Славянская мифология

славянская мифология, совокупность мифологических представлений древних славян (праславян) времени их единства (до конца 1-го тысячелетия н. э.). По мере расселения славян с праславянской территории (между Вислой и Днепром, прежде всего из области Карпат) по Центральной и Восточной Европе от Эльбы (Лабы) до Днепра и от южных берегов Балтийского моря до севера Балканского полуострова происходила дифференциация С. м. и обособление локальных вариантов, долго сохранявших основные характеристики общеславянской мифологии.

Таковы мифология балтийских славян (западнославянские племена северной части междуречья Эльбы и Одера) и мифология восточных славян (племенные центры — Киев и Новгород). Можно предполагать существование и других вариантов (в частности, южнославянских на Балканах и западнославянских в польско-чешско-моравской области), но сведения о них скудны.

Собственно славянские мифологические тексты не сохранились: религиозно-мифологическая целостность «язычества» была разрушена в период христианизации славян. Возможна лишь реконструкция основных элементов С. м. на базе вторичных письменных, фольклорных и вещественных источников.

Главный источник сведений по раннеславянской мифологии — средневековые хроники, анналы, написанные посторонними наблюдателями на немецком или латинском языках (мифология балтийских славян) и славянскими авторами (мифология польских и чешских племён), поучения против язычества («Слова») и летописи (мифология восточных славян). Ценные сведения содержатся в сочинениях византийских писателей (начиная с Прокопия, VI в.) и географических описаниях средневековых арабских и европейских авторов.

Обширный материал по С. м. дают позднейшие фольклорные и этнографические собрания, а также языковые данные (отдельные мотивы, мифологические персонажи и предметы). Все эти данные относятся в основном к эпохам, следовавшим за праславянской, и содержат лишь отдельные фрагменты общеславянской мифологии.

Хронологически совпадают с праславянским периодом данные археологии по ритуалам, святилищам (храмы балтийских славян в Арконе, Перынь под Новгородом и др.), отдельные изображения (Збручский идол и др.). Особого рода источник для реконструкции С. м. — сравнительно-историческое сопоставление с другими индоевропейскими мифологическими системами, в первую очередь с мифологией балтийских племён, отличающейся особой архаичностью (см. Балтийская мифология).

Это сопоставление позволяет выявить индоевропейские истоки С. м. и целого ряда её персонажей с их именами и атрибутами, в том числе основного мифа С. м. о поединке бога грозы с его демоническим противником (см. Перун, Индоевропейская мифология). Индоевропейские параллели позволяют отделить архаические элементы от позднейших инноваций, влияний иранской, германской и других евразийских мифологий, позднее — христианства, заметно трансформировавших С. м. По функциям мифологических персонажей, по характеру их связей с коллективом, по степени индивидуализированного воплощения, по особенностям их временных характеристик и по степени их актуальности для человека внутри С. м. можно выделить несколько уровней.

Высший уровень характеризуется наиболее обобщённым типом функций богов (ритуально-юридическая, военная, хозяйственно-природная), их связью с официальным культом (вплоть до раннегосударственных пантеонов). К высшему уровню С. м. относились два праславянских божества, чьи имена достоверно реконструируются как *Perunъ (Перун) и *Velesъ (Велес), а также увязываемый с ними женский персонаж, праславянское имя которого остаётся неясным.

Эти божества воплощают военную и хозяйственно-природную функции. Они связаны между собой как участники грозового мифа: бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного врага, живущего внизу, на земле.

Причина их распри — похищение Велесом скота, людей, а в некоторых вариантах — жены громовержца. Преследуемый Велес прячется последовательно под деревом, камнем, обращается в человека, коня, корову.

Во время поединка с Велесом Перун расщепляет дерево, раскалывает камень, мечет стрелы. Победа завершается дождём, приносящим плодородие.

Не исключено, что некоторые из этих мотивов повторяются в связи с другими божествами, выступающими в других, более поздних пантеонах и под другими именами (например, Свентовит). Знания о полном составе праславянских богов высшего уровня весьма ограниченны, хотя есть основания полагать, что они составляли уже пантеон.

Кроме названных богов в него могли входить те божества, чьи имена известны хотя бы в двух разных славянских традициях. Таковы древнерусский Сварог (применительно к огню — Сварожич, т. е. сын Сварога), Zuarasiz у балтийских славян (сравни чеш. и словац. rárož, «сушняк», и румынск. sfarog, «высушенное», позволяющее предполагать южнославянскую форму этого имени).

Другой пример — древнерусский Дажьбог и южнославянский Дабог (в сербском фольклоре). Несколько сложнее обстоит дело с названиями типа древнерусских Ярила и Яровит (лат. Gerovitus) у балтийских славян, так как в основе этих имён — старые эпитеты соответствующих божеств.

Подобные эпитетообразные наименования, по-видимому, соотносились также с богами праславянского пантеона (например, Мать сыра земля и другие женские божества). К более низкому уровню могли относиться божества, связанные с хозяйственными циклами и сезонными обрядами, а также боги, воплощавшие целостность замкнутых небольших коллективов: Род, Чур у восточных славян и т. п.

Возможно, что к этому уровню относилось и большинство женских божеств, обнаруживающих близкие связи с коллективом (Мокошь и др.), иногда менее антропоморфных, чем боги высшего уровня. Элементы следующего уровня характеризуются наибольшей абстрагированностью функций, что позволяет иногда рассматривать их как персонификацию членов основных противопоставлений; например, Доля, Лихо, Правда, Кривда, Смерть, или соответствующих специализированных функций, например Суд.

С обозначением доли, удачи, счастья, вероятно, было связано и общеславянское бог: сравни богатый (имеющий бога, долю) — убогий (не имеющий доли, бога), украинское небог, небога — несчастный, нищий. Слово «бог» входило в имена различных божеств — Дажьбог, Чернобог и др.

Славянские данные и свидетельства других наиболее архаичных индоевропейских мифологий позволяют видеть в этих наименованиях отражение древнего слоя мифологических представлений праславян. Многие из этих персонажей выступают в сказочных повествованиях в соответствии со временем бытования сказки и даже с конкретными жизненными ситуациями (например, Горе-Злосчастье).

С началом мифологизированной исторической традиции связываются герои мифологического эпоса. Они известны лишь по данным отдельных славянских традиций: таковы генеалогические герои Кий, Щек, Хорив у восточных славян, Чех, Лях и Крак у западных славян и др.

Тем не менее и для праславянской мифологии правдоподобна реконструкция уровня генеалогических героев. Более древние истоки угадываются в персонажах, выступающих как противники этих героев, например в чудовищах змееобразной природы, поздними вариантами которых можно считать Соловья-Разбойника, Рарога-Рарашека.

Возможен праславянский характер мифологического сюжета о князе-оборотне, от рождения наделённом знаком волшебной власти (сербский эпос о Вуке Огненном Змее и восточнославянский эпос о Всеславе). Сказочные персонажи — по-видимому, участники ритуала в их мифологизированном обличье и предводители тех классов существ, которые сами принадлежат к низшему уровню: таковы баба-яга, кощей, чудо-юдо, лесной царь, водяной царь, морской царь.

К низшей мифологии относятся разные классы неиндивидуализированной (часто и неантропоморфной) нечисти, духов, животных, связанных со всем мифологическим пространством от дома до леса, болота и т. п.: домовые, лешие, водяные, русалки, вилы, лихорадки, мары, моры, кикиморы, судички у западных славян; из животных — медведь, волк. Человек в его мифологизированной ипостаси соотносится со всеми предыдущими уровнями С. м., особенно в ритуалах: сравни Полазник.

Праславянское понятие души, духа (см. также Душа) выделяет человека среди других существ (в частности, животных) и имеет глубокие индоевропейские корни. Универсальным образом, синтезирующим все описанные выше отношения, является у славян (и у многих других народов) древо мировое.

В этой функции в славянских фольклорных текстах обычно выступают Вырий, райское дерево, берёза, явор, дуб, сосна, рябина, яблоня. К трём основным частям мирового дерева приурочены разные животные: к ветвям и вершине — птицы (сокол, соловей, птицы мифологического характера, Див и т. п.), а также солнце и луна; к стволу — пчёлы, к корням — хтонические животные (змеи, бобры и т. п.).

Всё дерево в целом может сопоставляться с человеком, особенно с женщиной: сравни изображение дерева или женщины между двумя всадниками, птицами и т. п. композиции севернорусских вышивок. С помощью мирового дерева моделируется тройная вертикальная структура мира — три царства: небо, земля и преисподняя, четверичная горизонтальная структура (север, запад, юг, восток, сравни соответствующие четыре ветра), жизнь и смерть (зелёное, цветущее дерево и сухое дерево, дерево в календарных обрядах) и т. п.

Мир описывался системой основных содержательных двоичных противопоставлений (бинарных оппозиций), определявших пространственные, временные, социальные и т. п. его характеристики. Дуалистический принцип противопоставления благоприятного — неблагоприятного для коллектива реализовался иногда в мифологических персонажах, наделённых положительными или отрицательными функциями, или в персонифицированных членах оппозиций.

Таковы: счастье (доля) — несчастье (недоля). Праславянское обозначение положительного члена этой оппозиции имело смысл «хорошая часть (доля)».

Ритуал гадания — выбора между долей и недолей у балтийских славян связан с противопоставлением Белобога и Чернобога — сравни персонификации доброй доли и злой доли (см. Доля), лиха, горя, злосчастия, встречи и невстречи в славянском фольклоре. Жизнь — смерть.

В С. м. божество дарует жизнь, плодородие, долголетие — такова богиня Жива у балтийских славян и Род у восточных славян. Но божество может приносить и смерть: мотивы убийства связаны в С. м. с Чернобогом и Перуном [проклятия типа «чтоб тебя Чернобог (или Перун) убил»], может быть, с Триглавом (возможно, он — владыка преисподней), с Перуном, поражающим демонического противника.

Воплощениями болезни и смерти были Навь, Марена (Морена), собственно Смерть как фольклорный персонаж и класс низших мифологических существ: мара (мора), змора, кикимора и др. Символы жизни и смерти в С. м. — живая вода и мёртвая вода, древо жизни и спрятанное около него яйцо с кощеевой смертью, море или болото, куда ссылаются смерть и болезни.

Чёт — нечет — наиболее абстрактное и формализованное выражение всей серии противопоставлений, элемент метаописания всей С. м. Оно предполагает вычленение благоприятных чётных и неблагоприятных нечётных чисел, например дней недели: четверг связан с Перуном, пятница — с Мокошью, вторник — с Прове (сравни также такие персонификации, как Святой Понедельник, Святая Среда, Святая Пятница).

Целостные числовые структуры в С. м. — троичная (три уровня мирового дерева, бог Триглав, сравни роль числа три в фольклоре), четверичная (четырёхголовый Збручский идол, возможное объединение в одно божество четырёх персонажей мифологии балтийских славян — Яровит, Руевит, Поревит, Поренут и т. д.), седмиричная (семь богов древнерусского пантеона, может быть древнерусский Семаргл), девятиричная и двенадцатиричная (двенадцать как завершение ряда 3—4—7). Несчастливые нечётные числа, половина, дефектность характеризуют отрицательные понятия и персонажи, например число тринадцать, лихо одноглазое.

Противопоставление правый — левый лежит в основе древнего мифологизированного права (право, правда, справедливость, правильный и т. п.), гаданий, ритуалов, примет и отражено в персонифицированных образах Правды на небе и Кривды на земле. Противопоставление мужской — женский соотносится с оппозицией правый — левый в свадебных и похоронных ритуалах (где женщины оказываются слева от мужчин).

Существенно различие мужских и женских мифологических персонажей по функциям, значимости и количеству: малочисленность женских персонажей в пантеоне, соотношения типа Див — дивы, Род — рожаницы, Суд — суденицы. Особенно значительна роль женского начала в магии, колдовстве.

Оппозиция верх — низ в космическом плане трактуется как противопоставление неба и земли, вершины и корней мирового дерева, разных царств, воплощаемых Триглавом, в ритуальном плане реализуется в расположении святилищ Перуна на холме и Велеса в низине. Противопоставление небо — земля (подземное царство) воплощено в

приурочении божества к небу, человека к земле.

Представления об «отмыкании» неба и земли святым Юрием, богородицей, жаворонком или другим персонажем, создающем благоприятный контакт между небом и землёй, связаны у славян с началом весны. Мать сыра земля — постоянный эпитет высшего женского божества.

В преисподней пребывают существа, связанные со смертью (например, русалочки-земляночки), и сами покойники. Противопоставления юг — север, восток — запад в космическом плане описывают пространственную структуру по отношению к солнцу, в ритуальном плане — структуру святилищ, ориентированных по сторонам света, и правила поведения в обрядах; сравни также четыре мифологизированных ветра (иногда персонифицированных — Ветер, Вихорь и т. п.), соотнесённых со сторонами света.

В противопоставлении суша — море особое значение имеет море — местопребывание многочисленных отрицательных, преимущественно женских, персонажей; жилище смерти, болезней, куда их отсылают в заговорах. Его воплощения — море, океан-море, морской царь и его двенадцать дочерей, двенадцать лихорадок и т. п.

Положительный аспект воплощается в мотивах прихода весны и солнца из-за моря. На указанное противопоставление наслаивается другое: сухой — мокрый (сравни позднее — Илья Сухой и Мокрый, Никола Сухой и Мокрый, сочетание этих признаков в Перуне, боге молнии — огня и дождя).

Противопоставление огонь — влага воплощается в мотивах противоборства этих стихий и в таких персонажах, как Огненный Змей (в русских былинах о Волхе Всеславьевиче, в сказках и заговорах, в сербском эпосе о Змее Огненном Волке), Огненная Птица (сказочная жар-птица, словацкая «птица-огневик», птица Страх — Рах в русских заговорах с её иссушающими вихрями и т. п.), Огненная Мария [связана с Громовитым Ильёй в сербских и болгарских песнях, противопоставлена Марии Макрине (от «мокрый») и т. п.]. Особую роль играет «живой огонь» в многочисленных ритуалах, обряды сожжения, возжигания костра и обряды вызывания дождя (пеперуда, додола у южных славян), культ колодцев и т. п.

Огонь и вода соединяются в образах Перуна, Купалы, огненной реки и др. Мифологическими воплощениями противопоставления день — ночь являются ночницы, полуночницы и полуденницы, Зори — утренняя, полуденная, вечерняя, полуночная.

Конь Свентовита днём — белый, ночью — забрызганный грязью. В противопоставлении весна — зима особое значение имеет Весна, связанная с мифологическими персонажами, воплощающими плодородие,— Ярилой, Костромой, Мореной и т. д., а также с обрядами похорон зимы и отмыка-ния весны, с растительными и зооморфными символами.

Противопоставление солнце — луна воплощается в мифологическом мотиве брачных отношений Солнца и Месяца. Солнечные божества — Сварог, Дажьбог, Хоре и др.

Один из наиболее древних общеславянских образов — образ колеса-солнца; сравни также образ солнца на вершине мирового дерева и каравай-солнце. Противопоставление белый — чёрный известно и в других вариантах: светлый — тёмный, красный — чёрный.

Его воплощение в пантеоне — Белобог и Чернобог; в гаданиях, ритуалах, приметах белый цвет соотносится с положительным началом, чёрный — с отрицательным (сравни различение белой и чёрной магии). Противопоставление близкий — далёкий в С. м. указывает на структуру пространства (по горизонтали) и времени: сравни «свой дом» — «тридевятое царство» в русских сказках, образы пути-дороги, моста, дали, давние и новые времена.

Дом — лес — конкретный вариант противопоставления близкий — далёкий и реализация оппозиции свой — чужой; воплощается в образах человека и зверя (например, медведя), домового и других духов, связанных с различными частями дома и двора, лешего и т. п. Противопоставление старый — молодой подчёркивает различие между зрелостью, максимумом производительных сил и дряхлостью — сравни мифологические пары юноши и старика с плешью в весенних и осенних обрядах, Бадняка и Божича.

Особую роль в С. м. играли образы старухи-ведьмы типа бабы-яги и плешивого старика,

деда и т. п. С противопоставлением старый — молодой связаны оппозиция предки — потомки и ритуалы поминовения предков, «дедов», а также оппозиции старший — младший, главный — неглавный (сравни роль младшего брата в славянском фольклоре и т. п.).

Противопоставление священный — мирской отличает сферу сакрального, наделённую особой силой (сравни корень «свят-», в частности в мифологических именах типа Свентовит, Святогор), от сферы бытовой профанической, лишённой этой силы. Описанный набор элементов С. м. (как основных противопоставлений, так и мифологических персонажей) может реализоваться в текстах разного рода — эпосе, сказках, заговорах, отдельных речениях, относящихся к приметам, проклятиям, и т. п.

Такие обряды, как хождение с козой, гонение змей, заклание ильинского быка, коровья смерть, сожжение скота, завивание бороды (Велесу, Николе или Илье), вызывание дождя, окликание звезды, юрьевские и купальские праздники, позволяют восстановить многие мифологические мотивы и установить связь мифов с обрядами, в которых также реализуются эти мотивы. Для праславянского периода восстанавливаются многочисленные празднества, в частности карнавального типа (сравни Карнавал), связанные с определёнными сезонами и поминанием мёртвых.

Совпадение ряда характерных деталей (участие ряженых, фарсовые похороны) наряду с типологическим объяснением делает возможным (в соответствии с гипотезой В. Пизани) возведение этих славянских празднеств к календарным обрядам ряженья и т. п., реконструируемых для общеиндоевропейского периода Ж. Дюмезилем. Уже раннесредневековые латинские источники описывают фарсовые обряды (в том числе и поминальные) как у западных славян (Козьма Пражский и др.), так и у южных (в XIII в.

Димитрий Болгарский описывает русалии и производимые по их случаю театрализованные действа и танцы, характеризуемые как непристойные). В неофициальной народной культуре эти обряды сохраняются до XIX—XX вв. во всех славянских традициях: сравни смеховые похороны мифологических существ типа Костромы, Масленицы, Ярилы, Мары и др. у восточных славян (где в сезонных обрядах участвуют и зооморфные символы типа «коровьей смерти»), у чехов (обряд umrlec, моравские весенние обряды на Смертной неделе, когда выносилось чучело Smrtná nedela с исполнением песен, дословно совпадающих с восточнославянскими), у болгар (русалии, Герман и др.).

Позднепраславянская мифологическая система эпохи раннегосударственных образований наиболее полно представлена восточнославянской мифологией и мифологией балтийских славян. Ранние сведения о восточнославянской мифологии восходят к летописным источникам.

Согласно «Повести временных лет», князь Владимир Святославич совершил попытку создать в 980 общегосударственный языческий пантеон. В Киеве на холме вне княжеского теремного двора были поставлены идолы богов Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла (Семаргла) и Мокоши.

Главными божествами пантеона были громовержец Перун и «скотий бог» Велес (Волос), противостоящие друг другу топографически (идол Перуна на холме, идол Велеса — внизу, возможно, на киевском Подоле), вероятно, по социальной функции (Перун — бог княжеской дружины, Велес — всей остальной Руси). Единственный женский персонаж киевского пантеона — Мокошь — связан с характерными женскими занятиями (особенно с прядением).

Другие боги этого пантеона известны меньше, но все они имеют отношение к наиболее общим природным функциям: Стрибог, видимо, был связан с ветрами, Дажьбог и Хоре — с солнцем, Сварог — с огнём. Менее ясен последний бог пантеона Семаргл: некоторые исследователи считают этот персонаж заимствованным из иранской мифологии (см. Симург); другие трактуют его как персонаж, объединяющий все семь богов пантеона.

Связи между богами внутри пантеона и их иерархия выявляются при анализе закономерностей перечисления богов в летописных списках: обнаруживается связь Перуна с Велесом, Стрибога с Дажьбогом и Сварогом, периферийное место Семаргла или Мокоши и т. п. Принятие Владимиром христианства в 988 повлекло за собой уничтожение идолов и запрет языческой религии и её обрядов.

Тем не менее языческие пережитки сохранялись. Помимо богов, входивших в пантеон, известны и другие мифологические персонажи, о которых обычно сообщают более поздние источники.

Одни из них тесно связаны с семейно-родовым культом (Род) или с сезонными обрядами

(Ярила, Купала, Кострома), другие известны из менее надёжных источников (Троян, Переплут), третьи вообще являются созданиями так называемой «кабинетной мифологии». Западнославянская мифология известна по нескольким локальным вариантам, относящимся к балтийским славянам, чешским и польским племенам.

Наиболее подробны сведения о богах балтийских славян, но и они разрозненны: речь идёт об отдельных божествах, связанных обычно с локальными культами. Возможно, что вся совокупность мифологических персонажей высшего уровня у балтийских славян не была объединена в пантеон (в отличие от восточных славян).

Зато относительно богаты сведения западноевропейских хроник о культе богов, чётко пространственное приурочение их (описания культовых центров, храмов, идолов, жрецов, жертвоприношений, гаданий и т. п.). Языческая традиция у балтийских славян была прервана насильственной христианизацией, поэтому не сохранились источники, которые отражали бы продолжение старых верований.

Из богов балтийских славян особенно известны: Свентовит, характеризующийся как «первый, или высший из богов», как «бог богов»; он связан с войной и с победами и, кроме того, с гаданиями; Триглав, однажды названный «высшим богом»: как и у Свентовита, его атрибутом был конь, принимавший участие в гаданиях; идол Триглава имел три головы или же находился на главном из трёх холмов, как в Щецине. Сварожич-Радгост почитался главным богом в своих культовых центрах, в частности в Ретре, и был связан, видимо, с военной функцией и гаданиями.

Яровит отождествлялся с Марсом и почитался вместе с тем как бог плодородия. Руевит был также связан с войной (почитался, в частности, в Коренице). Поревит изображался без оружия и имел пятиглавого идола; идол Поренута имел четыре лица и пятое на груди.

Чернобог характеризовался как бог, приносящий несчастье (наличие этого имени и таких топонимов, как Чёрный бог и Белый бог у лужицких сербов, позволяет предполагать, что некогда существовал и Белобог); Прове — бог, связанный со священными дубами, дубровами, лесами; Прилегала — божество приапического типа (см. Приап), связанное с оргиями; Подага — божество, имевшее храм, и идол в Плуне; Жива — женское божество, связанное с жизненными силами. Как видно из перечня, некоторые боги, наделённые одинаковыми функциями и сходные по описанию, носят

разные имена: не исключено, что их следует трактовать как локальные варианты одного и того же праславянского божества.

Так, есть основания предполагать, что Свентовит, Триглав, может быть, Радгост восходят к образу Перуна. Вместе с тем, учитывая ярко выраженную многоголовость богов у балтийских славян, можно думать, что некоторые божества объединяются в одногрупповое божество, разные ипостаси которого отражают различные степени производительной силы (например, Яровит, Руевит, Поревит, Поренут).

Наконец, вероятны и случаи резко выраженных противопоставлений: Белобог — Чернобог. Единственный источник сведений о польских богах — «История Польши» Я. Длугоша (третья четверть XV в.), где перечисляются несколько теофорных имён, сопровождаемых соответствиями из римской мифологии: Yesza — Юпитер, Lyada — Марс, Dzydzilelya — Венера, Nya — Плутон, Dzewana — Диана, Marzyana — Церера, Pogoda — соразмерность, в частности временная (Temperies), Zywye — Жизнь (Vita).

А. Брюкнер, проанализировавший эти польские названия, указал, что многое в списке Длугоша является созданием хрониста и не имеет корней в древней славянской мифологии. Таковы Lyada и Dzydzilelya, чьи имена восходят к песенным рефренам, и т. п.; другие имена принадлежат персонажам низших мифологических уровней; третьи созданы стремлением найти соответствие римскому божеству.

Однако есть основания полагать, что, несмотря на многие неточности и вымысел, список Длугоша отражает мифологическую реальность. Прежде всего это относится к Nya (имя, видимо, того же корня, что и русское «навь», «смерть»), Dzewana (сравни польск. dziewa, «дева», «девственница») и особенно Marzyana, мифологическим персонажам, выступавшим в сезонных обрядах.

Pogoda и Zywye также заслуживают внимания, особенно если учесть, что им не приведены римские мифологические соответствия. Ряд этих персонажей имеет достаточно надёжные соответствия за пределами польской мифологической традиции.

Следующие за Длугошем авторы повторяют его список, а иногда и увеличивают его за счёт новых божеств, надёжность имён которых, однако, невелика (например, Лель,

Полель и Погвизд у Маховского, Похвист у Кромера). Чешские (и тем более словацкие) данные об именах богов столь же разрозненны и нуждаются в критическом отношении.

Есть основания считать, что в этой традиции некогда присутствовали мифологические персонажи, продолжающие образы Перуна и Велеса: сравни, с одной стороны, чешское Perun и словацкое Parom (в частности, в проклятиях, где в других традициях фигурирует имя Перуна) и, с другой стороны, упоминание демона Veles у писателя XV в. Ткадлечека в триаде «чёрт — Велес — змей» или выражение «за море, к Велесу» в переводе Иисуса Сираха (1561) и др.

Некоторые из мифологических имён, встречающиеся в глоссах к старочешскому памятнику «Mater verborum», совпадают с именами из списка Длугоша: Devana (лат. Диана), Могапа (Геката), Lada (Венера), а также Zizlila в одном из поздних источников (сравни Dzydzilelya у Длугоша).

С именами Прове, Поревит у балтийских славян, вероятно, связано имя мифологического персонажа Porvata, отождествляемого с Прозерпиной. Неплах из Опатовиц (XVI в.) упоминает идола Zelu (сравни Zeloň более поздних источников), чьё имя, возможно, связано с зеленью, с культом растительности (сравни старочеш. zelé, «трава»); сравни также божество Jeseň (чеш. jeseň, «осень»), отождествляемое с Исидой.

Гаек из Либочан (XVI в.) сообщает ещё ряд мифологических имён (Klimba, Krosina, Krasatina и др.; сравни Krasopani — старочешское название мифологического существа, возможно, эпитет богини — «Прекрасная госпожа», сопоставимый с названием морской царевны и матери солнца в словацких сказках), которые считаются недостоверными или вымышленными. Тем не менее, даже столь незначительные остатки дают косвенные представления о некоторых аспектах западнославянской мифологии.

Разрушение старой мифологической системы шло по нескольким направлениям: одно из них — переход мифологического персонажа с высших уровней на низшие, из круга положительных персонажей в круг отрицательных, что произошло, видимо, с таким мифологическим существом, известным по чешскому и словацкому фольклору, как Рарог, Рарах, Рарашек. Данные о южнославянской мифологии совсем скудны.

Рано попав в сферу влияния древних цивилизаций Средиземноморья и ранее других славян приняв христианство, южные славяне утратили почти полностью сведения о былом составе своего пантеона. Достаточно рано возникает идея единого бога; во всяком случае, Прокопий Кесарийский указывая, что славяне поклоняются «всяким другим божествам», приносят жертвы и используют их для гадания, сообщает и о почитании ими единого бога («О войне с готами» III 14).

Поскольку в том же источнике есть данные о почитании бога грома, а в топонимике славянских земель к югу от Дуная довольно многочисленны следы имени Перуна и Велеса, можно с уверенностью говорить о культе этих богов и о следах мифа, о поединке громовержца с противником-демоном у южных славян. В славянском переводе хроники Иоанна Малалы имя Зевса заменено именем Перуна («Сын божий Пороуна велика…»); кроме того, отражение этого имени видят в названиях участниц ритуала вызывания дождя на Балканах — болггарское пеперуна, папаруна, пеперуда и т. п.; сербохорватское прпоруша, препеpуша и др.; названия этого типа проникли к румынам, албанцам и грекам.

Другое аналогичное наименование типа додола, дудола, дудулица, дудулейка и т. п., возможно, связано с архаичным эпитетом Перуна. Об образе Велеса косвенно можно судить по описаниям покровителя и защитника скота у сербов — святого Савы, видимо, вобравшего в себя некоторые черты «скотьего бога».

Упоминание в словенской сказке колдуньи Мокошки свидетельствует о том, что некогда Мокошь была известна и южным славянам. То же можно сказать и о царе Дабоге из сербской сказки в связи с восточнославянским Дажьбогом.

Не исключено, что представления о южнославянской мифологии могут быть расширены при обращении к данным низших уровней мифологической системы и особенно к ритуальной сфере. Введение христианства в славянских землях (с IX в.) положило конец официальному существованию С. м., сильно разрушив её высшие уровни, персонажи которых стали рассматриваться как отрицательные, если только не были отождествлены с христианскими святыми, как Перун — со святым Ильёй, Велес — со святым Власием, Ярила — со святым Юрием (Георгием) и т. д.

Низшие же уровни С. м., как и система общих противопоставлений, оказались гораздо более устойчивыми и создавали сложные сочетания с господствующей христианской

религией (так называемое «двоеверие»). Сохранилась прежде всего демонология: вера в лешего (белорус. лешук, пущевик; польск. duch lesny, borowy, укр. лисовик, чеш. lesnoj pan и др.), водяного (польск. topielec, wodnik, чеш. vodnik).

У южных славян бытовал сложный мифологический образ вилы (серб.), болг. самовила, самодива, — горных, водяных и воздушных духов. Общеславянский полевой злой дух — полудница, у восточных славян — полевик и др.

Многочисленные мифологические образы связывались (особенно у восточных славян) с домашним хозяйством: русский домовой (с эвфемистическими заменами этого названия: дедко, дедушко, доброхот, доброжил, суседко, хозяин, он, сам и др.), украинский хатний дідко, белорусский хатник, господар, польский skrzat, чешский skřitek, skřat, křat. сравни также духов отдельных дворовых построек — банника, овинника и др. Двойственным было отношение к духам умерших: с одной стороны, почитались покровители семьи — деды, родители, умершие естественной смертью, с другой — считались опасными мертвяки (заложные), умершие преждевременной или насильственной смертью, самоубийцы, утопленники и т. п.

К числу предков-покровителей относился Чур, к враждебным мертвецам — упыри, мавки. Сохранялась вера в многочисленных злых духов — злыдней, мару, кикимору, анчутку, нячистиков у белорусов (шешки, цмоки и др.).

Болезни олицетворялись с подчёркиванием отдельных их симптомов: Трясея, Огнея, Ледея, Хрипуша и др. (характерны представления о двенадцати лихорадках в русских заговорах, находящие параллели в других индоевропейских традициях). Вместе с тем древние традиции находили отражение в целом ряде таких памятников, в которых при использовании некоторых терминов и ключевых понятий христианской мифологии представлен и комплекс основных категорий С. м.

Одним из наиболее характерных жанров у восточных славян являются духовные стихи, по форме и музыкальному исполнению продолжающие общеславянскую традицию пения эпических песен и сюжеты С. м. Так, в древнерусской «Голубиной книге» содержатся представления о соотношении человека и вселенной, микро- и макрокосма, соответствующие ведийскому гимну о Пуруше и восходящие к общему с ним индоевропейскому мифу о творении мира из тела человека.

К индоевропейским истокам восходит и сюжет спора Правды и Кривды. У западных славян к числу текстов, продолжающих архаичные карнавальные традиции, относились мистериальные фарсы с мифологическими персонажами типа восточнославянского Ярилы, сравни старочешскую мистерию «Unguentarius» (XIII в.) с сексуальными мотивами в обыгрывании идеи смерти, с смехом над смертью.

Христианство у славян в значительной степени усвоило старый мифологический словарь и обрядовые формулы, восходящие ещё к индоевропейским источникам: сравни такие наименования, как «бог», «спас», «святой», «пророк», «молитва», «жертва», «крест», «(вос)кресити», «обряд», «треба», «чудо» и т. п. Литература:Афанасьев А. Н., Поэтические воззрения славян на природу, т. 1—3, М., 1865 — 69; Иванов В. В., Топоров В. Н., Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период), М., 1965;их же, Исследования в области славянских древностей, М., 1974;Потебня А. А., О мифическом значении некоторых обрядов и поверий, I — Рождест венские обряды, II — Баба-Яга, «Чтения в императорском обществе истории и древностей российских.

1865», 1865, кн. 2 — 3;его же, I — О некоторых символах в славянской народной поэзии, III — О купальских огнях и сродных с ними представлениях, IV — О доле и сродных с нею существах, 2 изд., Харьков, 1914;Нидерле Л., Славянские древности, пер. с чеш., М., 1956;Brückner A., Mitologia słowiańska, Kraków, 1918;Niederle L., Slovanské starožitnosti. Oddil kulturni. Život starých slovanů, dil 2, Praha, 1924; Pisani V., Le religion! dei Celti e dei Balto-Slavi nell Europa precristiana, Mil., 1950;его же, Il paganesimo balto-slavo, в кн.: Storia delle religioni, v. 2, Torino, [1965];Unbegaun B. O., La religion des anciens slaves, в сб.: Mana.

Introduction à lhistoire des religions, t. 3, P., 1948;Eisner J., Rukovět slovanské archeologie, Praha, 1966.Специально о восточнославянской мифологии см.:Гальковский Н. М., Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. 2 — Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе, М., 1913;Аничков Е. В., Язычество и древняя Русь, СПБ, 1914;Корш Ф. Е., Владимировы боги, в кн.: Сборник Харьковского историко-филологического общества в честь профессора Н. Ф. Сумцова, т. 18, Пошана, 1874—1909, Харьков, 1909;Малицкий Н. В., Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства, «Известия Государственной академии истории материальной культуры», 1932, т. 11, в. 10;Рязановский Ф. А., Демонология в древнерусской литературе, М., 1915;Зеленин Д. К., Очерки русской мифологии, в. 1—Умершие неестественной смертью и русалки, П., 1916;его же, Древнерусский языческий культ «заложных» покойников, «Известия АН СССР», 1917;Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946;его же, Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования), [Л.], 1963;Токарев С. А., Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в., М.—Л., 1957;Mansikka V. J., Die Religion der Ostslaven. 1 — Quellen, Hels., [1922].

Специально о западнославянской мифологии см.:Palm Th., Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzten Jahrhunderten slavischen Heidentums, Lund, [1937];Wienecke E., Untersuchungen zur Religion der Westslaven, Lpz., 1940;Franz L., Falsche Slawengötter. Eine ikonographische Studie, Lpz., 1941;Schuchhardt K., Arkona, Rethra, Vineta.

Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen, 2 Aufl., B., 1926;Brückner A., Mitologja polska. Studjum porównawcze, Warsz., 1924;Ptaśnik J., Kultura wieków średnich. Życie religijne i spoleczne, [2 wyd.], Warsz., 1959;Pettazzoni R., West slav paganism, в его кн.: Essays on the history of religions, Leiden, 1954;Uthańezyk S., Religia pogańskteh słowian, Kraków, 1947;Polák V., Slovanské náboženstvi, в кн.: Vznik a počátky slovanŭ, t. 1, Praha, 1956;Hönig A., Die slawische Mythologie in der tschechischen und slowakischen Literatur, Augsburg, 1976;Schneeweis E., Feste und Volksbräuche der Sorben.

Vergleichend dargestellt, 2 Aufl., B., 1953. Специально о южнославянской мифологии см.:Кулиш Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н., Српски митолошки речник, Београд, 1970;Чајкановић В., Студије из религје и фолклора, Београд, 1924 («Српски етнографски зборник», кн. 31);Мерићи Б., Митолошки елементи у српскохрватским народним песмама, «Анали филолошког факултета», 1964, кн. 4;Schneeweis E., Serbokroatische Volkskunde, Bd 1 — Volksglaube und Volksbrauch, 2 Aufl., B., 1961;Bezlaj F., Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih, «Slovenski etnograf», 1951, letnik 3—4;Арнаудов М., Студии върху българските обреди и легенди, т. 1—2, София, 1971 — 72;его же, Очерци по българския фолклор, т. 1—2, София, 1968—69;Маринов Д., Народна вра и религиозни народни обичаи, София, 1914 («Сборникъ за народни умотворения и народописъ», кн. 28).

В. В Иванов, В. Н. Топоров.