов *умычка*, *оборотень*, *супруг* и др. и таких обрядовых символов, как венок и вено. Например, А. Н. Афанасьев считал, что венок является «метафорой супружеского союза» и объяснял происхождение этой метафоры тем, что слово *венюк* образовано от глагола *вить* [Афанасьев 1986, с. 199–200]. По мнению же Потебни, венок есть символ девственности, чем объясняется и его использование в девичьих гаданиях о замужестве [Потебня 1989, с. 519]. Кроме этого, как отмечает Потебня, «девство и сама девица представляются венком вовсе не в силу этимологического значения слова *венюк*, а потому что венок есть девичье украшение, скидаемое при выходе замуж» [там же, с. 518]. Аналогично и «этимологическое значение слова *вено* (свитое) вовсе не есть причина, по которой это слово получает свои дальнейшие значения» [там же, с. 526].

Если А. Н. Афанасьев сближал мифологию с поэзией, то Потебня, не отрицая этого в принципе, акцентировал познавательный характер мифа. «Особенность мифического творчества сравнительно с поэтическим творчеством в тесном смысле состоит в том, что первое имеет своим предметом и такие явления, которые впоследствии становятся достоянием одной только научной мысли» [там же, с. 484], — писал Потебня в работе «О доле и сродных с нею существах» и обещал «при другом случае» сказать «о некоторых отклонениях от такого взгляда у г-на Афанасьева» [там же, примеч. 2].

В своих сочинениях 1880-х гг. Потебня неоднократно ссылаясь на ПВСП, используя их главным образом как собрание фольклорно-этнографических материалов. В ряде случаев он солидаризируется с мифологическими интерпретациями А. Н. Афанасьева [Потебня 1883а, с. 91], а иногда и сам отождествляет фольклорных персонажей с небесными явлениями (зарей и солнцем) вполне в духе ПВСП. Впрочем, некоторые мифологические интерпретации А. Н. Афанасьева вызывают у Потебни возражения. Он подвергает критическому анализу сведения о таких созданиях

«кабинетной мифологии», как Лада и Лель, к которым А. Н. Афанасьев относился с полным доверием.

Принципиальная полемика с А. Н. Афанасьевым содержится в поздних записях Потебни, опубликованных в книге «Из записок по теории словесности». В заметках «Миф и слово» и «Об участии языка в образовании мифов» Потебня учитывает и мнения других отечественных и зарубежных ученых (Ф. И. Буслаев, А. Н. Веселовский, А. де Губернатис, Н. И. Кареев, А. Кун, М. Мюллер, Г. Пауль, Г. Спенсер, Э. Б. Тайлор, Г. Штейнталь), однако основное внимание уделяет все же А. Н. Афанасьеву.

Надо сказать, что эти записи Потебни производят двойственное впечатление. С одной стороны, они содержат принципиально важные положения о сущности мифического мышления, о соотношении мифа и поэзии, о влиянии языка на сложение мифов, причем во многих случаях не имеют прямых аналогов в других сочинениях Потебни и являются единственным источником, позволяющим судить о его взглядах.

С другой стороны, перед нами именно фрагменты, лишенные окончательной обработки. Например, на с. 584 издания 1905 г. Потебня говорит о том, что на вопрос о соотношении «слова-мифа и слова-немифа» у А. Н. Афанасьева имеются «два противоположных ответа: один, повторяемый им множество раз на разные лады, им сознается; другой прокрадывается невзначай» [Потебня 1905, с. 584]. И далее под цифрой «1» приводятся выписки, свидетельствующие о том, что, «по мнению Афанасьева, источником мифов служит в конце концов неспособность человека удержаться на той высоте мысли, на которой он, без всяких усилий со своей стороны, очутился вначале» [там же, с. 586]. Вслед за этим Потебня излагает собственные взгляды на соотношение мифа и поэзии, и до «противоположного» ответа А. Н. Афанасьева, который «прокрадывается невзначай» и по логике вещей должен был бы излагаться под цифрой «2», дело так и не доходит.

Хотя Потебня делает многочисленные выписки из ПВСП, его исследование все же нельзя считать подлинным критическим анализом точки зрения А. Н. Афанасьева во всей ее сложности и противоречивости. Потебня скорее отталкивается от тезисов А. Н. Афанасьева для лучшего осмысления собственной позиции, чем анализирует их.

Внимание Потебни привлекают мысли А. Н. Афанасьева о том, что первоначально названия предметов были метафорами и имели только «поэтический смысл»: «Стоило лишь забыться, затеряться первоначальной связи понятий, чтобы метафорическое уподобление получило для народа все значение действительного факта и послужило поводом к созданию целого ряда баснословных сказаний» [Афанасьев 1865, т. 1, с. 9–10; Потебня 1905, с. 584]. А. Н. Афанасьев писал: «...как скоро утрачено было настоящее значение метафорического языка, старинные мифы стали пониматься буквально...» [Афанасьев 1865, т. 1, с. 13]. Потебня справедливо усматривает здесь непоследовательность: если «мифы стали пониматься буквально», значит, они существовали уже и «при прежнем небуквальном понимании» [Потебня 1905, с. 584].

Потебня полагает, что первоначальный «поэтический смысл» для А. Н. Афанасьева «не есть истинный», и «поэтичность есть риторичность» [там же]. Это утверждение, конечно, несправедливо по отношению к А. Н. Афанасьеву, который неизменно подчеркивал, что метафоры древнего поэтического языка основаны на «непосредственном впечатлении» от природных явлений [Афанасьев 1868, т. 2, с. 436] и не являются «риторическим украшением» [там же, т. 1, с. 506]. А. А. Котляревский отмечал, что, постоянно апеллируя к М. Мюллеру, А. Н. Афанасьев тем не менее проводил в своем труде принципиально иной взгляд на происхождение поэтической метафоры: «По М. Мюллеру, поэтическая метафора явилась вследствие лексической бедности древнего языка: не пользуясь достаточным запасом слов, язык вынужден был употреблять одинакие термины и слова для обозначения различных предметов и впечатлений; по мнению же г-на Афанасьева, которое нельзя не разделить, метафора произошла вследствие сближения между предметами, сходными по производимому впечатлению; она создавалась совершенно свободно, черпая из богатого источника, а не по нужде, не ради бедности языка» [Котляревский 1890, с. 272]. По-видимому, это и имел в виду Потебня, говоря о том, что иной взгляд на соотношение слова и мифа у А. Н. Афанасьева «прокрадывается невзначай» [Потебня 1905, с. 584].

Концепция «падения языка», которую разделял А. Н. Афанасьев, конечно, совершенно неприемлема для Потебни. По его

мнению, язык всегда беден по отношению к требованиям мысли. «Этим условлена неограниченность развития языка и... отсутствие в этом развитии циклов и крутых поворотов, вроде существовавшего еще недавно противоположения периода создания и разрушения языка. Эта бедность, вынуждающая как каждый из случаев позднейшей метафоричности, так и создание мифов, есть собственно не бедность, а возможность дальнейшего развития» [Потебня 1905, с. 592].

Потебня обращает внимание на то, что А. Н. Афанасьев в ПВСП то и дело осуществляет своеобразные переводы с метафорического языка на простой. В своих фольклористических работах Потебня также не чуждается возведения фольклорных ситуаций и образов к небесным мифам, однако сам механизм такого возведения он осмысляет по-другому, чем А. Н. Афанасьев: «Объясняя мифы, мы вовсе не переводим *метафорического* и первобытного языка на *простой и современный*. Если бы мы делали это, то наше толкование было бы умышленным искажением, анахронизмом. Мы только подыскиваем подлежащие, не выраженные словом, к данным в мифе сказуемым и говорим, что предметом такого-то мифического объяснения (=корова) было восприятие тучи» [Потебня 1905, с. 590]. Так в полемике с А. Н. Афанасьевым Потебня высказывает интересную мысль о принципиальной непереводимости мифа на иной язык.

От критического рассмотрения высказываний А. Н. Афанасьева Потебня переходит к изложению собственных взглядов на соотношение мифа и поэтического образа, мифического и поэтического мышления. Он вносит принципиальное уточнение в саму постановку вопроса, вводя разграничение поэзии в широком и узком смысле слова. «*Миф* принадлежит к области поэзии в обширном смысле этого слова», однако он отличен «от поэзии, понимаемой в тесном значении, позднейшем по времени появления» [там же, с. 586–587].

О заговорах

Заговоры неоднократно привлекали внимание и Ф. И. Буслаева, и А. Н. Афанасьева, и А. А. Потебни, и А. Н. Веселовского. В работах этих ученых были сформулированы альтернативные

подходы к изучению заговорно-заклинательной поэзии, новаторские взгляды на ее происхождение и сущность. Они затронули такие проблемы, как магическая сила слова (языка) и магия имени, соотношение обряда и словесного текста, автохтонной и книжно-христианской традиций.

Вопрос о степени пригодности заговоров для реконструкции мифологических представлений или фрагментов древней ритуально-магической речи имеет принципиальное значение для науки о славянских и индоевропейских древностях. Очень многое зависит от того, признаем ли мы заговоры наследием славянской мифологии или вторичными отголосками христианской книжности, будем считать их выражением магической функции языка или словесным описанием ведовских обрядов.

Кардинальный характер для осмысления заговоров имеет проблема соотношения акционального (действенного) и словесного (вербального) компонентов. С одной стороны, заговоры основаны на вере в магическую силу человеческого слова, с другой — они сопровождают обряд и во многом дублируют его. В истории фольклористики концепции заговора явственно противопоставлены в зависимости от того, что считалось изначальным и основополагающим, а что — вторичным и менее значимым, — слово или действие. В более широком плане эта коллизия соотносится с противопоставлением мифа и ритуала.

История изучения заговоров в России неоднократно освещалась [Познанский 1995, с. 9–56; Петров 1981, с. 78–90]. Мы уделим внимание только двум вопросам: соотношению заговора и мифа (мифологии) и осмыслению сущности заговора как синкретического единства слова и ритуального действия. Такие проблемы, как морфология заговора или его поэтика, останутся за рамками нашего рассмотрения, хотя они тоже занимали исследователей XIX в.

Еще в 1849 г. Ф. И. Буслаев высказал гипотезу о том, что «заклинания идут непосредственно от периода языческого и... стоят в теснейшей связи с первобытной эпической поэзией, входят в древнейший эпический миф как отдельные эпизоды» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 251]. Ф. И. Буслаев полагал, что исторически заговоры ведут свое происхождение от «величаний» языческих богов [там же, с. 114].

Он подчеркивал и практическое значение заговоров, их утилитарную направленность [там же, с. 39] и в то же время — их роль в истории поэзии. По мнению Ф. И. Буслаева, «этому замечательному отделу народной словесности нельзя не отдать справедливости в оригинальности и смелости поэтических образов и в искренности восторженного суеверия» [Буслаев 1990, с. 77].

А. Н. Афанасьев следовал в осмыслении заговоров за Ф. И. Буслаевым, но более полно и ясно формулировал некоторые проблемы. Он также видел в заговорах «отголоски поэтических воззрений глубочайшей древности» [Афанасьев 1865, т. 1, с. 44]. По его определению, «заговоры суть обломки древних языческих молитв и заклинаний, и потому представляют один из наиболее важных и интересных материалов для исследователя доисторической старины» [Афанасьев 1865, т. 1, с. 43]. И доселе большая часть заговоров «состоит из молитвенных обращений к небу, светилам, заре, грому, ветрам и другим стихийным божествам» [там же, с. 417]. Устойчивость заговорных текстов А. Н. Афанасьев объяснял тем, что они сохранили свою ритуально-магическую функцию, но со временем «вышли из общего употребления и составили предмет тайного ведения знахарей, колдунов, лекарок и ворожеек» [там же, с. 44].

Чудесные возможности заговорного слова, согласно А. Н. Афанасьеву, предопределяются тем, что заговоры сохранили те «пластические выражения, которые исстари почитались за внушение самих богов, за их священное откровение вещим избранникам: прорицателям и поэтам» [там же, с. 420]. Особый интерес вызывали у А. Н. Афанасьева «наиболее загадочные и наиболее богатые мифическими чертами заговоры», в которых проводится параллель между «нуждами заклинателя» и «небесными явлениями природы», например: «...как потухает кровавая заря на небе, так да остановится льющая из раны кровь...» [там же, с. 425].

В христианскую эпоху «эти древнейшие воззвания к стихийным божествам подновляются подставкою имен Спасителя, Богородицы, апостолов и разных угодников; в народные заговоры проникает примесь воззрений, принадлежащих новому вероучению, и сливается воедино с языческими представлениями о могучих силах природы: Христос — „праведное солнце“ отождествляется с божеством дневного света, Пречистая Дева — с крас-

ною Зарею, Илья-пророк, Николай-угодник и Георгий-победоносец заступают место Перуна» [там же, с. 419]. Подобные смешения, по мнению А. Н. Афанасьева, «важны тем, что ярко свидетельствуют за древнерелигиозный характер народных заговоров» [там же, с. 420].

Особое внимание А. Н. Афанасьев уделял зачинам и закрепкам заговоров. Он отмечает, что заговоры начинаются с описания обрядовых подробностей (встать рано, на утренней заре, выйти в открытое поле, повернуться лицом к восходящему солнцу и т. д.): «Древнейшая обстановка, сопровождавшая некогда молитвенное возношение, отчасти и до сих пор считается необходимым условием силы заговора, отчасти оставленная — из обряда перешла в формулу» [там же, с. 414].

В афанасьевских рассуждениях о заговорах нет ничего такого, что вело бы к существенным натяжкам в их истолковании. Явные преувеличения начинаются тогда, когда за бытовыми чертами заговоров А. Н. Афанасьев пытается усмотреть изображение природных мифов. Какую бы цель ни преследовали заговоры: остановить кровь, навести сон, погасить пламя пожара и т. д. — все это, по его мнению, «не более, как метафорические выражения, издревле служившие для обозначения небесных явлений, но впоследствии понятые буквально и примененные к обыкновенному быту человека» [там же, с. 424]. Например, «потушить пожар» в заговоре означает на самом деле «погасить пламя грозы в дождевых ливнях» [там же, с. 425]. Такая расшифровка заговоров, их перевод с «метафорического» языка на простой и понятный на самом деле имеет мистифицированный характер.

Потебня в своих первых работах придерживался тех же взглядов на природу заговора, что и Ф. И. Буслаев и А. Н. Афанасьев. Он полагал, что заговоры — это «выветрившиеся языческие молитвы» и что их произнесение сопровождается обрядами, которые символически изображают действие призываемой силы. Например, «в заговорах на любовь, или *присушках*, коих самое название указывает на отношение к огню, всегда почти призывается палящая сила» [Потебня 1989, с. 303].

Вопрос о заговорах мельком затрагивается и в книге МЯ. Потебня отмечает, что в молитве и заклятии слово как сущность

вещи «получает власть над природою» [там же, с. 158–159]. Могущество заговора объясняется «таинственной связью слова с сущностью предмета», но «она остается при словах и в обыкновенной речи» [Потебня 1989, с. 159]. Потебня обращает внимание на познавательный смысл магических приемов и сопровождающих их заговоров. Символические ассоциации, закрепленные языком, подсказывают человеку пути магического воздействия на природу, и тем не менее обрядовые акты несут в себе нечто принципиально новое по сравнению с такими ассоциациями: люди сознательно и целенаправленно совершают эти акты для того, чтобы достигнуть определенной цели. Потебня предполагает, что «в чарах, так называемых теперь симпатических средствах и тому подобных явлениях, основанных на языке, человек впервые пришел к сознанию причины, то есть создал ее» [там же, с. 190]. Та связь между явлениями, о которой мы можем судить на основании заговоров и магических средств, некогда обнимала собой все явления в мире и имела универсальный характер: «Подобными отношениями даже в глазах современного простолюдина связано многое в мире, а прежде было связано все» [там же, с. 191].

Вновь Потебня обращается к заговорам в работе «Малорусская народная песня по списку XVI века», в отдельных местах «Объяснений» [Потебня 1883а, с. 80; 1887, с. 64] и в книге «Из записок по теории словесности» [Потебня 1905, с. 615–621]. Фрагменты «Заговоры» и «Простейшая форма обряда и чар», помещенные один за другим в книге 1905 г., и тематически, и текстуально близки тому фрагменту исследования об украинской песне, который посвящен заговорам [Потебня 1877, с. 20–26]. Первый из этих фрагментов написан по поводу сборников заговоров Л. Н. Майкова (1869) и П. С. Ефименко (1874). Однако здесь Потебня еще не ссылается на работу Н. В. Крушевского «Заговоры, как вид русской народной поэзии» (1876), которую он активно использует в исследовании 1877 г. Таким образом, заметки Потебни, о которых идет речь, по-видимому, были написаны между 1874 и 1876 гг. В книгу «Малорусская народная песня» они включены в переработанном виде, однако представляют и самостоятельный интерес, так как отдельные положения высказаны здесь в более развернутом виде, например, яснее сказано о том,

что в заговорных формулах мы имеем дело «с мифами, но не с культом божеств» [Потебня 1905, с. 621].

Интересно, что соответствующие страницы книги «Малорусская народная песня» в значительной степени построены на полемике с А. Н. Афанасьевым и сопровождаются выписками из ПВСП [Потебня 1877, с. 20, 24, 25]. Потебня пересматривает свою прежнюю точку зрения и определяет заговоры как «словесное изображение сравнения данного или нарочно произведенного явления с желанным, имеющее целью произвести это последнее» [Потебня 1877, с. 21]. Такая дефиниция хорошо описывает структуру заговорных формул типа: «В печи огонь горит... и тлит дрова; так бы тлело и горело сердце у N» [там же]. Однако существует и множество сюжетных заговоров, которые таким определением не покрываются. Восходящее к Ф. И. Буслаеву осмысление заговоров как «обломков древних языческих молитв» [Афанасьев 1865, т. 1, с. 43] больше не устраивает Потебню, так как «в заговоре может вовсе не заключаться представления о божестве» [Потебня 1877, с. 21].

Как мы уже знаем, А. Н. Афанасьев видел в зачинах заговоров типа «встану я, пойду туда-то» «описание тех обрядовых подробностей, с какими в древности надо было приступать к этому священному делу» [Афанасьев 1865, т. 1, с. 414–415]. По мнению Потебни, «если в заговоре говорится «встану я и проч.», то некогда так и делалось, притом не в силу совета знахаря, а прежде, чем сложились подобные советы» [Потебня 1877, с. 25]. Однако основной смысл таких зачинов состоит не в том, что «в них могут быть следы обрядов богопочитания», а в том, что это «воспоминания обстоятельств, при которых соткался заговор» [там же]. В отличие от Афанасьева, в зачинах заговоров Потебня усматривает все же в первую очередь определенный поэтический прием, а не описание обряда [Потебня 1877, с. 25–26; Потебня 1883а, с. 1–2].

Хотя Потебня утверждает, что «чары и первоначально и доныне могут не иметь отношения к небесным и мировым явлениям» [Потебня 1877, с. 23], сам он с легкостью отождествляет заговорных персонажей с небесными явлениями (например, девицу на золотом стуле с зарей [Потебня 1883а, с. 99]). Вообще, когда речь заходит о солнце и заре, отпирании и запирации небесных

ворот, осторожность и скептицизм покидают Потебню, и он начинает рассуждать вполне в духе ПВСП Афанасьева или своей же ранней книги «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий».

В теоретическом отношении разыскания Потебни о заговорах представляют интерес, поскольку в них можно видеть идеи, предвосхищающие ритуальную интерпретацию мифа. В контексте размышлений о заговорах Потебня высказывает мысль о том, что «понятие о божестве не исконно. Заговоры и чары, видимо стоящие вне сферы богопочитания, хотя бы и воспроизведенные, даже созданные вчера и сегодня, могут быть по своему характеру более первобытны, чем такие заведомо древние, как известный немецкий заговор VIII в. ... в коем первый член сравнения изображает действия божеств» [Потебня 1877, с. 24]. Таким образом, Потебня постулирует существование дорелигиозной эпохи и именно к ней относит происхождение заговоров.

Подступы к диалектике мифа

Взгляды Потебни на сущность мифа и мифологии, на соотношение мифа и языка в значительной степени формировались в творческой полемике с Ф. И. Буслаевым, А. Н. Афанасьевым и А. Н. Веселовским. Осмысление языка (слова) как основного источника и орудия мифотворчества в русской науке XIX в. связано с усвоением идей В. Гумбольдта и критикой концепции «болезни языка» М. Мюллера. В теоретическом отношении проблема влияния языка на мифологическое мышление наиболее глубоко разработана в поздних заметках Потебни, хотя они, к сожалению, не получили окончательной обработки.

Мифологическая концепция Потебни претерпела существенную эволюцию на протяжении примерно 30 лет. Она имеет противоречивый и неоднородный характер. Некоторые из идей ученого пережили свое время и даже более того — устремлены в будущее, а некоторые целиком принадлежат породившей их эпохе и были тогда же критически восприняты современниками. Сохраняют свое значение мысли Потебни о гносеологических и психологических корнях мифологического мышления, о соотношении мифологического, поэтического и научного творчества,

о мифологических истоках языковых и поэтических метафор и в целом поэтического языка, о роли языка в формировании мировосприятия человека традиционной культуры. В то же время явно устарели интерпретации фольклорных мотивов в духе солярной мифологии.

Во взглядах Потебни на соотношение разных типов мышления сложным образом сочетаются два подхода, условно говоря, стадияльно-исторический и абстрактно-генетический [Кацнельсон 1948, с. 87]. С одной стороны, развитие идет «от мифа к поэзии, от поэзии к прозе и науке» [Потебня 1905, с. 587], мышление мифическое постепенно уступает место поэтическому (образному) и далее прозаическому (научному). С другой стороны, Потебня пишет о том, что «множество примеров мифического мышления можно найти и не у дикарей, а у людей, близко стоящих к нам по степени развития» [там же, с. 587–588], или что «мифическое творчество не прекратилось и в наши дни. Создание нового мифа состоит в создании нового слова» [там же, с. 596]. Как верно отмечает С. Д. Кацнельсон, «с такой абстрактно-генетической точки зрения, когда всякое словотворчество, на какой ступени развития оно бы ни осуществлялось, отождествляется с мифом, уже очень трудно, конечно, говорить о различии первобытной и позднейшей образности, мифологического и рационалистического сознания как о двух последовательных стадиях в развитии языка и мышления» [Кацнельсон 1948, с. 87].

Между тем двойственная оценка мифологического мышления — как явления доисторической эпохи и как вневременной составляющей мышления *homo sapiens*, которая может быть обнаружена на разных этапах исторического развития человечества, вплоть до современности, оказалась весьма плодотворной для науки XX в.

По мнению Потебни, мысль человека периода мифов так же, как и современного человека, занята поиском конечных причин, но она рано устает, «не привычная к напряжению» [Потебня 1989, с. 541]. Консерватизм мифического мышления ученый объясняет двумя факторами: во-первых, в качестве причины того или иного состояния человека или природного явления выступает мифическое существо; во-вторых, мифическая апперцепция имеет тавтологический характер, ибо новое почти не отличается

от прежде познанного, с помощью которого оно получает объяснение [Потебня 1989, с. 486].

Потебня изучал коллективные представления славянских народов, но он не исключал й индивидуального мифотворчества: «...мы... имеем дело лишь с широко распространенными народными мифами; миф же несомненно может скрываться и в узкой сфере личности. Кому не известны мифы, создаваемые нашими детьми под влиянием того же языка, которым говорим мы» [Потебня 1905, с. 603].

Потебня еще в большей степени, чем Ф. И. Буслаев, выдвигает на первый план миф как определенный способ мыслительной деятельности в отличие от мифологии как системы мифологических персонажей. Более того, выясняется, что каждый человек как бы создает сызнова свою собственную мифологию. Причем это относится не только к ребенку или к поэту, но и к ученому. Однако если поэт создает мифологию по своему призванию, а ребенок — в силу психологических особенностей своего развития, то ученый впадает в мифологию по ошибке.

Сильная сторона такого подхода заключается в том, что он побуждает к поискам психологических и гносеологических оправданий мифологии, мотивации тех или иных верований. Слабые же стороны обусловлены тем, что происхождение мифологии односторонне связывается со словесно-интеллектуальной деятельностью человека.

Взгляды Потебни на гносеологическую природу мифа, соотношение мифа и слова, «небесной» и «земной» мифологии имеют диалектически противоречивый характер. Вообще можно сказать, что антиномизм у Потебни не только способ описания языка, но и внутренний нерв всей его системы.

1. С одной стороны, миф возникает на основе эмоционально-чувственного восприятия человека и коренится в его бессознательной сфере. Взрослый человек, обладающий «прозаическим» мышлением, и ученый, обладающий мышлением «научным», впадают в миф как в ошибку.

С другой — миф обладает высоким познавательным потенциалом и поэтическими достоинствами, с его помощью человек целенаправленно решает вопросы о происхождении мира и отдельных явлений природы. Диалектику сознательного и неосознан-

ного Потебня хорошо описал по отношению к языку: «...язык, будучи орудием сознания, сам по себе есть орудие бессознательное. Говорящему ясно то, до чего доводит его язык, но путь, которым идет при этом язык, неясен» [Потебня 1888, с. 53].

2. С одной стороны, миф, в основе которого лежат «живописные аналогии» между явлениями природы, невычлененность «я» из внешнего мира, проецирование психической жизни человека на окружающую природу и т. д., определяет собой процесс формирования слова, лежащие в его основе «представление» и «внутреннюю форму».

С другой — слово (лежащие в его основе «представление» или «внутренняя форма») определяет собой формирование мифа (мифической формулы, мифического представления) и его дальнейшее развертывание до мифического персонажа или мифического сказания.

3. С одной стороны, человек проецирует на небо земные отношения и предметы, с другой — проецирует небесные явления обратно на землю. «Хотя самое первоначальное название земного огня, коровы и т. п. было уже мифом, но этот миф послужил только материалом для создания мифов, имеющих предметом явления более потрясающие и потому божественные. Земной огонь, земные коровы послужили ответом на вопросы, что такое огонь небесный, что такое туча. Лишь затем вновь возник вопрос: что же такое земной огонь, что такое земная корова? Ответ: земной огонь есть тот же небесный, ниспешший на землю; земная корова есть таинственное воплощение небесной и потому известными своими действиями может указывать на деяния первой» [Потебня 1989, с. 274–275].

Пользуясь языком А. Ф. Лосева, можно сказать, что у Потебни миф представляет собой арену встречи двух энергий — земного и небесного (см.: [Лосев 1990, с. 444]). Здесь важна не столько хронологическая последовательность (что куда было раньше спроецировано), сколько живое ощущение взаимосвязи небесного и земного. Ритуальный символ или фольклорный мотив как бы существуют в поле структурного напряжения между реальными ситуациями бытовой жизни, к которым применяется тот или иной мотив, и фольклорно-мифологической традицией, благодаря которой этот мотив подключается к системе мифологических значений.

Н. И. Толстой сделал верное наблюдение о том, что хотя Потебня успешно полемизировал с Ф. И. Буслаевым и А. Н. Афанасьевым, он все же оставался «самобытным и оригинальным и потому отличным от других и часто непонятым другими. Сам того, может быть, не сознавая, А. А. Потебня больше обращался к будущим читателям, чем к современникам, и посмертная судьба его книг, статей и особенно лекций — тому подтверждение» [Толстой 1981, с. 71]. Действительно, Потебня ближе Э. Кассиреру, А. Ф. Лосеву, О. М. Фрейденберг, И. Г. Франк-Каменецкому, чем своим непосредственным ученикам и продолжателям.

Глава четвертая

А. Н. Веселовский о мифе: комплексная программа филологических исследований

Творческое наследие А. Н. Веселовского (1838–1906) поистине необъятно. Список трудов ученого, составленный П. К. Симони, включает более 280 книг и статей [Памяти Веселовского 1921, с. 1–57]. В 1907 г. был выработан план издания собрания сочинений Веселовского в 8 сериях и 26 томах. Серия первая «Поэтика» должна была включить два тома, серия вторая «Италия и Возрождение» — пять томов, серия третья «Роман и повесть» — пять томов, серия четвертая «Разыскания в области русских духовных стихов» — четыре тома, серия пятая «Легенда, фольклор и мифология» — пять томов, серия шестая «Былины» — три тома и т. д. [Веселовский 1913, с. VIII]. Издание этих книг растянулось на три десятилетия, но, к сожалению, так и не было доведено до конца. Для фольклористов наибольший интерес представляет том «Статьи о сказке», изданный в 1938 г. под редакцией М. К. Азадовского и В. Ф. Шишмарева (это 16-й том собрания сочинений по общей нумерации или первый том пятой серии «Фольклор и мифология»). Здесь помещены, в частности, статьи Веселовского «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса», «Сравнительная мифология и ее метод», «Лорренские сказки» с обширными комментариями Б. В. Казанского, В. Я. Проппа и А. И. Никифорова, сохраняющими и поныне научную ценность.

В историю науки Веселовский вошел прежде всего как основатель исторической поэтики. Значительно менее известны его работы, посвященные мифологии и славянскому фольклору, а его заслугу в области теории мифа видят, как правило, в критике мифологической школы. Е. А. Костюхин недавно высказал мнение о том, что в «Исторической поэтике» Веселовский «создал грандиозную картину становления литературы, где для

мифологии не нашлось места» [Костюхин 1992, с. 55]. Действительно, в сочинениях Веселовского, объединенных идеей построения исторической поэтики и включенных В. М. Жирмунским в сборник его работ 1940 г., проблема мифа несколько оттеснена на периферию. Однако вряд ли правомерно не замечать других работ Веселовского, в которых она играет весьма существенную роль. К ним относятся, например, теоретическая глава «Исторической поэтики», опубликованная В. М. Жирмунским в 1959 г., и многочисленные статьи и рецензии Веселовского, посвященные фольклору, мифологии и средневековой словесности. Особое внимание к мифологической проблематике Веселовский проявил на начальном этапе своей деятельности (1860-е — начало 1870-х гг.) и во время интенсивной работы над «Исторической поэтикой» (конец 1880-х — 1890-е гг.), когда ученый отчасти вернулся к тем темам, которые занимали его в молодости.

Из работ о фольклоре и мифологии наиболее важны для нашей темы статьи Веселовского «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» (1868), «Сравнительная мифология и ее метод» (1873), книга «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине: Из истории литературного общения Востока и Запада» (1872), циклы статей «Опыты по истории развития христианской легенды» (1875–1877) и «Разыскания в области русского духовного стиха» (вып. 1–6, 1879–1891). Из работ, включенных в «Разыскания», особенно значимы следующие: «II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде» (1880), «III. Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Грале» (1881), «VII. Румынские, славянские и греческие коляды» (1883), «XI. Дуалистические поверья о мироздании» и «XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян» (1889). Интересные размышления молодого Веселовского о мифе и его соотношении с символом опубликовал в 1979 г. К. И. Ровда [Веселовский 1979].

К сожалению, теоретический потенциал филологического наследия Веселовского до сих пор выявлен далеко не в полной мере. Во многом это обусловлено особенностями творческой манеры ученого. Веселовский, как правило, весьма бегло касался общих проблем. По большей части он формулирует свои идеи как бы между прочим, и в наиболее развернутом виде — в

рецензиях и критических обзорах. Отсюда некоторая эскизность его концепций, их незавершенный характер, преобладание демонстрации материала над выводами. Нельзя считать случайным и то, что Веселовский не посчитал нужным опубликовать при жизни ни теоретическую главу «Исторической поэтики», ни курс лекций по истории эпоса (см.: [Азбелев 1988]).

По-видимому, Веселовский ощущал преждевременность больших обобщений и высказывал их скорее по необходимости или по конкретному поводу. Подчас создается впечатление, что он формулирует задачи, которые сам не рассчитывает решить, оставляя эту возможность для будущих поколений ученых. Понимая ограниченность односторонних теорий, он выбирал не единый метод, но совокупность разных методов, и в этом тоже опережал свое время.

Проблема метода стояла перед Веселовским не как проблема выбора или самоопределения, а как проблема подбора и синтеза. То здание научной теории, которое строил Веселовский, в принципе имело синтетический характер. Он не был ни мифологом, ни бенфеистом, ни сторонником культурно-исторической школы, ни школы исторической. В то же время мы найдем в его трудах элементы и того, и другого, и третьего, и четвертого. Разные научные концепции того времени обогащали идеи Веселовского, но не определяли собой их специфики.

Веселовский предпринял попытку построить целостную научную концепцию, обнимающую собой фольклор и историю литературы европейских народов, взятых в широких исторических и географических рамках. Изучение народной словесности, которое у Ф. И. Буслаева и еще последовательнее у А. А. Потебни ориентировано на языкознание, Веселовский в большей мере сближает с историей мировой литературы. Он рассматривает средневековую книжность, фольклор, верования и обряды славян в одном ряду с романскими, германскими и некоторыми другими.

Пристальное внимание Веселовского привлекают тексты, располагающиеся в пространстве, пограничном между разными культурами — христианской и языческой, «высокой» и «низкой», книжной и фольклорной. Он посвятил многие книги и статьи

истории средневековых апокрифических сочинений, их происхождению и истории бытования у разных народов Евразии. Сам способ фиксации текстов — устный или письменный — не играет для Веселовского определяющей роли. К русскому духовному стиху неоднократно обращались и Ф. И. Буслаев, и А. Н. Афанасьев, однако они рассматривали в основном тексты, которые представлялись им наследием языческой эпохи («Стих о Голубиной книге», «Стих о Егории Храбром»). Веселовского же интересует главным образом процесс усвоения книжного сюжета фольклорной традицией. Колоссальная эрудиция позволила ему показать, что само положение Руси на перекрестке культур — в пространстве между Востоком и Западом, Европой и Азией, Византией и Скандинавией — определило ее роль в распространении многих сюжетов мировой литературы. Веселовский рассматривал русский материал на широком фоне евроазиатских культурных контактов и взаимодействий, в свете единого и внутренне закономерного развития человеческого сознания и общественных идеалов.

Метод Веселовского предполагал индуктивный путь исследования и элемент здорового скептицизма по отношению к выводам предшественников. Еще в 1862 г. Веселовский писал о том, что заключения об общем характере народной жизни «должны стоять в результате длинного ряда микроскопических опытов, не быть точкой отправления; иначе предстоит опасность принять свой собственный взгляд за факт. Чем цельнее иногда является народная жизнь, тем осторожнее и кропотливее должно быть изыскание, чтобы внешнюю стройность развития не принять за внутреннюю связь явлений» [Веселовский 1940, с. 390]. В 1891 г. Веселовский сочувственно говорил о таком пути исследования: «...вначале указания и сомнения, гипотезы и постановка параллелей — наконец более откровенное признание и соответствующая разработка частностей...» [Веселовский 1891, с. 1].

Веселовский не раз утверждал, что гиперкритицизм «не лишний в вопросах народной мифологии и поэзии» [Веселовский 1880, с. 127]. Он предпочитал постановку вопросов их решению, выдвижение гипотез — созданию теорий, двойственные решения — решениям определенным. Характерны для него такие высказывания: «Я ставлю только — возможность вопроса, которого коснусь

далее лишь эпизодически» [Веселовский 1883, с. 103]; «Поверку гипотезы мы предоставляем другим, ставя ее в зависимость от накопления нового, недоступного нам материала» [Веселовский 1889, с. 34]; «Я предпочел бы остановиться именно на распутии и подождать света» [Веселовский 1885а, с. 186].

Существует обширная литература, посвященная различным аспектам филологического наследия Веселовского и его фольклористическим разысканиям [Азадовский 1938; Азадовский 1941; Азадовский 1963, с. 180–205; Горский 1975а; Гусев 1957; Гусев 1962; Гусев 1992; Еремина 1979; Еремина 1992; Жирмунский 1979, с. 84–136; Мелетинский 1986; Путилов 1992; Трофимова 1994а и др.]. О современном уровне осмысления той проблематики, которой занимался Веселовский, дают хорошее представление коллективные сборники «Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения» (М., 1986) и «Наследие Александра Веселовского: Исследования и материалы» (СПб., 1992). В последние годы для разработки архивного фонда Веселовского много сделал С. Н. Азбелев [Азбелев 1988; Азбелев 1992; Азбелев 1995 и др.]. Интересные наблюдения, непосредственно касающиеся темы нашего исследования, содержатся в статьях «Веселовский как исследователь форм исторического сознания» М. Б. Плюхановой (1992) и «Сказка и миф у Веселовского» Е. А. Костюхина (1992), а также в докторской диссертации Р. П. Трофимовой «Философия культуры русского академизма» (1994).

Полемика с мифологической школой

Во второй половине 1860-х гг. «на смену гриммовским представлениям о мифологии как всеобъемлющей народной культуре первобытного прошлого, объединявшей язык, верования, обычаи, право и мораль, пришла так называемая мифология природы, сводившая все многообразие культуры к простейшим природным оппозициям» [Костюхин 1992, с. 55]. Мифология природы приобрела характер законченной доктрины в ПВСП А. Н. Афанасьева, книге А. А. Потебни «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий», книге О. Ф. Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское». Незамедлительно последовала и критика этих исследований. Мы уже говорили об отзыве П. А. Лавровского на сочинение

А. А. Потебни, разборе ПВСП, выполненном А. А. Котляревским, буслаевских рецензиях на труд О. Ф. Миллера (см. выше, с. 156). Критика мифологических концепций велась и раньше; особенно доставалось в этом отношении А. Н. Афанасьеву (вспомним хотя бы его полемику с К. Д. Кавелиным). Однако в конце 1860-х гг. она приобрела массированный характер, и в нее включились и те ученые, которые сами разделяли интерес к мифологии, но не были согласны с тотальным сведением фольклора к ограниченному набору мифических схем (Ф. И. Буслаев, А. А. Котляревский).

В этой полемике против мифологии природы принял участие и Веселовский. Впрочем, его критический пафос имел более широкую направленность, ибо захватывал и гриммовско-буслаевскую концепцию эпической эпохи. Не случайно, что в статьях Веселовского много перекличек с работами таких принципиальных критиков мифологического подхода, как К. Д. Кавелин и А. Н. Пыпин.

Сам Веселовский позднее утверждал, что «постановка мифических гипотез» и «романтизм народности» никогда его не удовлетворяли, и все же признавал, что эта «буслаевская струя» нашла отражение в его ранних работах итальянского периода и в статье «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» [Пыпин 1891, с. 425]. «Изучение исторических отношений» ослабило его «веру в состоятельность мифологических гипотез» [там же].

Статьи Веселовского «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» и «Сравнительная мифология и ее метод» принципиально важны для нас и своей критической направленностью, и тем, что в них Веселовский впервые сформулировал ряд тезисов, к которым он вернулся позднее при построении своей исторической поэтики. В этих работах уже намечена теория мотива, введено противопоставление первобытного мифа и мифа религиозного, показана возможность самозарождения верований на почве христианского Средневековья, обоснована возможность индуктивного подхода к мифам и сказкам, предложена психологическая трактовка мифического процесса и т. д.

Веселовский полагал, что основные принципы сравнительной мифологии требуют пересмотра. «В свое время этот метод сделал великое дело, поставив изучение народных поверий на научную

почву: но для того, чтобы мифология сделалась на самом деле положительною наукою, ему необходимо обновиться постановкою новых вопросов и более критическим разбором материала, над которым он работает» [Веселовский 1938, с. 125].

Позднее Веселовский ратовал за такие научные приемы, которые смогут «оградить нас от мифологии „деланной“, от широких обобщений, в которые в безмятежном безразличии укладывается всякий бытовой или обрядовый факт, записанный в народе, и свое и чужое не считается родством, а вопрос об историческом генезисе каждого явления порознь не поднимается, — чтобы не нарушить спокойствия системы» [Веселовский 1880, с. 150–151].

Наиболее развернутую критику сравнительной мифологии Веселовский предложил первоначально в статьях «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» (1868) и «Сравнительная мифология и ее метод» (1873), позднее в рецензиях на книги «Введение в мифологию „Одиссеи“» Л. Ф. Воеводского (1882) и «Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа» И. Е. Мандельштама (1882) и, наконец, в наиболее общем и концептуальном виде — в неоконченной «Поэтике сюжетов» [Веселовский 1940, с. 501–504].

Вторая глава «Поэтики сюжетов» посвящена важнейшим направлениям в изучении сюжетности. Она открывается параграфом о «мифологической», или «арийской», теории. Веселовский отмечает, что теория называлась «арийской», поскольку она строилась главным образом на индоевропейском материале, и «мифологической», потому что считала миф той «начальной формой, из которой путем эволюции вышли сказка, легенда, эпическая тема» [Веселовский 1940, с. 501]. К представителям этой теории он относит Я. Гримма, А. Куна, М. Мюллера, В. Шварца и других европейских исследователей, а из отечественных называет Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева и А. А. Потебню. Критические замечания Веселовского можно свести к следующим тезисам (мы группируем их по-другому, чем они даны в «Поэтике сюжетов»):

1) К подрыву «арийской» теории должно было привести открытие сходных мотивов и сюжетов у неиндоевропейских народов.

2) Многие этимологии, на основе которых отождествлялись боги разных индоевропейских традиций, оказались неверными.

3) Выяснилось, что Веды «не памятник древнейшей поэзии человечества, а искусственное произведение», созданное жрецами [там же, с. 502–503].

4) Сомнения вызывают «солнечные», «грозовые», «звездные» и иные толкования мифов.

5) Сходство сказок у разных народов Веселовский объясняет не их генетической связью с мифами, а тем, что сказочные сюжеты развились на основе единого фонда простейших мотивов. Он предполагает, что в «праисторическую пору» «схемы мифов» не были развиты и ограничивались простейшими мотивами, которые каждый народ самостоятельно развил до «схемы сказок» [там же, с. 502].

6) Веселовский отрицает эволюционную преемственность между сказкой и мифом, между богами и героями сказки: «Если миф является антропоморфическим истолкованием природных явлений схемами человеческих отношений, то эти схемы должны были предшествовать их мифологическому приложению, например, бой с змеем, чудовищем и т. д. — образу небесного змеборца <...> Другими словами: *схема сказки древнее натуралистического мифа и эпической схемы; не всякая сказка должна была пройти стадию мифа*» [там же, с. 501–502].

Уже в ранних статьях Веселовский критиковал метод сравнительной мифологии за сведение разнообразных данных под предвзятые рубрики [Веселовский 1938, с. 2], за желание добраться до мифического зерна даже в тех случаях, когда его и вовсе не было изначально [там же, с. 9], за абсолютизацию мифологической гипотезы как единственного всеобъемлющего научного метода [там же, с. 7], за склонность к преждевременным обобщениям [там же, с. 84, 89, 94–95]. Позднее ученый упрекал мифологов за неразличение своего и чужого [Веселовский 1880, с. 150], невнимание к христианским источникам народных суеверий [Веселовский 1875, № 5, с. 128], оперирование несколькими обобщенными, растяжимыми формулами [Веселовский 1891, с. 2]. В отличие от мифологов Веселовский всегда предпочитал иметь дело с реальными текстами, а не с гипотетически реконструируемыми представлениями.

Недостатки практического приложения мифологической теории, по мнению Веселовского, отнюдь не случайны, ведь «гипотеза мифа так удобна» [Веселовский 1938, с. 83]. Воссоздание мифа на основе общих мест, мотивов и положений, повторяющихся там и здесь, — «дело легкое, при податливости материала, с которым обращается мифическая экзегеза <...> Понятно, почему против подобных увлечений начинают восставать теперь не только мифологи классического закала, которым всегда были не по сердцу несколько широкие приемы новой школы, но и люди, всегда относившиеся к ней симпатично и с надеждою ожидавшие ее откровений» [Веселовский 1938, с. 84]. Под «мифологами классического закала» Веселовский, надо думать, подразумевал прежде всего Ф. И. Буслаева.

Одно из наиболее ярких антимифологических выступлений Веселовского — его обширная рецензия на книгу Л. Ф. Воеводского «Введение в мифологию „Одиссеи“» (1882). Веселовский, в частности, упрекает автора в излишней широте привлечения источников, «не знающей времени и пространства: Гомер и современное поверие, Орфики и „Сонник“ Артемидора, Веды и народная сказка. Практически подобные сближения могут дать любопытные результаты, теоретически они так же мало мыслимы, как непосредственные сравнения замоскворецкого говора с ведийским или толкования современного поэтического словаря по конкретным значениям его арийских корней» [Веселовский 1882а, с. 770]. Веселовский считает, что «в гомеровских поэмах есть масса мифов, но не все есть мифология; гомеровские эпитеты и сравнения могут отзываться далекой стариной, завести нас в область мифа, но нельзя же весь эпический язык разрешать в иносказание» [там же, с. 761]. Скептическое отношение Веселовского вызывает мифическое истолкование поэтических сравнений и метафор: «Я не сомневаюсь, что зима и т. п. может иногда являться мифическим эквивалентом ночи, лев — солнца и т. д., но дело в том, означают ли они все это в *данном* гомеровском рассказе и не предположить ли для него более свободного отношения к материалу слова без всякого отношения к содержанию мифа?» [там же, с. 762].

Осуждая крайности мифологических толкований, Веселовский противопоставлял им научную осторожность, строгость фи-

логического толкования источников, учет многочисленных и многообразных книжно-христианских и межэтнических влияний. «Мифическая гипотеза, солнечная или другая, может вступить в свои права только в том случае, если не представится более вероятным другое объяснение, литературно-стилистическое», — полагал ученый [там же, с. 768–769].

Разыскания Веселовского в области славянского фольклора не могут быть поняты без учета их отрицательного задания. Касаясь образов Перуна и Волоса, Ильи-пророка и св. Георгия, народных представлений о судьбе (доле), «Стиха о Голубиной книге» и многих других тем, Веселовский вторгнулся в область, в которой господствовали мифологические концепции. Поэтому важно было не только выдвинуть новые гипотезы, но и показать, как много еще неясного в, казалось бы, очевидных вопросах. Впрочем, в исторической перспективе не менее важно и другое — то, что во многих случаях Веселовский строит новую экзегезу не вместо мифологической, а рядом с ней, не отменяя целиком разысканий своих предшественников, а корректируя и ограничивая их.

В своих работах 1860–1870-х гг. Веселовский неоднократно отзывался критически о ПВСП А. Н. Афанасьева. Так, например, полемизируя с Афанасьевым, он настаивал на том, что исследователь должен «строго держаться исторической точки зрения в разработке обрядового мифа... отличая старину от позднейших приращений и разрешая кажущееся единство в постепенно накопившиеся частности. Только таким путем будет удалена опасность смешать черты, принадлежащие различным эпохам развития, старое и новое подводить под одну мерку, открывать первоначальное единство там, где оно создано исторически и, наоборот, не видеть его там, где оно успело раздробиться по мелочи» [Веселовский 1938, с. 57].

Веселовский возражал между прочим против мифологической интерпретации «Сказки о Еруслане Лазаревиче»: «Тут очевидно постоянное накопление разнообразных мотивов, далекое от цельности первобытного быта и не предполагающее цельности мифического впечатления; поэтому-то мы и не можем согласиться с Афанасьевым, толкующим подробности нашей сказки, как будто мы имеем дело с организмом, не знавшим развития и историче-

ских изъяснов...» [там же, с. 60]. Веселовский привел пример поразительного по своей надуманности осмысления небесных явлений, которое А. Н. Афанасьев приписывал «наивности и просто-душию первобытного человека» [там же, с. 61].

В качестве примера того, как Веселовский пересматривал «уже порешенные» вопросы, можно привести его статью «Илья — Илий (Гелиос)?», включенную в «Разыскания в области русского духовного стиха».

По мнению Веселовского, точку отправления для народного чествования Ильи у христианских и мусульманских народов следует искать не в мифологических представлениях о боге-громовнике или о солнечном божестве, а в Библии. В Священном писании Веселовский находит «объяснение большей части народных мифов об Илье; что в них не покрывается библейской легендой, типические формы, в которых она выразилась, — все это может быть вменено народным апперцепциям явлений дождя, грома и молнии и т. п., при чем для нас безразлично, складывались ли они уже ранее в цельный образ дохристианского громовника, либо соединились впервые вокруг нового центра — Ильи. Идя таким восходящим путем, мы сохраним за собой преимущество твердой точки отправления, которой лишают себя исследователи, нисходящие к Илье, напр., от искомого славянского Перуна» [Веселовский 1883, с. 310–311].

Метафорическое отождествление грозы с битвой, как полагает Веселовский, развивается «при имени Ильи», но вовсе не обязательно связано с ним изначально. Такое отождествление настолько широко известно у разных народов, что, по-видимому, оно закономерно возникает «на известной степени умственного развития» [там же, с. 321]. Когда «такого рода представления привязались и к Илье громовнику, молния очутилась в его руках оружием против вражьей силы, гроза — борьбою» [там же, с. 323]. Основные функции, приписанные Илье как объекту народного почитания, — податель дождя, плододавец и громовник. «Они даны библейским рассказом, разработаны общими мотивами под влиянием представления грозы — борьбою...» [там же, с. 334].

Заключительная главка статьи посвящена образу Ильи-пророка на Руси и его интерпретациям в литературе о славянской мифологии. Веселовский полемизирует с А. Н. Афанасьевым, ко-

торый возводил народный культ Ильи-пророка к языческому почитанию громовника и даже усматривал отражение тех же мифологических представлений в былинах об Илье-Муромце. «Чтобы заставить нас уверовать в мифическое — солнечное или громовое — значение Ильи Муромца, необходимы более прочные доказательства, чем какие приводились доселе...», — утверждает Веселовский [там же, с. 350]. Он полагает, что «не все мифическое или кажущееся таковым необходимо древнее, исконное, принадлежащее к сути того или другого эпического лица или образа, а могло приклеиться к нему и впоследствии, случайно» [там же]. В чувашском пересказе былинного сюжета об Илье-сидне Веселовский видит «превосходный образчик того народного „мифологизирования“, которому подвергается иногда предание, первоначально не имевшее ничего общего с мифом» [там же, с. 351]. Таким образом, не исключено, что миф «становится не в начале, а в конце развития» [там же].

В работе «Судьба-доля в народных представлениях славян» (1889) Веселовский обратился к проблеме, которая до него разрабатывалась едва ли не всеми исследователями славянской мифологии (см. выше, с. 262). Тем не менее он сумел повернуть тему по-новому и, используя материалы, систематизированные его предшественниками, создал вполне самостоятельное и оригинальное исследование.

Свое видение проблемы Веселовский формулирует следующим образом: «Матерьялов для объяснения славянского верования в нее [Долю. — А. Т.] собрано и приведено в порядок довольно много; мой очерк, являясь после аналогических работ Афанасьева, Потебни и Краussa, пытается внести в разнообразную смесь суеверий, выражающих понятие судьбы, идею исторического генезиса» [Веселовский 1889, с. 173–174]. Веселовский выдвигает на первый план проблему личного самосознания, вопрос о «прирожденности и случайности, непререкаемости и свободной воле, которая может изменить Долю» [там же, с. 173].

И у А. Н. Афанасьева, и у А. А. Потебни идея судьбы-доли рассматривалась как бы вне времени, была лишена внутренней эволюции; Веселовского же как раз интересует то, как постепенно складывается сложное представление о доле, объединившее разнородные элементы.

Те детали фольклорных текстов, которые связаны с христианством, не имели для А. А. Потебни и А. Н. Афанасьева существенного значения, поскольку, по их мнению, они ложились на древнюю мифическую основу, ничего в ней по существу не меняя. А. А. Потебня отмечал, что «Бог как податель доли — черта языческая, вероятно согласная и с этимологич. значением слова *Бог*» [Потебня 1883а, с. 100]; даже Бога он склонен был объяснять как реликт язычества! Веселовский же учитывает влияние христианства: по его мнению, оно принципиально изменило представления о судьбе человека и его предназначении.

Веселовский не дает таких красочных подборок народных пословиц и поговорок, как А. Н. Афанасьев и А. А. Потебня. Вообще по сравнению с ПВСП А. Н. Афанасьева и работой А. А. Потебни «О доле с сродных с нею существах» текст Веселовского имеет несколько аскетический характер. Здесь нет далеких экскурсов и смелых ассоциаций, которых так много и у А. Н. Афанасьева, и у А. А. Потебни.

Веселовский как бы не замечает мифологических увлечений А. А. Потебни и А. Н. Афанасьева, он не вступает с ними в полемику, но просто последовательно игнорирует все, что связано с мифологией природы. Идея судьбы, доли в понимании Веселовского — это вполне реальная, значимая для человека идея, она может воплощаться в фантастических образах и фольклорных произведениях, но в ней самой по себе нет ничего специфически мифического и, тем более, связанного с небесной мифологией.

Веселовский выделяет четыре основных этапа в историческом развитии идеи судьбы у славян и четыре соответствующих слоя в фольклорных представлениях о судьбе-доле. К наиболее архаическим Веселовский относит «представления о неотвязной доле или недоле» [Веселовский 1889, с. 196], которая дана человеку от рождения и имеет характер неизбежности и неотъемлемости [там же, с. 195].

На втором этапе сформировалась идея о том, что от доли можно уйти, убежать, а к представлениям о прирожденной доле примешалась идея случайности: «Новым моментом в развитии идеи судьбы явился мотив, устранивший представление унаследованности и неотменяемости: момент случая, неожиданности, счастья

или недоли, навеянных со стороны...» [там же, с. 211]. Далее человек осознал, что судьбу можно изменить, добиться другой доли: «Воля выводит к освобождению от гнета фаталистического предания...» [там же, с. 223].

Наконец, четвертый этап осмысления судьбы-доли связан с «течением литературно-христианским» [там же, с. 234]. На примере былины о Василии Буслаеве Веселовский показывает, как осуществился переход от фаталистического мирозерцания к самосознанию личности: «Здесь вступало в свои права мирозерцание христианства: личная воля не освобождает молодца, наоборот, ведет его к греху, ибо не знает себе границ в христианских заповедях смирения, послушания» [там же, с. 250].

В Горе-Злочастии из стихотворной повести XVII в. Веселовский видит «фантастический образ, в котором смешались народные представления о прирожденной или навязанной доле, — и образ христианско-библейского демона-искусителя, нападающего на человека, когда, преступив заповедь, он сам отдается влиянию греха» [там же, с. 256]. По мнению Веселовского, «таким же сложным характером, наследием скрещивавшихся исторических влияний отличаются вообще антропоморфические представления Доли, Сречи и сродных им существ» [там же].

А. Н. Афанасьев и А. А. Потебня осмыслили славянские представления о судьбе-доле как единый нерасчлененный массив, в котором невозможно выделить ни того, что принадлежит славянам в отличие от других индоевропейцев, ни отдельным славянским народам в отличие друг от друга. В этом отношении особого внимания заслуживает попытка Веселовского противопоставить восточнославянскую *долю* и южнославянскую *сречу* как выражение разных социально-психологических установок: «Второе представление свободнее первого, первое архаистичнее и коснее, ощущается как гнет — в форме недоли. Не это ли ощущение гнета, связанности, накопило в фантазии русского народа преимущественно отрицательные образы: Горя, обиды, Кручины, Нужи; дало самому пониманию Судьбы-Судины, Судьбины, отвлеченному по существу, конкретное значение: Злой Судьбы, Недоли?» [там же, с. 259].

В поисках строгого метода

В статье «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса». Веселовский писал о недостатках руководств по истории литературы: они начинаются «прологом о народной поэзии и о доисторическом творчестве мифа», но не показывают преемственности между народной словесностью и «искусственной литературой». «...Перехода от поры бессознательно-поэтического творчества к искусственной поре мы не видим; мы только смутно сознаем преемство, но нигде не в состоянии проследить его фактически. Это идеальная задача истории человеческой мысли; в тесном смысле это задача истории литературы», — писал Веселовский в 1868 г. [Веселовский 1938, с. 38].

Подобную цель сформулировал и А. А. Потебня в МЯ: «Показать на деле участие слова в образовании последовательного ряда систем, обнимающих отношения личности к природе...» [Потебня 1989, с. 155]. Характерно, что это определение задач языкознания у А. А. Потебни появляется в контексте рассуждений о специфическом воззрении на мир «человека периода мифов» и о соотношении мифа и науки.

В конечном счете Веселовский и Потебня ставили перед собой весьма сходные задачи: создать целостную историю человеческого сознания и словесных форм его выражения. Для ее решения А. А. Потебня построил историческую типологию языков различного строя (он выделял два типа языков — номинативный и предикативный), а также форм творческого мышления (мышление мифологическое — поэтическое — прозаическое, или научное) и форм словесной деятельности (миф — поэзия — проза). Веселовский, который получил в начале своего научного пути такие же творческие импульсы, как и Потебня, предпринял грандиозную попытку построить историческую поэтику.

Программа построения исторической поэтики в значительной степени была реализована Веселовским; поэтому мы можем судить и о ее достоинствах, и о ее недостатках. Иная ситуация с идеями Веселовского об изучении обрядов и верований. К сожалению, они систематизированы Веселовским и до сих пор не были осмыслены по-настоящему.

Как и А. А. Потебня, Веселовский ощущал себя участником эпохального научного переворота. Один из его заграничных отчетов начинался словами: «В области историко-филологических наук совершается теперь переворот, какого не было, быть может, со времени великого обновления классических знаний» [Веселовский 1940, с. 391]. Критически отзываясь о трудах Г. Т. Бокля, ученый отмечал, что здесь «строится история над человеком и вопреки человека, между тем как следовало бы построить ее из самого человека как физиологической и психологической единицы, состоящей, разумеется, под влиянием окружающего, но имеющей достаточно материала в самой себе, чтоб из самой себя развиваться» [там же, с. 393].

Метод Веселовского в основе своей имеет сравнительно-исторический характер. В лекции «О методе и задачах истории литературы, как науки» (1870) ученый утверждал, что применение сравнительного метода произвело переворот в области языкознания. В последнее время этот метод «был перенесен и в области мифологии, народной поэзии, так называемых странствующих сказаний, а, с другой стороны, применен к изучению географии и юридических обычаев. Крайности приложения, обличающие увлечения всякою новою системою, не должны разубеждать нас в состоятельности самого метода: успехи лингвистики на этом пути подают надежду, что и в области исторических и литературных явлений мы дождемся если не одинаково, то приблизительно точных результатов» [Веселовский 1940, с. 47].

Веселовский осмыслял сравнительный метод как «развитие исторического, тот же исторический метод, только учащенный, повторенный в параллельных рядах, в видах достижения возможно полного обобщения» [там же, с. 47]. Принципиально важно, что теорию заимствования ученый не противопоставлял историческому методу, но считал его органической частью. Он пишет об «историческом заимствовании», имея в виду «перенесение с одной почвы на другую в исторически засвидетельствованную пору» [Веселовский 1938, с. 39] или об «историческом перенесении из одной области в другую» [там же, с. 85]. В полемическом контексте Веселовский устанавливает связь между заимствованием и исторической преемственностью: «Заимствование, видите ли, оскорбительно, наследство не оскорбительно, хотя на-

следство то же заимствование, особенно из таких далеких рук, как наши праотцы на Иранской возвышенности» [Веселовский 1940, с. 394].

Веселовский мечтал о такой науке, которая будет строгой по своим методам и достоверной по своим результатам. Как отмечал А. Н. Пыпин, он стремился проникнуть в прошлое «не путем поэтической идеализации, а с реальными историческими фактами в руках» [Пыпин 1891, с. 272]. Возведению к гипотетическому прототипу он противопоставлял планомерное выявление исторических напластований конкретного фольклорного произведения, поиск его многообразных внутренних смыслов и источников. Связь фольклора с мифологией для него не историческая неизбежность, а гипотетическая возможность. Установление мифологических истоков не конечная цель исследования, а лишь один из его этапов.

Ученый полагал, что «и у религиозного мифа, и у сказки есть своя история, аналогическая, развивавшаяся в параллельных рядах форм и превращений» [Веселовский 1938, с. 106]. В мифе и сказке он видел не целостное и однородное образование, но множество разнородных уровней, сложным образом проникающих друг в друга. И при изучении книжных сказаний, и при изучении народной поэзии, по его наблюдениям, «приходится вскрывать пласт за пластом, выделяя черты смешения и позднего влияния, более расчлнения сложившееся веками единство, чем добираясь до единства первичного» [Веселовский 1880, с. 125]. Ссылки на доисторические времена и родство индоевропейских народов, которых так много у Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева, во многих случаях оказывались избыточными, а сходные элементы разных культур проще и надежнее объяснялись реальными литературными влияниями или устной передачей предания в христианскую эпоху [Пыпин 1891, с. 258–259, 264–265].

Еще в своей ранней работе «Сравнительная мифология и ее метод» Веселовский выбрал индуктивный путь исследования: «...необходимо начать... с собирания фактов в наибольшем числе, сказок, поверий, обрядов, подбирая сказки по мотивам и сочетаниям их, поверья по содержанию, обряды по годовым праздникам или тем обыденным отношениям (свадьба, похороны и т. п.),

к которым они бывают привязаны. Такое расположение в перспективе лучше выяснит внутреннюю законность народно-поэтического организма, чем всевозможные эксперименты теоретиков... Только такое собирательное изучение поверий и обрядов подарит нас со временем наукой мифологии, как подобное же изучение сказок и легенд создаст науку народно-повествовательной литературы» [Веселовский 1938, с. 86–87].

Веселовский отказывался от «мифологической экзегезы в смысле приурочения существующего суеверия к древнему мифическому первообразу» и предлагал объяснять каждое явление прежде всего исходя из его времени и среды бытования [Веселовский 1938, с. 16]. Е. А. Костюхин совершенно прав, когда видит в этом основной методологический принцип Веселовского [Костюхин 1992, с. 61]. Можно вспомнить, что ранее подобное требование выдвигал К. Д. Кавелин ([Кавелин 1996, с. 95], см. выше, с. 176). Те содержательные компоненты мифологических образов или фольклорных текстов, которые связаны с ранними стадиями развития человечества, не квалифицируются Веселовским как пережиток, ибо, как замечает ученый, «все отвечает какой-нибудь потребности жизни, какому-нибудь переходному оттенку мысли, ничто не живет насильно» [Веселовский 1940, с. 91].

Как справедливо отмечал В. М. Жирмунский, Веселовский «искал отражения первобытных верований не в законченных мифологических системах, сформировавшихся в более позднее время и закреплённых в культе и в поэзии, а во всей совокупности фольклорных пережитков, в народных верованиях, обычаях, обрядах и т. п.» [Жирмунский 1979, с. 120]. Веселовский считал, что «взятое объективно, народное верование не дает повода выделить духовный мир в особую главу, когда поэтические или мифические образы этого мира проходят всюду, внося жизнь и в область „небесных светил“, и в тайны растения, и в быт человека, все объединяя, все возводя к значению верования» [Веселовский 1880а, с. 175].

Признавая в принципе мифы о небесных явлениях, Веселовский полагал, что это «одни из основных мифов; но они не единственные»; наряду с ними есть также «мифы животные, мифы растений и т. п.»; развитие мифологии он представлял «не из одного центра», а из многих [Веселовский 1938, с. 102].

Из двух следующих друг за другом противонаправленных процессов, о которых писал А. А. Потебня: от земных реалий — к небесным и далее, наоборот, от небесных к земным, Веселовский признавал только первый. Попытки увидеть в обрядах, эпосе, сказках отражение солярных или грозовых мифов неизменно вызывали у ученого реакцию критического отторжения. Вслед за Л. Фейербахом он рассматривал мифологию и религию как отражение форм социального существования человека и утверждал вторичность религии по отношению к мифологии. «Мифология природы», с точки зрения Веселовского, мистифицирует вполне реальные социально-психологические отношения: человек проецирует в природу свою духовную жизнь, а в мифах этот диалог со своим же отчужденным «я» осмысливается как самостоятельная жизнь природы.

Веселовский предлагал на начальном этапе ограничивать сравнение «пределами одной страны и народности» и сетовал на то, что для такого исследования на итальянской почве «не только не собраны необходимые материалы, но, можно сказать, самое собрание еще не началось» [Веселовский 1938, с. 74]. «...Чтобы изучение обрядовых подробностей могло повести к тем национально-историческим выводам, какие мы вправе ожидать по самому свойству материала, необходимо прежде всего ориентироваться на самой почве и не прибегать к далеким сравнениям, пока туземные не будут исчерпаны возможно полным образом» [там же]. Указания на сходные германские верования, по его мнению, будут уместными только тогда, «когда каждое итальянское суеверие будет исследовано и сличено по всем его областным особенностям и когда достаточно выяснится национальный тип его проявления» [там же].

В самом общем плане Веселовский характеризовал метод исследования обрядов и верований при помощи двух понятий: «...выделение и сравнение; выделение из массы материала, с виду одностороннего, тех элементов, которые привнесены извне и лишь внешним образом приурочены к народной основе; сравнение с аналогическими фактами и процессами, в них происходящими, в других народных особях» [Веселовский 1880, с. 151]. Например, при изучении былин нужно прежде всего выделить то, что «привлечено в них случайно», и лишь после этого приступить к сравнению [Веселовский 1938, с. 116].

Если Ф. И. Буслаев считал возможным непосредственно сравнивать былинку, сказку или произведение древнерусской литературы с текстами иных традиций, то Веселовский требует, чтобы их предварительно подвергли филологическому анализу и приступали к сравнению только после того, как будет выявлена их внутренняя структура и история бытования в рамках данной традиции, случайное отделено от закономерного и устойчивого, а «свое» от «чужого». Прежде чем приступать к мифологической экзегезе, нужно выснить, с чем именно имеет дело исследователь: является ли данный текст по своему происхождению фольклорным или книжным, уникальным или типовым, известен ли его сюжет у других народов, отражен ли он в ранних письменных источниках, зародился ли он в рамках данной традиции или привнесен извне письменным или устным путем.

По мысли Веселовского, исследователь должен прежде всего решить вопрос: «...имеет ли он в данном случае дело с фактом самобытного народного мирозерцания и не обманывает ли его одна форма и то обстоятельство, что предание живет в народе и записано из его уст, тогда как содержание могло пойти из какого-нибудь литературного источника...» [Веселовский 1921, с. 293].

«Вы хотите изучать мифологическое содержание сказки, мифа? — спрашивает Веселовский. — Возьмите сказку в ее цельности, изучите в ней сплав разнообразных мотивов, рассмотрите ее в связи с сказками того же народа, определите особенности ее физиологического строя, ее народную индивидуальность и затем переходите к сравнению с сказкой и сказками других народов, которые с своей стороны подлежат такому же предварительному выяснению» [Веселовский 1938, с. 92]. При изучении религиозного мифа путь также должен идти «от особенного к сродному и общему» [там же]. В принципе Веселовский не исключает, что на конечном этапе для интерпретации сказки понадобится привлечь и древнеиндийские гимны, однако он считает ошибочным обратный путь, когда за точку отправления принимаются Веды и в современной сказке видят их искажение.

В статье «Сравнительная мифология и ее метод» Веселовский поставил вопрос о том, «какие отделы народно-поэтической литературы должны подлежать мифологическому толкованию» [там же, с. 96]. Этот вопрос он решал принципиально ина-

че, чем Ф. И. Буслаев и А. Н. Афанасьев (см. выше, с. 187). По его мнению, мифолог должен обратиться прежде всего «к тому, к чему сам народ еще относится как к своему верованию — стало быть, к обряду, обрядовой и детской песне, к заговору» [там же, с. 97]. Впрочем, основной материал для мифологической экзегезы Веселовский все же видел именно в обряде: «...заговоры давно стали тайноведением, принадлежностью немногих; в них опаснее искать следов народного мифа, тогда как обряды, привязанные к известным отношениям пастушеского или земледельческого быта, всегда были общим достоянием народа, выражая присущую ему потребность — идеализировать обиходную сторону своей трудовой жизни» [там же].

Веселовский предложил выделять общие места, которые повторяются в разных обрядах календарного цикла, и обратил внимание на то, что не все обряды, прикрепленные к тому или иному календарному празднику, изначально связаны с культом того святого, которому посвящен этот праздник ([Веселовский 1880, с. 152, 157]; см. также: [Веселовский 1979, с. 191–192]).

При разработке своего метода Веселовский постоянно ориентировался на языкознание. Еще в 1863 г. он высказывал мнение о том, что для «внутреннего построения истории... всего более сделает новая наука лингвистики» [Веселовский 1940, с. 393]. Новые успехи языкознания могут иметь «громадное влияние на научные приемы исторической дисциплины»: «Не говоря уже о том, что при ее помощи осветились такие темные стороны исторического мира, до которых не смела дотрагиваться археология, — она вызвала науку сравнительной мифологии» [там же, с. 394].

Хотя Веселовский охотно работал с книжными источниками, ценя их за определенность текста и его датировки, он придавал важное значение современному фольклорному материалу. Ученый полагал, что бытовые суеверия отражают более архаическую стадию развития культуры, чем «поэтическая мифология» [Веселовский 1883, с. 294].

Обращение к современным поверьям и обрядам соответствовало и тенденциям языкознания 1870–1880-х гг.: «...исключительный интерес к языку Вед и древних памятников индоевропейских говоров уступил здесь место пристальному, методическому изучению современных диалектов по той самой причине,

по которой современное, записанное нами и прокомментированное во всех отношениях поверье представляет мифологу более прочную данную, чем ведийский гимн, вызывающий целый ряд вопросов и сомнений относительно его древности и народности» [Веселовский 1886а, с. 221].

Аналогичным образом оценивал Веселовский и значение современных сказок: «Сказки, записанные в наши дни, представляют гораздо более прочный и достоверный материал для характеристики мифопеической деятельности мысли, чем однородные или предполагающиеся таковыми памятники древности, как фонетические показания живого наречия важнее теоретических соображений о фонетических процессах отжившего языка. От первых вернее заключить ко вторым, чем наоборот; мифопеический процесс не прекратился, повторение, усвоение сказки предполагает его точно так же, как и ее создание» [Веселовский 1882б, с. 211]. К этим мыслям Веселовский вернулся в более поздней статье «Из введения в историческую поэтику» (1893) [Веселовский 1940, с. 55].

В отличие от своих предшественников — Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева и раннего А. А. Потебни — Веселовский возражал против мифологической интерпретации сказки (см.: [Костюхин 1992]). По его мнению, она «не может служить материалом наравне с обрядовым мифом, суеверным обычаем и т. п., это обрывки двух различных эпох, выражение противоположных потребностей развития» [Веселовский 1938, с. 55]. Не будем забывать, к каким обескураживающим результатам приходили и А. Н. Афанасьев, и ранний А. А. Потебня, когда пытались интерпретировать сказки в духе небесной мифологии.

А. Н. Пыпин еще в 1856 г. утверждал, что А. Н. Афанасьев «идет уж слишком далеко, желая даже мелким подробностям дать место в мифических представлениях народа»: «В сказке слишком много поэтического; слишком многое в ней отдано во власть фантазии... При разборе сказочного эпоса осторожность в подобных выводах необходима тем более, что весь он построен на каком-то неясном основании, что древние и новые понятия смешиваются в нем в одно нераздельное целое, и исследователю нужно восстанавливать сколько можно первобытную форму сказания, отделив его позднейшие наросы от коренного мотива»

[Пыпин 1856а, с. 47]. Можно лишь высказать сожаление о том, что А. Н. Афанасьев не прислушался вовремя к здоровым суждениям А. Н. Пыпина. Веселовский же в данном случае вполне с ним солидаризировался.

А. Н. Веселовский и Ф. И. Буслаев: творческий диалог

Интерес к мифу пробудился у Веселовского еще в студенческие годы под влиянием Ф. И. Буслаева и П. М. Леонтьева, филолога-классика и последователя Ф. Шеллинга. В автобиографическом письме к А. Н. Пыпину ученый вспоминал о годах учения в Московском университете: «...я увлекся чтением Леонтьева (философия мифологии, Шеллинга), которого мне напомнил впоследствии Штейнталь» (Пыпин 1891, с. 424). И далее Веселовский сообщал: «К Буслаеву я перешел уже после этих влияний. Он читал оригинально, по-своему, с некоторыми скачками, связь которых не легко давалась новичку: заключение являлось нередко неожиданным; чтоб усвоить его, лекцию приходилось передумать; увлекали веяния Гриммов, откровения народной поэзии, главное: работа, творившаяся почти на глазах, орудовавшая мелочами, извлекавшая неожиданные откровения из разных цветников, пчел и т. п. старья» [Пыпин 1891, с. 424].

Веселовский пишет, что занимался у Ф. И. Буслаева он мало: «...помню, читал у него рукописный Синодик, делал выписки из Мессии Правдивого; но все это было неважно; важнее для меня были лекции Буслаева и рядом с ними его работы, давшие впоследствии содержание его „Очеркам“» [там же, с. 424–425].

Веселовский воспринял у Ф. И. Буслаева широкое понимание народности во всей совокупности ее проявлений, включая не только письменность и народную поэзию, но и мифологию, обрядность, язык и народное право. Он усвоил также взгляд на язык и поэтическую образность, обряды и верования первобытных народов как выражение «мифологического мышления, т. е. определенной стадии общественного сознания» [Жирмунский 1979, с. 119].

М. К. Азадовский отмечал, что Веселовский берет у мифологической школы «принцип народных начал, исторический при-

нции развития и учение о мифе как первичной форме творчества. Но он совершенно отрицает учение об эпическом периоде и связанный с ним комплекс идей: романтическое понимание народности и учение о мифологической сущности современной народной поэзии» [Азадовский 1938, с. 92]. В отличие от Ф. И. Буслаева, который описывал эпический период как своеобразный золотой век, Веселовский усматривал в нем мертвый застой, отсутствие развития и томящее однообразие. Веселовский иронизировал над культом эпического периода уже в одном из своих заграничных отчетов 1863 г., а наиболее полно развернул критику этого понятия в статье «Женщина и старинные теории любви» (1872), полемически направленной против идей Ф. И. Буслаева 1850-х гг..

В самом общем плане Веселовский двигался от мифологической школы к этнографической, связанной прежде всего с трудами английских культурных антропологов Э. Тайлора, Э. Лэнга и Д. Фрэзера. Аналогичным путем шел В. Маннгардт, который начинал свою деятельность как мифолог, но постепенно пришел к широкому сопоставительному изучению современных народных обрядов и обычаев. Переходное положение между «мифологами» и «этнографами» занимала и «народно-психологическая школа» Г. Штейнтала [Жирмунский 1979, с. 120].

Напомним, что лекции Г. Штейнтала Веселовский слушал в Берлине в 1862–1863 гг. одновременно с А. А. Потебней (см. выше, с. 290). Одобрительный отзыв о них и разбор общеэстетических взглядов Г. Штейнтала русский ученый дал в одном из своих отчетов о пребывании за границей. При обсуждении идей Г. Штейнтала Веселовский сформулировал саму идею «исторической эстетики» — прообраз будущей «исторической поэтики» [Веселовский 1940, с. 396]. Позитивным моментом в развитии «народно-психологического направления» Веселовский считал то, что «от отвлеченных вопросов о начале языке» оно перешло «к таким живым вопросам, как начало мифа, обычая, народного характера, народной психологии» [там же, с. 395]. Веселовский сочувственно излагал взгляды Г. Штейнтала на соотношение символа и мифа.

И Веселовский, и А. А. Потебня следили за публикациями в журнале Г. Штейнтала и М. Лацаруса «*Zeitschrift für Völkerpsy-*

chologie»; их внимание привлекали статьи, посвященные философии языка, мифологии, фольклору, обрядам и верованиям первобытных народов. Многочисленные выписки из статей Г. Штейнталя и Г. Когена, опубликованных в «Zeitschrift für Völkerpsychologie», и прямые ссылки на концепции «народно-психологической школы» имеются в теоретической главе «Исторической поэтики» [Веселовский 1959, № 3, с. 105, 109, 110, 117 и др.].

В конце 1860-х — начале 1870-х гг. научные интересы А. Н. Веселовского и Ф. И. Буслаева сближаются, и в течение нескольких лет их разыскания двигаются параллельно друг другу (см. выше, с. 137). Веселовский неоднократно полемизировал с Ф. И. Буслаевым, но ведь и сам Ф. И. Буслаев тоже полемизировал со своими прежними взглядами.

В 1874 г. Ф. И. Буслаев публикует работу «Странствующие повести и рассказы» (в сборник «Мои досуги» она была включена под заглавием «Перехожие повести и рассказы»). В ней Ф. И. Буслаев проследил историю перерождения и странствий нескольких восточных сюжетов. Ф. И. Буслаева по-прежнему занимает вопрос о роли преемственности в культурной традиции, но речь идет уже не о наследии индоевропейской мифологии, а о «литературном, письменном предании, внесенном вместе с христианством ко всем народам, принявшим эту религию», и уходящем своими началами «далеко за пределы христианской эры» [Буслаев 1886, т. 2, с. 263].

Ф. И. Буслаев не просто отказывался от своих ранних подходов, но вполне сознательно вступал с ними в открытую полемику. «Давно ли, — пишет он в 1874 г., — в самодовольных мечтах лелеяли разные национальные предания, называя их своими, родными, наследием отцов и предков, думали этими преданиями ограждать свою народность, давая ей таким образом довольно точное определение <...> И вот уже на наших глазах сколько идолов такого национального поклонения разбито одною теориею литературного заимствования!» [там же, с. 374–375]. Легенды о заточенном бесе, сказки об Иване Грозном и многое другое отобрано «из частного владения в общую кассу культурного наследия всего человечества» [там же, с. 375].

Как и в молодые годы, Ф. И. Буслаев убежден в собирательном и безличном характере народного творчества: «Массы народ-

ные создают культуру, как муравьи свой муравейник и пчелы свои соты. Те же мировые законы, в силу которых так искусно и практично птицы вьют свои гнезда, господствуют и в совокупном творчестве народных масс, во всем его широком объеме, начиная от мифа и житейского быта до сказки и пословицы» [там же, с. 405]. Однако теперь источник «всемирного сродства всех народностей» ученый усматривает не в общих законах мышления, а в «одинаковых началах быта и культуры, в одинаковых способах жить и чувствовать, мечтать и допытываться и выражать свои жизненные интересы в слове и деле» [там же, с. 405]. Коренным образом меняется и оценка народного творчества: как оно ни велико, «как оно ни разумно и ни изящно, все же это только первая, низшая ступень в развитии человеческого духа, далеко еще отстоящая от той истинно-человеческой свободы, без которой невозможна цивилизация и которая достигается только тогда, когда из толпы начинают выдвигаться отдельные лица как лучшие, избранные ее представители» [там же].

С точки зрения Веселовского, культура доисторического человечества была примитивна и лишена качественной специфики, и о появлении народности можно говорить только после того, как произошел «переход к истории из безразличного природного существования» [Веселовский 1938, с. 51]. Ф. И. Буслаев видел значение первобытной культуры в том, что она заложила тот фундамент, на котором строится вся человеческая цивилизация. «Если б испокон веку не было заложено этого уровня всечеловеческого сродства, то разные народы не могли бы восходить в истории цивилизации к одной общей им всем цели, не могли бы встречаться на одних и тех же к ней путях» [Буслаев 1886, т. 2, с. 405]. Как бы ни казались наивными «многие проявления народности, например в суевериях, предрассудках, сказках, детских играх и забавах, все же не одно невежество составляет существо ее... Народность есть столько же хранилище прежних заблуждений, сколько и испытанных веками истин» [там же, с. 405–406].

В 1886 г. Ф. И. Буслаев включил статью о «переходных повестях» в сборник своих трудов «Мои досуги». Он передал Веселовскому книгу в Петербург через И. В. Ягича. Получив ее, Веселовский писал Ф. И. Буслаеву 21 марта 1886 г.: «И. В. Ягич об-

радовал меня вчера Вашим дорогим подарком; многое из хорошего прошлого вспомнилось, ибо если мое поколение училось по вашим „Очеркам“, то по статьям, вошедшим в „Досуги“, я доучивался, вернувшись из-за границы, и, разумеется, не доучился, за Вами не утонишься...» [РГБ, ф. 42, к. 11, ед. хр. 45, л. 9].

Веселовский написал обстоятельную рецензию на «Мои досу- ги», в которой уделил много внимания и статье о «перехожих по- вестях». Хотя Ф. И. Буслаев в своей статье вполне доброжела- тельно ссыался и на Т. Бенфея, и на «Очерк литературной исто- рии старинных повестей и сказок русских» А. Н. Пыпина, и на докторскую диссертацию А. Н. Веселовского, он все же видел и слабые стороны теории заимствования. Рецензия Веселовского выдержана в целом в панегирических тонах, однако сопоставле- ние буслаевского текста и рецензии его бывшего ученика выяв- ляет весьма существенные разногласия между их авторами. Е. И. Семенов тонко подметил, что рецензия Веселовского свиде- тельствует о расхождении Веселовского и Буслаева по целому ряду проблем: об отношении к идеализму и реализму, художест- венной условности и др. [Семенов 1982, с. 73–80].

Веселовский процитировал в своей рецензии обширный фраг- мент из начальной части статьи о «перехожих повестях», в ко- торой давалась характеристика сравнительной науки того вре- мени: «...история быта и литературы, вооруженная богатыми средствами современной науки, старается всеми силами дока- зать, что ничто не ново под луной, что всякая новизна не что иное, как тонкий слой, нанесенный временем на другие старые слои... и что только когда-либо сочинители ни вымышляли, не более как старые погудки на новый лад» [Буслаев 1886, т. 2, с. 260; Веселовский 1886, с. 164–165]. Веселовский не заметил иронии своего университетского учителя. Между тем Ф. И. Бус- лаев отнюдь не был готов оправдать каждое использование древнего сюжета для моральных поучений и критически смот- рел на работы в духе теории заимствования, авторы которых коллекционировали факты сходства и при этом утрачивали ис- торическую перспективу. Опасность такого рода исследований Ф. И. Буслаев видел в том, что они «могут тянуться до беско- нечности; потому что перехожее сказание, будучи раз пущено в ход, продолжает идти не останавливаясь... и чем чаще повторя-

ется устно или письменно, только более и более осложняется вставками и разноречиями, которые вызывают исследователя на новые выводы и соображения» [Буслаев 1886, т. 2, с. 373]. Сравнительная наука «неутомимо подбирает бесконечные ряды и крупных явлений и мелочей... и, громоздя груды материалов, наконец уже и не знает, где и на чем остановиться, как тот флорентийский новеллист, который, начавши свою новеллу, никак не наладит довести ее до конца» [там же].

Впрочем, разногласия между Ф. И. Буслаевым и А. Н. Веселовским были значительно менее существенны, чем сходства. После того как рецензия Веселовского была опубликована, Ф. И. Буслаев обратился к нему с благодарственным письмом, а Веселовский отвечал ему (письмо не датировано): «Позвольте мне с своей стороны поблагодарить Вас за Ваше письмо: если мой отчет о „Досугах“ вызвал в Вас хорошие воспоминания, то то же и лучше ощутил и я при чтении Ваших сердечных строк. Хотелось бы и мне побеседовать с Вами о многом, что Вы не досказали, а я не уразумел между строками: культурное поле „Досугов“ широкое, и разногласий моих и Ваших много, но я полагаю, что unison преобладает и я — из Ваших: твоя из твоих» [РГБ, ф. 42, к. 11, ед. хр. 45, л. 7].

А. Н. Веселовский о «психологии мифического процесса»

Во фрагментах «Поэтики сюжетов» Веселовский выделил и противопоставил друг другу три важнейших направления в изучении сюжетности: теорию мифологическую, или арийскую, теорию заимствования и теорию этнографическую [Веселовский 1940, с. 501, 504, 512]. Последнюю он называл также психологической или теорией бытового психологического самозарождения [там же, с. 512–513].

Между тем в начале 1870-х гг. различия между мифологической и этнографической теориями еще не были настолько ясны. Действительно, сравнительная мифология и в ее гриммовско-буслаевском осмыслении, и в версии мифологии природы отходила в прошлое под напором критики; она была доведена до

абсурда эпигонами и уже стала объектом пародирования. Теория заимствования, представленная между прочим трудами Т. Бенфея и А. Н. Пыпина, развивалась наиболее интенсивно. В то же время зарождалась этнографическая школа, но ее значение как нового принципа осмысления культуры не было еще вполне осмыслено (см. комментарии В. Я. Проппа и А. И. Никифорова в кн.: [Веселовский 1938, с. 289–290, 338–342]). Уже в статье «Сравнительная мифология и ее метод» (1873) Веселовский ссылаясь на русский перевод книги Э. Тайлора «Первобытная мифология» (1871), который увидел свет в 1872–1873 гг.

С большим интересом отнесся к этнографической школе Ф. И. Буслаев, который подробно писал о ней в своей статье «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» ([Буслаев 1873а, № 1, с. 293–329], см.: [Баландин 1988а, с. 128–135]). Ф. И. Буслаев сочувственно констатировал, что «сравнительная этнография, внося в общую раму исторического развития культуры всего человечества частные явления быта цивилизованных народностей древнего и нового мира, дает ключ к объяснению не только подробностей мифологических или сказочных, но и всего нравственного состава этих народностей» [Буслаев 1873а, № 1, с. 293]. Ученый усматривал непосредственную преемственность между этнографической школой и «более строгой, основанной на грамматическом изучении, школой филологическо-лингвистической, сосредоточенной на языках и народностях арийского семейства и народов классических в особенности» [там же, с. 293–294]. Он был уверен, что «лучшими деятелями на поприще этнографии будут те из ученых, которые усвоили себе грамматическую точность и строгие приемы школы филологической и лингвистической, так что народная психология и этнография рано или поздно будут поставлены в необходимость искать себе прочной основы в сравнительных грамматиках языков и наречий всего земного шара» [там же, с. 294].

Идеи эволюционного развития человечества и духовного родства народов всего мира, которые развивал Э. Тайлор, отнюдь не были чем-то совершенно новым для русской науки [Баландин 1988а, с. 128–130]. Еще в ранней работе «Об одном старинном русском заклятии» (1849) Буслаев отмечал, что «чем глубже восходим в старину, тем разительнее выступает перед нами сходство

преданий и верований народов, которые в последующие эпохи заметно удалились друг от друга своими национальными свойствами» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 252]. Объясняя это явление, Ф. И. Буслаев утверждал: «Как в мышлении всего человечества оказываются одинаковые законы логики, так в чувствованиях и верованиях различных народов находится немалое сходство, имеющее источником неизменные свойства души человеческой» [там же].

Аналогичным образом смотрел на вещи и А. Н. Афанасьев. В статье «Языческие предания об острове-Буяне» (1851) он отмечал, что общие черты в языческих верованиях разных народов еще не свидетельствуют в пользу заимствования: «Из одинаковых условий вытекают одинаковые следствия; а народы в их первобытном состоянии, близком к природе, более или менее сходятся; отношения их к стихиям, к явлениям, которые вызываются движением светил, к постоянному возрождению природы, к жизни и смерти, одинаковы — по крайней мере, в главных чертах» [Афанасьев 1996, с. 18].

А. А. Потебня уже в своих ранних работах «Мысль и язык» и «О доле и сродных с нею существах» сделал интересные наблюдения по поводу специфических особенностей сознания первобытного человека (см. выше, с. 262). Веселовский первоначально обратился к этой теме в своих заметках по поводу книги К. Я. Эрбена и в статье «Данте и символическая поэзия католичества» (1865), а позднее — в статьях «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» и «Сравнительная мифология» [Веселовский 1979, с. 192–198; Веселовский 1866, с. 190–192; Веселовский 1938, с. 102–103]. К проблеме мифологического сознания Веселовский вернулся в теоретической главе «Исторической поэтики» и в статье «Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля» [Веселовский 1959, № 3; Веселовский 1940, с. 125–133].

Еще в 1868 г. Веселовский писал о том, что конца «мифического творчества... мы не предвидим» [Веселовский 1938, с. 39]. В лекциях об эпосе 1881–1882 гг. он возражал против того, что «мифическая пора мышления есть нечто законченное, не повторяющееся в истории, тогда как оно является постоянным моментом массового развития и лишь меняет свое содержание. Так, в

средние века оно питается содержанием христианского чудесного...» [Азбелев 1988, с. 135].

В заметках по поводу сборника песен К. Я. Эрбена Веселовский утверждал, что и современный человек олицетворяет природу и устанавливает «симпатическую связь» между собою и нею: «Природная жизнь относится к человеку враждебно или дружественно, так, по крайней мере, ему кажется, т. е., собственно говоря, симпатически или антипатически относится к ней сам человек, перенося свое чувство в окружающие его явления и таким образом приближая их к человеческому уровню. На этой степени олицетворения природа начинает отзываться человеческому чувству и сама его вызывает: зеленый веноч напоминает нам о нашей свежести, заросшая дорога — забытое пепелище с забытыми привязанностями. Подобных напоминаний мы найдем много на каждой весенней прогулке, только что они более редки и более общего свойства, чем напоминания народной песни. Разница в глубине симпатии» [Веселовский 1979, с. 192].

По мнению Веселовского, «первобытный человек обратился исключительно к внешнему образу предмета, принимая его за живое целое, с общей физиономией и личным характером, написанным на внешности» [там же, с. 194]. Процесс создания слова «должен был отличаться мифическим характером, т. е. относиться к предметам, как к живым личностям с известными свойствами и образом действия» [там же]. Тесное общение с природой развило восприимчивость человека и побудило придать природе черты живого существа. «На мифологическом языке выходило наоборот: на него также смотрела и ему сочувствовала природа; звери с ним говорили, звуки имели для него живописный смысл, он воспроизводил ими живую действительность и всю природу перевел в язык» [там же, с. 193]. Первоначальный миф не имел религиозного характера и представлял собой просто определенное движение мысли, которое предшествовало его закреплению в слове и символе. При перенесении на историческую почву такой миф заменился мифом вторичной формации, имеющим религиозный характер.

В статье «Сравнительная мифология и ее метод» Веселовский изложил свое видение мифологической теории. По его мнению, нельзя не согласиться с мифологами в том, что «главная черта,

характеризующая психическую (а стало быть, мифическую) деятельность первобытного человека, — это его склонность к олицетворению» [Веселовский 1938, с. 99]. Природа представлялась человеку «думающей, страдающей, любящей, ненавидящей, как люди». Олицетворение вступало в силу особенно в тех случаях, когда человек замечал в природе движение, смену одних явлений другими. «На вопрос самому себе: кто это там живет и борется, он инстинктивно ответил, населив небо получеловеческими, полуживотными образами...» [там же, с. 100]. Подозревая личность в стихийных явлениях, человек «старался войти с ними в близкие связи, чтобы умолить их или умилоствовать, отвратить их гнев и призвать любовь. Так родилась натуралистическая религия: населив небо своею же жизнью, знакомыми образами, человек признал эти образы богами» [там же].

В рассуждениях Веселовского о «движении и страстных порывах» как основных признаках природной жизни уже можно видеть прообраз теории психологического параллелизма, которую позднее Веселовский разовьет в «Исторической поэтике». В статье «Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля» ученый возвращается к мысли о том, что «мы невольно переносим на природу наше самоощущение жизни, выражающееся в движении, в проявлении силы, направляемой волей» [Веселовский 1940, с. 125–126].

По мнению Веселовского, «человеческое сознание «живет в сфере сближений и параллелей, образно усваивая себе явления окружающего мира, вливая в них свое содержание и снова их воспринимая очеловеченными. Язык поэзии продолжает психологический процесс, начавшийся на доисторических путях: он уже пользуется образами языка и мифа, их метафорами и символами, но создает по их подобию и новые. Связь мифа, языка и поэзии не столько в единстве предания, сколько в единстве психологического приема...» [Веселовский 1940, с. 133]. Веселовский определяет миф как «комплекс жизнеподобных признаков» [там же, с. 129]. В качестве примера он приводит меч из повести о Вавилонском царстве, который самостоятельно «всех порубил и самому царю голову снял» [там же, с. 128].

В заключительной главке статьи Веселовский касается вопроса о сосуществовании «метафорических новообразований» и «ве-

ковых метафор, разработанных наново»: «Жизненность последних или и их обновление в обороте поэзии зависит от их емкости по отношению к новым спросам чувства, направленного широкими образовательными и общественными течениями» [там же, с. 197]. Пример тому — поэтические метафоры, связанные с солнцем, в которых «оживают... древнейшие представления, вроде солнце — глаз, лик божий» [там же, с. 196]. «Rückert говорит о золотом древе солнца... Julius Wolf о древах света — лучах восходящего солнца, веером рассеянных на востоке; ни тот ни другой не знал либо не припомнил мифа о солнечном или световом дереве, но они видели его сами, это такая же образная апперцепция явлений внешнего мира, которая создала старые мифы» [там же].

В теоретической главе «Исторической поэтики» Веселовский дает следующее определение: «Миф... не вымысел, а результат психического акта, столь же естественного, как всякое другое отправление душевной деятельности; особая форма субъективного восприятия явлений внешнего и в переносном смысле внутреннего мира» [Веселовский 1959, № 3, с. 104]. Он полагает, что «процесс, совершавшийся в голове первобытного человека, создававшего мифы, существенно тождествен с тем, который совершается в голове современного поэта и всякого открытого поэтическим впечатлениям, хотя бы он и не творил самостоятельно» [там же, с. 117].

Христианская мифология

Веселовский решительно противопоставил друг другу слово-миф и религиозную мифологию, первобытный обряд и религиозный культ и связал происхождение словесного творчества именно с обрядом и словом-мифом. Тем не менее в своих исследованиях он сосредоточился на христианской мифологии, взятой в ограниченных исторических и географических рамках. Народным верованиям и апокрифической словесности славянского и европейского средневековья посвящены «Опыты по истории развития христианской легенды», большая часть «Разысканий в области русских духовных стихов», множество статей

и рецензий. Именно в этой области концепция Веселовского имеет наиболее оригинальный характер, причем идеи русского ученого и обобщенный им колоссальный эмпирический материал в значительной степени сохраняют научную актуальность [Плюханова 1992].

Свое понимание христианской мифологии Веселовский сформулировал еще в 1860-х гг., опираясь на знакомство со славянской народной поэзией и с бытом итальянского простонародья. В заметках по поводу собрания чешских песен К. Я. Эрбена ученый пишет о «христианской мифологии, выступающей на место языческой и развивающейся самостоятельно из своих собственных начал» [Веселовский 1979, с. 190]. «...Языческая мифология принимает в себя, насколько может, христианство или продолжает жить вне его, в играх, загадках, поверьях, сказках, песнях; рядом с ней развивается христианская легенда, создает свою собственную символику, далекую от прежней, мифической, свободным движением фантазии, не отвыкшей от символической речи» [там же, с. 191].

Здесь же Веселовский отмечает зависимость народных представлений о святых и о событиях Евангельской истории от календарной приуроченности посвященных им праздников: «...многие святые окружились природной символикой без всякого участия старой мифологии» [там же, с. 192]. Позднее Веселовский развил эти идеи в исследовании «Св. Георгий в легенде, песне и обряде» (1880).

Впервые Веселовский пишет о католицизме как своеобразной мифологии в заметке «Романтизм и реформа» (1859) [Памяти Веселовского 1921, с. 69–70]. Важную роль в осмыслении христианского мифа сыграли непосредственные наблюдения Веселовского над жизнью Италии 1864–1867-х гг. В своих итальянских корреспонденциях, которые Веселовский присылал для «Санкт-Петербургских ведомостей», он неоднократно писал об особом «народном католичестве». Так, например, в очерке «Религиозное возрождение Италии и протестантская пропаганда» (1864) Веселовский утверждал, что «народное католичество» — это «почти не христианская религия», так много в нем языческой пластики, такое в нем поклонение плоти [Веселовский 1911, с. 33]. В очерке «Католические монастыри и монастырская жизнь в Италии»

(1864) Веселовский отмечает, что «в пору самой общей непопулярности, в какую впала теперь *римская церковь, католическое созерцание* все еще продолжает творить в народе, создавая новые легенды и тем доказывая свою жизненность» [там же, с. 110, примеч. 1].

Веселовский с удовольствием пересказывает различные поверья, возникающие подчас прямо на его глазах: «Известно, что и о Гарибальди создалась в народе целая легенда, будто его пули не трогают, потому что ему привита святая гостия» [там же, с. 34]. В подобных наблюдениях уже намечена концепция, которая получит свое развитие в «Опытах по истории христианской легенды». Принципиальный характер имела для Веселовского мысль о том, что «народное поверье не умирает, а только претворяется»; позднее в статье, посвященной немецким «императорским преданиям», он отмечал, что в современных версиях эти предания связываются с именем «нового возвращающегося императора — Наполеона III» [Веселовский 1875, № 5, с. 129].

Мысль о существовании особой христианской мифологии, которая не сводима к мифологии языческой, неоднократно высказывалась и до Веселовского. Так, например, А. Н. Пыпин в своей статье «Старые недоразумения», полемически направленной против Ф. И. Буслаева (см. выше, с. 63), писал о том, что было бы ошибкой искать пережитков язычества в духовных стихах и апокрифических сочинениях: «Что подлинного народного мифа немного в этих произведениях, можно видеть из того, что им очень мало известны те древнейшие мифы, о которых мы знаем из летописи и церковных обличений <...> Народность, которая является перед нами в этих двоеверных памятниках, есть уже народность второй формации, уже привыкшая к христианству, но по своим средствам понявшая его на свой лад; взамен старой потерянной мифологии в этой народности создалась другая мифология, из своих старых остатков и новых заимствований» [Пыпин 1863, с. 17–18].

А. А. Котляревский отмечал, что «мифическая производительность народа... обнаруживается не только в изменениях старого... материала, но и в создании нового, в произведении *новых мифов*» [Котляревский 1890, с. 316]. В частности, «целая масса новых мифов, баснословных представлений и рассказов, целый

слой новейшей мифологии образуется под влиянием чужеземной легендарной литературы и переводных произведений книжной мудрости» [там же]. Эти мысли А. А. Котляревский высказал в своем разборе первого тома ПВСП А. Н. Афанасьева. Разбор был написан в 1867-м и опубликован в 1868 г. Статья Веселовского «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» опубликована в том же 1868 г. Таким образом, совпадение мнений А. Н. Веселовского и А. А. Котляревского нельзя объяснить влиянием одного из них на другого. Речь идет об идеях, которые достаточно широко обсуждались в то время.

В «Заметках и сомнениях» Веселовский утверждал, что «мифический процесс присущ человеческой природе как всякое другое психологическое отправление», он «продолжает творить и в века позднейшие»: «Так, во вторую пору великого мифического творчества, которую мы зовем средними веками, он мог создать ряд христианских мифов, в которых, вследствие единства мифического процесса, могли самостоятельно воспроизвестись образы и приемы языческого суеверия» [Веселовский 1938, с. 10–11]. Веселовский предполагал, в частности, что средневековые заговоры «столь похожи на древние языческие заклятия не потому, что повторяют их в новой форме, а вследствие самостоятельного воспроизведения мифического процесса на христианской почве» [там же, с. 11].

При всех различиях между мифами древности и Средневековья общими для них, согласно Веселовскому, являются особый «пластический» способ осмысления окружающего и сохранение эпического быта и обряда как среды существования народной поэзии (т. е. этнографического субстрата, в современной терминологии). Однако у христианской мифологии есть и своя специфика. Объектом первобытных мифов была главным образом природа, христианская же мифология выросла в результате переосмысления церковных представлений. В Средневековье мифологический процесс имел иную направленность: не от простого к более сложному, а наоборот, от сложного к более простому, не от мифа к символу, а наоборот, от символа к мифу [Веселовский 1979, с. 192]. В древности мифический процесс вел к обогащению человеческой мысли; средневековый же человек, сосредотачиваясь на внешней форме явлений и пренебрегая их внут-

ренной сутью, явно огрублял и упрощал содержание христианских образов и идей.

Человек Средневековья приближал христианское предание к своим нуждам и представлениям и олицетворял праздник в образе того святого, которому он посвящался. «...Могло случиться, что лица евангельской, легендарной истории почему бы то ни было овладевали народной фантазией, не приурочиваясь к ее языческому прошлому, но по необходимости подчиняясь мифическому строю мысли средневекового человека. Он понимал их конкретнее, приближал их к себе, представляя их в настоящем или временном общении с собою. Церковь бессознательно вызывала такое понимание годичным чередованием своих празднеств, посвященных воспоминанию того или иного евангельского события, чествованию того или другого святого. Воспоминание преобразилось, по приемам мифологического мышления, в действительное повторение событий, в периодическое появление на земле святых, Иисуса Христа и апостолов. О них говорили, что они также являлись людям и странствовали между ними в урочную пору года, как, по глухому преданию, странствовали языческие боги <...> Стоило только перевести эти факты культа в выражения мифической фантазии, воспоминания о событиях заменить их повторением, и миф был готов» [Веселовский 1876, № 2, с. 272–273].

Веселовский подчеркивал, что христианское мифотворчество может независимо повторяться у разных народов, например, он сделал интересные наблюдения о параллельном развитии славянских поверий о Пятнице и западных о Берте [Веселовский 1877, № 2, с. 225–226].

В статье, посвященной немецким легендам о возвращающемся императоре, Веселовский вступил в полемику с Я. Гриммом и другими исследователями, которые связывали происхождение легенды с германскими языческими мифами, и указал на их ближайший источник в христианской литературе. Впрочем, Веселовский не отрицал и «мифического значения народных преданий о грядущем избавителе — в том широком смысле, в каком и христианские легенды, и языческие верования всех возможных народностей являют результаты одной и той же творческой деятельности мысли, присущей человеку на известной степени раз-

вития и выражающей в сходных образах сходные представления, надежды, убеждения» [Веселовский 1875, № 5, с. 128].

Еще в статье «Русский народный эпос» (1859) Ф. И. Буслаев описал сложные взаимоотношения между мифологическими и апокрифическими текстами: «Предания и идеи христианского мира, входя в область народной поэзии, получали двойное видоизменение: или, будучи сближаемы с преданиями дохристианского эпоса, они служили как бы дальнейшим развитием этого последнего и потому становились чужды православным началам, или, независимо от народной мифологии, получали они новый поэтический вид под влиянием различных апокрифических книг и потом сами образовывали из себя новый ряд различных апокрифов» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 436].

Веселовский уточнял и развивал наблюдения Ф. И. Буслаева на материале европейского Средневековья. В своих «Критических и библиографических заметках» (1878) он описал три типичных способа образования христианских легенд. Во-первых, вначале могла быть сказка дохристианского или вообще нехристианского происхождения, в которую «вторгаются подробности, приобщающие ее к христианскому миросозерцанию». Известны случаи, когда мифы целиком переносились «в христианское поверье с заменой языческих божеств христианскими святыми...» [Веселовский 1878, с. 159–160]. Во-вторых, легенда могла сложиться «в обратном порядке»: сначала была христианская легенда, которая осложнялась «на языческой почве новыми чертами народно-поэтического суеверия» [там же, с. 162]. В-третьих, возможен и самостоятельный генезис легенды: «...из простейших данных христианской обрядности, евангельского рассказа, календарных указаний и церковных запретов выработался в среде, низводившей всякое отвлечение к своему конкретному уровню, целый мир собственно христианских образов...» [там же, с. 163]. Именно этот третий путь образования легенд и привлек особое внимание Веселовского в его «Опытах по истории развития христианской легенды».

Развернутое обоснование своей точки зрения Веселовский дал во введении к книге о Соломоне и Китоврасе: «...не всегда старые боги сохранились в полуязыческой памяти средневекового христианина, прикрываясь только именами новых святых, удержи-

вая за собой свою власть и атрибуты. Образы и верования средневекового Олимпа могли слагаться еще другим путем: учения христианства принимались неподготовленными к нему умами внешним образом; евангельские рассказы и легенды, чем далее шли в народ, тем более прилаживались к такому пониманию, искажались; обряды, мелочи церковного обихода производили формальное впечатление, слова принимались за дело, всякому движению приписывалась особая сила, и по мере того, как исчезал внутренний смысл, внешность давала богатый материал для суеверия, заговоров, гаданий и т. п. Повесть о подвижничестве христианских просветителей обращалась в фантазии европейских дикарей в героическую сагу, святые становились героями и полубогами. Таким образом должен был создаться целый новый мир фантастических образов, в котором христианство участвовало лишь материалами, именами, а содержание и самая постройка выходили языческие. Такого рода создание ничуть не предполагает, что на почве, где оно произошло, было предварительное сильное развитие мифологии. Ничего такого могло и не быть, т. е. мифологии, развившейся до олицетворения божеств, до признания между ними человеческих отношений, типов и т. п.; достаточно было особого склада мысли, никогда не отвлекавшейся от конкретных форм жизни и всякую абстракцию низводившей до их уровня. Если в такую умственную среду попадет остов какого-нибудь нравоучительного аполога, легенда, полная самых аскетических порывов, они выйдут из нее сагой, сказкой, мифом; не разглядев их генезиса, мы легко можем признать их за таковые. Таким процессом скотий бог Волос мог также выработаться из св. Власия, покровителя животных, как, по принятому мнению, св. Власий подставиться на место языческого Волоса» [Веселовский 1921, с. 10–11].

Столь ясно и заостренно сформулированная точка зрения привлекла внимание и Ф. И. Буслаева, и А. А. Потебни. В своем разборе книги Веселовского Ф. И. Буслаев признал, что принцип, выдвинутый здесь автором, совершенно верен, однако требует уточнения в связи с тем, что христианство несло с собой не только учение церкви, но и «посторонние влияния Востока и классической древности» ([Буслаев 1874, с. 52]; см. выше, с. 140).

Более критическую позицию по отношению к Веселовскому занял А. А. Потебня. Он выписал приведенный нами фрагмент и отметил: «Хотя здесь не утверждается, что так именно было на Руси, но, судя по совокупности исследований Веселовского, можно думать, что он склонен принимать это предположение за действительность» [Потебня 1905, с. 134]. Несколько перефразируя Веселовского, А. А. Потебня отмечает, что «состояние мысли русских и других славян до усвоения и преобразования ими заимствованных христианских мотивов» характеризуется Веселовским «тем, что *они никогда до этого не отвлекались от конкретных форм жизни, что они до той поры не создавали олицетворений божеств*» [там же].

Ссылаясь на книгу Ф. И. Буслаева «О влиянии христианства на славянский язык», А. А. Потебня утверждает, что уже «древнейшие переводы Священного писания застают... язык славянский... весьма развитым и способным к отвлечениям», и вообще «для олицетворения божеств не требуется высокого развития». «Если славяне не успели развить этих олицетворений... то они составляют редкое и необъяснимое исключение» [там же]. А. А. Потебня считал более вероятным, «что и у славян были личные божества, поэтические сказания об них, мифологический эпос, но все это было *забыто*» вследствие «глубокого разъединения грамотных и неграмотных классов» [там же, с. 135]. Более того, А. А. Потебня полагал, что «следы доисторической старины еще скрываются в народных верованиях и языке, но остаются неизвестны ученым» [там же]. По мнению А. А. Потебни, «в памяти народа сохранилось... столько остатков язычества, что по ним можно довольно полно воссоздать образ этого язычества» [там же, с. 606]. «Старинная письменность передала нам лишь скудные известия о языческих богах и игрищах, между тем как богатство изустных языческих преданий до сих пор не исчерпано» [там же, с. 607].

Заочный спор между А. Н. Веселовским и А. А. Потебней имел продолжение в истории науки. Среди последователей Веселовского наиболее известен Е. В. Аничков, который в своей книге «Язычество и Древняя Русь» отвергал то, что «боги индоевропейских народов олицетворяют силы природы» [Аничков 1914а, с. 10]. Попыткам восстановить религиозную систему сла-

вянского язычества Е. В. Аничков противопоставил «изучение элементов культа, верований, религиозных потребностей и обрядов, составлявших эту систему» [там же, с. 13].

Изучение славянского язычества после значительного перерыва началось в 1960-х гг., и взгляды Веселовского и его последователей при этом никак не учитывались. Наиболее влиятельными были те научные направления, которые смотрели на славянское язычество как на развитую религиозную систему и стремились реконструировать ее мифологическое содержание. Впрочем, в последние годы наметилось возвращение к тем подходам в исследовании древнерусских верований, которые предпочитал Веселовский [Седакова 1988, с. 217–218; Плеханова 1992; Страхов 1992]. По-видимому, противоположные точки зрения, сформулированные А. Н. Веселовским и А. А. Потебней более столетия назад, еще не раз скажутся в истории нашей науки.

Принцип «встречных течений»

Проблема культурных взаимодействий в гуманитарной науке XIX в. теснейшим образом увязывалась с поиском национальной специфичности. В самом общем плане можно наметить две крайние точки зрения: или исторический процесс осмысливается как «органическое» развитие неких исконных начал, по отношению к которым все последующие напластования имеют вторичный и несущественный характер, или культура предстает как пестрое сочетание элементов, которые попали в нее в разное время и из разных источников и лишь в силу определенных исторических коллизий приняли именно такую конфигурацию.

Мысль о заимствовании русских песен, сказок, обрядов и языческих верований неоднократно высказывалась еще в первой половине XIX в. [Баландин 1988а, с. 109–110]. К. Д. Кавелин в своей рецензии на книгу А. В. Терещенко «Быт русского народа» противопоставил ей идею органического развития народной культуры из собственных начал. Он считал, что «к нашим обрядам, нравам, поверьям... надо приступать с предположением, что они туземные, а не заимствованные» [Кавелин 1848, № 9, с. 35]. Идеи К. Д. Кавелина получили продолжение в трудах Ф. И. Буслаева, а позднее и в концепции «встречных течений» Веселов-

ского [Баландин 1988а, с. 110, примеч. 5]. М. К. Азадовский не исключал существования прямой зависимости между идеями К. Д. Кавелина и Веселовского [Азадовский 1963, с. 189, примеч. 2].

И сравнительно-исторический метод в языкознании, и теория органического развития культуры в исторической науке, и мифологическая концепция в фольклористике формировались в полемике с односторонним сравнительным методом (см. выше, с. 75, 171). А. Н. Афанасьев писал еще в 1850 г.: «Как ни представляется с первого взгляда естественным, что народ мыслит и чувствует по-своему, а потому сам создает для себя и религиозную систему, но археологи наши видят в остатках славянского язычества, сохранившихся в народных играх и суевериях, чистое заимствование. По их мнению, славяне взяли готовое от других народов, как будто они сами не жили жизнью духовною и как будто это возможно!» [Афанасьев 1996, с. 11]. В 1865 г. А. Н. Афанасьев уточнил свою точку зрения: «Мы не думаем отвергать влияния книжной литературы на устные народные произведения; но не придаем ему того широкого значения, как хотят некоторые исследователи» [там же, с. 344–345].

Ф. И. Буслаев признавал в 1887 г., что в молодости он следовал «гриммовской школе с ее учением о самобытности народных основ мифологии, обычаев и сказаний» ([Буслаев 1887, с. III], см. выше, с. 48). Между тем и в работах 1840–1850-х гг. Ф. И. Буслаев отнюдь не все в народной поэзии стремился объяснять с помощью мифологической гипотезы. В своих ИО и других сочинениях он многократно писал о византийских и западных источниках духовных стихов и легенд, о заимствовании народных преданий и сюжетов древнерусской литературы, копировании чужеземной живописи и т. п.

По мнению Ф. И. Буслаева, умение усваивать чужое свидетельствует о здоровье народного организма: «Национальность каждого народа, которому предназначена великая будущность (а таков и народ русский), обладает особенною силою претворять в свою собственность все, что ни входит в него извне. Следовательно, указывая на чужеземные влияния на русскую старину, исследователь говорит не столько во вред, сколько в пользу нашей народности, которая вышла самостоятельно из-под всех чуждых наростов, ус-

воив себе из чужого только то, что согласно с ее существом» [Буслаев 1861а, т. 2, с. 79]. Близок к этому мнению был и Веселовский, когда писал, что в области народной словесности «оригинальное проявление народности состоит не столько в изобретении новых сюжетов, сколько в претворении стародавних... Сила народности определяется способностью ассимилировать эти немногие данные» [Веселовский 1875, № 5, с. 130].

В статье «Русский народный эпос» и в речи «О народной поэзии в древнерусской литературе» (1859) Ф. И. Буслаев подробно описал механизмы взаимодействия народной поэзии, связанной по своему происхождению со славянским язычеством, и книжной традиции, имеющей главным образом переводной характер. Ученый утверждал, что «всякая народность более или менее оказывалась упругою, приходя в соприкосновение с христианством» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 453]. Для того чтобы сродниться с миром христианских понятий и преданий, народная масса «должна была низвести их до уровня своего наивного понимания и способа представления» [там же]. Анализируя тексты русских духовных стихов, Ф. И. Буслаев сумел проследить, как «чуждое, в эпоху христианства внесенное предание мало-помалу претворяется в исключительную национальную собственность» [там же, с. 454]. Например, в одних редакциях духовного стиха Егорий Храбрый описывается в соответствии с христианским преданием, в других «представляется каким-то всемогущим существом, как бы творцом и устройтелем всего мира», а в третьих имеет «чисто русский характер князя, мучимого и взятого в плен татарским ханом» [там же].

В рецензии на работу В. В. Стасова «Происхождение русских былин» (1870) Ф. И. Буслаев характеризовал сравнительный метод, принятый в сравнительной грамматике, в исследованиях мифологии и эпоса. «Собственно сравнительный метод извлекает из сравнения родственных национальностей общие им всем первобытные основы в языке, преданьях, верованиях и быте и затем отличает индивидуальные, характеристические особенности, которыми разнятся между собою все эти национальности вследствие самостоятельного исторического развития каждой из них в отдельности. По методу сравнительному языки, предания и верования могут быть между собою родственны только в об-

щих чертах и различны в подробностях» [Буслаев 1870, с. 27]. Сравнительному методу Ф. И. Буслаев противопоставлял «метод *исторический*, то есть такой, посредством которого определяется случайное, историческими обстоятельствами вызванное заимствование одною национальностью у другой — языка, веры, нравов, обычаев, сказаний» [там же, с. 28]. Таким образом, Ф. И. Буслаев подразумевает под «сравнительным» тот метод, который в ранних работах он называл «сравнительно-историческим», а изучение заимствований относит к ведению «исторического» метода. Характерно, что Ф. И. Буслаев, как и Веселовский, часто говорит именно об «историческом заимствовании» [там же, с. 43, 44, 46]. Если Ф. И. Буслаев видел в заимствованиях историческую случайность, то с точки зрения Веселовского, подлинная жизнь культурной традиции начинается только тогда, когда она приходит во взаимодействие с другими традициями.

По поводу древнерусских «Лечебников» и «Травников» Ф. И. Буслаев писал, что во многих из них «иностранный со своим до того слилось, что то и другое составляет одно нераздельное целое» [Буслаев 1990, с. 62]. В наших «Лечебниках» все иностранное «проникнуто русским, народным характером, потому что и в том и в другом было одно общее начало: чужеземное чернокнижие было усвоено своему собственному суеверию» [там же, с. 64].

В 1860-х гг. Ф. И. Буслаев обратился к широкому сопоставительному исследованию эпических произведений разных европейских народов, подготовил работы «Песня о Роланде» и «Испанский народный эпос о Сиде» (1864). В 1874 г. он пишет статью «Странствующие повести и рассказы», в которой отмечает, что в средние века «никто не хотел знать... из каких источников вытекал... литературный поток легенд, повестей, басен и анекдотов... но то, что он приносил в своем мутном течении, повсюду признавалось за свое, родное, нечувствительно сливалось с туземным и с ним ассимилировалось, потому что повсюду принималось только то, что было доступно и пригодно, что прилаживалось к понятиям и убеждениям и как здоровая пища входило в обращение всего национального организма. Внесенное извне переставало быть чужим, приурочиваясь к месту и времени...» [Буслаев 1886, т. 2, с. 264–265].

Наблюдения о связи сказочных сюжетов Запада и Востока делались еще в XVIII в., но оформление теории заимствования как специфического научного направления относят обычно к 1859 г., когда был издан немецкий перевод «Панчатантры» («Пятикнижие») с обширным исследованием Т. Бенфея. В своей автобиографии среди книг, оказавших на него наибольшее влияние, Веселовский наряду с трудом Т. Бенфея называл также книгу Дж. Денлопа «The History of Fiction» (1814), переизданную в 1851 г. в переводе и с дополнениями Ф. Либрехта (1851), и «Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских» А. Н. Пыпина (1857) [Пыпин 1891, с. 427]. Книга А. Н. Пыпина сыграла важнейшую роль в филологии XIX в. Она разрушала представления об отъединенности древнерусской литературы от западных влияний и о ее исключительно религиозном характере, устанавливала разнообразные связи между книжностью и народной словесностью. А. Н. Пыпин сделал тонкие наблюдения о том, что «в старину... чужое и переводное принимали как свое, оригинальное». На переводных повестях «уже скоро сказался русский оттенок и потому в их заимствованном содержании можно иногда встретиться с такими же верными замечками или упоминаниями о русском быте и с выражением господствовавших у нас понятий, как в русских сочинениях того же времени» [Пыпин 1857, с. 4, 7].

Веселовский обратился к изучению литературных взаимоотношений Запада и Востока в своей докторской диссертации «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе» и во многих трудах последующего времени, однако он вовсе не был правоверным сторонником Т. Бенфея и неоднократно вступал с ним в полемику [Азадовский 1938, с. 97–98, 101].

Ф. И. Буслаев в целом позитивно отнесся к диссертации Веселовского (см. выше, с. 139). Он отметил, однако, и то, что «сравнительная наука есть еще наука новая, в которой еще недостаточно ярко определились ни материал, ни теории, ни методы» [Буслаев 1874, с. 58–59]. Ф. И. Буслаев причислил своего бывшего ученика к «бенфеистам» и предостерег от абсолютизации теории заимствования: «Как ни определительна в своих задачах и путях теория так называемых *бенфеистов*, к которым принадлежит наш автор, все же в своей узкой колее не может

она до конца исследовать происхождение, состав и видоизменения всех этих странствующих преданий и сказаний, помимо других точек зрения, устанавливаемых на этот предмет теориями лингвистов, филологов или этнографов» [там же, с. 59].

Впрочем, Веселовский и сам не считал установление источников заимствования и путей странствования литературных сюжетов своей единственной целью. Книга Веселовского открывалась следующим принципиальным утверждением: «В изучении явлений народной европейской литературы на наших глазах совершается поворот. Мифологическая гипотеза, возводившая к многим основам, общим всему индоевропейскому верованию, разнообразие сказок и повестей и содержание средневекового эпоса, принуждена поступиться долей своего господства историческому взгляду, останавливающемуся на раскрытии ближайших отношений и влияний, совершившихся уже в пределах истории. Выражением первого направления была немецкая мифология Я. Гримма; началом второго — известное предисловие Бенфея к „Панчатантре“. Эти книги не исключают друг друга, как не исключают и оба направления; они даже необходимо восполняют друг друга, должны идти рука об руку, только так, что попытка мифологической экзегезы должна начинаться, когда уже кончены счета с историей» [Веселовский 1921, с. 1].

В своих работах Веселовский сосредоточился на исследовании взаимных влияний разных культур и литератур друг на друга. Такие влияния, по его мнению, имеют характер своеобразных «встречных течений». В историографической литературе этот принцип осмысливается главным образом в связи с проблемой соотношения историко-типологических закономерностей развития фольклора и литературы, с одной стороны, и межэтнических связей и влияний, с другой [Азадовский 1938, с. 94–108; Азадовский 1963, с. 188–195; Горский 1975а, с. 143–181; Гусев 1957, с. 122–125; Гусев 1962, с. 234–240; Еремина 1979, с. 143–145; Жирмунский 1979, с. 101–102, 138]. В. М. Жирмунский в своих теоретических статьях, таких как «Сравнительное литературоведение и проблема литературных влияний», «Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения», «К вопросу о литературных отношениях Востока и Запада» и др., развивал идеи Веселовского, отчасти при-

нимая их, а отчасти — уточняя и модифицируя [Жирмунский 1936; Жирмунский 1979, с. 29–30, 74 и др.].

Первоначально концепция «встречных течений» возникла у Веселовского как попытка синтезировать разные научные теории, каждая из которых к 1860-м гг. уже продемонстрировала и свои эвристические возможности, и ограниченный характер, принесла более или менее неоспоримые результаты, но была и скомпрометирована эпигонами. В 1860-х — начале 1870-х гг. речь шла главным образом об уяснении отношений мифологической теории и теории заимствования, а в 1880–1890-х гг. — теории заимствования и теории «самозарождения».

Одну из первых формулировок принципа «встречных течений» Веселовский дал еще в 1863 г.: «Влияние чужого элемента всегда обуславливается его внутренним согласием с уровнем той среды, на которую ему приходится действовать. Все, что слишком резко вырывается из этого уровня, останется непонятным или поймется по-своему, уравнивается с окружающей средой. Таким образом, самостоятельное развитие народа, подверженно-го письменным влияниям чужих литератур, остается ненарушимым в главных чертах: влияние действует более в ширину, чем в глубину, оно дает более материала, чем вносит новые идеи» [Веселовский 1864, с. 132].

Намеченная еще в ранних работах Веселовского концепция «встречных течений» получила наиболее четкое определение в статье «Дуалистические поверья о мироздании» (1889), а позднее в «Поэтике сюжетов». За десятилетия научной деятельности взгляды Веселовского претерпели существенную эволюцию; конкретизировались и представления ученого о путях и формах межфольклорных и межлитературных взаимодействий. Однако сам принцип «встречных течений», открытый Веселовским еще в молодости, оставался неизменным в своей основе.

В работе «Дуалистические поверья о мироздании» Веселовский дал следующую классическую формулировку: «Объясняя сходство мифов, сказок, эпических сюжетов у разных народов, исследователи расходятся обыкновенно по двум противоположным направлениям: сходство либо объясняется из общих основ, к которым предположительно возводятся сходные сказания, либо гипотезой, что одно из них заимствовало свое содержание

из другого. В сущности, ни одна из этих теорий в отдельности не приложима, да они и мыслимы лишь совместно, ибо заимствование предполагает в воспринимающем не пустое место, а встречные течения, сходное направление мышления, аналогические образы фантазии. Теория заимствования вызывает, таким образом, теорию „основ“, и обратно; анализ каждого факта из области *folklore'a* должен одинаково обращаться на ту и другую сторону вопроса в виду возможности, что взаимное передвижение мифа, сказки, песни могло повторяться не однажды и всякий раз при новых условиях как усвояющей среды, так и усваиваемого материала» [Веселовский 1889, с. 115–116].

Особенность научной позиции Веселовского заключалась в том, что он одновременно признавал и внутренне закономерный ход исторической эволюции от мифа к фольклору и литературе, и многообразие межэтнических фольклорно-литературных взаимодействий, причем наиболее значимыми (по крайней мере в принципе) считал именно внутренние закономерности. Еще в статье «Заметки о сомнениях о сравнительном изучении средневекового эпоса» Веселовский утверждал, что «каждая последующая фаза мифического творчества, которого начальная форма проявилась в слове и которому конца мы не видим <...> определяется условиями предшествовавшего развития. Таким образом, одна фаза обуславливает другую и вместе с тем устанавливает меру и возможность постороннего влияния, всегда недолговечного и разрывающего народную среду, когда оно является незванным, несовместимым с органическим ходом жизни» [Веселовский 1938, с. 38].

Говорить о заимствованиях, по мнению Веселовского, можно главным образом по отношению к так называемым «странствующим сказаниям», да и то с тем ограничением, что они приспособляются к новой среде бытования, а перевод на другой язык, как правило, сопровождается переделкой текста. Так, например, в заметках о новых книгах по народной словесности Веселовский утверждает: «Усваивается лишь то, что понятно и интересно, к чему есть предрасположение в содержании народного сознания и формах народной поэзии. Усвоение не перевод, а бессознательная переделка, перенесение главным образом тех сторон чужой мысли и образности, которые подлежат дальней-

шему развитию в новой, воспринявшей их среде» [Веселовский 1886а, с. 208]. В рецензии на книгу Л. Ф. Воеводского Веселовский писал, что «с точки зрения широкого мифологического анализа... чужая сказка, привившаяся в чужой среде, тем самым обличает в ней предварительное присутствие элементов... сделавших возможным усвоение чужого» [Веселовский 1882а, с. 771]. А в другом месте ученый утверждал: «Значение странствующих сказок, как вообще вопрос перенесения, поставится сам собою как относительно внешний и несущественный, потому что чужое усваивается лишь в формах туземной мысли. Собственно, странствующие повести, сказки, песни — объект не для мифолога, а для историка литературы, исследующего международные течения образованности и пути влияний. Эти влияния могли резче определить известные вкусы, дать более яркую форму тому, что уже существовало в поэтическом сознании народа как невыясненное или только потенциальное. Народный эпос заполнен пришлыми сюжетами, оставаясь тем не менее народным и по психическим посылкам усвоения, и по вековой работе, неустанно претворяющей это усвоенное» [Веселовский 1882б, с. 211–212].

Веселовский пытается установить критерии, которые позволят уверенно говорить о перенесении повествовательных сюжетов: «Необходимо принять в расчет фактическую возможность влияния и его внешние следы в собственных именах, в остатках чуждого быта, в совокупности подобных признаков, потому что каждый в отдельности может быть обманчив» [там же, с. 212].

В «Поэтике сюжетов» Веселовский посвящает специальную главку теории заимствования. Здесь он снова возвращается к мысли о том, что «заимствование предполагает встречную среду с мотивами или сюжетами, сходными с теми, которые приносились со стороны» [Веселовский 1940, с. 506]. В черновых материалах к «Поэтике сюжетов» Веселовский выдвигает предположение о том, что при контаминации, которой сопровождается заимствование, «побеждает более интенсивная, яркая форма» [Веселовский 1913, с. 584].

Особый интерес представляют наблюдения о том, что взаимодействовать друг с другом могут не только традиции разных эт-

носов, но и разные «народно-культурные сферы» в рамках единой этнической культуры. В таких случаях не так уж и важно, является ли «высокая» традиция, воздействующая на традицию низовую, по своему происхождению автохтонной, или же она трансплантирована извне [Веселовский 1940, с. 497–498].

Заемствуемый текст организует смысловое пространство усваивающей его культуры, он как бы пускает корни в новую почву, тем самым укрепляя и преобразовывая ее. Забытый или распавшийся на составляющие миф может при этом актуализироваться и как бы облечься в форму заимствованного произведения, которое становится своего рода формулой, заполняемой новым содержанием. Характерны такие высказывания Веселовского: «...христианская легенда дает формы для выражения древнейшего бытового содержания...» [Веселовский 1889, с. 185]; «Народное представление Венеры-Пятницы стоит... лишь во второстепенной зависимости от жития; фантастический образ, в котором является она... в народном суеверии, брал свои яркие краски и густые тени с народной палитры, но контуры могли быть взяты из жития» [Веселовский 1883, с. 13]. Можно вспомнить, что еще Ф. И. Буслаев видел в старинной апокрифической литературе «смутную среду народного баснословия, в которой старое язычество приняло новые формы, заимствованные из чтения книжного» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 487–488].

Особое внимание Веселовского привлекают те образы и представления, которые были известны и христианству, и язычеству, пусть даже в разных модификациях: древо — крестное и мировое, переправа через водную преграду, алтарный камень-жертвенник, судьба-доля, мотивы змееборчества, братоубийства, кровосмешения и др. Исследование каждого из них позволяет Веселовскому выделить различные историко-культурные пласты, результаты многообразных культурных взаимовлияний (о сходных идеях Ф. И. Буслаева см. выше, с. 136).

Согласно Веселовскому, усваивающая культура таит в себе множество возможностей. Разнообразные мотивы и сюжеты не пребывают здесь в статическом состоянии, но постоянно воспроизводятся и переосмысляются. Привнесенные извне тексты возмущают данную среду, приводят ее в движение, заставляют перестраиваться и реструктурируют ее элементы. Поэтому такой

неосуществимой представляется ученому реконструкция первобытных мифов на основе их вторичных христианских переработок [Веселовский 1883, с. 224].

В концепции Веселовского существует явственный параллелизм между смысловой структурой художественного текста, механизмами человеческой памяти и культурной традиции. И художественное произведение, и человеческая память, и, так сказать, «память культуры» включают области, освещенные сознанием, актуальные и структурированные, и области, погруженные в темноту бессознательности, существующие скорее потенциально или в виде неких формальных элементов (слова, мотивы, сюжетные схемы и т. п.). Понятен в связи с этим интерес к до- и внесловесным формам психической деятельности человека, проявленный Веселовским во вводной главе «Исторической поэтики» [Веселовский 1959, № 3, с. 99–103]. Веселовский пишет о работе фантазии, которая не созидает свои образы из ничего, а воспроизводит их из глубины памяти, «памяти о личном прошлом либо об образах, созданных фантазией других поэтов» [там же, с. 102].

Христианская легенда, духовный стих, обрядовая поэзия зимнего и весенне-летнего циклов, а также славянские поверья о мироздании и о судьбе (доле), образы св. Георгия и Ильи-пророка и многие другие предстают в трудах Веселовского как многослойные гетерогенные образования, и при этом различные по своему происхождению элементы не сливаются друг с другом, но вступают в сложные диалогические отношения. Так, при рассмотрении славянских представлений о судьбе и румынских колядок Веселовский как бы снимает один за другим различные хронологические напластования, причем то, что, с точки зрения исторической, предстает как растянутый во времени процесс, в плане синхронном разворачивается как диалог не сводимых друг к другу мировоззренческих концепций. Таким образом, выясняется, что историческое взаимодействие или даже противоборство культур продолжается во внутреннем смысловом пространстве конкретных мифопоэтических образов и фольклорных произведений. Характерно такое замечание Веселовского об образе рожаницы-fylgja: «Уследить дальнейшие изменения понятия и соответствующего ему образа можно только путем логических и

психологических наведений, ибо мы имеем дело с народно-бытовым материалом, наслоившимся во времени, в котором логика развития подчинялась случайности посторонних влияний, заходя, христианская легенда дает формы для выражения древнейшего бытового содержания, и каждый образ при анализе разлагается на части, принадлежащие разным периодам мысли и верования» [Веселовский 1889, с. 185].

В осмыслении Веселовского сюжет фольклорного или литературного произведения существует как бы в двух ипостасях. С одной стороны, он переосмысливается по мере развития человеческой мысли и социальной практики и мигрирует в географическом пространстве, а с другой, — в каждом отдельном случае он привязан к конкретному времени и месту и соответствует определенному состоянию общественного сознания. В первом случае существование сюжета имеет процессуальный характер, причем даже письменно зафиксированный текст не остается равным самому себе, ибо с течением времени меняется его восприятие. Во втором случае текст функционирует в социальном пространстве и практически выключен из потока времени.

Мысль Веселовского о том, что сущность поэзии может быть выяснена из ее истории [Веселовский 1940, с. 54], мы понимаем в том смысле, что именно история странствований сюжета, его бытования во времени и межжанровых трансформаций выявляет сущность текста как некую сумму заложенных в нем изначально возможностей. Аналогичным образом обстоит дело и с отдельными символами, история которых предстает у Веселовского как развертывание вовне их потенциальных значений (см., например, работу о символике розы: [Веселовский 1939, с. 132–139]).

Внутренний динамизм и творческое начало концепции Веселовского обусловлены тем, что каждая из трансформаций, переживаемых текстом на протяжении его истории, осмысливается не просто как искажение архетипа, но как создание нового полноценного произведения или же как своего рода реплика в диалоге между разными культурами. При этом особое внимание уделяется тому, как происходит приурочение, привязка текста к местным условиям, его «прививка» к чужеродной традиции. Веселовскому удается разоблачить «иллюзию исторического приурочения» у самых, казалось бы, локально и национально-спе-

цифически окрашенных произведений. Аналогичным образом ученый отказывается от того, чтобы видеть в фольклоре результат вырождения мифологии, и исследует способы вrastания архаических сюжетов и мотивов в актуальную фольклорную и литературную традицию.

Соотношение между социально-культурными запросами и поэтическими формами тоже осмысливается Веселовским как своего рода «встречные течения»: «Если литература отражает спросы жизни, то между ними и известными поэтическими формами позволено предположить некоторое соответствие, если б даже те и другие не развились совместно; усваивается лишь то, к чему есть посылка в сознании, во внутренних требованиях духа» [Веселовский 1940, с. 63–64]. Вообще Веселовский довольно последовательно различает общественные идеалы, идеи, потребности, с одной стороны, и те формы, в которые они облачаются, — с другой. В более широком плане речь идет о диалектике формы и содержания: бессмысленно говорить о том, что возникло раньше и что позже — потребность в выражении или сам способ выражения; они возникают независимо и как бы идут навстречу друг другу, но результатом их соединения становится не слияние, а, пользуясь словом Веселовского, «сделка». Задача истории литературы, по мнению Веселовского, в том, чтобы «проследить, каким образом новое содержание жизни, этот элемент свободы, приливающий с каждым новым поколением, проникает старые образы, эти формы необходимости, в которые неизбежно отливало всякое предыдущее развитие» [Веселовский 1940, с. 52]. Можно сказать, что антиномия формы и содержания реализует тот же общий диалектический, или диалогический, принцип, который теория «встречных течений» описывает на уровне литературных и культурных контактов.

Какой бы предмет изучения мы ни взяли, начиная от наиболее простых (сюжет, символ, религиозный миф) и заканчивая народной культурой в целом, все они предстают у Веселовского как результат взаимодействия своего рода «встречных течений», и каждый в той или иной степени имеет диалогическую природу. Затрагивая соотношение таких категорий, как время и пространство, форма и содержание, вне которых ни слово, ни текст, ни культура в целом существовать не могут, принцип

«встречных течений» получает всеобъемлющий характер. Он реализуется и в тех случаях, когда текст из процессуального бытия во времени переходит к закреплению в определенном социо-культурном пространстве, и в тех, когда традиционная форма наполняется новым содержанием, отвечающим возросшим запросам общественного сознания.

Принцип «встречных течений» не просто объясняет возможность заимствования и вскрывает его механизмы, но позволяет осмыслить заимствования как закономерный фактор внутреннего развития традиции и, наоборот, традицию — как необходимую почву для заимствования. После Веселовского уже нельзя представлять себе дело таким образом, что сначала культура развивается сама по себе, а потом сталкивается с другими традициями и подвергается их влияниям. Напротив, только придя во взаимодействие с другими культурами, традиция становится сама собой, т. е. внутренне сложной и дифференцированной. Невозможно описывать историю того или народа «на исключительно физиологических началах», в изоляции от окружающего мира. Веселовский подчеркивал, что «обмен с чужой мыслью, выросшей на иной почве, в другом круге представлений», — важнейший фактор внутренней истории народа. Необходимо «определить законы этих столкновений», а не отделяться общими фразами о «сделке борющихся начал» или «порабощении низшей цивилизации высшею» [Веселовский 1940, с. 393].

Новация Веселовского отнюдь не сводится и к утверждению о том, что чужеродный текст ассимилируется на новой почве. Об этом неоднократно писали и К. Д. Кавелин, и Ф. И. Буслаев, и А. Н. Пыпин. Смысл этого принципа заключается в том, чтобы допустить теоретическую возможность различных вариантов взаимодействия привнесенного текста и усваивающей его почвы.

Веселовского особенно привлекали такие ситуации, когда заимствование текста сопровождается его жанровой трансформацией, например, былина превращается в сказку или книжное житие — в устную легенду. М. К. Азадовский верно подметил, что Веселовского «интересует не история сюжетов, не их встречи как таковые, но история идей, борьба и взаимодействие мировоззрений; встреча сюжетов — это сплошь и рядом встреча разных культур и различных мировоззрений» [Азадовский 1938, с. 101].

Таким образом, принцип «встречных течений» применяется у Веселовского намного шире, чем это обычно представляется. В то же время необходимо отметить, что сам ученый далеко не всегда следовал собственным теоретическим установкам [Баландин 1988а, с. 125–127]. Например, он признавал значение народно-поэтического субстрата для усвоения литературно-христианских сюжетов и образов, однако из двух «встречных течений» предпочитал все же исследовать то, которое шло «сверху» — от книги, апокрифа, легенды. Преимуществом такого подхода было то, что процессы трансформации и миграции текстов рассматривались на хорошо документированном материале письменных источников. В то же время общая перспектива несколько смещалась, поскольку без внимания подчас оставались наиболее архаические слои народных верований. Так, в статье «Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Граале» (1881) Веселовский рассмотрел представления об алатыре, связанные с палестинскими преданиями о земной жизни Христа, однако само происхождение этого символического образа в русском фольклоре так и не получило объяснения. Как отмечал позднее Н. И. Коробка, Веселовский установил «несомненную связь представлений об алатыре... с камнем алатырем христианских сказаний» и отнес «все, что не носит следа близости к христианскому представлению», к числу «позднейших искажений». «Чрезвычайно характерным является при этом игнорирование всех данных, могущих дать иное объяснение образа, — констатирует Н. И. Коробка. — У А. Н. Веселовского это игнорирование тем более странно, что он много раз высказывается в пользу важности того туземного „усвояющего субстрата“, с которым сливаются заносные представления, но практически этот „субстрат“ остается обыкновенно у А. Н. Веселовского без внимания. Между тем этот „субстрат“, этот слой аналогичных с усвоенными представлений иногда является таким очевидным, таким легко объяснимым, что, казалось бы, его нельзя не заметить» [Коробка 1908, с. 413]. Для народных представлений о камне-алатыре роль субстрата, по справедливому мнению Н. И. Коробки, сыграли местные поверья о священных камнях.

В предыдущей главе мы познакомились с той критикой, которой подверг работы Веселовского А. А. Потебня (см. выше,

с. 291). Несмотря на расхождения ученых по многим вопросам, принцип «встречных течений» в общем был близок А. А. Потебне [Дмитренко 1983а, с. 131–133; Пресняков 1984]. В качестве примера можно привести мысль А. А. Потебни о так называемых «странствующих повестях» из его статьи «Язык и народность». Ученый утверждал, что «главное в странствующем рассказе есть то, как он действует, т. е. понимается и применяется в каждой точке своего пути» [Потебня 1905, с. 165]. В ходе своих странствий во времени и пространстве произведение искусства не остается тождественным себе, но лишь сохраняет один и тот же «материальный субстрат», который наполняется новым содержанием в каждом конкретном случае.

А. А. Потебня также признавал диалогический характер взаимодействия культур и принцип ассимиляции влияний, однако он не придавал такого значения межкультурному общению и не учитывал возмущающего влияния заимствований на воспринимающую среду. По-видимому, при осмыслении фольклорных взаимодействий он исходил из аналогии с усвоением иноязычной лексики, которая практически полностью подчиняется системе другого языка (см.: [Потебня 1883а, с. 124]).

Принцип «встречных течений» находит близкое соответствие в размышлениях и исследовательской практике другого ученика Ф. И. Буслаева — знаменитого историка византийского и древнерусского искусства Н. П. Кондакова (1844–1925). Роль влияний была очевидна для Н. П. Кондакова, однако она не заслонила от него того движения общественного сознания, которое адаптирует влияния; постоянное внимание к самым разнообразным культурным взаимодействиям сочеталось в его работах с интересом к самобытным чертам произведений искусства [Кызласова 1985, с. 114, 123].

Формулы вымысла и сюжетные схемы

В 1860–1870-е гг. такие ученые, как Ф. И. Буслаев, О. Ф. Миллер, А. Н. Веселовский неоднократно обращались к наблюдениям о существовании так называемых сказочных или эпических формул. Например, Ф. И. Буслаев отмечал в разборе сочинения О. Ф. Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское», что «в

былине о женитьбе Добрыни усматриваются формулы девы-воительницы и Пенелопы, в былине о Садке, спускающемся в море к морскому царю, — формулы Орфея и Ариона. Некоторые из формул могли быть основаны на первобытных мифах, например, борьба с змием, другие — на общих всем народам бытовых и исторических данных, например, кочевье, оседлость, борьба младшего поколения с старшим, борьба со врагами, похищение невесты и т. п., наконец многие другие формулы обязаны своим происхождением частью единству эпических приемов, основанному на законах логики и психологии, частью разным случайностям, согласно Бенфеевской теории исторического влияния и заимствования» [Буслаев 1872а, с. 6].

Вопрос об устойчивых формулах предания возникал при обсуждении соотношения мифа и истории. Например, А. А. Котляревский видел смысл эпического творчества в том, что «исторические события и действительные происшествя приурочиваются к известным мифологическим представлениям или вставляются в широкую раму какого-нибудь эпического мотива» [Котляревский 1889, с. 115]. По мнению А. А. Котляревского, «события истории, становясь предметом народного эпоса... теряют свой *действительный* образ и подчиняются стародавним сказочным типам и образам...» [там же, с. 254]. Аналогично и молодой Веселовский пишет о том, что в былине история становилась «формулой мифа», или о том, что «миф становился формулой нового, принимая его историческую обстановку и местный колорит» [Веселовский 1938, с. 52, 54].

В статье «Перехожие повести и рассказы» Ф. И. Буслаев высказал мысль об «об одинаковости основных элементов общего всему человечеству литературного предания»: «Как на прошлом основывается настоящее, и вся цивилизация воздвигает свое нескончаемое столпотворение на прежних исторических пластах и развалинах; так... и великие писатели пользовались для своих произведений старыми сюжетами, общими всему историческому человечеству, будто подмостками или лесами, при помощи которых они созидали свои художественные сооружения, раскрывая миру новые идеи и облагораживая человека новыми, высокими помыслами и стремлениями. Эти же строительные леса общих сюжетов, распространенных литературным заимст-

вованием повсюду, должны были служить прямыми проводниками, открывавшими доступ невежественным массам народа к тем великим произведениям, которым было предназначено в историческом прогрессе просвещать их и облагораживать» [Буслаев 1886, т. 1, с. 406]. В своей рецензии на «Мои досуги» Веселовский целиком процитировал это место из статьи Ф. И. Буслаева и отметил, что он их готов целиком «усвоить себе» [Веселовский 1886, с. 156]. Впрочем, Веселовский предлагал свое видение проблемы: «Мы имеем дело с волнообразными движениями эволюции, постоянно обособляющей известные массовые явления в кружке более культурных, сословных или личных интересов и снова оставляющей их, обогатив новым содержанием, во владении туго подвигающейся сзади, в смысле развития массы, для нового движения вперед, ради новых обособлений» [там же]. Таким образом, проблема замыкалась в рамках литературной эволюции, и исчезала мысль о том, что использование вечных сюжетов является одним из условий для создания произведений высокого искусства и осуществления его нравственно-воспитательных функций [Семенов 1982, с. 73].

Как известно, в своей неоконченной «Поэтике сюжетов» Веселовский поставил вопрос «о словаре типических схем и положений, к которым фантазия привыкла обращаться для выражения того или другого содержания» [Веселовский 1940, с. 499]. Он выдвинул гипотезу о том, что «сходство очертаний между сказкой и мифом объясняется не их генетической связью, причем сказка являлась бы обескровленным мифом, а в единстве матерьялов и приемов и схем, только иначе приуроченных. Этот мир образных обобщений, бытовых и мифологических, воспитывал и обязывал целые поколения на их пути к истории» [Веселовский 1940, с. 496].

Идеи, из которых впоследствии как из зерна выросла «Поэтика сюжетов», Веселовский сформулировал еще в лекции «О методе и задачах истории литературы, как науки» (1870). Здесь Веселовский задал один из тех риторических вопросов, в форме которых он предпочитал высказывать свои наиболее заветные мысли: «...не ограничено ли поэтическое творчество известными определенными формулами, устойчивыми мотивами, которые одно поколение приняло от предыдущего, а это от третьего, которых

первообразы мы неизбежно встретим в эпической старине и далее, на степени мифа, в конкретных определениях первобытного слова? Каждая новая поэтическая эпоха не работает ли над истари заветными образами, обязательно вращаясь в их границах, позволяя себе лишь новые комбинации старых и только наполняя их тем новым пониманием жизни, которое собственно и составляет ее прогресс перед прошлым? По крайней мере, история языка предлагает нам аналогическое явление» [там же].

В статье «Из введения в историческую поэтику» (1893) Веселовский описал психологические механизмы актуализации традиционных форм: «В памяти народа отложились образы, сюжеты и типы, когда-то живые, вызванные деятельностью известного лица, каким-нибудь событием, анекдотом, возбуждившим интерес, овладевшим чувством и фантазией. Эти сюжеты и типы обобщались, представление о лицах и фактах могло заглухнуть, остались общие схемы и очертания. Они где-то в глухой области нашего сознания, как многое испытанное и пережитое, видимо забытое и вдруг поражающее нас, как непонятное откровение, как новизна и вместе старина, в которой мы не даем себе отчета, потому что часто не в состоянии определить сущности того психического акта, который негаданно обновил в нас старые воспоминания. То же самое в жизни литературы, народной и художественно-сознательной: старые образы, отголоски образов, вдруг возникают, когда на них явится народно-поэтический спрос, требование времени» [там же, с. 71]. Комментируя приведенное высказывание Веселовского, Е. М. Мелетинский замечает, что «на ум сразу приходят юнговские архетипы, хранящиеся в коллективном сознании» [Мелетинский 1986, с. 40], хотя и оценивает в целом точку зрения Веселовского достаточно критически. Согласно Е. М. Мелетинскому, «неточность и слабость» многих объяснений генезиса сюжетов, предлагаемых А. Н. Веселовским, связана с «игнорированием того, что между бытом и сказкой очень часто стоит миф и что сказки первоначально развились из мифов» [там же, с. 41].

Итак, по мысли А. Н. Веселовского, старые образы хранятся «где-то в глухой темной области нашего сознания» и вызываются оттуда сознательным усилием воли в ответ на определенную социальную потребность. И в то же время возникновение

забытых образов на поверхности сознания всегда несет в себе элемент неожиданности (они появляются «вдруг», «негаданно»). Особое эмоциональное воздействие обобщенных «сюжетов и типов» обусловлено тем, что они появляются как бы из наших собственных воспоминаний.

Веселовского привлекает ситуация, когда поэт не открывает нечто новое для читателя, а находится в таком интеллектуальном единстве с окружающими его людьми, что говорит как бы от их лица, лишь побуждая их припомнить о том, что и без того было достоянием их сознания. Как отмечает ученый, поэт «дополняет, раскрывает нам нас самих, обновляя старые сюжеты нашим пониманием, обогащая новой интенсивностью знакомые слова и образы, увлекая нас на время в такое же единение с собой, в каком жил безличный поэт бессознательно-поэтической эпохи» [Веселовский 1940, с. 72].

Следуя гумбольдтовскому пониманию процесса общения, Веселовский сближает процессы восприятия и воспроизведения [там же]. В теоретической главе «Исторической поэтики» Веселовский отмечает, что факт восприятия поэтического творчества лишен личного характера, «мы знакомы с ним не только по своему опыту, но и по опыту многих; все мы настолько поэты, насколько понимаем поэзию» [Веселовский 1959, № 3, с. 120].

По мысли А. Н. Веселовского, «в поэтическое творчество внесен двоякий элемент законности, обуславливающий повторение одних и тех же форм, одних и тех же процессов: *психологический и исторический*» [там же, с. 119]. Проблеме преемственности между «творчеством первобытного мифа» и «поэзией личности» специально посвящен четвертый раздел теоретической главы «Исторической поэтики».

Веселовский начинает свои рассуждения с формулировки тех позиций, на которых стояли Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев и А. А. Потебня. Он утверждает содержательное единство мифа, языка и поэзии и историческую преемственность между ними. «И в формальном и в содержательном отношении поэзия продолжает собою, на почве уже определившихся исторических отношений, деятельность мифа, как миф явился развитием слова» [там же, с. 103]. Вспоминается формулировка Ф. И. Буслаева: «Творче-

ская сила эпоса возрастает на языке и мифе, она развивает и продолжает творчество языка и мифа» [Буслаев 1870, с. 42].

В древней поэзии как таковой не было вымысла. Наблюдения о коллективном характере эпического творчества неоднократно разрабатывались современниками Веселовского. Ф. И. Буслаев писал о том, что «в период эпический исключительно никто не был творцом ни мифа, ни сказания, ни песни <...> Поэтом был целый народ...» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 52]. Ф. И. Буслаев, а позднее и А. А. Потебня, провели развернутую аналогию между эпическим и языковым творчеством (см. выше, с. 103, 245).

Веселовский с одобрением цитирует слова Г. Когена: «Поэзия при начале общества есть миф; при изменении культуры... миф становится поэзией» [Веселовский 1959, № 3, с. 106]. Впрочем, к такому пониманию Веселовский, по-видимому, пришел ранее и вполне самостоятельно. Во всяком случае он писал еще в 1882 г., что «миф есть поэтическое творчество *массы*, поэзия — мифическое творчество *личности*; одно следует за другим, и точкой отправления *нового* развития — поэзия, философия, историография — является момент выделения личного сознания из массового» [Веселовский 1882а, с. 774].

Доверие среды, по мысли Веселовского, вызывают не описания единичных событий, а «синтетические образы действительности», которые предшествуют этим событиям и как бы облекаются в их форму. Такая ситуация наиболее очевидна в эпосе, где «идеальные образы народной мысли спускались к реальным фактам истории, ища в них выражения» [Веселовский 1959, № 3, с. 108]. Веселовский говорит о «поэтических формулах-схемах» или «формулах вымысла», приводя в качестве примера «поэтическую идею героя».

Как человек не в силах высказать ничего помимо слова, так поэт ограничен в своем творчестве «формулами вымысла». В связи с этим не только оправдано, но и единственно возможно постоянное возвращение к одним и тем же образам Прометея, Фауста, Дон-Жуана и др. [там же, с. 109, 116]. «Одни и те же знакомые образы, одни и те же мотивы проходят по всей поэтической истории нашей расы: они-то вносят в нее ту связь, которая заставляет нас ощутить в ней присутствие организма, развитие; ими главным образом объясняется и та симпатия, с кото-

рой мы относимся к поэтическим произведениям старины, которой содержание нам чуждо и раскрывается только трудовым усилием мысли» [там же, с. 116]. Свои наблюдения о повторяющихся образах и сюжетах мировой литературы Веселовский излагает также в статье «Язык поэзии и язык прозы» (1898). Симпатии ученого были, по-видимому, именно на стороне таких сюжетов, «отвечающих на вековые запросы мысли, не иссякающие в обороте человеческой истории» [там же, с. 376].

Веселовский, как и его предшественники, неоднократно обращается к аналогиям из области языкового творчества. «...Человек не теперь стал поэтом; несколько столетий тому назад он творил эпос, пел свои народные героические поэмы; за несколько тысячелетий он творил мифами и в непроглядную, незапамятную старину создавал поэзию языка. Мы и теперь питаемся делами его поэтического синтеза — в языке: созданные им лингвистические формы до сих пор служат нашему мышлению, мы до сих пор трудно выходим из мерки тех образных, односторонних определений слова, в которых выразилась впервые поразившая его действительность, и всякое новое завоевание мысли на историческом пути необходимо укладывается в эту мерку. Если так с языком... то нет ли той же обязательности в формах мифа, эпоса, сознательной поэзии? <...> Миф проходит через аватары [метаморфозы] сказки, новеллы, умильной повести, чтобы встретиться нам снова в серой обертке какой-нибудь библиотеки романов» [Веселовский 1959, № 3, с. 118–119].

В теоретической главе «Исторической поэтики» встречаются утверждения, которые должны были казаться преувеличением в конце XIX в. да и много позднее, и смысл которых раскрывается только в наше время, например: «Самая капризная завязка современного романа приводится, если присмотреться к ней ближе и разложить ее на составные части, к простейшим формулам, узаконенным в первобытном мифе» [там же, с. 108].

Некоторые выводы

Трудно назвать ученого, идеи которого были бы в большей мере устремлены в будущее, чем идеи Веселовского. Как бы предчувствуя, что для решения многих проблем еще не хватает ма-

териала, свои наиболее заветные мысли он формулировал в виде вопросов и гипотетических предположений. В исторической перспективе становится понятным, что задавать вопросы было, возможно, не менее важным делом, чем предлагать на них ответы, поскольку при том уровне знаний, который существовал в XIX в., сколько-нибудь полные ответы на них и не могли быть получены.

Веселовский не только подверг основательной критике концепцию мифологической школы, но и обогатил теорию мифа рядом новых положений. Он отзывался критически о недостатках современной сравнительной мифологии, однако стремился не только разрушить воздвигнутое мифологами эфемерное здание индоевропейской мифологии, но и набросать план «будущей науки мифологии», свободной от недостатков ее предшественницы. Этим позиция Веселовского выгодно отличалась от подхода тех этнографов конца XIX — начала XX в., которые вообще отказались от понятия мифа, а изучение мифологии подменили исследованием анимистических и тотемистических представлений и архаических форм семейно-родственных и социальных отношений.

Веселовский отказался от априорных идей о происхождении мифологии, но никак не от самой идеи мифопоэтического творчества. Если у Ф. И. Буслаева происхождение мифа проецировалось в глубокую древность, то для Веселовского миф — это, как правило, достаточно поздний и сложный продукт развития мысли; мифология не дана изначально, но постоянно пребывает в процессе становления.

Веселовский последовательно различал разные типы мифа: миф первобытный и религиозный, миф-слово и миф-повествование, миф как первоначальный источник развития поэтических образов и как его побочный результат, причем эти оппозиции включены у него в развитую систему таких понятийных противопоставлений, как мотив — сюжет, самозарождение — заимствование, народный обряд — религиозный культ, язычество — двоеверие.

Миф-слово соотнесен с мотивом и представляет собой явление относительно простое, исторически первичное, способное к самозарождению, одномерное в семантическом отношении и одно-

родное по своей структуре. Миф-повествование коррелирует с сюжетом, это явление относительно сложное, исторически вторичное, он распространяется посредством заимствования, многомерен в семантическом отношении и по своей структуре неоднороден.

Обобщить сказанное можно в следующей табличке:

Эпический период	Исторический период
миф (единичное представление, воплощенное в слове или мотиве)	мифология (система представлений о божественных персонажах)
первобытный миф (форма осмысления природы)	религиозный миф (форма поклонения божеству)
обряд (синкретическое единство действия и речевых форм)	культ (религиозное служение божеству)
мотив (простейшая повествовательная единица)	сюжет (результат сопряжения мотивов)
самозарождение	заимствование, историческое влияние

Веселовский обосновал взгляд на европейское и русское средневековье как вторую великую эпоху мифического творчества [Веселовский 1938, с. 11]. Если Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев и А. А. Потебня видели причину вторичной мифологизации христианских образов в том, что народная среда приспособливает их к более ранней языческой традиции, то Веселовский акцентировал внимание на самостоятельном развитии народно-христианских представлений. Он показал, что христианские мифы могут появляться и безотносительно к языческому субстрату — как результат мифического процесса, а не привязки к доисторическому мифу.

Проблема соотношения язычества и христианства важна в методологическом отношении тем, что побуждает поставить вопрос о взаимодействии разных культурных языков. Если, например, у А. Н. Афанасьева и раннего А. А. Потебни этот процесс понимался

достаточно механически и предполагалось, что для обнаружения языческих слоев достаточно удалить налет христианской символики, то поздний Ф. И. Буслаев и особенно Веселовский приходят к выводу о том, что это взаимодействие имело творческий характер, а его результаты весьма неоднозначны. Историческая проблема перерастала в филологическую и методологическую, ибо выяснилось, что диалог культур, начавшийся в древности, продолжается во внутреннем семантическом пространстве конкретных слов и народно-поэтических текстов.

Как показал Веселовский, образы славянского язычества не просто сохранились под внешним покровом язычества, но претерпели длительную и сложную эволюцию, внутренне перестроились, сблизившись с образами христианского предания. Он проследил и обратное влияние христианства на языческий субстрат, описал различные возможности исторического взаимодействия языческих и христианских традиций (механическое смешение, вкрапление, органическое взаимопроникновение и др.). Веселовский разработал оригинальную концепцию взаимодействия разных этнических культур или субкультур в рамках единой культуры, известную как принцип «встречных течений».

Веселовский одним из первых выявил гетерогенный характер того культурного сплава, который был привнесен на Русь вместе с христианством, продемонстрировал многообразное влияние книжности (в частности, отреченной) на народную словесность. Он показал, что нельзя бездумно проецировать в прошлое мифы, отождествляя их с содержанием позднейшего фольклора, нельзя, механически удаляя христианское содержание тех или иных народных верований, полагать, что все оставшееся относится к языческому субстрату.

Веселовского сближает с Ф. И. Буслаевым высокая оценка культурно-исторической роли христианства (иной точки зрения придерживались А. Н. Афанасьев и А. А. Потебня, см. выше, с. 195, 254). Как это ни парадоксально звучит, но и в самом славянском язычестве Веселовский в значительной мере видел продукт христианского периода.

Веселовский углубил наблюдения его предшественников о сходных психологических механизмах мифического и поэтического творчества, обосновал понятие «коллективной субъектив-

ности». Он выявил роль анимистических представлений и первобытных воззрений на природу в происхождении поэтического языка и поэтического символизма, уделив особое внимание явлению психологического параллелизма. В этой части наиболее близки друг другу взгляды А. Н. Веселовского и А. А. Потебни (подробнее о творческих связях ученых см: [Пресняков 1980, с. 198–210; Дмитренко 1983а, с. 70–72, 80–81, 130–133, 181–182; Трофимова 1994а]).

Пытаясь осмыслить разнообразнейший историко-литературный материал, Веселовский принципиально отказывался от его подведения под готовые рубрики и схемы, что было так характерно не только для многих мифологов, но и для сторонников гипотезы заимствования. У Веселовского, так же как и у Ф. И. Буслаева, не метод определяет подход к материалу, а, наоборот, материал подталкивает к выбору определенного метода. Можно согласиться с С. Н. Азбелевым, который видит основной урок, преподаваемый трудами Веселовского, «в том, что не „антагонизм“, а содружество научных направлений — по-настоящему результативный путь поисков научной истины» [Азбелев 1995, с. 44].

Заключение

Наука о мифологии во второй половине XIX в. воспринималась как синтетическая дисциплина, тесно связанная с языкознанием, этнографией и «народной психологией» (Völkerpsychologie). Предметом этой науки являлись не только мифологические верования, но также самые разнообразные формы их материального воплощения (народная словесность, язык, обряды, обычаи, бытовая жизнь в ее символических аспектах) и психологические основания «мифического мышления посредством слова» [Потебня 1989, с. 249]. Теория мифа представляла собой часть более общей теории слова (языка), эпоса (народной словесности) и мифологии (мифологического мышления).

Для Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни и А. Н. Веселовского характерна тяга к построению обобщающих концепций, выходящих за рамки филологии. Предмет своих разысканий они видели исключительно широко: это или целостная культура в единстве ее словесных и материально-символических проявлений, или всемирная литература от древнейших форм обрядового синкретизма до современного романа, или эволюция языка в связи с поступательным развитием мышления и духовной культуры человечества.

Ф. И. Буслаев, А. А. Потебня и А. Н. Веселовский были связаны не столько с мифологической школой, недостатки которой они сумели осмыслить и преодолеть, сколько с определенной линией в европейской филологии, эстетике и философии, выдвигавшей на первый план концепции языка и мифа как важнейших видов творческой деятельности человека. Это линия И. Г. Гердера, Ф. Шеллинга, Ф. Шлегеля, Я. Гримма, В. Гумбольдта.

После того как И. Кант и Ф. Шиллер осмыслили мир как результат творческой активности человека, а Ф. Шеллинг постули-

ровал единство бытия и сознания, художественная деятельность приобрела черты мифотворчества, и миф стал одной из важнейших проблем философии искусства. По замечанию А. В. Гулыги, «само шеллингянство родилось из мифологического отношения к действительности» [Гулыга 1985, с. 273].

Именно на такую философию, конгениальную мифу, и имели возможность опереться русские ученые. Наивно полагать, что свои открытия они совершали вопреки тем идеям, которые провозглашали вслед за В. Гумбольдтом и Я. Гриммом, а не благодаря им. Понятно желание настоять на самостоятельности Ф. И. Буслаева и его современников, и все же ценность их трудов обусловлена не тем, что они отказывались от идей европейской науки, а тем, что сумели их творчески использовать и модифицировать в применении к материалу отечественной традиции. Знакомство с трудами немецких философов и языковедов, посещение европейских университетов помогало оформиться тем интуициям, которые до того лишь смутно представлялись сознанию, сделать аналитическим орудием исследования идей, которые носились в воздухе эпохи.

Некоторую парадоксальность ситуации можно видеть в том, что влияния В. Гумбольдта, Ф. Шеллинга, Я. Гримма ориентировали на поиски индивидуального, национально-специфического, неповторимого в рамках своей собственной, русской, культуры.

Истоки мифологической теории и вообще интерес к проблеме народности восходят к эпохе романтизма, что отчетливо осознавалось русскими филологами. Так, например, Ф. И. Буслаев отмечал, что идея народности «последовательно, исторически развилась и образовалась на Западе, особенно в Германии, на основе так называемого романтизма, выдвинувшего на общее внимание средневековую старину» [Буслаев 1887, с. 7].

Говоря о романтической науке, обычно подразумевают дилетантизм и недостаточную специализацию. Между тем с романтическим движением связаны и весьма привлекательные черты научной деятельности Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева и А. А. Потебни: внимание к творческому и эстетическому аспектам языка, восприятие культуры как целостного объекта, эстетический критерий при оценке произведений искусства, убеждение в том, что с помощью языка можно проникнуть в доисторическое прошлое народа.

Это было не столько следование романтизму, сколько его преодоление, ибо романтические идеи становились инструментом научного познания. Поэтическая суть языка устанавливалась на основе звуковых корреляций между словами родственных языков, восходящими к единому корню праязыка, «реставрация» первобытной жизни народа стала делом сравнительно-исторического метода. Воображение по-прежнему устремлялось в прошлое, но оно обуздывалось достаточно строгой научной процедурой и утрачивало свою самоценность. «Мало того, что романтическое движение разбудило дремлющие силы народов, оно само наложило на себя руку, само заявило свою собственную несостоятельность и указало средства выйти из исключительности, порожденной односторонним развитием сил: такие средства давала наука» [Котляревский 1889, с. 26].

Многие подходы, которые развивались русскими учеными, восходят к немецкой философской классике и романтической эстетике, но они настолько модифицированы, переосмыслены, получили иное внутреннее наполнение, что уже весьма далеки от первоисточника. Романтические по своему происхождению идеи о возможности безличного коллективного творчества, о существовании надындивидуальной народной души, о мифологии как универсальном источнике национальной культуры, о древнейшем происхождении и мифологической сущности народной поэзии усваивались русской наукой не в абстрактно-философском или символическо-поэтическом аспекте, а в их гриммовско-гумбольдтовском осмыслении, приближенном к реальности языкознания и народоведения. Мысль романтиков о том, что мифология не является вымыслом, но несет в себе некую божественную истину, трансформировалась в представление о функциональном характере мифических верований, которые оказывают мощное воздействие на поведение человека и на консолидацию общества вне зависимости от того, верны они или нет.

Попытки усвоить философию мифологии Ф. Шеллинга в целом виде были характерны скорее для филологов-классиков, например для П. М. Леонтьева. Для славистов же, опиравшихся на качественно иной материал, речь могла идти только о восприятии отдельных элементов концепции Ф. Шеллинга как составной части идей и подходов, идущих от немецкой классической философии

фии, немецкого романтизма и теоретического языкознания, но в отрыве от круга специфических философских идей самого Ф. Шеллинга.

Например, понятие мифологического процесса, которым Ф. Шеллинг пользовался для характеристики общечеловеческого движения от политеизма к монотеизму, А. Н. Веселовский осмыслил как процесс индивидуальной психологии. От Ф. Шеллинга идет и свойственное А. Н. Веселовскому видение мотивов и первобытных мифов как неких зачаточных форм культуры, возникших до и вне истории. Взгляд на католичество как на своеобразную христианскую мифологию, который дал плодотворный толчок для разысканий А. Н. Веселовского, также не был чужд Ф. Шеллингу. Впрочем, немецкий философ опирался в этом случае на достаточно давнюю традицию протестантской критики католицизма.

А. А. Потебня неоднократно повторял мысль Ф. Шеллинга о том, что в подлинном искусстве «бесконечное находит себе конечное выражение» и поэтому «допускает бесконечное количество толкований» [Шеллинг 1936, с. 383, 384]. «...Мир искусства состоит из относительно малых и простых знаков великого мира природы и человеческой жизни» [Потебня 1905, с. 207], — подобные высказывания А. А. Потебни звучат совсем по-шеллинговски.

Мысль о единых истоках языка, поэзии и мифологии со всей определенностью высказал еще И. Г. Гердер. Он же утверждал, что поэзия возникла раньше прозы, а поэтический язык — раньше, чем прозаический, и наметил общую линию в развитии языка от стадии поэтической к прозаической, а от нее — к научной (философской). Дальнейшим развитием учения И. Г. Гердера, усвоенного и Я. Гриммом, и В. Гумбольдтом, явилась теория А. А. Потебни о поэзии и прозе как двух последовательных стадиях развития познавательных способностей человека [Жирмунский 1959, с. XXV]. «У нас разум — только благодаря языку, и язык — только благодаря традиции, вере в слово отцов», — в этих словах И. Г. Гердера [Гердер 1977, с. 238–239] можно видеть своеобразную сублимацию точки зрения Ф. И. Буслаева.

Теории мифа филологов XIX в. имели рациональный, но отнюдь не рационалистический характер. Ф. И. Буслаев и А. А. Потебня пытались объяснить сущность мифа и мифологического

мышления, не сводя их целиком к элементарным феноменам, но давая простор для проявлений бессознательного и «невыразимого». И в этом также можно видеть влияние романтизма. Трактую слово как символ и художественное произведение, ученые уделяли особое внимание механизмам творческой фантазии, многозначности и смысловой емкости художественного образа. Поскольку же в качестве поля эмоционально-чувственных переживаний рассматривалось не столько сознание человека, сколько внутреннее смысловое пространство слова или текста, проблематика переводилась из плана индивидуальной психологии в плоскость языковых и поэтических значений. Потебня стремился изучать психологическую жизнь человека не саму по себе, а в содержании слова, поэтического произведения или других знаковых комплексов [Потебня 1899, с. 2–6]. Вероятно, это и имел в виду А. Ф. Лосев, утверждая, что метод А. А. Потебни в основе своей не психологический, а «конструктивно-феноменологический» и, пользуясь психологическими терминами, он вкладывает в них «не психологический смысл» [Лосев 1927, с. 158–159].

Признавая миф самостоятельной символической структурой, исследователь как бы вступал с ним в отношения своеобразного диалога, причем не только миф отвечал на заданные ему вопросы, но и сам исследователь как бы смотрелся в зеркало мифа. Полем такого диалога становился главным образом язык, ибо он непосредственно и зримо связывал прошлое с настоящим и будущим и делал филолога соучастником и сотворцом мифологии. Закономерно, что именно новое осмысление *слова* и стало одним из наиболее существенных результатов мифологической теории XIX в. Отнюдь не простым совпадением объясняется то, что именно А. А. Потебне и А. Н. Веселовскому — исследователям архаических форм сознания и творчества — удалось основать научную поэтику XX в.

Уже в первой половине прошлого века в российских сочинениях по грамматике и философии ясно формулировалось, что язык имеет знаковую природу [Портнов 1994, с. 288]. Ф. И. Буслаев и принимал концепцию знаковой сущности языка, и одновременно стремился уйти от плоского противопоставления звука и значения как двух сторон языкового знака. Такое положение, когда слово является знаком предмета, отражает, с его точки зрения, позднее

и ущербное состояние языка. Буслаев явно сожалел о том, что «с течением времени из живого организма язык становится пустым звуком, условным знаком для выражения мысли» [Буслаев 1850б, с. 40]. И Ф. И. Буслаев, и А. А. Потебня выдвигали на первый план концепции слова — мифа, слова — художественного произведения, слова — культурного или этнографического факта. В трудах А. А. Потебни справедливо усматривают предвидение некоторых семиотических идей, глубокую разработку диалектики языкового знака [Сосина 1982; Колесов 1985; Плотников 1985; Ейгер 1985; Шиловский 1985; Гиршман 1988].

Ф. И. Буслаев и А. А. Потебня осмыслили различие между историей языка и его синхронным состоянием, однако основной интерес они все же проявляли к его историческому развитию. Ф. И. Буслаев выдвинул чрезвычайно важный тезис о тесной связи исторического (диахронического) развития языка и его современного (синхронного) состояния. Он справедливо полагал, что «история языка стоит в теснейшей связи с современным его состоянием, ибо восстанавливает и объясняет то, что теперь уже употребляется бессознательно» [Буслаев 1850б, с. 45].

Вслед за В. Гумбольдтом и Я. Гриммом Ф. И. Буслаев положил языкознание в основание науки о культуре или народном духе. Ф. И. Буслаев полагал, что сравнительно-историческое начало составляет сущность науки о языке и настойчиво разрабатывал сравнительно-исторический метод, который он стремился распространить не только на область языка, но и на области народной поэзии, мифологии, обрядов и обычаев. По существу это была попытка построить на основе языкознания единый универсальный метод изучения культуры. «...Ясно, что если языкознание стоит на высоте своего предмета, то по отношению ко всем гуманитарным наукам оно есть наука основная, рассматривающая элементарные условия явлений, составляющих предмет других наук этого круга», — утверждал А. А. Потебня [Потебня 1905, с. 643].

По существу в середине XIX в. происходила такая же широкая экспансия лингвистических методов на гуманитарное знание, которая на иных основаниях повторилась в наше время. Как отмечал А. Н. Пыпин, в те годы «мифология, история культуры, древности права, этнография становились часто только прикладным языкознанием» [Пыпин 1891, с. 38].

Следуя гумбольдтовскому направлению, Ф. И. Буслаев осмыслял язык как активную творческую силу или особый мир, лежащий между внешними явлениями и внутренним миром человека. В то же время язык для Ф. И. Буслаева — это наиболее концентрированное выражение культурной традиции.

Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня не только учитывали взаимосвязь языка и мышления, но и допускали конструктивное влияние языка на мировоззрение человека, культуру и сферу словесного творчества. Напомним хотя бы выразительные названия работ А. Н. Афанасьева: «Несколько слов о соотношении языка с народными повериями» или «Наузы. Пример влияния языка на образование народных верований и обрядов». Можно привести в качестве современной параллели хотя бы известную статью Б. А. Успенского «Влияние языка на религиозное сознание» (1969).

Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, А. А. Котляревский были убеждены в том, что родной язык — это «свежий родник, хранилище старинных верований и откровений» [Котляревский 1890, с. 253]. Такого же мнения придерживался и В. И. Даль: «Если народописание разделить на *вещественное* и *нравственное*, относя к первому быт насущный, а ко второму духовный, то самый язык народа, а затем *способ* выражения и *сущность* выражаемого необходимо должны войти в наши изыскания. У каждого народа не только свой язык, как запас слов или звуков, но и свое *красноречие* и своя *складка ума*, т. е. своя риторика и своя особенная форма логики» [Даль 1847, с. 143]. «Толковый словарь живого великорусского языка» (1861–1867, т. 1–4) и сборник «Пословицы русского народа» (1862), составленные В. И. Далем, нужно рассматривать в контексте тех же идей русской филологической классики, что и сочинения Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева и А. А. Потебни. Сближение языка и народных верований диктовалось не только общими соображениями, но и реальной лексикографической практикой и навыками такого подхода к народной культуре, который ныне называется комплексным или этнолингвистическим.

Внимание Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни неоднократно привлекали проблемы народной этимологии, запреты и поверья, связанные с речевым поведением, фольклорные жанры,

в которых проявляются магические функции языка: заговоры, клятвы, проклятия и благопожелания. Важно, что подобные явления осмыслялись ими не как аномалии, а как естественные выражения самой сущности языка.

А. А. Потебня усмотрел в народных суеверных воззрениях на слово предпосылки философских идей Платона [Потебня 1905, с. 402, 450, 484, 488–490]. Эти наблюдения развил П. А. Флоренский в работе «Общечеловеческие корни идеализма» (1909). Роль слова в генезисе мифа исследовали также А. Ф. Лосев и О. М. Фрейденоберг, которые учитывали соображения А. А. Потебни [Лосев 1927, с. 157, 158–159; Лосев 1990, по указат.; Фрейденоберг 1936, с. 21–22 и др.; Фрейденоберг 1978, по указат.].

Ф. И. Буслаев и А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня и А. Н. Веселовский способствовали выработке оригинальной концепции поэтического слова, готового выражать психологические глубины личности и, более того, представляющего собой единственное орудие, с помощью которого человек в силах прийти к объективации неосознанного содержания своей психики. Это слово обладает неисчерпаемыми смысловыми потенциями, и каждый волен понимать его по-своему. Оно интересно не столько тем, о чем сообщает, столько тем, о чем умалчивает. Ф. И. Буслаев и его современники проявляли особое внимание к «живописности» слова, его способности хранить некий музыкальный звук и пробуждать ответный звук в душе человека. Они осмыслили слово как стимул для воспринимającego сознания, как сигнал, который должен пробудить творческую активность другого человека. Новый идеал поэтического слова впитал в себя не только опыт романтизма и гумбольдтианства, но и опыт фольклорно-мифологического осмысления языка.

Филологические концепции А. А. Потебни и А. Н. Веселовского ориентировали писателей и поэтов эпохи символизма на то, чтобы использовать слово как многозначный образ, предполагающий возможности неожиданных прочтений и генерирующий новые смыслы. «Символисты, преувеличенным жестом, указали на творческую стихию языка, на воссоздание слова в каждом единичном акте творения, на законность словотворчества, поскольку оно формируется согласно общему стилю и природе данного языка... Для многих с тех пор открылась жизнь слова, его красота, его

ценность. Слово перестало быть только внешним знаком сообщения, сигналом, а приобрело характер художественного произведения („каждое слово есть художественное произведение“ — Потебня)» [Из писем Флоренского 1991, с. 93].

Мифологическая школа и мифологическая теория

Концепция мифологии в отечественной науке XIX в. не была целостной и единой, она всегда реализовывалась в виде ряда различных, подчас альтернативных, вариантов, которые не столько приходили на смену друг другу, сколько сосуществовали в одно и то же время. Распространенное представление об истории фольклористики как о последовательной смене различных научных направлений мало соответствует действительности. Ни на одном этапе развития фольклористики XIX в. мы не видим единого метода или единого направления, школы, но всегда — их многообразие и противоборство.

Те споры, которые вели друг с другом Ф. И. Буслаев и А. Н. Пыпин, А. Н. Афанасьев и К. Д. Кавелин, А. А. Потебня и А. Н. Веселовский, звучат сегодня вполне актуально. Именно этим многообразием точек зрения, подходов, направлений и интересна для нас сегодня филология XIX в. Обращаться же к ней для того, чтобы открыть какой-то универсальный метод, было бы по меньшей мере неуместно.

Рассмотренные концепции мифа можно разделить, во-первых, в зависимости от того, делался ли в них акцент на соотношении мифа с языком (словом), или на роли мифа в истории культуры. Несколько огрубляя реальную ситуацию, назовем первую концепцию лингвистической, а вторую — культурно-исторической или этнографической. Первая более характерна для раннего творчества Ф. И. Буслаева и для А. А. Потебни, вторая — для позднего Ф. И. Буслаева и А. Н. Веселовского. Интересы Ф. И. Буслаева явственно смещались с течением времени от рассмотрения мифа в свете языка к его рассмотрению в контексте культуры.

В конце 1860-х — начале 1870-х гг. мифологическая теория пришла во взаимодействие с другими научными подходами — теорией заимствования и этнографической, или антропологической, теорией. Ф. И. Буслаев был готов к восприятию новых веяний, по-

сколько всегда учитывал и разнообразные книжные влияния, и возможность самостоятельного и независимого зарождения верований в разных традициях. А. Н. Веселовский интегрировал мифологическую теорию в более широкую концепцию развития и взаимодействия культур. Чрезвычайно важен сам момент переорождения мифологической теории, когда, как бы сбрасывая старую кожу, она неожиданно демонстрирует возможности нового смыслового развития.

В осмыслении мифа и А. А. Потебня, и А. Н. Веселовский сохранили органическую связь с взглядами Ф. И. Буслаева. Это позволяет нам утверждать, что выдающиеся филологи прошлого столетия создали объединенными усилиями — в сложных отношениях преемственности, полемики, взаимного притягивания и отталкивания — единую и целостную в своем многообразии мифологическую теорию. Думается, что она является одним из наиболее высоких достижений отечественной гуманитарной мысли XIX в.

Несмотря на существенные различия в понимании мифа, которые имеются у Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и А. Н. Веселовского, все же мы улавливаем в основе их взглядов нечто общее. Хотя ученые неоднократно полемизировали друг с другом, в исторической перспективе сходство между их точками зрения не менее существенно, чем различия. Ясно, что речь в данном случае пойдет не о реальной истории мифологических концепций прошлого столетия, а скорее об их логическом каркасе.

Если попытаться свести воедино все, что мы узнали о мифе и мифологии из работ Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и А. Н. Веселовского, то перед нами предстанет хаос, в котором легко потеряться.

Миф возникает непреднамеренно, почти случайно и тем не менее сохраняет свою власть над людьми в течение тысячелетий. Он зарождается в какой-то неисповедимой глубине человеческого существа и противостоит индивиду как внешняя сила — благотворная или враждебная. Миф определяет восприятие текущей истории, и он же уводит мысль в таинственную древность. Миф каким-то образом соединяет в себе черты уникальности, непредсказуемости, сиюминутности и черты вневременности, традиционности, трансцендентности. Он выражает индивидуальное восприятие мира и хранит национальную специфику, предстает как акт

творческого преобразования действительности и как «завет предков потомкам» [Буслаев 1861а, т. 1, с. 1]. Мифология бесконечно далека по своим истокам и рождается здесь и сейчас, в конкретном переживании вот этой грозы, вот этого заката.

Миф возникает как ошибка, и он же заключает в себе некую тайну мироздания и сущности человеческого бытия, обладает эстетической привлекательностью и внутренней целесообразностью. Вся история человечества представляет собой историю демифологизации, преодоления мифологического наследия, однако ее же можно представить и как последовательное построение все новых мифов на месте мифов, ранее отвергнутых.

Миф выступает и как символическая форма, и как регулятор индивидуального поведения и социальных связей, и как вид художественного творчества, аналогичный поэзии, и как интеллектуальная деятельность (своеобразная преднаука). Мифотворчество характерно для доисторической эпохи, однако оно продолжается и позднее, вплоть до наших дней.

Конкретные мифические представления, мотивы, повествовательные тексты являются как бы слепками с мифологического мышления, дублирующими, оплотняющими его содержание. В то же время процесс создания мифов имеет творчески-познавательный характер, и результат его никогда не может быть предсказан с полной определенностью.

Миф и предшествует языку как неоформленное движение мысли, и совпадает с ним, определяя план его содержания, и порождается языком. Столь же неоднозначный характер имеют отношения мифа с поэзией, эпосом, метафорой и другими языковыми и поэтическими тропами.

Сочетание неоднозначных, во многом противоположных взглядов на миф в рамках единой теории отнюдь не является чем-то банальным. Однако простая констатация того, что мы имеем дело с противоречиями, еще ничего не решает, так как противоречия бывают разными: одни относятся к построению самой концепции, а другие выявляют внутренние противоречия объекта исследования, одни появляются в результате логической ошибки, а другие возникают вполне закономерно в процессе постижения мира.

В рассмотренных нами концепциях мифа имеются многообразные противоречия: между декларируемыми принципами и иссле-

довательской практикой, между отдельными звеньями общей концепции, между ранними и поздними трудами одного и того же исследователя и т. д. Все же наибольший интерес представляют те противоречия, которые относятся непосредственно к содержанию мифологической теории и возникают в результате целостного и многостороннего осмысления объекта в его реальной сложности. Они имеют уже не формальный, а диалектический характер и могут быть сформулированы в виде антиномий, то есть таких утверждений, которые являются в равной степени истинными и в то же время противоречат друг другу. Антитезис не только отрицает тезис, но и включает его в себя как собственное основание, а синтез не столько снимает противоречие между тезисом и антитезисом, сколько переключает проблему в иную плоскость рассмотрения. Диалектическое видение сущности языка в русской науке связано с усвоением идей В. Гумбольдта, который «первым разработал в языкознании учение об антиномиях», причем «на его лингво-философские взгляды глубокое влияние оказало учение Канта об антиномиях разума» [Постовалова 1982, с. 93].

Обобщая идеи русских филологов о соотношении мифологии с языком, эпосом, мифологической эпохой, можно сформулировать следующие антиномические суждения:

1. **Тезис.** Вся сфера внутренних значений языка первоначально определялась мифическим взглядом на мир. Язык есть «поблекшая мифология» (Ф. И. Буслаев вслед за Ф. Шеллингом, см.: [Буслаев 18726, с. 680; Шеллинг 1989, т. 2, с. 203]).

Антитезис. Мифический взгляд на природу как на живое существо предопределяется языковыми категориями одушевленности и рода. Мифология — лишь «тень, падающая от языка на мысль» (А. А. Потебня вслед за М. Мюллером, см.: [Потебня 1989, с. 252; Мюллер 1873, с. 94]).

Синтез. Язык и мифология зарождаются в органическом единстве друг с другом и продолжают взаимодействовать впоследствии.

2. **Тезис.** Эпос возникает на основе мифологии: небесные мифы получают привязку к земным объектам, боги становятся героями и т. д. [Афанасьев 1865, т. 1, с. 13]

Антитезис. Мифология возникает на основе эпоса, и только в эпосе формируются представления о богах и их взаимных отношениях [Азбелев 1988, с. 135].

Синтез. Мифология и эпос зарождаются в единстве друг с другом и продолжают взаимодействовать по мере их развития.

3. Тезис. Мифическая эпоха заложила основу для развития языка, эпоса и религии. На протяжении всей своей истории человечество пользуется единым ограниченным набором образов, сюжетов и представлений, которые восходят к мифическим временам.

Антитезис. В процессе своего развития человечество преодолевает наследие мифической эпохи в языке, эпосе и религии.

Синтез. Наследие мифической эпохи постепенно преодолевается человечеством, однако оставляет типические формы языка, образов, сюжетов и представлений, которые лишь содержательно обогащаются с течением времени.

Формулировку антитез можно было бы продолжить, но и сказанного достаточно, чтобы убедиться в глубоком внутреннем антиномизме мифологической теории, разработанной филологами второй половины XIX в. Суждения об их концепциях, как правило, основываются на отдельных цитатах. Между тем вырванные из контекста фрагменты не дают подлинного представления о содержании этих концепций. Так, например, А. А. Потебня то настаивает на том, что вера и знание исключают друг друга, то утверждает, что «вера — одна из непременных сторон человеческой жизни. Она не иссякает, но принимает такие направления, что скрывается из глаз тех, которые ждут ее в заранее определенном месте» [Потебня 1905, с. 150, примеч. 1].

Филологические и философские концепции мифа

В XIX — начале XX в. проблему мифа параллельно с филологами-славистами обсуждали историки религии, филологи-классики, философы и богословы. Можно назвать, например, такие серьезные труды, как «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» О. М. Новицкого (1860–1861, ч. 1–4) и «Религиозное сознание язычества: Опыт философской истории естественных религий» А. И. Введенского (1902).

Философская линия в осмыслении мифа связана с именами В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, А. И. Введенского, П. А. Флорен-

ского, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, А. А. Мейера, С. Л. Франка, Л. Шестова, А. Ф. Лосева [Акулинин 1990, с. 55–68]. В. С. Соловьев впервые обратился к проблеме мифа в своей ранней статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873). Как и Ф. И. Буслаев в те же годы, В. С. Соловьев подверг критике «мифологию природы». Заслугу последователей этой теории В. С. Соловьев видел в том, что они «впервые действительно доказали существенное единство всех народных верований, навсегда устранили прежние предположения об их случайном или индивидуальном происхождении, доказали, наконец, что все они представляют совершенно определенный необходимый характер, находясь в постоянном отношении к явлениям природы...» [Соловьев 1901, с. 2]. Тем не менее философ полагал, что «явления природы сами по себе никак не дают религиозного содержания... Природное явление в *таком* смысле, т.е. которому можно молиться и приносить жертвы, не имеет ничего общего с тем, что *мы* называем явлением природы. Поэтому еще ничего не объяснено, пока остается неизвестным: *что видел древний человек в природе*» [там же]. Для «натуралистической теории» «всякое *развитие* в мифологии должно оставаться совершенно непонятым, так как она полагает все содержание мифологии в известных явлениях природы, круг которых, будучи по существу своему однообразен и неизменен, не может представлять для религиозного сознания, раз его определивши, никакого мотива к дальнейшему развитию [там же, с. 3].

С точки зрения В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова ограниченность науки о мифологии обусловлена отсутствием интереса к религиозному опыту древних религий, «ибо, только постигая этот опыт, мы можем действительно приблизиться к пониманию их форм и догматов» [Булгаков 1911, с. 115]. «Легкость и поспешность» выводов современных исследователей мифологии, по мнению С. Н. Булгакова, объясняются «более всего религиозным равнодушием... ко всем религиям одинаково... и этим создается психологический фон всего направления» [там же]. Как отмечал позднее Г. П. Федотов в своей книге «Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам» (1935), «в XIX веке, при чрезвычайном богословском невежестве нашей даже ученой интеллигенции, самый вопрос о религиозном анализе не мог быть поставлен. Понятия „христианский“, „церковный“ казались чем-то совершен-

но однозначным, катехизически ясным, определяющим до конца характеристику произведения и автора» [Федотов 1991, с. 17].

Различия в подходах между филологами и религиозными философами выразительно проявляются во взглядах на соотношение язычества и христианства. Если для первых введение христианства — лишь следствие исторических коллизий, то для вторых оно является закономерным итогом внутреннего развития и перерождения самого язычества.

Отношение А. Н. Афанасьева и А. А. Потебни к церкви было однозначно отрицательным, они видели в ней главным образом гонительницу народных традиций. Такие мыслители, как С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский, сами были священнослужителями и высоко оценивали просветительскую миссию церкви. И, напротив, русские религиозные философы были склонны демонизировать язычество, в то время как филологи сближали его с народным творчеством и рисовали в весьма привлекательных красках.

В первой четверти XX в. интерес к мифу в его отношениях с символом и словом проявили мыслители, связанные с философским крылом русского символизма: В. И. Иванов, А. Белый, П. А. Флоренский [Хоружий 1994, с. 100].

П. А. Флоренский оставил восторженный отзыв об А. А. Потебне как «святом от науки» и «редком носителе педагогического эроса» [Флоренский 1996, с. 683]. Языковедческую часть своего труда «У водоразделов мысли» он озаглавил «Мысль и язык», явно отсылая читателя к основному теоретическому сочинению А. А. Потебни [Флоренский 1990б, с. 406; Сватко 1994, с. 52]. Влияние харьковского мыслителя особенно ощутимо в главах «Антиномия языка» и «Строение слова».

П. А. Флоренского привлекал антиномизм А. А. Потебни и собственное ему диалектическое видение языка [Флоренский 1990а, ч. 2, с. 686; Флоренский 1990б, с. 155, 236]. П. А. Флоренский также пользовался категорией «внутренней формы» слова, хотя в ее осмыслении ориентировался не только на языковедческие труды В. Гумбольдта и А. А. Потебни, но и на более раннюю неоплатоническую традицию (см. коммент. в кн.: [Флоренский 1990б, с. 406]). Ключ к постижению понятий П. А. Флоренский искал в разборе соответствующих слов. В частности, в книге «Столп и утверждение истины» он посвятил специальную главку понятиям

«рок», «судьба» и «*fatum*» и в связи с этим обратился к статье А. А. Потебни «О доле и сродных существах» [Флоренский 1990а, ч. 2, с. 530–534, 795–796].

Вслед за А. А. Потебней П. А. Флоренский сблизил народную магию слова и философию имени, которой посвятил специальное исследование [Флоренский 1993]. «...Так как имя является узлом всех магико-феургических закланий и сил, то понятно отсюда, что философия имени есть наираспространеннейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека», — писал П. А. Флоренский и предлагал вспомнить «почти современные нам номиналистические тенденции» В. Гумбольдта, Г. Штейнталя, А. А. Потебни и Д. Н. Овсяннико-Куликовского [Флоренский 1909, с. 414].

Фундаментальную концепцию мифа разработал А. Ф. Лосев в своих трудах 1920-х гг.: «Философия имени», «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа» и др. Идеи раннего А. Ф. Лосева также во многих отношениях созвучны А. А. Потебне, что отмечал и сам А. Ф. Лосев в примечаниях к книгам «Диалектика художественной формы» и «Философия имени» [Лосев 1927, с. 158–159; Лосев 1990, с. 12, 191]. Исследователи уже выявили ряд творческих переключек между идеями А. А. Потебни и А. Ф. Лосева [Пресняков 1978, с. 213; Лосев 1990, с. 605, 607–609, 616; Левитский 1991]. Центральное место в размышлениях обоих ученых занимал вопрос о соотношении слова и мифа, оба подчеркивали принципиально словесный характер мифа, полагали, что миф «не есть выдумка или фикция, но диалектически необходимая категория сознания» [Лосев 1990, с. 567]. Традициям русской филологической классики близка мысль А. Ф. Лосева о том, что «миф всегда говорит не о механизмах, но об *организмах* и даже больше того, о *личностях*, о живых существах» [там же, с. 424]. Тезис А. Ф. Лосева о мифе как личностной форме заставляет вспомнить противопоставление олицетворения и мифического лица у А. А. Потебни [Потебня 1989, с. 483].

К сожалению, концепции П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева стали предметом заинтересованного обсуждения только в самые последние годы [Тахо-Годи 1991, с. 14–18; Постовалова 1994; Хоружий 1994, с. 231–253 и др.], и их соотношение с идеями А. А. Потебни и его современников требует особого исследования.

Символистская рецепция мифологической школы

Филологи второй половины XIX в. подготовили тот общий интерес к фольклору и мифу, который пробудился у русской интеллигенции начала XX в. Сближение языка, поэзии и мифотворчества, наиболее ярко проявившееся у А. А. Потебни, было в начале XX в. подхвачено символистами (см. статьи «Синтетика поэзии» В. Я. Брюсова и «Магия слов» А. Белого).

Символисты осмыслили миф как выражение первоначал человеческой культуры, наиболее глубокий способ постижения мира и преобразования жизни, воплощение коллективного народного сознания, путь к преодолению субъективизма и индивидуализма [Минц 1979, с. 83]. Сближение образов поэта и мага, теурга, попытка воскресить древнее магическое восприятие слова, отождествление образного познания мира с процессом его творческого созидания, своеобразный панэстетизм — все эти черты мировосприятия символистов делали для них привлекательной именно афанасьевскую версию мифологической теории. Они выдвигали в качестве образца не стилизацию фольклора, а мифотворчество, т. е. «живое и непосредственное приникновение к родникам творчества народного, внутреннее слияние с мифотворящей душой народа и силу органически восполнять и преемственно продолжать ее сокровенную работу» [Иванов 1907, с. 48].

Символисты разработали и воплотили в художественной практике концепцию своеобразного неомифологического искусства [Григорьев 1975; Максимов 1979; Минц 1979; Молчанова 1981; Порфирьева 1987; Крохина 1990; Топоров 1990]. В своих размышлениях о мифе и символе, поэтическом языке и его «магических» функциях теории символизма, особенно А. Белый, учитывали и традиции отечественной филологической науки, прежде всего А. А. Потебни [Белькинд 1975; Пресняков 1978, с. 13, 156–165; Weststeijn 1979; Молчанова 1981, с. 213–215; Ильев 1985; Fizer 1988, с. 121–122].

А. Белый посвятил харьковскому мыслителю восторженную статью «Мысль и язык (Философия языка А. А. Потебни)» (1910). Здесь он, в частности, отмечал, что А. А. Потебня установил поразительное сходство между происхождением слов и мифических образов. Все многообразие трудов А. А. Потебни, по мнению А. Бе-

лого, «клонится к установлению аналогии между словом и мифом» [Белый 1910, с. 245]. А. Белый полагал, что «многие взгляды Вячеслава Иванова на происхождение мифа из художественного символа... являются прямым продолжением, а иногда лишь перепевом мыслей Потебни, подкрепленных его кропотливыми исследованиями» [там же]. Впрочем, вопрос о соотношении взглядов на мифологию В. И. Иванова и А. А. Потебни нуждается в специальном исследовании.

Некоторые высказывания А. Белого могут быть поняты как переложение идей А. А. Потебни на символистский язык начала XX в. «Самая живая речь есть непрерывная магия; удачно созданным словом я проникаю глубже в сущность явлений, нежели в процессе аналитического мышления; мышлением я различаю явление; *словом* я подчиняю явление, покоряю его; творчество живой речи есть всегда борьба человека с враждебными стихиями, его окружающими; слово зажигает светом победы окружающий меня мрак» [Белый 1994, с. 132]. Эти идеи, хотя, конечно, и не в таком стилистическом оформлении уже известны нам из работ Ф. И. Буслаева и А. А. Потебни. Столь же знакомы и мысли А. Белого об отношениях слова и мифа: «Все мифическое мышление сложилось под влиянием творчества языка; образ в мифе становится причиной существующей видимости; отсюда творчество языка переносится в область философии; философия в этом смысле — рост и дальнейшее расчленение мифа» [там же, с. 138].

Большой популярностью в кругу символистов пользовалась книга А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». В ней находили материалы для своих поэтических образов и А. А. Блок, и С. М. Городецкий, и А. М. Ремизов [Минц, Юлова 1983, с. 104–105; Кумпан 1985; Померанцева 1988, с. 44–87; Левинтон 1978; Доценко 1988; Доценко 1990]. Литераторы начала века обращались к А. Н. Афанасьеву через голову фольклористики последней четверти XIX в., причем никак не учитывали ту критику, которой подверглись «Поэтические воззрения славян на природу» со стороны А. А. Котляревского, Ф. И. Буслаева и др.

А. А. Блок на втором курсе университета слушал лекции И. А. Шляпкина, который кратко характеризовал «Поэтические воззрения славян на природу» А. Н. Афанасьева и особо отмечал языковой аспект мифологической теории. Вопрос о мифологиче-

ской школе достался А. А. Блоку на выпускном экзамене по словесности [Кумпан 1985, с. 33–34]. В 1906 г. по предложению Е. В. Аничкова А. А. Блок написал статью «Поэзия заговоров и заклинаний» для «Истории русской литературы» под редакцией Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина и Д. Н. Овсяннико-Куликовского. Исследователи отмечают близость подходов А. А. Блока к «ранней романтической традиции в фольклористике», в частности к идеям Ф. И. Буслаева и особенно А. Н. Афанасьева [там же, с. 43]. По наблюдениям Д. Е. Максимова, в «Поэзии заговоров и заклинаний» А. А. Блок учитывал точку зрения таких ученых, как А. Н. Веселовский, А. А. Потебня и Е. В. Аничков, но испытал и «лирическое воздействие» А. Н. Афанасьева [Максимов 1979, с. 15].

И. Ф. Анненский учился у А. Н. Веселовского в Петербургском университете, считал его своим учителем и с глубоким уважением относился к его трудам. В своих «Книгах отражений» он творчески использовал методы А. Н. Веселовского и А. А. Потебни, сочетая их друг с другом [Лавров 1978; Пономарева 1983; Пономарева 1986].

Филологические концепции мифа второй половины XIX века и современная наука

В отечественной науке XX в. явственно выделяются две линии, идущие от классиков русской филологии. Это, условно говоря, линия А. А. Потебни, связанная главным образом с семантическим исследованием мифа и мифологического мышления, и линия А. Н. Веселовского, связанная с изучением исторической поэтики и структурно-типологическим подходом к фольклору и мифологии. Первая идет от А. А. Потебни к Д. Н. Овсяннико-Куликовскому, А. Белому, В. И. Иванову, П. А. Флоренскому, А. Ф. Loseву, О. М. Фрейденберг, И. Г. Франк-Каменецкому, а в наше время — к Вяч. Вс. Иванову и В. Н. Топорову и современным теориям в области мифологии, семиотики первобытного искусства и теории культуры. Вторая линия идет от А. Н. Веселовского к Е. В. Аничкову, В. М. Жирмунскому, В. Я. Проппу, а от них к Е. М. Мелетинскому, Б. Н. Путилову и другим исследователям фольклора и исторической поэтики (см.: [Путилов 1976]).

Представители так называемой тартуско-московской школы неоднократно указывали на то, что А. А. Потебня, А. Н. Веселовский, а отчасти и А. Н. Афанасьев, предвосхитили многие открытия се-

миотической этнологии и поэтики нашего времени. Вяч. Вс. Иванов в книге «Очерки истории семиотики в СССР» проследил судьбу идей А. А. Потебни и А. Н. Веселовского в XX в. [Иванов 1976, с. 6, 9, 13, 33–37, 49–52 и др.]. Статья Вяч. Вс. Иванова «О научном ясновидении Афанасьева, сказочника и фольклориста» положила начало переосмыслению мифологических трудов А. Н. Афанасьева [Иванов 1972]. Е. М. Мелетинский в книге «Поэтика мифа» и ряде статей предложил глубокий анализ творческого наследия А. А. Потебни и А. Н. Веселовского [Мелетинский 1970; Мелетинский 1972; Мелетинский 1977; Мелетинский 1975, с. 121–123 и др.], а в книге «Введение в историческую поэтику эпоса и романа» (1986) дал собственную версию исторической поэтики.

Своеобразным возвращением к традициям мифологической школы была книга Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова «Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период)» (1965). Приступая к реконструкции древнеславянской модели мира, Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров отмечали, что «такая реконструкция практически была осуществлена (хотя иногда и очень непоследовательно, с целым рядом упущений и неточностей) в таких классических исследованиях, как... труды А. Н. Афанасьева и особенно А. А. Потебни... Собранный в работах этих ученых большой материал... и предложенные ими реконструкции, к сожалению, остались в дальнейшем без должного продолжения и во многом были забыты» [Иванов, Топоров 1965, с. 65, примеч. 2]. Свое исследование плана содержания славянской религиозной системы авторы строят на основе бинарных оппозиций, учитывая при этом, несомненно, опыт А. Н. Афанасьева. Они начинают с подробного рассмотрения оппозиции «счастье (доля) — несчастье (недоля)», причем активно используют не только статью А. А. Потебни «О доле и сродных с нею существах», но и другие его работы [там же, с. 65–73].

Н. И. Толстой в статье «О некоторых этнолингвистических наблюдениях А. А. Потебни» (1981) одним из первых дал глубокий анализ фольклорно-мифологических работ харьковского мыслителя. Н. И. Толстой неизменно указывал на А. А. Потебню и других представителей ранней русской филологической и языковедческой традиции как предшественников современной этнолингвистики [Толстой 1995, с. 24, 34, 39 и др.].

Современные исследователи разделяют большинство выводов Ф. И. Буслаева о мифологических компонентах в русском эпосе [Селиванов 1968; Азбелев 1991]. Вновь стала предметом обсуждения мысль о единых мифологических корнях эпической поэзии восточных и южных славян [Путилов 1971; Смирнов 1974]. Внимание ученых снова привлекли глубокие соображения А. А. Потебни о мифологическом осмыслении судьбы-доли в славянском фольклоре [Яворская 1994, с. 120; Никитина 1994, с. 131].

Теория метафоры, намеченная Ф. И. Буслаевым и разработанная А. А. Потебней, развивалась позднее на античном материале О. М. Фрейденберг и на материале ветхозаветной символики И. Г. Франк-Каменецким [Фрейденберг 1978; Франк-Каменецкий 1926; Франк-Каменецкий 1932; Франк-Каменецкий 1935 и др.]. Принимается она в основных чертах и современной наукой [Мелетинский и др., 1994; Арутюнова 1990]. Весьма сходные с А. А. Потебней взгляды на метафору высказывал также Э. Кассирер [Кассирер 1990], чья характеристика мифа как символической формы вообще чрезвычайно близка А. А. Потебне [Мелетинский 1995, с. 123; Fizer 1988, с. 139]. Идеи харьковского ученого послужили одним из источников для осмысления метафоры и метонимии у Р. О. Якобсона [Смирнов 1979, с. 175–177].

В трудах И. И. Срезневского, Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни сформировалось представление о славянском языке как основе и источнике духовной культуры восточнославянских народов. В наше время эти идеи конкретизировались благодаря широкому вовлечению в научный оборот археологических материалов и памятников средневекового искусства, которые еще не были известны в XIX в. (см. работы И. П. Русановой, В. В. Седова, А. В. Чернецова и др.).

Фольклористика наших дней, наука о мифологии и славянских древностях во многом вернулись к положениям ученых XIX в. Историческая поэтика, историко-типологический метод, структурно-семиотические исследования, этнолингвистика, теория поэтического языка, которые получили бурное развитие в последние десятилетия, в значительной степени опираются на идеи, сформулированные Ф. И. Буслаевым, А. Н. Афанасьевым и особенно А. А. Потебней и А. Н. Веселовским. Без ссылок на их труды не обходится ни одно серьезное исследование по истории и теории фольклора

или по славянской мифологии. Само содержание книг Ф. И. Буслаева и А. Н. Афанасьева, А. Н. Веселовского и А. А. Потебни не остается неизменным, но как бы углубляется и «возрастает» с течением времени.

Выводы

В трудах отечественных гуманитариев второй половины XIX в. намечены идеи, которые сыграли важную роль в становлении русской филологической науки. Мы предлагаем назвать этот комплекс идей «русской филологической классикой». Такое определение имеет некоторые недостатки (речь идет не только о русских ученых, но и, например, об украинце А. А. Потебне; собственно филологические интересы тесно сплетались с историческими, этнографическими и т. д.). Однако оно удобно тем, что акцентирует общность разных филологических дисциплин — языкознания, фольклористики и литературоведения, а также позволяет объединить филологов прошлого века вне зависимости от того, к какому направлению (культурно-историческому, сравнительно-историческому, психологическому и т. д.) их относят традиционно.

Выдающуюся роль в формировании русской филологической классики XIX в. сыграли Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, А. Н. Веселовский и некоторые из их современников. Концепции Ф. И. Буслаева во многом послужили исходной точкой и для А. Н. Афанасьева, и для А. А. Потебни, и для А. Н. Веселовского. То, что представляется обычно догадками и предвидениями А. А. Потебни и А. Н. Веселовского, было в значительной степени развитием идей их общего учителя.

Мифологическую теорию, которую объединенными усилиями разрабатывали ученые XIX в., целесообразно не отождествлять с одной из известных мифологических теорий (символическая, лингвистическая, психологическая и т. п.), но рассматривать как органическую часть русской филологической классики.

Традиционная историография явно недооценивала значение сравнительно-исторического языкознания Я. Гримма и философии языка В. Гумбольдта в становлении не только научного языкознания в России, но и методологии исследований фольклора и мифологии. Для мифологической теории в России философия

языка В. Гумбольдта сыграла не меньшую, а возможно и большую роль, чем теория мифа Ф. Шеллинга и других романтических мыслителей. Внутренний генезис важнейших элементов мифологической теории связан не столько с романтизмом, сколько с философией языка.

Ф. И. Буслаев и его последователи сблизили мифологию с языковым мировидением В. Гумбольдта и осмыслили ее в духе Я. Гримма как мировоззрение дописьменной эпохи, которое воплощается в языке, фольклоре, праве и т. д. Такое широкое понимание мифологии, близкое современному концепту духовной культуры, стимулировало интерес к этнографическому контексту фольклора, к целостному осмыслению народной культуры в единстве ее утилитарных и символических проявлений. Хотя мифологическая теория развивалась преимущественно в рамках филологии и с опорой на сравнительно-историческое языкознание, она имела и существенную этнографическую составляющую.

Ф. И. Буслаев и А. А. Потебня впервые использовали язык как исторический источник; они показали, что на основании языковых данных возможно реконструировать и конкретные тексты или представления ушедших эпох, и историю развития человеческого сознания. А. А. Потебня сформулировал семиотический принцип, суть которого заключается в том, что о духовной жизни древнего человека «можно судить только по знакам, из коих главный есть слово, по знакам, толкуемым содержанием нашей собственной мысли, т. е. нашего собственного языка» [Потебня 1899, с. 3]. Присоединяясь к М. Мюллеру, А. А. Потебня утверждал, что «истинная история человеческого духа должна быть изучаема в документах языка» [там же, с. 5, примеч. 2].

На работы русских филологов наложил отпечаток романтический период в индоевропеистике, когда возможность реконструкции культуры и языка древних индоевропейцев представлялась вполне реальной и достижимой, а трудности, лежащие на этом пути, еще не вполне осознавались. Для мифологических разысканий середины XIX в. характерно свободное обращение с материалом, не скованное множеством дополнительных ограничений, необходимость которых была осознана уже А. Н. Веселовским. Русские ученые имели возможность опереться на богатейший материал одной из наиболее сохранных индоевропейских традиций, мало из-

вестной западным ученым, и это предопределило особую ценность их разысканий.

История мифологической школы традиционно предстает как история ее критики и преодоления. Это справедливо, однако не менее важно то, что критика мифологической школы, и прежде всего концепции земной локализации небесных мифов, имела на самом деле весьма позитивное значение для развития мифологической теории, поскольку способствовала ее очищению от крайностей и субъективных увлечений. Мы усматриваем в этой критике не отказ от самой теории, а, напротив, ее совершенствование. Ни А. А. Потебня, ни А. Н. Веселовский не отвергали в принципе понятия мифа, хотя и весьма существенно модифицировали понимание мифологии, которое находили у своих предшественников.

А. А. Потебня и А. Н. Веселовский сохранили то наиболее ценное, что заключала в себе мифологическая теория XIX в. — идею о тесной связи языка, поэзии и мифологии, взгляд на смену различных форм художественного сознания как на закономерный исторический процесс, в котором каждая последующая фаза обуславливает предыдущую. Мифологическая теория помогла А. Н. Веселовскому и А. А. Потебне установить определенные закономерности в историческом развитии творческого сознания и поэтических форм, выявить основную тенденцию в их последовательной смене. Отталкиваясь от мифологических концепций середины XIX в. и творчески их перерабатывая, А. А. Потебня и А. Н. Веселовский создали взаимно дополняющие друг друга теории происхождения словесного искусства, в которых миф, мифологическое мышление и мифический компонент языка играли важную роль первоначального основания и исходного толчка. Именно в таком преобразованном виде наследие мифологической теории и стало достоянием науки XX в.

Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, А. Н. Веселовский разработали те аспекты осмысления мифа, мифологии и мифологического мышления, которые считаются открытиями XX в. Они приблизились к пониманию сложности мифа, его диалектической и символической природы, вскрыли многообразные эстетические и познавательные функции мифа и его взаимосвязи с языком и фольклором. Они выдвинули на первый план «практическое» значение мифологии, подчеркнули ее значение для рационального постижения мира в противоположность поискам сверхъестествен-

ных или религиозных истоков и оснований мифологии [Трофимова 1994а, с. 213]; описали мифологическое мышление как естественный, закономерный и единственно возможный способ тотального осмысления мира, имеющий всеобщий и универсальный характер для ранних периодов человеческой истории; выявили двойственную роль мифологического мышления: как исторически закономерного этапа, через который проходит в своем развитии человечество, и как вневременной составляющей, сохраняющейся и в творческом мышлении современного человека; разработали метаязык для описания мифологической системы, включающий установление семиотических оппозиций и правил их синтагматического преобразования и текстового развертывания; применили при изучении мифологии принципы системности и деятельности; установили многообразные связи между психофизиологией человеческого восприятия и содержанием мифопоэтических представлений (изоморфизм макро- и микромира, проецирование вовне психической жизни индивида и, наоборот, объяснение его внутренней жизни как результата внешних воздействий).

Концепт «миф» в трудах русских филологов XIX в. имел пять основных значений: 1) особым образом осмысленное явление природы, 2) слово с образным содержанием («слово-миф»), 3) специфическая форма мышления («мифическое мышление»), 4) форма поэтического творчества и 5) орудие познания. Рассмотрим подробнее каждое из этих значений.

1. В своем наиболее простом и первоначальном виде миф — это специфический способ осмысления природы, при котором внешний образ явления находится в единстве с его символически-мифологическим содержанием.

2. Миф совпадает со словом и рождается в акте именования предмета. Слово-миф синтезирует реальные свойства предмета, впечатление, произведенное им на человека, и образ предмета, сложившийся в человеческом сознании.

3. Миф представляет собой особое мировоззрение или форму мышления. Мифологическое мышление характерно в целом для человечества, хотя проявляется в первую очередь на ранних стадиях его развития.

4. Миф есть форма поэтического творчества. Мифы создаются непреднамеренно и произвольно первобытным человеком, ре-

бенком и истинным поэтом, который умеет отрешиться от условностей современной цивилизации и погрузиться в стихию родного языка.

5. Миф — орудие познания, выражение народной мудрости. Это сознательный ответ человека на определенный вопрос, заданный ему природой. Он конденсирует в себе итоги длительного развития человечества.

Филологи XIX в. обосновали гипотезу мифологического происхождения поэзии, которая позволила внести генетический момент в соотношение мифа и поэзии. Эта гипотеза может быть охарактеризована следующей совокупностью утверждений:

а. Мифологическое мышление является разновидностью мышления поэтического, а в историческом отношении — его наиболее ранней формой.

б. Мифологический процесс, осмысляемый в психологическом аспекте, совпадает с процессом порождения «первообразных» слов и поэтических образов.

в. Миф-слово является элементарной простейшей единицей поэтического творчества.

г. Эпическая (а впоследствии и личная) поэзия возникает на основе мифологического наследия и в процессе его разработки.

д. Поэтические образы и метафоры формируются на основе отождествлений мифологического характера.

Ф. И. Буслаев, А. А. Потебня и А. Н. Веселовский, работая в основном на фольклорном материале, совершили фундаментальные открытия в области теории художественного текста и художественного творчества. Они осмыслили текст как многоуровневое, гетерогенное образование, в котором наиболее глубокие слои связаны с надэтническими и метаисторическими мифологическими значениями («первообразами» или архетипами). Они показали, что художественный текст не ограничивается теми значениями, которые в него вкладывают автор или исполнитель, но представляет собой диалектическое единство индивидуального и всеобщего, субъективного и объективного, актуального и традиционного. Русские филологи XIX в. продемонстрировали на многочисленных примерах, что мифическое начало не сводится к мифологической тематике, но возникает в процессе диалектического взаимодействия фольклорно-мифологической традиции и индивидуаль-

ной авторско-исполнительской интенции, «применения» архетипических представлений к актуальным историческим и бытовым ситуациям.

Труды русских филологов, в которых разрабатывалась теория мифа и одновременно исследовались вопросы поэтики, стали своеобразным связующим звеном между романтизмом и немецкой философской классикой, с одной стороны, и неоромантическими течениями в литературе и культуре XX в. — с другой.

Указатель имен

- Айналов Д. В. 45
Азадовский М. К. 18, 45, 50, 51, 77,
157, 240, 243, 315, 337, 356,
368
Азбелев С. Н. 15, 45, 46, 69, 96, 120,
142, 319, 380
Аксаков К. С. 44, 61, 64
Алпатов М. В. 137
Аникин В. П. 159
Аничков Е. В. 18, 179, 354, 355, 399
Анненский И. Ф. 399
Артемовский-Гулак П. П. 37
Арутюнова Н. Д. 209
Афанасьев А. Н. 9, 10, 11, 13, 14,
15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25,
29, 32, 33, 34, 44, 56, 69, 70,
98, 99, 104, 116, 119, 121,
123, 125, 129, 131, 138, 151-
235, 244, 256, 257, 258, 259,
262, 266, 275, 276, 283, 286,
288, 289, 290, 298, 300-304,
306, 307, 309, 310, 314, 318,
319, 320, 321, 324, 325, 326,
327, 328, 331, 335, 336, 337,
356, 374, 378, 382, 387, 388,
395, 399, 400, 401
Афанасьев Э. К. 46
Баландин А. И. 14, 15, 18, 19, 42,
45, 47, 69, 77, 96, 120, 159
Бараг Л. Г. 153, 159
Баратынский Е. А. 187, 206
Барсов Е. В. 291
Бахофен И. Я. 129
Белинский В. Г. 254
Белодед А. И. 239
Белый А. 395, 397, 398, 399
Беляев И. Д. 62, 191
Бенфей Т. 72, 341, 343, 359, 360
Березин Ф. М. 239
Бессонов П. А. 63, 164
Биллярский П. С. 44, 75, 99
Блок А. А. 234, 398, 399
Бобкова В. С. 240
Богатырев П. Г. 179
Бодуэн де Куртенэ И. А. 242
Бодянский О. М. 152, 170, 181, 197
Бопп Ф. 69, 70, 72, 77, 144, 188
Бороздин А. К. 399
Брюсов В. Я. 397
Булаховский А. А. 239
Булгаков С. Н. 394, 395
Буслаев Ф. И. 9, 10, 11, 13, 14, 15,
16, 18, 19, 21, 22, 23, 32, 33,
34, 36, 38, 41-150, 152, 154,
156, 157, 158, 162, 171, 175,
184-195, 199, 203, 204, 205,
208, 209, 234, 246-255, 263,
264, 271, 275, 289, 290, 302,
304, 305, 306, 307, 309, 310,
312, 314, 317, 318, 320, 321,
323, 331, 334, 335, 336, 337-
342, 343, 344, 349, 352, 353,
354, 355, 356, 357, 358, 359,
364, 368, 370, 371, 372, 374,
375, 392, 394, 398, 399, 401,
403, 406
Бюрнуф Э.-Л. 72
Варенцов В. Г. 43, 164
Введенский А. И. 393
Вельтман А. Ф. 64, 65, 95
Веселовский А. Н. 9, 10, 11, 13, 16,
18, 19, 21, 22, 23, 32, 37, 38,
41, 43, 44, 46, 48, 51, 53, 54,
78, 86, 98, 99, 115, 119, 120,
122, 129, 130, 137-142, 149,
178, 197, 209, 230, 241, 254,
257, 278, 279, 281-283, 285,
287, 289-300, 302, 304, 310,
315-380, 384, 385, 388, 399,
400, 401, 403, 404, 406
Ветухов А. В. 240
Викторов А. Е. 139
Винкельман И.-И. 188
Виноградов В. В. 239, 242, 244
Виноградов Г. С. 183
Власова З. И. 153, 159
Водовозов В. И. 44, 101, 118
Воеводский Л. Ф. 321, 323, 363
Галахов А. Д. 166
Ганка В. 233
Гацак В. М. 240
Гегель Г. В. Ф. 70, 79
Гельмольд 33

- Гердер И. Г. 70, 78, 81, 105, 106, 381, 384
Гёррес И.-И. 218
Гёте И. В. 70, 78, 79, 104
Глинка Г. А. 27
Гоголь Н. В. 254
Голубев А. Н. 84
Горнфельд А. Г. 253, 290
Городецкий С. М. 398
Горский И. К. 14
Грановский Т. Н. 60, 61, 159
Григорович В. И. 165
Григорьев А. А. 44, 53, 87
Гримм Я. 35, 49, 50, 60, 68, 69–77, 79, 83, 92, 138, 143, 144, 152, 162, 188, 189, 22, 256, 321, 351, 360, 381, 382, 384, 386, 402, 403
Грузинский А. Е. 168
Губернатис А. де 302
Гулыга А. В. 81, 84, 145, 382
Гумбольдт В. 69, 70, 72, 73, 78–84, 85, 99, 106, 144, 145, 146, 188, 239, 245, 248, 310, 381, 382, 384, 386, 392, 395, 396, 402, 403
Даль В. И. 164, 219, 233, 387
Дэнлоп Дж. 359
Де-Пуле М. Ф. 165
Державин Г. Р. 105
Диц Фр. 79
Длугош Я. 33
Дмитренко Н. К. 11, 240, 242, 243, 286
Древлянский (псевдоним П. М. Шпилевского) — см. Шпилевский
Дудышкин С. С. 96
Егоров Б. Ф. 62
Епифаний Премудрый 24
Есенин С. А. 234
Ефименко П. С. 308
Ефремов П. А. 166
Жданов И. Н. 45
Жирмунский В. М. 316, 332, 399
Забелин И. Е. 152
Зеленин Д. К. 18, 179
Зубов Н. И. 181
Иванов В. В. 157, 158, 159, 399, 400
Иванов В. И. 395, 398, 399
Кавелин К. Д. 22, 152, 159, 162, 163, 167–179, 217, 320, 332, 355, 356, 368, 389
Кагаров Е. Г. 18, 179
Казанский Б. В. 315
Кайсаров А. С. 27, 33
Кант И. 70, 78, 81, 104, 381
Караджич В. 60, 154, 229, 247
Карамзин Н. М. 169
Кареев Н. И. 302
Каспари О. 129
Кассирер Э. 112, 243, 270, 314, 401
Касторский М. И. 21, 29, 84
Катков М. Н. 86
Кацнельсон С. Д. 239, 275, 311
Каченовский М. Т. 169
Квитка-Основьяненко Г. Ф. 327
Кирдан Б. П. 159
Киреевский И. В. 87
Киреевский П. В. 43, 87, 164
Кирпичников А. И. 18, 45, 69, 87, 90, 149
Ключевский В. О. 45, 149
Коген Г. 339
Кондаков Н. П. 44, 149, 370
Коробка Н. И. 369
Корш Ф. Е. 149
Костомаров Н. И. 18, 21, 84, 152, 247, 263, 283, 288
Костюхин Е. А. 315, 319, 332
Котляревский А. А. 10, 18, 22, 35, 36, 44, 152, 153, 156, 157, 162, 164, 173, 184, 196, 203, 209, 215, 217, 225, 303, 320, 349, 350, 371, 387, 398
Краевский А. А. 42, 174
Крейцер Ф. 35, 218
Крушевский Н. В. 308
Крюков Д. Л. 60, 61
Кун А. 129, 152, 153, 155, 156, 161, 189, 191, 256, 281, 286, 302, 321
Кызласова И. Л. 46, 54, 76
Лавровский Н. А. 259
Лавровский П. А. 22, 44, 152, 258, 259–262, 319
Лацарус М. 248, 289, 338

Леонтьев П. М. 86, 337, 383
 Лессинг Г. Э. 70, 106
 Либрехт Ф. 138
 Лосев А. Ф. 313, 314, 385, 388, 394,
 396, 399
 Лосский Н. О. 394
 Лотман Л. М. 159
 Лотце Р. Г. 248
 Лэнг Э. 338
 Ляпунов Б. М. 283, 284
 Ляцкий Е. А. 45

Майков Л. Н. 308
 Макаров М. Н. 30
 Максимов Д. Е. 399
 Мандельштам И. Е. 281–283, 295, 321
 Манжура И. И. 37
 Маннгардт В. 152, 153, 184, 189, 256,
 257, 286, 289
 Марр Н. Я. 112
 Мейер А. А. 394
 Мелетинский Е. М. 12, 220, 278, 373,
 399, 400
 Мельников-Печерский П. И. 234
 Метлинский А. Л. 164
 Мещанинов И. И. 242
 Миклошич Ф. 247
 Миллер В. Ф. 16, 45, 53, 149, 283,
 291
 Миллер О. Ф. 22, 43, 69, 118, 123,
 127, 129, 156, 189, 319, 320,
 370
 Михайлов А. В. 143
 Мюллер М. 129, 133, 152, 153, 155,
 156, 161, 201, 215, 274, 281,
 302, 303, 310, 321, 392, 403
 Мюллер О. 35

Надеждин Н. И. 26, 152
 Налепин А. Л. 159
 Никифоров А. И. 315, 343
 Новиков Н. В. 153, 159
 Новицкий О. М. 393
 Номис М. (псевдоним
 М. Т. Симонова) 164

Овсяннико-Куликовский Д. Н. 238,
 239, 242, 274, 396, 399
 Одоевский В. Ф. 87
 Островский А. Н. 234

Патера А. 37
 Пауль Г. 302
 Пивоев В. М. 12
 Платон 388
 Плюханова М. Б. 319
 Погодин М. П. 169
 Покровский Н. В. 44
 Померанцева Э. В. 47, 152, 159
 Попов М. И. 27, 31
 Портнов А. Н. 220
 Потебня А. А. 9, 10, 13, 14, 15, 16,
 18, 19, 22, 23, 32, 37, 69, 78, 98,
 104, 108, 116, 117, 120, 141,
 149, 152, 191, 192, 193, 203,
 208, 209, 220, 226–230, 234, 235,
 236–314, 317, 319, 320, 321, 326,
 327, 328, 329, 330, 333, 336,
 338, 344, 353, 354, 355, 369,
 370, 374, 375, 378, 380, 382,
 384, 385, 386, 387, 388, 392,
 393, 395, 396, 397, 398, 399,
 400, 401, 402, 403, 404, 406
 Потт А. Ф. 72
 Пресняков О. П. 11, 16, 239, 240
 Прокопий Кесарийский 34
 Пропп В. Я. 78, 196, 315, 343, 399
 Путилов Б. Н. 399
 Пыпин А. Н. 10, 18, 22, 38, 44, 45,
 49, 50, 62, 63, 65–69, 108,
 115, 116, 145, 152, 167, 170,
 178, 184, 189, 240, 247, 296,
 320, 331, 336, 337, 341, 343,
 349, 359, 368, 386, 387

Ремизов А. М. 234, 398
 Ровда К. И. 316
 Русанова И. П. 401
 Рыбников П. Н. 43, 164

Саксон Грамматик 33
 Сакулин П. Н. 150
 Сахаров И. П. 30, 84, 289
 Седов В. В. 401
 Селиванов Ф. М. 15, 45, 46, 50, 51,
 69, 120
 Семенов Е. И. 16, 46
 Сементовский А. М. 160
 Симоны П. К. 315
 Смирнов С. В. 46
 Снегирев И. М. 28, 30, 84, 183, 199,
 298, 299

- Соболевский А. И. 68, 69, 71, 149, 189
Соколов Ю. М. 45, 49, 157
Соловьев В. С. 184, 393, 394
Соловьев С. М. 42, 112, 152, 159,
160, 161, 162, 168, 169, 170,
177
Спенсер Г. 273, 302
Срезневский И. И. 17, 21, 34, 38, 42,
72, 84, 109, 152, 162, 175, 180,
181, 185, 192, 200, 205, 218,
401
Стасов В. В. 357
Строганов С. Г. 61
Строев П. М. 27, 29, 31
Сумцов Н. Ф. 179, 239, 240, 259,
260, 283, 298

Тайлор Э. Б. 129, 302, 338, 343
Татищев В. Н. 26, 27, 32
Терещенко А. В. 30, 168, 176, 355
Тихонравов Н. С. 38, 149
Толстой Н. И. 18, 158, 159, 240, 260,
314, 400
Топоров В. Н. 158, 399, 400
Третьяковский В. К. 199
Трофимова Р. П. 12, 16, 241, 242, 319
Трубецкой С. Н. 393, 394
Тургенев А. И. 87
Тютчев Ф. И. 202–203

Успенский Б. А. 387

Федотов Г. П. 394
Филин Ф. П. 239
Фихте И. Г. 79
Фицджеральд Дж. 240
Флоренский П. А. 393, 395, 396, 399
Франк С. Л. 394
Франк-Каменецкий И. Г. 243, 314, 399,
401
Франчук В. Ю. 239, 246
Фрейдберг О. М. 243, 314, 388, 399,
401
Фрэзер Д. 338

Халанский М. Г. 239
Харциев В. И. 242, 300
Хлебников В. 234

Хованский А. А. 49
Ходаковский З. 169
Хомяков А. С. 64, 72
Хьюбнер К. 12

Чернецов А. В. 401
Чернышевский Н. Г. 44, 53, 62, 63,
115
Чудаков А. П. 14, 240
Чулков М. Д. 27
Чурмаева Н. В. 46

Шафарик П. 77, 152, 170, 181
Шахматов А. А. 45, 89, 144, 242
Шварц В. 129, 152, 153, 155, 156,
161, 184, 189, 190, 321
Шевырев С. П. 63, 64, 87, 159, 211
Шеллинг Ф. 13, 70, 79, 84–88, 104,
135, 196, 202, 232, 337, 381,
382, 383, 384, 392, 403
Шестов Л. 394
Шеппинг Д. О. 22, 25, 28, 116, 160,
170, 171, 179, 180, 181, 185,
200, 211, 218, 223
Шиллер Ф. 70, 78, 79, 104, 381
Шишмарев В. Ф. 315
Шлегель А. 70, 79, 381
Шлейермахер Ф. Д. 79,
Шляпкин И. А. 398
Шпет Г. Г. 79
Шпилевский П. М. 30
Штейнталь Г. 86, 239, 248, 289, 302,
337, 338, 339, 396

Щапов А. П. 38, 152
Щепкин Д. М. 25, 35, 87
Щепкин М. С. 39
Щерба Л. В. 242

Эверс И. Ф. Г. 169
Элиаде М. 184
Эрбен К. Я. 344, 345, 348

Юнг К. Г. 116, 225

Ягич И. В. 54, 340, 341
Якобсон Р. О. 401
Якушкин П. И. 43

Литература

Сокращения

АИЮС	Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. В. Калачевым. М.
ЖМНП	Журнал министерства народного просвещения. СПб.
НТЕ	Народна творчість та етнографія. Київ.
РГБ	Российская гос. библиотека. Москва.
РНБ	Российская национальная библиотека. СПб.
Сб. ОРЯС	Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб.

Абрамов 1995	<i>А. Абрамов.</i> Шеллинг в России // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995, с. 590–593.
Агапкина, Топорков 1988	<i>Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков.</i> Материалы по славянскому язычеству. (Древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988, с. 224–235.
Азадовский 1938	<i>М. К. Азадовский.</i> А. Н. Веселовский как исследователь фольклора // Изв. АН СССР. Отд-ние общест. наук, 1938, № 4, с. 85–119.
Азадовский 1941	<i>М. К. Азадовский.</i> Литературное наследие Веселовского и советская фольклористика // Советский фольклор, 1941, № 7, с. 1–31.
Азадовский 1958, 1963	<i>М. К. Азадовский.</i> История русской фольклористики. М., 1958–1963, т. 1–2.

- Азбелев 1988 *С. Н. Азбелев. История эпоса в неизданных рукописях А. Н. Веселовского // Русская литература, 1988, № 1, с. 129–139.*
- Азбелев 1991 *С. Н. Азбелев. Ф. И. Буслаев и его ученики об историко-бытовых основах народного эпоса // Русская литература, 1991, № 4, с. 3–17.*
- Азбелев 1992 *С. Н. Азбелев. Веселовский и историческое изучение эпоса // Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992, с. 6–30.*
- Азбелев 1995 *С. Н. Азбелев. Эпосоведческое наследие А. Н. Веселовского в современности // Русский фольклор. СПб., 1995, т. 28, с. 33–44.*
- Айзеншток 1927 *І. Айзеншток. З листування О. О. Потебні // Україна, 1927, № 1/2, с. 164–182.*
- Акулинин 1990 *В. Н. Акулинин. Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.*
- Алексеев 1939 *М. П. Алексеев. Английский трактат XVIII века о поэзии и музыке // Учен. зап. ЛГУ. Сер. филол. наук. 1939, вып. 3, с. 67–89.*
- Алиева и др. 1977 *А. И. Алиева, Л. А. Астафьева, В. М. Гацак, Б. П. Кирдан, И. В. Пухов. Опыт системно-аналитического исследования исторической поэтики народных песен // Фольклор: Историческая система. М., 1977, с. 42–105.*
- Алпатов 1961 *М. Алпатов. Ф. Буслаев и русская наука об искусстве // Искусство, 1961, № 8, с. 61–67.*
- Амирова и др. 1975 *Т. А. Амирова, Б. А. Ольховиков, Ю. В. Рождественский. Очерки по истории лингвистики. М., 1975.*
- Амфіренко 1991 *М. Ф. Амфіренко. Міфічні джерела слов'янської ідіоматики // А. А. Потебня — исследователь славянских взаимосвязей. Тез. Всесоюз. науч. конф. Харьков, 1991, ч. 1, с. 121–123.*

- Аникин 1989 *В. П. Аникин. А. Н. Афанасьев // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. М., 1989, т. 1, с. 122–124.*
- Аничков 1914а *Е. В. Аничков. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.*
- Аничков 1914б *Е. В. Аничков. Два взгляда на язычество древнерусской проповеди // Труды Пятнадцатого археологического съезда в Новгороде. 1911. М., 1914, с. 383–400.*
- Арутюнова 1990 *Н. Д. Арутюнова. Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990, с. 5–32.*
- Афанасьев 1851а *[А. Н. Афанасьев.] Русская литература в 1850. Статья первая // Отечественные записки, 1851, т. 74, № 1, отд. 5, с. 1–66.*
- Афанасьев 1851б *[А. Н. Афанасьев.] [Рец.:] Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1850, т. 2, отделение 2 и 3 // Отечественные записки, 1851, т. 76, № 5, отд. 6, с. 5–10.*
- Афанасьев 1852а *[А. Н. Афанасьев.] Русская литература в 1851 году. Статья первая // Отечественные записки, 1852, т. 80, № 1, с. 1–60.*
- Афанасьев 1852б *[А. Н. Афанасьев.] Русская историческая литература в 1851 году // Современник, 1852, т. 31, № 2, отд. 3, с. 15–26.*
- Афанасьев 1852в *[А. Н. Афанасьев.] [Рец.:] Временник имп. Московского общества истории и древностей российских. М., 1852, кн. 13 // Современник, 1852, т. 35, № 10, отд. 4, с. 88–93.*
- Афанасьев 1854 *[А. Н. Афанасьев.] [Рец.:] Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. В. Калачовым. М., 1854, кн. 2, 2-я половина // Отечественные записки, 1854, т. 95, № 7, отд. 3, с. 31–44.*
- Афанасьев 1855 *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1855, вып. 1.*

- Афанасьев 1863 *А. Н. Афанасьев.* Библиографическая заметка. [Рец. на кн.: История русской словесности древней и новой / Соч. А. Галахова. СПб., 1863, т. 1] // Санктпетербургские ведомости, 1863, 26 июня, № 143, с. 586.
- Афанасьев 1865–1869 *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869, т. 1–3.
- Афанасьев 1984–1985 *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева.* В трех томах. М., 1984–1985, т. 1–3.
- Афанасьев 1986 *А. Н. Афанасьев.* Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М., 1986.
- Афанасьев 1988 *А. Н. Афанасьев.* Живая вода и вещее слово / Сост., вступит. статья, коммент. А. И. Баландина. М., 1988.
- Афанасьев 1996 *А. Н. Афанасьев.* Происхождение мифа / Сост., подгот. текста, статья, коммент. А. Л. Топоркова. М., 1996.
- Афанасьев Э. 1990 *Э. Афанасьев.* Федор Иванович Буслаев // *Ф. Буслаев.* О литературе. Исследования. Статьи. М., 1990, с. 3–27.
- Афиани 1972 *В. Ю. Афиани.* Эпистолярное наследие Ф. И. Буслаева в московских хранилищах // *Археографический ежегодник за 1971 год.* М., 1972, с. 304–314.
- Байбурин 1989 *А. К. Байбурин.* А. А. Потебня: философия языка и мифа // *А. А. Потебня.* Слово и миф. М., 1989, с. 3–14.
- Баландин 1975а *А. И. Баландин.* Мифологическая школа // *Академические школы в русском литературоведении.* М., 1976, с. 14–99.
- Баландин 1975б *А. И. Баландин.* Мифологическая теория и проблема поэтики // *Проблемы фольклора.* М., 1975, с. 155–131.

- Баландин 1988а *А. И. Баландин.* Мифологическая школа в русской фольклористике: Ф. И. Буслаев. М., 1988.
- Баландин 1988б *А. И. Баландин.* Научный подвиг А. Н. Афанасьева // А. Н. Афанасьев. Живая вода и вещее слово. М., 1988, с. 5–38.
- Бараг, Новиков 1984 *Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков.* А. Н. Афанасьев и его собрание народных сказок // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В трех томах. М., 1984, т. 1, с. 377–437.
- Белодед 1976 *А. И. Белодед.* Грамматическая концепция А. А. Потебни в истории отечественного языкознания. Дис. ... докт. филол. наук. Киев, 1976. Машинопись.
- Белый 1910 *А. Белый.* Мысль и язык (Философия языка А. А. Потебни) // Логос, 1910, кн. 2, с. 240–258.
- Белый 1994 *А. Белый.* Символизм как миропонимание. М., 1994.
- Белькинд 1975 *Е. Белькинд.* А. Белый и А. А. Потебня (К постановке вопроса) // Тезисы I Всесоюзной конференции «Творчество А. А. Блока и русская культура XX века». Тарту, 1975, с. 160–164.
- Беляев 1855 *И. Д. Беляев.* [Рец.:] Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. В. Калачовым. М., 1855, кн. 2, 2-я половина // Москвитянин, 1855, т. 6, № 21–22, с. 87–110.
- Беляев 1857 [И. Д. Беляев.] О народности в древнерусской литературе и искусстве // Русская беседа, 1857, т. 4, кн. 8, критика, с. 79–108. Псевдоним: *И. Кр...нев.*
- Бенвенист 1974 *Э. Бенвенист.* Общая лингвистика. М., 1974.
- Березин 1974 *Ф. М. Березин.* К вопросу о философских основах лингвистической теории А. А. Потебни // Методологические проблемы истории языкознания. М., 1974, с. 65–83.

- Березин 1976 *Ф. М. Березин.* Русское языкознание конца XIX — начала XX в. М., 1976.
- Березин 1979 *Ф. М. Березин.* История русского языкознания. М., 1979.
- Березин 1984 *Ф. М. Березин.* История лингвистических учений. 2-е изд. М., 1984.
- Библер 1975 *В. С. Библер.* Мышление как творчество М., 1975.
- Биллярский 1851 *П. Б[иллярский].* Обзорение русских газет и журналов за третье трехмесячие 1851 года // ЖМНП, 1851, ч. 72, № 12, отд-ние VI, с. 160–162.
- Биржакова и др. 1972 *Е. Э. Биржакова, Л. А. Войнова, Л. Л. Кутина.* Очерки по истории лексикологии русского языка XVIII века: Языковые контакты и заимствования. Л., 1972.
- Білодід 1975 *О. І. Білодід.* Філософські основи лінгвістичної концепції О. О. Потебні // Мовознавство, 1975, № 5, с. 20–28; № 6, с. 12–21.
- Білодід 1977 *О. І. Білодід.* Граматична концепція О. О. Потебні. Київ, 1977.
- Бобкова 1949 *В. С. Бобкова.* А. А. Потебня как фольклорист. АКУД. Киев, 1949.
- Бобкова 1960 *В. С. Бобкова.* О. О. Потебня при художню символіку народної поезії // НТЕ, 1960, № 4, с. 61–67.
- Бобкова 1962 *В. С. Бобкова.* О. О. Потебня — дослідник народної поетичної творчості // Олександр Опанасович Потебня. Юбілейний збірник до 125-річчя з дня народження. Київ, 1962, с. 25–39.
- Богатырев 1971 *П. Г. Богатырев.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Бодянский 1837 *О. Бодянский.* О народной поэзии славянских племен. М., 1837.

- Бодянский 1846 *О. Бодянский*. Об одном Прологе библиотеки Московской духовной типографии и тождестве славянских божеств Хорса и Дажьбога // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1846, № 2, отд. 1, с. 5–23.
- Бондарко 1985 *А. В. Бондарко*. Из истории разработки концепции языкового содержания в отечественном языкознании XIX века (К. С. Аксаков, А. А. Потебня, В. П. Сланский) // Грамматические концепции в языкознании XIX века. Л., 1985, с. 72–123.
- Бондцио 1987 *В. Бондцио*. Проблемы и мнения о месте в истории науки Вильгельма фон Гумбольдта и Якоба Гримма // В. Гумбольдт и братья Гримма — труды и преемственность идей. М., 1987, с. 47–62.
- Будде 1992 *Е. Будде*. О заслугах Буслаева как ученого лингвиста и преподавателя // *Ф. И. Буслаев*. Преподавание отечественного языка. М., 1992, с. 480–493.
- Буланин 1995 *Д. М. Буланин*. Буслаев Федор Иванович // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995, т. 1, с. 167–170.
- Буланина 1987 *Т. В. Буланина*. Слово святого Григория избрето в толцех // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987, с. 437–438.
- Булаховский 1952 *Л. А. Булаховский*. Александр Афанасьевич Потебня. Киев, 1952.
- Булгаков 1911 *С. Н. Булгаков*. Христианство и мифология // Русская мысль, 1911, № 8, 2-я паг., с. 112–133.
- Буслаев 1842 *Ф. И. Буслаев*. Сербская сказка о царе Трояне // Москвитянин, 1842, ч. 6, № 11, Критика, с. 203–205.

- Буслаев 1845 *Ф. И. Буслаев.* [Рец.:] Русские достопамятности, издаваемые имп. Обществом истории и древностей российских. Часть третья, содержащая в себе «Слово о полку Игореве», объясненное по древним письменным памятникам магистром Д. Дубенским. М., 1844 // Москвитянин, 1845, ч. 1, № 1, Критика, с. 29–40.
- Буслаев 1848 *Ф. И. Буслаев.* О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию. М., 1848.
- Буслаев 1850а *Ф. И. Буслаев.* Дополнения и прибавления ко второму тому «Сказаний русского народа, собранных И. Сахаровым» // АИЮС, 1850, кн. 1, отд. 4, с. 1–48.
- Буслаев 1850б *Ф. И. Буслаев.* [Рец.:] Мысли об истории русского языка И. Срезневского. СПб., 1850 // Отечественные записки, 1850, № 10, отд. 5, с. 31–58.
- Буслаев 1852а [Ф. И. Буслаев.] Письмо профессора Ф. И. Буслаева к автору «Истории России» // *С. Соловьев.* История России с древнейших времен. М., 1852, т. 2, Приложения, с. 13–48.
- Буслаев 1852б *Ф. И. Буслаев.* [Рец.:] Филологические наблюдения над составом русского языка протоиерея Г. Павского. 2-е изд. СПб., 1850. Статья первая // Отечественные записки, 1852, № 4, отд. 5, с. 49–76; Статья вторая и последняя // Там же, № 5, отд. 5, с. 21–48.
- Буслаев 1852в Словарь областных речений великорусского наречия. Записка Ф. И. Буслаева // Изв. имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности, 1852, т. 1, вып. 4, стлб. 167–177.
- Буслаев 1855а [Ф. И. Буслаев.] [Рец.:] О русских глаголах Константина Аксакова. М., 1855 // Отечественные записки, 1855, № 8, отд. 3, с. 23–46.

- Буслаев 1855б [Ф. И. Буслаев.] [Рец.:] Сравнение русских слов с санскритскими, г-на Хомякова // Отечественные записки, 1855, № 9, отд. 4, с. 36–57.
- Буслаев 1855в [Ф. И. Буслаев.] [Рец.:] Народные русские сказки А. Н. Афанасьева // Отечественные записки, 1855, т. 103, № 12, отд. 4, с. 47–52.
- Буслаев 1856а Ф. И. Буслаев. Русская старина // Русский вестник, 1856, № 1, т. 1, кн. 1, отд. 2, с. 34–41.
- Буслаев 1856б Ф. И. Буслаев. Народная литература. Русские сказки, изд. А. Афанасьева // Русский вестник, 1856, № 1, т. 1, кн. 2, отд. 2, с. 85–94.
- Буслаев 1857 [Ф. И. Буслаев.] [Рец.:] Индогерманы или сайване. Опыт свода и поверки сказаний о первобытных населенцах Германии. (С приложением карты) А. Вельмана. М., 1956 // Отечественные записки, 1857, № 6, отд. 1, с. 737–752.
- Буслаев 1858 Ф. И. Буслаев. Опыт исторической грамматики русского языка. Учебное пособие для преподавателей. М., 1858, ч. 1–2.
- Буслаев 1861а Ф. И. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1–2. СПб., 1861.
- Буслаев 1861б Ф. И. Буслаев. Ответ г-ну Пыпину на его статью, помещенную в 1-м № «Современника» за 1861 г., под заглавием: «По поводу исследований г-на Буслаева о русской старине» (Письмо к А. Н. Пыпину) // Отечественные записки, 1861, № 4, отд. 3, с. 61–86.
- Буслаев 1862 Ф. И. Буслаев. Разбор сочинения Н. И. Костомарова под заглавием: «Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях» // Тридцать первое присуждение учрежденных П. Н. Демидовым наград: 25 мая 1862 года. СПб., 1862, с. 129–165.
- Буслаев 1866 Ф. И. Буслаев. Разбор сочинения П. Полевого под заглавием: «Опыт общесравнительного

обозрения древнейших памятников народной поэзии германской и славянской» // Тридцать четвертое и последнее присуждение учрежденных П. Н. Демидовым наград. 25 июня 1865 года. СПб., 1866, с. 229–250.

Буслаев 1868

Ф. И. Буслаев. Опыты г. Веселовского по сравнительному изучению древнеитальянской и народной словесности славянской и в особенности русской // ЖМНП, 1868, № 2, отд. 2, с. 495–526.

Буслаев 1870

Ф. И. Буслаев. Отзыв о сочинении В. Стасова: «Происхождение русских былин» // Отчет о XII присуждении наград графа Уварова 25 сентября 1869 года. СПб., 1870, с. 25–83.

Буслаев 1872а

Ф. И. Буслаев. Разбор сочинения О. Миллера «Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство киевское» // Отчет о XIV присуждении наград графа Уварова. 25 сентября 1871 года. СПб., 1872, с. 64–89.

Буслаев 1872б, 1873а

Ф. И. Буслаев. Сравнительное изучение народного быта и поэзии // Русский вестник, 1872, № 10, с. 645–727; 1873, № 1, с. 293–329; № 4, с. 568–649.

Буслаев 1873б

Ф. И. Буслаев. Догадки и мечтания о первобытном человечестве. «Первобытная история человечества с точки зрения естественного развития самой ранней его духовной жизни» Отто Каспари, доцента Гейдельбергского университета. Лейпциг, 1873 // Русский вестник, 1873, № 10, с. 689–764.

Буслаев 1874

Ф. И. Буслаев. [Рец.:] Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Мерольфе и Мерлине, соч. А. Веселовского. СПб., 1872 // Отчет о шестнадцатом присуждении наград графа Уварова. 25 сентября 1873 года. СПб., 1874, с. 24–66.

- Буслаев 1886 [Ф. И. Буслаев.] Мои досуги. Собранные из периодических изданий мелкие сочинения Федора Буслаева. М., 1886, ч. 1–2.
- Буслаев 1887 Ф. И. Буслаев. Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887.
- Буслаев 1894 Ф. И. Буслаев. Русская хрестоматия. Памятники древнерусской литературы и народной словесности, с историческими, литературными и грамматическими объяснениями, со словарем и указателем. Для средних учебных заведений. 6-е изд. М., 1894.
- Буслаев 1895 Ф. И. Буслаев. Язычество и христианство. Вступительная лекция неизданного курса о Данте, читанного автором в 1866–1869 годах в Московском университете // Почин. Сборник Общества любителей российской словесности на 1895 год. М., 1895, с. 1–8.
- Буслаев 1896 Ф. И. Буслаев. Из дополнений к «Моим воспоминаниям» // Почин. Сборник Общества любителей российской словесности на 1895 год. М., 1896, с. 1–34.
- Буслаев 1897 Ф. И. Буслаев. Мои воспоминания. М., 1897.
- Буслаев 1910 Ф. И. Буслаев. Сочинения, т. 2. Сочинения по археологии и истории искусства. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1910.
- Буслаев 1987 Ф. И. Буслаев. Русский богатырский эпос. Русский народный эпос. Воронеж, 1987.
- Буслаев 1990 Ф. И. Буслаев. О литературе. Исследования. Статьи. М., 1990.
- Буслаев 1992 Ф. И. Буслаев. Преподавание отечественного языка. М., 1992.
- Введенский 1902 А. И. Введенский. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena). Религии Индии. М., 1902.

- Веселовский 1864 [А. Н. Веселовский.] Извлечения из отчетов лиц, отправленных Министерством народного просвещения за границу для приготовления к профессорскому званию. СПб., 1864, ч. 3.
- Веселовский 1866 А. Н. Веселовский. Данте и символическая поэзия католичества // Вестник Европы, 1866, № 12, отд. 1, с. 152–209.
- Веселовский 1872а А. Н. Веселовский. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Из истории литературного общения Востока и Запада. СПб., 1872.
- Веселовский 18726 А. Н. Веселовский. Калики переходные и божомильские странники // Вестник Европы, 1872, № 4, с. 682–722.
- Веселовский 1875, 1876, 1877 А. Н. Веселовский. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП, 1875, № 4, с. 283–331; № 5, с. 48–130; 1876, № 2, с. 241–288; № 3, 50–116; № 4, с. 341–363; № 6, с. 326–367; 1877, № 2, с. 186–252; № 5, с. 76–125.
- Веселовский 1877а А. Н. Веселовский. Новый взгляд на «Слово о полку Игореве» (Взгляд на «Слово о полку Игореве» Всева. Миллера. Москва, 1877) // ЖМНП, 1877, № 8, с. 267–306.
- Веселовский 1878 А. Н. Веселовский. [Критические и библиографические заметки] // ЖМНП, 1878, № 1, с. 155–186.
- Веселовский 1880 А. Н. Веселовский. Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880. (Сб. ОРЯС, т. 21, № 2).
- Веселовский 1880а А. Н. Веселовский. [Рец.:] Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной имп. РГО. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. 7 томов // Отчет о 22 присуждении наград графа Уварова. СПб., 1880, с. 167–230.

- Веселовский 1881 *А. Н. Веселовский.* Разыскания в области русского духовного стиха. III–V. СПб., 1881. (Сб. ОРЯС, т. 28, № 2).
- Веселовский 1882 *А. Н. Веселовский.* [Рец.:] Мандельштам. Опыт объяснения обычаев (и.-е. народов), созданных под влиянием мифа. Ч. 1 // ЖМНП, 1882, № 11, с. 137–145.
- Веселовский 1882а *А. Н. Веселовский.* Новая книга о мифологии. — Воеводский. «Введение в мифологию Одиссеи» // Вестник Европы, 1882, № 4, с. 757–775.
- Веселовский 1882б *А. Н. Веселовский.* Новые журналы по народной словесности и мифологии // ЖМНП, 1882, № 9, с. 209–221.
- Веселовский 1883 *А. Н. Веселовский.* Разыскания в области русского духовного стиха. VI–X. СПб., 1883. (Сб. ОРЯС, т. 32, № 4).
- Веселовский 1885 *А. Н. Веселовский.* Новые исследования о французском эпосе // ЖМНП, 1885, № 4, с. 239–285.
- Веселовский 1885а *А. Н. Веселовский.* Мелкие заметки к былинам. I–IV // ЖМНП, 1885, № 12, с. 166–198.
- Веселовский 1886 *А. Н. Веселовский.* [Рец.:] Мои досуги. Собранные из периодических изданий мелкие сочинения Ф. Буслаева. Два тома. 1886 // ЖМНП, 1886, ч. 246, № 7, с. 154–168.
- Веселовский 1886а *А. Н. Веселовский.* Новые книги по народной словесности // ЖМНП, 1886, № 3, с. 171–221.
- Веселовский 1889 *А. Н. Веселовский.* Разыскания в области русского духовного стиха. XI–XVII. СПб., 1889. (Сб. ОРЯС, т. 46).
- Веселовский 1891 *А. Н. Веселовский.* Разыскания в области русского духовного стиха. XVIII–XXIV. СПб., 1891. (Сб. ОРЯС, т. 53, № 6).
- Веселовский 1911 *А. Н. Веселовский.* Собрание сочинений. СПб., 1911, т. 4, ч. 2.
- Веселовский 1913 *А. Н. Веселовский.* Собрание сочинений. СПб., 1913, т. 1.

- Веселовский 1921 *А. Н. Веселовский.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Из истории литературного общения Востока и Запада. Пг., 1921 (Собр. соч., т. 8, вып. 1).
- Веселовский 1938 *А. Н. Веселовский.* Статьи о сказке // *А. Н. Веселовский.* Собр. соч. М.; Л.; 1938, т. 16.
- Веселовский 1939 *А. Н. Веселовский.* Избранные статьи. Л., 1939.
- Веселовский 1940 *А. Н. Веселовский.* Историческая поэтика. Л., 1940.
- Веселовский 1959 Неизданная глава из «Исторической поэтики» А. Н. Веселовского / Предисловие и коммент. В. М. Жирмунского // *Русская литература*, 1959, № 2, с. 175–190; № 3, с. 89–123.
- Веселовский 1979 *А. Н. Веселовский.* Миф и символ / Публ. К. И. Ровды // *Русский фольклор*. Л., 1979, т. 19, с. 186–199.
- Веселовский 1989 *А. Н. Веселовский.* Историческая поэтика. М., 1989.
- Ветухов 1928 *О. В. Ветухов.* Етнологічно-етнографічні роботи Потебні // *Записки Харківського інституту народної освіти ім. О. О. Потебні*, 1928, т. 3, с. 7–13.
- Виноградов 1905 *Н. Виноградов.* И. П. Сахаров и его «Русские народные загадки и притчи» // *ЖМНП*, 1905, ч. 359, № 6, с. 229–265.
- Виноградов 1935 *Г. Виноградов.* Опыт выяснения фольклорных источников романа Мельникова-Печерского «В лесах» // *Советский фольклор*, 1935, № 2-3, с. 341–368.
- Виноградов 1946 *В. В. Виноградов.* Учение А. А. Потебни о стадильности развития синтаксического строя в славянских языках // *Вестник Московского университета*, 1946, № 3-4, с. 3–27.
- Виноградов 1978 *В. В. Виноградов.* История русских лингвистических учений. М., 1978.

- Виноградова 1989 *Л. Н. Виноградова. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989, с. 101–121.*
- Власова 1978 *Письма А. Н. Афанасьева к П. П. Пекарскому / Публ. З. И. Власовой // Из истории русской фольклористики. Л., 1978, с. 64–83.*
- Водовозов 1861 *В. Водовозов. [Рец.:] Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Соч. Ф. Буслаева. Т. 1. Русская народная поэзия // ЖМНП, 1861, ч. 110, № 5, отд. III, с. 59–82; № 6, отд. III, с. 97–124.*
- Вундт 1876 *В. Вундт. Современные задачи философии // Знание, 1876, № 11, 2-я паг., с. 1–13.*
- Гаврилюк 1994 *Н. Гаврилюк. Формули-міфи про народження дітей // Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1994, с. 332–339.*
- Гадамер 1991 *Г.-Г. Гадамер. Актуальность прекрасного. М., 1991.*
- Гальковский 1913 *Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913, т. 2*
- Гарбуз 1984 *А. В. Гарбуз. В. В. Хлебников и А. Н. Афанасьев // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1984, вып. 11, с. 124–132.*
- Гаспаров 1984 *Б. М. Гаспаров. Поэтика «Слова о полку Игореве». Wien, 1984.*
- Гацак 1988 *В. М. Гацак. Наследие А. А. Потебни и вопросы историко-поэтического изучения фольклора // Фольклор: Проблемы историзма. М., 1988, с. 8–18.*
- Гацак 1988а *В. М. Гацак. К изучению исторической поэтики славянского эпоса: поэтические топосы длительности // Изв. АН СССР. Сер. лит.-ры и яз., 1988, т. 47, № 4, с. 307–318.*
- Гердер 1959 *И. Г. Гердер. Избранные произведения. М.; Л., 1959.*

- Гердер 1977 *И. Г. Гердер. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.*
- Гин 1992 *Я. И. Гин. Поэтика грамматического рода. Петрозаводск, 1992.*
- Гиршман 1988 *М. М. Гиршман. Идеи А. А. Потебни и филологический подход к изучению словесно-художественного образа // Филологические науки, 1988, № 1, с. 25–28.*
- Голубев, Гулыга 1995 *А. Н. Голубев, А. В. Гулыга. Шеллинг в России // Русская философия. Словарь / Под общей ред. М. А. Маслина. М., 1995, с. 614–615.*
- Горнфельд 1924 *А. Г. Горнфельд. Боевые отклики на мирные темы. Л., 1924.*
- Горский 1975а *И. К. Горский. Александр Веселовский и современность. М., 1975.*
- Горский 1975б *И. К. Горский. Сравнительно-историческое литературоведение // Академические школы в русском литературоведении. М., 1975, с. 202–280.*
- Грамматические концепции 1985 *Грамматические концепции в языкознании XIX века. Л., 1985.*
- Гречко 1991 *В. А. Гречко. Категории формы и содержания в методологии А. А. Потебни // А. А. Потебня — исследователь славянских взаимосвязей. Тез. Всесоюз. науч. конф. Харьков, 1991, ч. 1, с. 20–23.*
- Григорьев 1861 *А. Григорьев. Взгляд на книги и журнальные статьи, касающиеся истории русского народного быта // Время, 1861, т. 2, № 4, 2-я паг., с. 163–181.*
- Григорьев 1975 *А. Л. Григорьев. Мифы в поэзии и прозе русских символистов // Литература и мифология. Л., 1975, с. 56–78.*
- Гримм 1987 *Я. Гримм. Немецкая мифология // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987, с. 54–71.*

- Грузинский 1897 *А. Е. Грузинский. А. Н. Афанасьев (Биографический очерк) // А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки. Изд. 3-е. М., 1897, т. 1, с. V–XL.*
- Гудзий 1958 *Н. К. Гудзий. Изучение русской литературы в Московском университете. М., 1958.*
- Гулыга 1985 *А. В. Гулыга. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. М., 1985, с. 271–276.*
- Гулыга 1994а *А. Гулыга. Шеллинг. М., 1994.*
- Гулыга 1994б *А. Гулыга. Эстетика Канта // И. Кант. Критика способности суждения. М., 1994, с. 9–36.*
- Гумбольдт 1984 *В. фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.*
- Гумбольдт 1985 *В. фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985.*
- Гусев 1956 *В. Е. Гусев. Проблемы этнографии и народной поэзии в русских журналах 50–60-х гг. XIX в. (по материалам «Современника» и «Отечественных записок») // Очерки русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1956, вып. 1, с. 235–261 (Труды Института этнографии АН СССР, т. 30).*
- Гусев 1957 *В. Е. Гусев. А. Н. Веселовский и проблемы фольклористики // Изв. АН СССР. Отд-ние лит-ры и языка, 1957, т. 16, вып. 2, с. 114–128.*
- Гусев 1962 *В. Е. Гусев. Проблемы теории и истории фольклора в трудах А.Н. Веселовского конца XIX — начала XX в. // Русский фольклор. М.; Л., 1962, т. 7, с. 217–240.*
- Гусев 1992 *В. Е. Гусев. Славистическая проблематика в трудах Веселовского // Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992, с. 128–145.*
- Гутякулова 1970 *В. Гутякулова. Некоторые проблемы образного мышления в теории А. А. Потебни //*

Актуальные проблемы эстетики и художественного проектирования. М., 1970, с. 144–155.

Гутякулова 1971

В. Гутякулова. Проблема художественной образности в теоретическом наследии А. А. Потебни. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1971. Машинопись.

Даль 1847

В. И. Даль. О русских пословицах. Статья, читанная в собрании Русского Географического общества, 7 мая 1847 г. // *Современник*, 1847, т. 3, № 6, отд. IV, смесь, с. 143–156.

Даль 1994

В. И. Даль. Пословицы русского народа. М., 1994, т. 1–2.

Дмитренко 1983а

Н. К. Дмитренко. Теория народной словесности как направление отечественной филологической науки 60–80-х годов XIX века (Фольклористические труды А. А. Потебни). Дис. ... канд. филол. наук. Киев, 1983. Машинопись.

Дмитренко 1983б

Н. К. Дмитренко. Язык фольклора в концепции А. А. Потебни // *Язык жанров русского фольклора.* Петрозаводск, 1983, с. 157–164.

Дмитренко 1983в

М. К. Дмитренко. Монографічне дослідження О. О. Потебні про народні пісні // *НТЕ*, 1983, № 6, с. 53–56.

Дмитренко 1985

Н. К. Дмитренко. А. А. Потебня — собиратель и исследователь фольклора. К 150-летию со дня рождения. Киев, 1985.

Дмитренко 1988

М. К. Дмитренко. Олександр Потебня і народна пісня // *Українські народні пісні в записах Олександра Потебні.* Київ, 1988, с. 3–18.

Доценко 1988

С. Н. Доценко. Мифопоэтическое начало в поэзии С. Городецкого // *Функционирование русской литературы в разные исторические периоды.* Тарту, 1988, с. 158–173. (Ученые зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 822).

- Доценко 1990 *С. Н. Доценко.* Два подхода к фольклору: С. Городецкий и А. Ремизов // Пути развития русской литературы. Тарту, 1990, с. 116–138. (Ученые зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 883).
- Евсеев 1985 *Ф. Т. Евсеев.* Наследие А. А. Потебни и некоторые особенности мифопоэтического мышления // Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні). Тез. респ. наук. конф. Харків, 1985, с. 254–256.
- Егоров 1991 *Б. Ф. Егоров.* Борьба эстетических идей в России 1860-х годов. Л., 1991.
- Ейгер 1985 *Г. В. Ейгер.* Семиотические идеи в наследии А. А. Потебни // Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні). Тез. респ. наук. конф. Харків, 1985, с. 20–21.
- Елеонская 1978 *А. С. Елеонская.* «Слово о полку Игореве» в русской школе XIX — начала XX в. // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. М., 1978, с. 165–175.
- Еремина 1979 *В. И. Еремина.* Проблемы исторической поэтики в наследии А. Н. Веселовского // Русский фольклор. Л., 1979, т. 19, с. 126–146.
- Еремина 1992 *В. И. Еремина.* Веселовский и современное изучение сказки // Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992, с. 62–74.
- Ефимец 1974 *В. Д. Ефимец.* Проблема единства художественного и научного мышления в эстетике Харьковской психологической школы // Вестник Московского университета. Серия VIII. Философия, 1974, № 1, с. 45–54.
- Жданов 1907 *И. Н. Жданов.* Сочинения. СПб., 1907, т. 2.
- Жирмунский 1936 *В. М. Жирмунский.* Сравнительное литературоведение и проблема литературных влия-

- ний // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук, 1936, № 3, с. 383–403.
- Жирмунский 1959 *В. М. Жирмунский. Жизнь и творчество Гердера // И. Г. Гердер. Избранные сочинения. М.; Л., 1959, с. VII–LIX.*
- Жирмунский 1979 *В. М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979.*
- Журавлев 1994 *А. Ф. Журавлев. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.*
- Зайцев 1973 *В. И. Зайцев. Ф. И. Буслаев и «Слово о полку Игореве» // Проблемы художественного метода в русской литературе. М., 1973, с. 30–55.*
- Зеленько 1991 *А. С. Зеленько. О. О. Потебня — основоположник структурної семасіології в русистичі й україністиці // А. А. Потебня — дослідователь слов'янських взаємосвязей. Харків. 1991, ч. 1, с. 72–74.*
- Зубов 1995 *Н. И. Зубов. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина, 1995, № 3, с. 46–48.*
- Иванов 1907 *В. Иванов. [Рец.:] С. Городецкий. Ярь. Стихи лирические и лироэпические. СПб., 1907 // Критическое обозрение, 1907, вып. 2, с. 47–49.*
- Иванов 1958 *Вяч. Вс. Иванов. К этимологии балтийского и славянского названий бога грома // Вопросы славянского языкознания. М., 1958, вып. 8.*
- Иванов 1976 *Вяч. Вс. Иванов. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.*
- Иванов 1982 *Вяч. Вс. Иванов. О научном ясновидении Афанасьева, сказочника и фольклориста // Литературная учеба, 1982, № 1, с. 157–161.*
- Иванов 1990 *Вяч. Вс. Иванов. П. А. Флоренский и проблема языка // Механизмы культуры. М., 1990, с. 191–230.*

- Иванов, Топоров 1965 *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период.) М., 1965.
- Иваньо, Колодная 1976 *Н. Иваньо, А. Колодная.* Эстетическая концепция А. Потебни // *А. А. Потебня. Эстетика и поэтика.* М., 1976, с. 9–31.
- Из переписки 1892 Из литературной переписки Кавелина (1847–1884 гг.) / С предисловием и примеч. Д. А. Корсакова // *Русская мысль*, 1892, № 1, 1-я паг., с. 104–138.
- Из переписки АН 1925 Из переписки деятелей Академии наук. Л., 1925.
- Из писем
Флоренского 1991 Из писем П. А. Флоренского к дочери О. П. Флоренской // *Контекст.* 1991. М., 1991, с. 93–99.
- Ильев 1985 *С. П. Ильев.* Идеи А. А. Потебни в эстетических трудах Андрея Белого // *Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні).* Тез. респ. наук. конф. Харків, 1985, с. 280–282.
- Истрин 1906 *В. М. Истрин.* Письма к академику Петру Спиридоновичу Билярскому, хранящиеся в имп. Новороссийском университете. Одесса, 1906.
- Кавелин 1848 *К. Д. Кавелин.* [Рец.:] Быт русского народа. Соч. А. Терещенки. СПб., 1848. В семи частях // *Современник*, 1848, т. 11, № 9, Критика и библиография, с. 1–48; № 10, с. 85–139; т. 12, № 12, с. 95–138.
- Кавелин 1851 *К. Д. Кавелин.* [Рец.:] История России с древнейших времен. Соч. С. М. Соловьева. М., 1851. Т. 1 // *Отечественные записки*, 1851, № 12, отд. V.
- Кавелин 1897, 1900 *К. Д. Кавелин.* Собрание сочинений. СПб., 1897, т. 1; 1900, т. 4.
- Кавелин 1989 *К. Д. Кавелин.* Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989.

- Кавелин 1996 *К. Д. Кавелин. О «Ведуне и ведьме» // А. Н. Афанасьев. Происхождение мифа. М., 1996, с. 89–99.*
- Каменский 1980 *З. А. Каменский. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980.*
- Кант 1994 *И. Кант. Критика способности суждения. М., 1994.*
- Кантор 1989 *В. К. Кантор. К. Д. Кавелин // К. Д. Кавелин. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989, с. 3–8.*
- Кассирер 1990 *Э. Кассирер. Сила метафоры // Теория метафоры. М., 1990, с. 33–43.*
- Касторский 1841 *М. Касторский. Начертание славянской мифологии. СПб., 1841.*
- Кацнельсон 1948 *С. Д. Кацнельсон. К вопросу о стадийности в учении Потебни // Изв. АН СССР, 1948, т. 7, № 1.*
- Кацнельсон 1985а *С. Д. Кацнельсон. История типологических учений // Грамматические концепции в языкознании XIX века. Л., 1985, с. 6–58.*
- Кацнельсон 1985б *С. Д. Кацнельсон. Теоретико-грамматическая концепция А. А. Потебни // Грамматические концепции в языкознании XIX века. Л., 1985, с. 59–78.*
- Кирдан 1982 *Б. П. Кирдан. А. Н. Афанасьев — фольклорист, гражданин, демократ // А. Н. Афанасьев. Древо жизни. Избранные статьи. М., 1982, с. 5–20.*
- Кирпичников 1898 *А. Кирпичников. Ф. И. Буслаев как идеальный профессор 60-х годов // Памяти Федора Ивановича Буслаева. М., 1898, с. 148–198.*
- Коган 1960 *С. Я. Коган. Философские вопросы лингвистической концепции А. А. Потебни // Олександр Опанасович Потебня. 1835–1960. Тези доповідей і повідомлень на науковій конференції. Одеса, 1960, с. 8–13.*

- Козлов 1996 *В. П. Козлов. Тайны фальсификации. М., 1996.*
- Колесов 1984 *В. В. Колесов. Становление идей развития в русском языкознании первой половины XIX в. // Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX века. Л., 1984, с. 163–199.*
- Колесов 1985 *В. В. Колесов. Диалектика языкового знака в трудах А. А. Потебни // Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні). Тез. респ. наук. конф. Харків, 1985, с. 8–9.*
- Колодна, Колодний 1972 *А. І. Колодна, А. М. Колодний. Проблема походження та генезису релігійних вірувань у науковій спадщині О. О. Потебні // Питання атеїзму. Соціологія релігії. Київ, 1972, вип. 8, с. 137–145.*
- Колодная 1965 *А. И. Колодная. Философская концепция А. А. Потебни // Тезисы докладов XXI научной сессии [Черновицкого университета]. Вып. 1. Секция общественных наук. Черновцы, 1965, с. 112–116.*
- Колодная 1967 *А. И. Колодная. Мироззрение А. А. Потебни и некоторые философские вопросы его лингвистической концепции. АҚД. Львов, 1967.*
- Коробка 1908 *П. Коробка. «Камень на море» и камень Алатырь // Живая старина, 1908, № 4, с. 409–426.*
- Костомаров 1994 *М. І. Костомаров. Слов'янська міфологія. Київ, 1994.*
- Костюхин 1992 *Е. А. Костюхин. Сказка и миф у Веселовского // Наследие Александра Веселовского: Исследования и материалы. СПб., 1992, с. 55–62.*
- Котляревский 1889, 1890 *А. А. Котляревский. Сочинения. СПб., 1889, т. 1; 1890, т. 2.*
- Крохина 1990 *Н. П. Крохина. Мифопоэтизм А. Блока в контексте символистического мифомышления // Изв.*

- АН СССР. Сер. лит-ры и яз., 1990, т. 6, № 6, с. 515–527.
- Кумпан 1985 *К. А. Кумпан.* Заметки об источниках «Поэзии заговоров и заклинаний» // Мир А. Блока. Блоковский сборник. Тарту, 1985, с. 33–45. (Ученые зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 657).
- Кызласова 1978 *И. Л. Кызласова.* Связь научного творчества Ф. И. Буслаева с идейными течениями его времени // Проблемы истории СССР. М., 1978, вып. 7.
- Кызласова 1985 *И. Л. Кызласова.* История изучения византийского и древнерусского искусства в России. (Ф. И. Буслаев, Н. П. Кондаков: методы, идеи, теории). М., 1985.
- Лавров 1978 *А. В. Лавров.* И. Ф. Анненский в переписке с Александром Веселовским // Русская литература, 1978, № 1, с. 176–180.
- Лавровский 1866 *П. А. Лавровский.* Разбор исследования «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов; соч. А. Потебни» // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1866, № 2, отд. V, с. 1–102.
- Лаптева 1975 *Л. П. Лаптева.* Краледворская и Зеленогорская рукописи и их оценка в России XIX и начала XX вв. // *Studia Slavica*, 1975, t. 21, N 1–2, s. 67–94.
- Левинтон 1978 *Г. А. Левинтон.* Заметки о фольклоризме Блока // Миф. Фольклор. Литература. Л., 1978, с. 171–185.
- Левитский 1991 *В. В. Левитский.* Историко-культурные предпосылки и истоки философии имени // А. А. Потебня — исследователь славянских взаимосвязей. Харьков, 1991, ч. 1, с. 38–40.
- Лосев 1927 *А. Ф. Лосев.* Диалектика художественной формы. М., 1927.

- Лосев 1990 *А. Ф. Лосев. Из ранних произведений. М., 1990.*
- Лотман Л. 1994 *Л. М. Лотман. Русская историко-филологическая мысль и развитие реализма в художественной литературе // Русская литература и культура нового времени. СПб., 1994, с. 48–94.*
- Лотман Ю. 1992 *Ю. М. Лотман. Избранные статьи. М., 1992, т. 1.*
- Лукинова 1985 *Т. Б. Лукинова. О. О. Потебня як дослідник слов'янського язичництва // Наукова спадщина О. О. Потебні і сучасна філологія. Зб. наук. праць. Київ, 1985, с. 54–65.*
- Льюис 1867 *Д. Г. Льюис. История философии. От начала ее в Греции до настоящих времен / Пер. с англ. СПб., 1867.*
- Ляцкий 1898 *Е. Ляцкий. Значение трудов Ф. И. Буслаева по народной словесности // Памяти Федора Ивановича Буслаева. М., 1898, с. 129–147.*
- Максимов 1979 *Д. Е. Максимов. О мифопоэтическом начале в лирике Блока (Предварительные замечания). Статья первая // Творчество А. А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник III. Тарту, 1979, с. 3–33.*
- Мандельштам 1882 *И. Мандельштам. Опыт объяснения обычаев (индо-европейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882, ч. 1.*
- Мацейкив 1987 *М. А. Мацейкив. Психологические воззрения А. А. Потебни. АКД. Киев, 1987.*
- Мелетинский 1970 *Е. М. Мелетинский. Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 139–148.*
- Мелетинский 1972 *Е. М. Мелетинский. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972, с. 149–190.*
- Мелетинский 1977 *Е. М. Мелетинский. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977, с. 23–41.*

- Мелетинский 1986 *Е. М. Мелетинский. «Историческая поэтика» А. Н. Веселовского и проблема происхождения повествовательной литературы // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986, с. 25–52.*
- Мелетинский 1986а *Е. М. Мелетинский. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.*
- Мелетинский и др. 1994 *Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994, с. 39–104.*
- Мелетинский 1995 *Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1995.*
- Миллер В. 1898 *В. Миллер. Памяти Федора Ивановича Буслаева // Памяти Федора Ивановича Буслаева. М., 1898, с. 5–42.*
- Миллер О. 1866 *О. Ф. Миллер. Разбор сборника русских сказок А. Н. Афанасьева // Тридцать четвертое, и последнее, присуждение учрежденных П. Н. Демидовым наград. СПб., 1866, с. 72–106.*
- Минц 1979 *З. Г. Минц. О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов // Творчество А. А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник III. Тарту, 1979, с. 76–120.*
- Минц, Юлова 1983 *З. Г. Минц, А. П. Юлова. Из комментария к циклу Блока «Снежная маска» // Типология литературных взаимосвязей. Тарту, 1983, с. 99–108. (Учен. записки Тартуского гос. университета, вып. 620).*
- Михайлов 1987 *А. В. Михайлов. Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецких романтиков. М., 1987, с. 7–43.*
- Молчанова 1981 *Н. Молчанова. «Мифотворчество» в трактовке символистов // Творчество писателя и литературный процесс. Иваново, 1981, с. 205–216.*

- Мочульский 1887 *В. Мочульский. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.*
- Мюллер 1863 *М. Мюллер. Сравнительная мифология / Пер. с англ. И. М. Живаго. М., 1863.*
- Мюллер 1873 *М. Мюллер. Философия мифологии // Знание, 1873, № 6, 2-я паг., с. 86–108.*
- Надеждин 1857 *Н. Надеждин. О русских народных мифах и сагах, в применении их к географии и особенно к этнографии русской // Русская беседа, 1857, т. 4, № 8, Смесь, с. 19–63.*
- Налепин 1986 *А. Л. Налепин. Археолог славянских древностей // А. Н. Афанасьев. Народ-художник. М., 1986, с. 3–24.*
- Наследие
Веселовского 1992 *Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992.*
- Никитина 1994 *С.Е. Никитина. Концепт судьбы в русском народном сознании (на материале устнопозитических текстов) // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994, с.130–136.*
- Новиков 1961 *Н. В. Новиков. Русская сказка в записи первой половины XIX века // Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века. М.; Л., 1961, с. 5–52.*
- Новицкий 1860–1861 *О. М. Новицкий. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1860–1861, ч. 1–4.*
- Овсяннико-Куликовский
1893 *Д. Овсяннико-Куликовский. А. А. Потебня как языковед-мыслитель. Киев, 1893.*
- Овсяннико-Куликовский
1910 *Д. Овсяннико-Куликовский. Лирика — как особый вид творчества // Вопросы теории и психологии творчества. СПб., 1910, т. II, вып. 2, с. 182–226.*
- Овсяннико-Куликовский
1914 *Д. Овсяннико-Куликовский. Происхождение языка и художественного творчества // Итоги науки в теории и практике. М., 1914, т. 10, ч. 1, кн. 31, с. 214–272.*

- Овсянико-Куликовский 1989 *Д. Овсянико-Куликовский. Литературно-критические работы. М., 1989, т. 2.*
- Острянин 1986 *Д. Ф. Острянин. О философских взглядах А. А. Потебни // Проблемы философии. Киев, 1986, вып. 70, с. 85–97.*
- Памяти Веселовского 1921 *Памяти академика Александра Николаевича Веселовского. Пг., 1921.*
- Панченко 1985 *А. Д. Панченко. Вопросы мифотворчества в концепции А. А. Потебни // Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні). Тез. респ. наук. конф. Харків, 1985, с. 289–290.*
- Переписка Ветухова 1995 *Переписка А. В. Ветухова и П. А. Флоренского (1908–1918 гг.) // Вопросы философии, 1995, № 11, с. 67–118; № 12, с. 128–132.*
- Перетц 1962 *В. Н. Перетц. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII веков. М.: Л., 1962.*
- Петров 1927 *В. Петров. Мітологема «сонця» в українських народніх віруваннях та візантійсько-гелліністичний культурний цикл // Етнографічний вісник. Київ, 1927, кн. 4, с. 88–119.*
- Петров 1981 *В. П. Петров. Заговоры / Публ. А. Н. Мартыновой // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981, с. 77–142.*
- Пивоев 1991 *В. М. Пивоев. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991.*
- Плотников 1985 *Б. А. Плотников. О формах выражения мысли и сферах семантики // Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні). Тез. респ. наук. конф. Харків, 1985, с. 15–17.*
- Плюханова 1992 *М. Б. Плюханова. Веселовский как исследователь форм исторического сознания // На-*

следие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992, с. 40–55.

Поддубная 1985

Р. Н. Поддубная. Суждения А. А. Потебни о «мифическом мышлении» и их значение для осмысления мифологических тенденций в современной литературе // Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні). Тез. респ. наук. конф. Харків, 1985, с. 258–261.

Познанский 1995

Н. Познанский. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.

Померанцева 1965

Э. В. Померанцева. Новые страницы воспоминаний Ф. И. Буслаева // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1965, вып. 3. (Труды Института этнографии АН СССР, т. 91).

Померанцева 1985

Э. В. Померанцева. А. Н. Афанасьев и братья Гримм // Сов. этнография, 1985, № 6, с. 84–90.

Померанцева 1988

Э. В. Померанцева. Писатели и сказочники. М., 1988.

Пономарева 1983

Г. М. Пономарева. И. Анненский и А. Потебня. (К вопросу об источнике концепции внутренней формы в «Книгах отражений» И. Анненского) // Типология литературных взаимосвязей. Тарту, 1983, с. 64–72. (Учен. записки Тартуского гос. университета, вып. 620).

Пономарева 1986

Г. М. Пономарева. И. Ф. Анненский и А. Н. Веселовский. (Трансформация методологических принципов акад. Веселовского в «Книгах отражений» Анненского) // Литература и публицистика. Проблемы взаимодействия. Тарту, 1986, с. 84–93. (Учен. записки Тартуского гос. университета, вып. 683).

Попов 1768

М. И. Попов. Описание древнего славянского баснословия, собранного из разных писателей. СПб., 1768.

- Попов 1966 *П. С. Попов.* Состав и генезис «Философии искусства» Шеллинга // *Ф. В. Шеллинг. Философия искусства.* М., 1966, с. 5–18.
- Портнов 1994 *А. Н. Портнов.* Язык и сознание: Основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX–XX вв. Иваново, 1994.
- Порфирьева 1987 *А. Порфирьева.* Русская символистская трагедия и мифологический театр Вагнера (Драматургия Вячеслава Иванова) // *Проблемы музыкального романтизма.* Л., 1987, с. 31–58.
- Постовалова 1982 *В. И. Постовалова.* Язык как деятельность: Опыт интерпретации концепции В. Гумбольдта. М., 1982.
- Постовалова 1994 *В. И. Постовалова.* Идея абсолютной и относительной мифологии у А. Ф. Лосева (варианты интерпретации) // *Начала*, 1994, № 2–4, с. 112–133.
- Потебня 1865 *А. А. Потебня.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
- Потебня 1865а *А. А. Потебня.* Заметка на заметку Снятковца о «Кике» // *Филологические записки*, 1865, вып. 1, с. 92–94.
- Потебня 1877 *А. А. Потебня.* Малорусская народная песня, по списку XVI века. Текст и примечания. Воронеж, 1877.
- Потебня 1883а, 1887 *А. А. Потебня.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883–1887, т. 1–2.
- Потебня 1883б *А. А. Потебня.* К истории звуков русского языка. 4. Этимологические и другие заметки. Варшава, 1883.
- Потебня 1888 *А. А. Потебня.* Из записок по русской грамматике. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Харьков, 1888, т. 1–2.

- Потебня 1899 А. А. Потебня. Из записок по русской грамматике. III. Об изменении значения и заменах существительного. Харьков, 1899.
- Потебня 1905 А. А. Потебня. Из записок по теории словесности: (Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое). Харьков, 1905.
- Потебня 1914 А. А. Потебня. Слово о полку Игореве. Текст и примечания. 2-е изд. с доп. из черновых рукоп. «О Задонщине». II. Объяснение малорусской песни XVI в. Харьков, 1914.
- Потебня 1962 Олександр Опанасович Потебня: Юбілейний збірник до 125-річчя з дня народження. Київ, 1962.
- Потебня 1976 А. А. Потебня. Эстетика и поэтика. М., 1976.
- Потебня 1988 [О. Потебня.] Українські народні пісні в записах Олександра Потебні. Київ, 1988.
- Потебня 1989 А. А. Потебня. Слово и миф. М., 1989.
- Потебня 1989а А. А. Потебня. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств / Публ. В. Ю. Франчук // Славянский и балканский фольклор. М., 1989, с. 254–267.
- Потебня 1990 А. А. Потебня. Теоретическая поэтика. М., 1990.
- Пресняков 1978 О. П. Пресняков. А. А. Потебня и русское литературоведение конца XIX — начала XX века. Саратов, 1978.
- Пресняков 1978а О. П. Пресняков. Литературоведение и филология в научном наследии А. А. Потебни // Контекст. 1977. М., 1978, с. 105–141.
- Пресняков 1980 О. П. Пресняков. Поэтика познания и творчества: Теория словесности А. А. Потебни. М., 1980.
- Пресняков 1981 О. П. Пресняков. А. А. Потебня об особенностях художественной речи // Потебнянські читання. Київ, 1981, с. 82–102.

- Пресняков 1984 *О. П. Пресняков.* А. А. Потебня и проблемы сравнительного изучения поэтического творчества разных народов // Вопросы литературы народов СССР. Киев, 1984, вып. 10, с. 83–90.
- Пропп 1976 *В. Я. Пропп.* Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пропп 1984 *В. Я. Пропп.* Русская сказка. Л., 1984.
- Протченко 1992 *И. Ф. Протченко.* Ф. И. Буслаев — выдающийся филолог и педагог // *Ф. И. Буслаев.* Преподавание отечественного языка. М., 1992, с. 7–24.
- Прутовых 1991 *Э. С. Прутовых.* Диалектика мифологического мышления и язык // А. А. Потебня — исследователь славянских взаимосвязей. Тез. Всесоюз. науч. конф. Харьков, 1991, ч 1, с. 50–52.
- Путилов 1971 *Б. Н. Путилов.* Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971.
- Путилов 1976 *Б. Н. Путилов.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. М., 1976.
- Путилов 1992 *Б. Н. Путилов.* Веселовский и проблемы фольклорного мотива // Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992, с. 74–86.
- Пыпин 1856 *А. Н. Пыпин.* [Рец.:] Народные русские сказки, издал А. Афанасьев. Вып. II. М., 1856 // Современник, 1856, т. 60, № 12, отд. IV, с. 29–38.
- Пыпин 1856а *А. Н. Пыпин.* О русских народных сказках. Статья первая // Отечественные записки, 1856, т. 105, № 4, Критика, с. 41–68.
- Пыпин 1857 *А. Н. Пыпин.* Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857.
- Пыпин 1861 *А. Н. Пыпин.* По поводу исследований г-на Буслаева о русской старине // Современник, 1861, т. 85, № 1, отд. II, с. 1–34.

- Пыпин 1863 *А. Н. Пыпин.* Старые недоразумения. История русской словесности, древней и новой. Соч. А. Галахова. Т. I. СПб., 1863 // Современник, 1863, т. 97, № 7–8, Совр. обозрение, с. 1–36.
- Пыпин 1883 *А. Н. Пыпин.* Новейшие исследования русской народности. II // Вестник Европы, 1883, № 3, с. 265–305.
- Пыпин 1891 *А. Н. Пыпин.* История русской этнографии. СПб., 1891, т. 2.
- Пыпин 1897 *А. Н. Пыпин.* Федор Иванович Буслаев. 1818–1897. Некролог // Вестник Европы, 1897, т. 5, № 9, с. 405–410.
- Пыпин 1898 *А. Н. Пыпин.* Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898.
- Пыпин 1994 *А. Н. Пыпин.* Как понимать этнографию? // Этнографическое обозрение, 1994, № 4, с. 93–100.
- Райнов 1924 *Т. Райнов.* Александр Афанасьевич Потебня. Пг., 1924.
- Рамишвили 1984 *Г. В. Рамишвили.* Вильгельм фон Гумбольдт — основоположник теоретического языкознания // *В. фон Гумбольдт.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984, с. 5–33.
- Робинсон 1978 *А. Н. Робинсон.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. М., 1978, с. 7–58.
- Рождественский 1987 *Ю. В. Рождественский.* В. Гумбольдт и Я. Гримм в русской литературе по филологии XIX века // В. Гумбольдт и братья Гримм — труды и преемственность идей. М., 1987, с. 162–186.
- Розенберг 1926 *О. Г. Розенберг.* До характеристики філософічних поглядів О. О. Потебні // Науковий збірник Харківської наук.-дослід. катедри історії укр. культури, 1926, ч. 2–3, с. 69–77.

- Ромашко 1991 *С. А. Ромашко.* «Язык»: структура концепта и возможности развертывания лингвистических концепций // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991, с. 161–163.
- Сакулин 1919 *П. Сакулин.* В поисках научной методологии // Голос минувшего, 1919, № 1–4, с. 5–37.
- Салмина 1995 *М. А. Салмина.* Природа в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995, т. 4, с. 179–181.
- Самоделова 1995 *Е. А. Самоделова.* О фольклорных прообразах в сборниках А. Н. Толстого «За синими реками» и «Сорочьи сказки» // Филологические науки, 1995, № 3, с. 5–55.
- Сахаров 1978 *В. И. Сахаров.* О бытовании шеллингианских идей в русской литературе // Контекст. 1977. М., 1978, с. 210–226.
- Сб ХИФО 1892 Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1892, т. 4. (Памяти А. А. Потебни).
- Сватко 1994 *Ю. Сватко.* «Текст — мир человека — культура»: в пространстве современного эйдетизма // Философия языка: в границах и вне границ. Харьков, 1994, т. 2, с. 37–60.
- Свод 1991 Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1991, т. 1.
- Седакова 1988 *О. А. Седакова.* О принципах подхода к изучению древнерусских апокрифов // Культура и общество Древней Руси (X–XVII вв.) (Зарубежная историография) / Реферативный сб. М., 1988, ч. 2.
- Седакова 1990 *О. А. Седакова.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990, с. 54–64.

- Селиванов 1968 *Ф. М. Селиванов.* К вопросу об эволюции теоретических взглядов Ф. И. Буслаева // Вестник Московского университета, сер. 10, Филология, 1968, № 2, с. 24–35.
- Селиванов 1984 *Ф. М. Селиванов.* К вопросу об изучении историзма русского эпоса // Русская литература, 1984, № 1, с. 120–132.
- Семенов 1982 *Е. И. Семенов.* Эстетические идеи Ф. И. Буслаева // Русская литература, 1982, № 3, с. 56–80.
- Словарь XI–XVII вв. 1975, 1980 Словарь XI–XVII вв. М., 1975, вып. 1; 1980, вып. 7.
- Словарь XVIII в. 1984 Словарь XVIII века. Л., 1984, вып. 1.
- Смирницкая 1984 *С. В. Смирницкая.* Якоб Гримм — историк языка // Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX века. Л., 1984, с. 136–162.
- Смирнов 1971 *С. В. Смирнов.* Ф. И. Буслаев и русское языкознание первой половины XIX века // Учен. зап. Тартуского гос. университета, 1971, вып. 279, с. 3–203.
- Смирнов 1974 *Ю. И. Смирнов.* Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М., 1974.
- Смирнов 1979 *И. П. Смирнов.* Эпическая метонимия // Древнерусские литературные памятники. Л., 1979, с. 175–203. (Труды Отдела древнерусской литературы, т. 33).
- Смирнов 1978 *С. В. Смирнов.* Федор Иванович Буслаев (1818–1897). М., 1978.
- Снегирев 1837 *И. М. Снегирев.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837, вып. 1.
- Соболевский 1891 *А. И. Соболевский.* [Рец.:] История русской этнографии. Т. 1–2. А. Н. Пыпина. СПб., 1890–1891 // ЖМНП, 1891, т. 273, № 2, с. 412–430.

- Соболевский 1921 *А. И. Соболевский. А. Н. Веселовский как деятель по истории древнерусской литературы // Памяти академика Александра Николаевича Веселовского. Пг., 1921, с. 1–12.*
- Соколов 1936 *Ю. Соколов. Жизнь и научная деятельность Александра Николаевича Афанасьева // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Л., 1936, т. 1, с. IX–LVII.*
- Соколов 1941 *Ю. Соколов. Русский фольклор. М., 1941.*
- Соколова 1995 *Л. В. Соколова. Солнце // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995, т. 5, с. 24–27.*
- Соловей 1994 *Т. Д. Соловей. Александр Николаевич Пыпин и его место в русской историографии // Этнографическое обозрение, 1994, № 4, с. 89–93.*
- Соловьев 1851 *С. Соловьев. История России с древнейших времен. М., 1851, т. 1.*
- Соловьев 1901, 1903 *В. С. Соловьев. Собр. соч. СПб., 1901, т. 1; 1903, т. 6.*
- Сорокин 1984 *Ю. С. Сорокин. Эволюция понятия историзма в русском языкознании 1830–1840-х гг. // Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX века. Л., 1984, с. 200–235.*
- Сосина 1982 *Р. В. Сосина. Термин «язык» у А. А. Потебни // Термин и слово. Горький, 1982, с. 18–23.*
- Срезневский 1839 *И. И. Срезневский. Сближение религии персидской с египетской // ЖМНП, 1839, ч. 22, № 4–6, отд. II, с. 188–206.*
- Срезневский 1846а *И. Срезневский. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846.*
- Срезневский 1846б *И. И. Срезневский. Об обожании солнца у древних славян // ЖМНП, 1846, № 7, с. 36–60.*
- Срезневский 1848 *И. И. Срезневский. Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848.*

- Страхов 1983 *А. Б. Страхов.* Ритуально-бытовое обращение с хлебом и печью и его связь с представлениями и доле и загробном мире // *Полесье и этногенез славян.* М., 1983, с. 99–100.
- Страхов 1986 *А. Б. Страхов.* Терминология и семиотика славянского бытового и обрядового печенья. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1986. Машинопись.
- Страхов 1992 *О. Страхов.* Народна духовна культура та християнство // *Родовід*, 1992, № 4, с. 41–43.
- Строев 1815 *П. Строев.* Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815.
- Сумцов 1892 *Н. Ф. Сумцов.* Современная малорусская этнография. (Посвящается памяти А. А. Потебни) // *Киевская старина*, 1892, № 1, с. 1–10; № 2, с. 206–225; № 3, с. 409–423; № 4, с. 22–36; № 5, с. 176–192.
- Сумцов 1904 *Н. Ф. Сумцов.* Выступление А. А. Потебни на учное поприще и участие в этом деле М. С. Дринова // *Сб. статей по славяноведению, посвященных проф. М. С. Дринову.* Харьков, 1904.
- Татищев 1962, 1963 *В. Н. Татищев.* История Российская: В семи томах. М.; Л., 1962–1966. Т. 1, 1962; т. 2, 1963.
- Татищев 1979 *В. Н. Татищев.* Избранные произведения. Л., 1979.
- Тахо-Годи 1991 *А. А. Тахо-Годи.* А. Ф. Лосев — философ имени, числа, мифа // *А. Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения.* М., 1991, с. 3–23.
- Толстой 1981 *Н. И. Толстой.* О некоторых этнолингвистических наблюдениях А. А. Потебни // *Потебнянські читання.* Київ, 1981, с. 68–81.
- Толстой 1994 *Н. И. Толстой.* Еще раз о теме «тучи — грозда, дождь — молоко» // *Славянский и балканский фольклор.* М., 1994, с. 3–16.

- Толстой 1995 *Н. И. Толстой. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.*
- Топорков 1989 *А. Л. Топорков. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 89–101.*
- Топорков 1993 *А. Л. Топорков. Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах // Славянское и балканское языкознание. М., 1993, с. 55–59.*
- Топоров 1986 *В. Н. Топоров. О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология. 1984. М., 1986, с. 205–211.*
- Топоров 1989 *В. Н. Топоров. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989, с. 23–60.*
- Топоров 1990 *В. Н. Топоров. Неомифологизм в русской литературе начала XX века. Роман А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни». Trento, 1990.*
- Трофимова 1985 *Р. П. Трофимова. К характеристике философского наследия А. А. Потебни (К 150-летию со дня рождения А. А. Потебни) // Научные доклады высшей школы. Философские науки, 1985, № 6, с. 101–109.*
- Трофимова 1986 *Р. П. Трофимова. Философско-методологическая концепция «духовной жизни» в творческом наследии А. А. Потебни // Проблемы исследования истории философии народов СССР. М., 1986, с. 85–88.*
- Трофимова 1987 *Р. П. Трофимова. Философско-лингвистические концепции в русской эстетике (А. А. Потебня, А. Н. Веселовский) // История эстетической мысли. М., 1987, т. 4, с. 248–264.*
- Трофимова 1994а *Р. П. Трофимова. Философия культуры русского академизма. Дис. ... докт. философ. наук. М., 1994. Машинопись.*

- Трофимова 1994б *Р. П. Трофимова.* Мифология и религия в культурологических теориях России (вторая половина XIX в.) // *Культура и религия: линии сопряжения.* М., 1994, с. 43–47.
- Успенский 1969 *Б. А. Успенский.* Влияние языка на религиозное сознание // *Труды по знаковым системам.* Тарту, 1969, т. 4, с. 159–168.
- Федотов 1991 *Г. Федотов.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Филин 1935 *Ф. Филин.* Методология лингвистических исследований А. А. Потебни // *Язык и мышление.* М.; Л., 1935, вып. 3/4, с. 121–160.
- Флоренский 1909 *П. Флоренский.* Общечеловеческие корни идеализма // *Богословский вестник*, 1909, т. 1, № 2, с. 284–297; № 3, с. 409–423.
- Флоренский 1990а *П. Флоренский.* Столп и утверждение истины. Л., 1990, ч. 1–2.
- Флоренский 1990б *П. Флоренский.* У водоразделов мысли. М., 1990.
- Флоренский 1993 *П. Флоренский.* Имена. [б.м.] 1993.
- Флоренский 1996 *П. Флоренский.* Сочинения. В четырех томах. М., 1996, т. 2.
- Франк-Каменецкий 1925 *И. Франк-Каменецкий.* Вода и огонь в библейской поэзии // *Яфетический сборник.* М.; Л. 1925, вып. 3.
- Франк-Каменецкий 1929 *И. Франк-Каменецкий.* Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии // *Язык и литература.* Л., 1929, т. 3, с. 70–155.
- Франк-Каменецкий 1932 *И. Франк-Каменецкий.* Отголоски представления о матери-земле в библейской поэзии // *Язык и литература.* Л., 1932, т. 8, с. 121–136.
- Франк-Каменецкий 1935 *И. Франк-Каменецкий.* К вопросу о развитии поэтической метафоры // *Сов. языкознание*, 1935, т. 1, с. 93–145.

- Франчук 1974 *В. Ю. Франчук.* К столетию «Из записок по русской грамматике» А. А. Потебни (1874–1974) // Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и яз., 1974, т. 33, № 6, с. 527–535.
- Франчук 1975 *В. Ю. Франчук.* Олександр Опанасович Потебня. (Біобібліогр. нарис). Київ, 1975.
- Франчук 1985 *В. Ю. Франчук.* Олександр Опанасович Потебня. Київ, 1985.
- Франчук 1986 *В. Ю. Франчук.* А. А. Потебня. М., 1986.
- Фрейденоберг 1936 *О. М. Фрейденоберг.* Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.
- Фрейденоберг 1978 *О. М. Фрейденоберг.* Миф и литература древности. М., 1978.
- Харциев 1910 *В. Харциев.* Основы поэтики А. А. Потебни // Вопросы теории и психологии творчества. СПб., 1910, т. 2, вып. 2, с. 1–98.
- Харциев 1911 *В. Харциев.* Элементарные формы поэзии // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1911, т. 1, изд. 2-е, с. 347–398.
- Харциев 1914 *В. Харциев.* Мифотворчество, поэзия и наука // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1914, т. 5.
- Хоружий 1994 *С. С. Хоружий.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
- Хюбнер 1996 *К. Хюбнер.* Истина мифа. М., 1996.
- Цамутали 1977 *А. Н. Цамутали.* Борьба течений в русской историографии во второй половине XIX века. Л., 1977.
- Чернышевский 1950 *Н. Г. Чернышевский.* Полное собрание сочинений. М., 1950, т. 7.
- Чистов 1986 *К. В. Чистов.* Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986.
- Чудаков 1975 *А. П. Чудаков.* Психологическое направление в русском литературоведении // Академиче-

- ские школы в русском литературоведении. М., 1975, с. 305–354.
- Чурмаева 1984 *Н. В. Чурмаева*. Ф. И. Буслаев: Книга для учащихся. М., 1984.
- Шахматов 1898 *А. А. Шахматов*. Буслаев как основатель исторического изучения русского языка // Четыре речи о Ф. И. Буслаеве. СПб., 1898.
- Шафарик 1846 *П. И. Шафарик*. О Свароге, боге языческих славян // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1846, [год 1-й], № 1, отд. IV, с. 30–34.
- Шеллинг 1936 *Ф. В. Шеллинг*. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.
- Шеллинг 1966 *Ф. В. Шеллинг*. Философия искусства. М., 1966.
- Шеллинг 1989 *Ф. В. Шеллинг*. Сочинения. М., 1989, т. 1–2.
- Шеппинг 1849 *Д. Шеппинг*. Мифы славянского язычества. М., 1849.
- Шеппинг 1851a *Д. Шеппинг*. Опыт о значении рода и рожаницы // Временник имп. Московского Общества истории и древностей российских при Московском ун-те. М., 1851, кн. 9, 1-я паг., с. 25–56.
- Шеппинг 1851b *Д. Шеппинг*. Взгляд на труды по славянской мифологии в последнее время // Московские ведомости, 1851, № 91, 31 июля, с. 836–837.
- Шеппинг 1852 *Д. Шеппинг*. [Рец.:] Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змей и волк. Сочинение г-на Афанасьева в «Отечественных записках» 1852 года, №№ 1, 2 и 3 // Москвитянин, 1852, т. 2, № 8, отд. V, с. 125–136.
- Шеппинг 1862 *Д. О. Шеппинг*. Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках. М., 1862.

- Шиловский 1985 *А. Н. Шиловский. Учение А. А. Потебни о семантике слова // Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні). Тез. респ. наук. конф. Харків, 1985, с. 55–57.*
- Щепкин 1859, 1861 *Д. Щепкин. Об источниках и формах русского баснословия. М., 1859–1861, т. 1–2.*
- Шпет 1927 *Г. Шпет. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). М., 1927.*
- Элиаде 1995 *М. Элиаде. Аспекты мифа. М., 1995.*
- Эльзон 1978 *Из писем А. Н. Афанасьева к М. Ф. де-Пуле / Публ. М. Д. Эльзона // Из истории русской фольклористики. Л., 1978, с. 84–92.*
- Яворская 1994 *Г. М. Яворская. О семантических параллелях в индоевропейских наименованиях судьбы // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994, с. 116–121.*
- Ягич 1910 *И. В. Ягич. Энциклопедия славянской филологии. СПб., 1910.*
- Ярошевский 1946 *М. Г. Ярошевский. Философско-методологические воззрения А. А. Потебни // Изв. АН СССР, Сер. истории и философии, 1946, т. 3, № 2, с. 145–158.*
- Fizer 1988 *J. Fizer. Alexander A. Potebnja's Psycholinguistic Theory of Literature: A Metacritical Inquiry. Cambridge, 1988.*
- Grimm 1852 *J. Grimm. Über den Ursprung der Sprache. Berlin, 1852.*
- Grimm 1854 *J. Grimm. Deutsche Mithologie. 3. Ausg. Göttingen. 1854, Bd 1–2.*
- Humboldt 1841–1852 *W. von Humboldt. Gesammelte Werke. Berlin, 1841–1852, Bd 1–7.*
- Kirk 1971 *G. S. Kirk. Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Berkley, 1971.*

- Kuhn 1859 *A. Kuhn.* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes: Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berlin, 1859.
- Kuhn 1874 *A. Kuhn.* Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung // Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1873. Berlin, 1874.
- Liebrecht 1851 John Dunlop's Geschichte der Prosadichtung oder Geschichte der Romane, Novellen, Märchen u. s. w. aus dem englischen übertragen und vielfach verwehrt und berechtigt sowie mit einleitenden Vorrede, ausführlicher Anmerkungen und einem vollständigem Register versehen vom Felix Liebrecht. Berlin, 1851.
- Malinowski 1926 *B. Malinowski.* Myth in Primitive Psychology. London, 1926.
- Mannhardt 1875–1877 *W. Mannhardt.* Wald und Feldkulte. Berlin, 1875–1877, Bd 1–2.
- Mansikka 1922 *V. J. Mansikka.* Die Religion der Ostslaven. 1. Quellen. Helsinki, 1922 (FFC, N 43).
- Ramischwili 1967 *G. Ramischwili.* Zum Verständnis des Begriffes der Sprachform bei Wilhelm von Humboldt // Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller — Universität Jena. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Jahrgang 16, 1967, H. 5.
- Schwartz 1864 *W. Schwartz.* Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie. Bd 1. Sonne, Mond und Sterne. Ein Beitrag zur Mythologie und Culturgeschichte der Urzeit. Berlin, 1864, Bd 1.
- Steinthal 1855 *H. Steinthal.* Grammatic, Logic und Psychologie, ihre Principien und ihr Verhältniss zu einander. Berlin, 1855.
- Steinthal 1858 *H. Steinthal.* Der Ursprung der Sprache im Zusammenhänge mit den letzten Fragen alles Wissens. 2. Ausg. Berlin, 1858.

-
- Vries 1961 *J. de Vries*. Forschungsgeschichte der Mythologie. München; Freiburg, 1961.
- Weststeijn 1979 *W. J. Weststeijn*. A. A. Potebnja and Russian Symbolism // Russian Literature, 1979, v. 7, N 6, p. 443-464.
- Znayenko 1980 *M. T. Znayenko*. The Gods of Ancient Slavs: Tatischev and the Beginnings of Slavic Mythology. Colombus; Ohio, 1980.

*Традиционная духовная культура славян
(Современные исследования)*

Научное издание

Андрей Львович Топорков

**Теория мифа
в русской филологической науке XIX века**

Утверждено к печати
Институтом мировой литературы им. А. М. Горького РАН

Корректор *Т. Гончарова*
Редактор *Л. Коритысская*

Издательство «Индрик»
Директор *С. Григоренко*
Главный редактор *Н. Волочаева*
Выпускающий редактор *О. Климанов*

Foreign customers may order the above titles
by E-mail: root @ indrik. msk. ru
or by fax: (095) 290-68-91

ЛР № 070644, выдан 26 октября 1992 г.
Формат 60×84 ¹/₁₆. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.
28,5 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 1252
Отпечатано с оригинал-макета
в Типографии № 2 РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6