

ВІРА VS МЕТОДОЛОГІЯ У ФІЛОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ З ЯЗИЧНИЦТВА

У статті розглядаються основні етапи вивчення язичництва в українській та російській науці (переважно історико-філологічного напрямку), представників різних шкіл дореволюційного, радянського та сучасного періодів під кутом зору різних дослідницьких методик, а також світоглядних позицій авторів – чи то романтичних, чи скептичних. Огляд праць на тему язичництва в ХІХ–ХХІ ст. показав дві генеральні тенденції: міфологічно-ідеологічної концепції язичництва і побутової магіко-ритуальної концепції язичництва.

Ключові слова: язичництво, методика та методологія досліджень.

Пропонована стаття замислювалася як метанаукова. В ній планувалося розглянути категорію віри в науці і з'ясувати питання: чи обов'язково категорія віри сильніше виявляється в тих наукових працях, які мають недостатньо сильну методіку і методологію? Під поняттям *віра* в науці, отже, ми розуміємо певну опозицію до слів *доказ*, *аргумент*, і таку ситуацію, при якій відсутність фактів (*доказів*, *аргументів*) створює певну порожнину в логічному ланцюжку тієї чи іншої теорії чи гіпотези; а за універсальним законом збереження енергії, ця порожнина не може довго перебувати незаповненою, тому на допомогу приходить *віра*, яка, подібно до цементного розчину заповнює прогалини поміж "цеглинками" логічного ланцюжка, тим самим скріплюючи саму теорію чи гіпотезу. Тобто недостатність, недоказовість, відсутність аргументів на користь якоїсь гіпотези, ідеї, теорії замінюється безапеляційним стверженням якогось положення, базованим суто на суб'єктивних переконаннях автора або ж продиктованим соціальним замовленням. Соціальне замовлення ми не трактуємо як щось негативне, адже воно може бути викликане патріотично-романтичними почуттями людини, яка конструює власну (чи навіть загальнонаціональну) ідентичність, яка, на його думку, має бути найкращою, найдавнішою, і т.д. Згадаймо хоча б святкування 1500-ліття заснування Києва, під яке створювалися різні концепції, чи сучасне ведення українського родоводу "від різдва Христового, або ще далі, від "індоєвропейської єдності"). Часом соціальне замовлення може стосуватися вузької групи інтелектуалів, які створюють "протестну" теорію як опозицію до офіційних канонів.

Отже, тема є дуже актуальною, і її актуальність зростає в геометричній прогресії, коли ми починаємо досліджувати віддалені в часі події, коли достовірний фактаж, природно, кількісно зменшується, причому також у геометричній прогресії.

Отже, мета була поставлена досить амбітна, однак, судячи з кінцевого тексту статті, хід нашого розслідування всеодно звівся до вивчення методик і методичних підходів, тобто стаття вийшла передусім методологічною, і стосується вона методології філологічних досліджень язичництва (вар.: міфології, духовної культури давніх слов'ян, дохристиянських вірувань тощо).

Початок активного зацікавлення язичництвом, як відомо, починається в епоху романтизму, і в Російській імперії пов'язується з розробниками теорії міфа та дослідниками міфології Ф.Буслаєвим, О.Афанасьєвим, О.Потебнею, О.Веселовським, М.Костомаровим. Часом усіх їх зараховують до міфологічної школи, разом з тим О.Веселовський вважається засновником порівняльно-історичної школи в літературознавстві, а О.Потебня – психологічного напрямку в літературознавстві та лінгвістиці, М.Костомаров – представником історико-культурного напрямку в філології, а пізнього Ф.Буслаєва включали також у коло представників школи запозичень. Крім теми міфа, усіх перерахованих вище дослідників об'єднує те, що вони активно використовують такий методичний прийом, як *порівнювання*, який, поза сумнівом, є базовим

інструментом в порівняльних методиках різного типу (типологічній – як синхронічній, так і діахронічній, – а також генетичній). Більше того, без інструменту порівнювання не могли обійтися ні міграціоністи, які досліджували мандрівні сюжети, ні структуралісти, які розбивали тексти (і словесні і ритуальні) на окремі компоненти для того, щоб їх урешті-решт порівняти. Без порівнювання неможливо зробити жодне узагальнення, здійснене після класифікації і категоризації першоджерельного матеріалу.

Повертаючись до філологів XIX ст. в галузі міфології, треба сказати, що порівнювання ними ведеться на різних рівнях: сюжетів та мотивів (О.Веселовський), поетичних троп та окремих слів (О.Афанасьєв, О.Потебня) і навіть функцій персонажів (О.Потебня). Щоправда, О.Потебня, особливо ранній, часом надто довільно порівнював функції персонажів, що приводило його до надто вже фантастичних висновків, які можна трактувати як "кабінетну міфологію". За словами А.Топоркова, дослідник у своїй праці "Про міфічне значення деяких обрядів і вірувань" "ототожнює різних казкових перонажів один з одним і з персонажами язичницьких міфів на тій підставі, що їм приписуються подібні функції (наприклад, функція викрадення дітей). При обмеженій кількості ситуацій казки і одноманітності функцій її персонажів така методика приводить до того, що урівнюються один з одним найрізноманітніші персонажі, а казка постає як безкінечне повторення одних і тих же міфів. Світ народних вірувань осмислюються як своєрідний лабіринт, в якому за кожним новим поворотом людина зустрічає все те же зображення. Якщо звести до суми спостережень Потебні, то вийде, що з Бабою-Ягою тотожні баба, "гвоздензуба", Смерть, Масляна, Марена, Баба Руга, Баба Корима, Лис, Стрига, Морана, змії, ступа-хмара і, крім того, Баба-Яга є Матір'ю Сонця"¹. Від себе додамо: для того, щоб прийняти цю концепцію О.Потебні, треба опиратися виключно на віру.

Очевидно, найбільше в міфологічній школі сучасних дослідників не задовольняє не сама порівняльна методика, не сам інструмент порівнювання, а матеріал, який піддається порівнюванню. За сучасним академічним корпоративним фольклором, представники міфологічної школи нерідко порівнювали "яблука з грушами". Це ставалося з тієї причини, що в методиці порівнювання бракувало однієї технологічної ланки: класифікації і категоризації першоджерельного матеріалу. Якби "яблука" і "груші" були від початку розкладені в різні кошики, то споскуси генетично вивести із яблука грушу і навпаки, не було б. крім

Однак не можна не відзначити, що на свій час це був прорив у науці. Представники міфологічної школи намагалися доступними їм методами на доступному їм матеріалі реконструювати "поэтические воззрения славян на природу" (за О.Афанасьєвим), міфологічні уявлення давніх слов'ян. При тому, що на сьогодні результатами досліджень представників міфологічної школи користуватися практично майже неможливо, треба визнати, що на той історичний період – це була революція в філології. Представники міфологічної школи створили красиву кабінетну теорію (на практиці кожен із дослідників запропонував свою версію, але взяті разом вони цілком виглядають як варіанти однієї теорії), яку сьогодні не має сенсу критикувати, оскільки її треба сприймати як історичне явище, як закономірний етап в історії гуманітарної науки епохи романтизму.

Як ми побачимо далі, всі ідеї дослідників міфа протягом наступних півтора століття активно використовуються наступниками (скажімо, ідеї О.Потебні щодо протиборства "громового божества" і змія стануть висхідними в концепції "основного індоєвропейського міфа" Вяч.Вс.Іванова і В.М.Топорова), а методика порівнювання (щоправда, удосконалена) лишатиметься базовою для всіх типів досліджень. Як слушно зазначав А.Топорков, погляди О.Ф.Буслаєва, О.Афанасьєва, О.Потебні та О.Веселовського на міф, міфологію і міфологічне мислення дають підстави вважати їх попередниками сучасних наукових напрямів, таких як історико-типологічне і структурно-семіотичне вивчення фольклору, етнолінгвістика, історична психологія, структурна семасіологія².

Романтично-піднесений період в галузі вивчення язичництва, пов'язаний передусім з міфологічною школою, завершився ще до 1880-х рр. Науковців охопило глибоке розчарування і скепсис. Усвідомлення того, що навряд чи можна буде коли-небудь знайти нові джерела до вивчення язичництва, які пролили б світло на суть проблеми, породило ряд публікацій, націлених гострим жалом проти теорій попередників. Чи не першим дослідником, який подивився на праці про язичництво з позицій методики і методологічних підходів (щоправда,

поки що на дуже узагальненому рівні) був російський дослідник Є.В.Анічков. У своїй праці "Язичництво і Давня Русь" (1914) він писав: "Наука першої половини XIX ст. захоплювалася обширними, часто фантастичними, гіпотезами. Зокрема, це стосується міфології, що, відтворюючи віру "сивої старовини", сама часто ступала на шлях міфічної творчості"³. Саме тому в науковому середовищі, на його думку, і загострилися тенденції до наукового скепсису. Скептицизм був неминучим, пише він далі, і уточнює: "Я свідомо пишу *скептицизм*, а не *критика* (виділення наше. – Прим. М.Г.). Скептицизм часто вбирався в шати критики, проте між ними – величезна відмінність. <...>⁴. "Критицизм обов'язково повинен виходити із відомих положень одного характеру. Сумнів – це лише наслідок їх застосування до явищ, які призначені для дослідження. Критицизм обмежує висновки, але не уникає (автор вживає слово "стесняет". – Прим. М.Г.) їх. Він лише вимагає певної заздалегідь визнаної методологічно правильної перевірки. Скептицизм – інакше. Він сумнівається назагал. Він не впевнений ні в принципах, ні в даних. Тому дуже часто ним керує лише простий здоровий глузд, найхиткіший з усіх критеріїв, коли мова йде про наукову роботу над пам'ятниками глибокої давності"⁵. З погляду Є.Анічкова, скептицизм – не зовсім конструктивний шлях боротьби з "кабінетною міфологією", натомість має бути здоровий критицизм. При всій спрощеності аргументацій дослідник має рацію.

Філологи, спеціалісти з язичництва (особливо з фольклорно-етнографічним ухилом) мають схильність до створення великих, красивих кабінетних теорій, які часом самі є міфологічною творчістю (науковою або квазінауковою). Разом з тим, критична їх оцінка не завжди є конструктивною. Дуже часто авторами згаданих теорій є люди надзвичайно ерудовані, а критики не силі піднестися до їхнього рівня, тому свій скепсис виявляють лише на основі одного аргумента (за Станіславським): "не верю!". Треба визнати, що компетентна критика є порівняно рідкісним явищем у сучасній науці.

Незважаючи на песимізм дослідників 80-х рр. XIX ст. щодо нагоди знайти нові джерела для вивчення язичництва, у XX ст. такі можливості з'явилися, передусім, завдяки археології, яка виявила цілий ряд пам'яток і змогла внести суттєві фактологічні дані в цю сферу дослідження⁶. Щодо філології, то тут з'явилися не нові джерела, а нові форми роботи з ними, нові методики.

Перші декади XX ст. породили ряд цікавих явищ у науці про первісні вірування і звичаї. Так, в українському академічному середовищі передусім варто звернути увагу на цикл праць К.Грушевської, де вона вийшла за рамки вузької етнографії і фольклористики і подивилася на український архаїчний матеріал з позицій культур-антропології. Зупинімося для прикладу на невеличкій праці К.Грушевської "З примітивного господарства". Незважаючи на те, що її не можна назвати філологічною (дослідниця лише частково використовує дотичний до філології фольклорний матеріал), проте її не можна оминати, оскільки методика, а точніше методичний підхід, використаний в ній, становить опозицію методикам як її попередників, що вивчали язичництво, так і (що найсумніше) наступників. Якби фольклорно-етнографічна наука в Україні в XX ст. пішла за К.Грушевською, а не слідами реанімованої і дещо оновленої міфологічної школи, то можливо, у нас на початку XXI ст. були б зовсім інші результати.

Отже, поставимо собі запитання: "Чому у К.Грушевської був принципово інакший методичний підхід?" Адже дослідниця також використовувала інструмент порівнювання як базовий.

Катерину Грушевську цікавило питання: як у різних первісних культурах проявлялося універсальне переконання в надприродну магічну силу жінок, пов'язану з її репродуктивними функціями. І ще вужче вона бере зріз дослідницької теми, сконцентрувавшись на магії голого жіночого тіла.

Якщо попередники дослідниці, як ми з'ясували, порівнювали яблука-груші, і в такий спосіб виводили поміж цими двома плодами генетичний зв'язок, то вона порівнювала яблука, (давайте краще, для милозвучності тексту, візьмемо *груші*), отже, Грушевська порівнювала груші і грушеподібні плоди, які вирости незалежно один від одного в різних куточках світу.

Стосовно змісту, К.Грушевська також виявила новаторський підхід. Вона не возводила всі пережитки в розряд ідеології. Дослідниця говорила про прагматику селянської господарської культури, яка в давні часи, мала свою специфіку, базуючись на магії. Вона реалістично

оцінювала можливості ранньо-землеробських культур, на базі яких сформувалася українська етнічність, не фантазувала на тему божеств і богів, а працювала з реальним матеріалом, і в результаті перед нами постає реальне суспільство з досить невисоким рівнем соціально-економічного розвитку.

Ще одне важливе зауваження зробила К.Грушевська, а саме щодо архаїчності і "архаїчності" пережитків: "Не всі ті культурні пережитки, що зв'язуються з магією голого тіла віднесені до пережитків первісного жіночого господарського комплексу, і не завжди сягають вони до глибини часів його панування. Навпаки, більшість таких практик в докладнішому досліді правдоподібно виявились би значно новішими і досить далекими від ідеї єдиної жіночої продуктивності"⁷. Це мале зауваження К.Грушевської є архіважливим. Річ у тім, що ми схильні оцінювати всі магічні вірування лише як плід давньої епохи, між тим, як свідчить фольклорно-етнографічна практика, процес "магічної творчості" відбувається безперервно. І поява якогось забобону може відбутися незалежно від того, що щось подібне колись існувало в минулому.

На жаль, через життєві і трагічні обставини, методичні розробки К.Грушевської так і залишилися на рівні блискучих ідей, і не були втілені в одну досконалу теоретичну систему.

Майже одночасно з науковою діяльністю К.Грушевської в Росії з'являється праця, яка змінить хід усіх фольклористичних досліджень ХХ ст. і буквально "запрограмує" методику досліджень язичництва. Це книга В.Я.Проппа "Морфологія казки"⁸. Досліднику, на відміну від К.Грушевської, вдалося створити цілу теорію як цілком завершений продукт.

В.Я.Пропп у далекому 1928 році "розклав" чарівну казку "на запчастини": на функції, ролі і атрибути головних героїв. Вважається, що головним методом, яким користувався В.Я.Пропп був порівняльно-типологічний. Можна погодитися з цим, щоправда, з великою натяжкою, тому що під це визначення "тягнуть" тисячі робіт, а В.Я.Пропп у плані методики дослідження є унікалом, а його метод є у своєму роді know how, унікальність якого полягає саме в класифікаційно-систематизаційних схемах.

Тобто те, чого бракувало у творців міфологічної теорії ХІХ ст., а саме класифікаційної ланки, у В.Я.Проппа возведено в ранг досконалості. "Груші" і "яблука" у Проппа лежать в окремих кошиках, і до кошика "груш" майже (ідеального у світі не існує) не потрапляє жодне "яблуко" і навпаки.

Методику В.Я.Проппа визначали і як структуралістську (тим самим наголошуючи на факті, що він ще за кілька десятиліть до Леві-Стросса навчився "препарувати" фольклорні та етнографічні тексти), то формалістською, то історико-типологічною.

Якщо ж абстрагуватися від стереотипних термінів, то можна сказати, що його методика базується на ретельній, подібно до біологічної, класифікації; казка розкладається на маленькі запчастини, а потім поміж ними шукається типологія: однотипні ролі, функції, атрибути тощо згодом порівнюються із "запчастинками" обрядів. "Ми запроваджуємо міжсюжетне порівнювання <...> казок. Для порівнювання ми виділяємо складові частини чарівних казок за особливими прийомами і потім порівнюємо казки за їх складовими. В результаті виходить морфологія, тобто описання казки за складовими частинами і відношенню частин однієї до одної і до цілого"⁹. У казках є величини постійні і перемінні. Змінюються назви (а з ними і атрибути) діючих осіб, не міняються їх дії чи функції. Звідси висновок, що казка нерідко приписує однакові дії різним персонажам. Це дає нам можливість вивчати казку за функціями діючих осіб. Ми повинні будемо визначити, в якій мірі ці функції дійсно представляють собою повторні, постійні величини казки. Постановка всіх інших питань буде залежати від вирішення першого питання: скільки функцій відомо казці? Дослідження покаже, що повторюваність функцій вражаюча. Так, і баба-яга, і Морозко, і ведмідь і лісовик (леший), і кобиляча голова випробовують і нагороджують падчерицю. Продовжуючи спостереження, можна встановити, що персонажі казки, якими б різноманітними вони не були, часто роблять одне й те ж саме. Сам спосіб здійснення функцій може мінятися: він представляє собою величину змінну. Морозко діє інакше, ніж баба-яга. Але функція як така є величина постійна. Для вивчення казки важливе питання що роблять казкові персонажі, а питання ХТО діє і як діє – це питання вже другорядного значення"¹⁰.

Як бачимо, дослідник, як і Потебня, аналізує функції. Однак Потебня на основі тотожності функцій ставить знак рівності між персонажами, Пропп же доводить, що назви персонажів не мають ніякого значення.

Ми зупинилися на позиції Проппа, який, здавалося б, язичництвом як релігією не цікавився. Його цікавила казка. Насправді ж все не так: по-перше, він дав методику, яку використовуватимуть (а часом відверто експлуатуватимуть) його наступники, здійснюючи реконструкції язичництва; а, по-друге, його праця про казку таки має відношення до язичницького минулого. На основі аналізу казки Пропп описав соціальні інститути минулого (наприклад, сім'ї, шлюбу), а також релігійні вірування. Зокрема, він писав, що "одна із перших основ композиції казки", а саме подорожування відображає уявлення про мандри душі в потойбічному світі. У казках розрізняються три основні види "носіїв у повітрі" (перевізчиків головного героя на той світ): у землеробських та пастівничих народів це летючий кінь, у мисливців – птах, а у рибалок – корабель. А внаслідок "культурних схрещувань" і вимирань вірувань утворюється такий кумедний образ, як килим¹¹.

Ідею про можливість "прочитання" казки як носія інформації про культуру і соціальний устрій наших предків дослідник розвиває в іншій своїй праці "Історичні корені чарівної казки"¹². В ній якраз і зосереджено увагу на конкретних випадках, як цей жанр фольклору досить повно зафіксував стародавню обрядовість, щоправда, ствержує дослідник, казка "переосмислює" її. Так, у чарівній казці ми можемо знайти свідчення про ритуальне вбивство старих людей, про звичай приносити в жертву дівчину з метою вплинути на родючість землі, про мисливські табу, первісну магію, календарні обряди, культу рослинності тощо. Однак найбільше інформації містять казки про уявлення про потойбічний світ, саме туди подорожує головний герой чарівної казки, і цей стабільний сюжетний компонент є ні що інше, як ідеологія давнього обряду ініціації.

У результаті виходить, що фольклорний текст чарівної казки зафіксував соціальні інститути, ритуали давнього минулого. Ось у такий спосіб моделюється або ж реставрується, або, вживаючи усталений у гуманітарній науці термін, "реконструюється" первісне суспільство і система вірувань, яка в ньому побутувала.

У середині ХХ ст. відбувся бум у дослідженні язичництва, який можна пояснити, з одного боку, атеїстичною ідеологією, яка виховала покоління дослідників із підсвідомо скептичним ставленням до християнства, а з іншого боку, це був у певному сенсі протестний науковий рух, представники якого виявляли опозицію до догматичної ідеологічної системи, яка нав'язувала бездарні методологічні моделі наукових досліджень.

Стосовно методів дослідження і загально-теоретичної методології, то в радянський час використовувалася різна суміш термінів, причому дуже часто під одну й ту ж категорію потрапляли абсолютно різні наукові розробки і навпаки: подібні праці кваліфікувалися як здійснені за різними методиками. Все це відбувалося (і, до речі, відбувається і досі) через довільність у тлумаченні назв методів. Наведемо приклад: послідовники "основного індоєвропейського міфа" стояли на генетичній спорідненості всіх індоєвропейських народів, мови і культури яких походили з одного джерела (прамови і пракультури). Разом з тим, у дослідженні одного з найкращих фольклористів, їм приписується історико-типологічний метод і висловлюється порада звернутися до генетичного методу¹³.

У 2004 р. Л.С.Клейн, аналізуючи доробок дослідників у вивченні духовної культури праслов'ян, виділив чотири концепції язичництва в радянській науці. Першу він назвав "возвеличувальною" (її представляли Б.Д.Греков, Б.М.Рибаків), друга – базована на типології календарних свят (В.Я.Пропп), третя – "концепція основного міфа" В.В.Іванова та В.М.Топорова, четверта – "демонологічна" – належала М.І.Толстому¹⁴. Загалом можна погодитися з Л.С.Клейном, хоча по суті, ці чотири напрямки концептуально можна звести до двох: ідеологічного і побутового язичництва¹⁵. Так, В.Я.Пропп і М.І.Толстой будували свої розробки на реальному фольклорно-етнографічному матеріалі у ключі нормальної селянської аграрно-магічної побутовості і обрядовості. Вони прекрасно усвідомлювали, на якому цивілізаційному рівні перебували давні слов'яни і не намагалися їх "за вуха дотянути" до рівня розвинених класових суспільств на кшталт еллінського чи класичного римського. З цього приводу В.Я.Пропп писав: "Отже, ми відрізняємо міфи докласових формацій, які можна розглядати як безпосереднє джерело, і міфи, передані нам пануючими класами давніх культурних держав, які можуть слугувати доказом наявності того чи іншого уявлення у відповідних народів"¹⁶.

Стосовно Б.М.Рибакова, з одного боку, і В.В.Іванова та В.М.Топорова, з іншого, – то при всій відмінності методик дослідження, усі троє намагалися представити духовну культуру слов'ян як струнку, логічну світоглядну систему, подібну до античної.

Яскраву теорію "єдиного індоєвропейського міфа" створили два визначних дослідники сучасності Вячеслав Всеволодович Іванов та Володимир Миколайович Топоров (викладена в основному в книзі "Дослідження в галузі слов'янських старожитностей"¹⁷). Згадані автори на основі лінгво-етимологічного матеріалу широкого спектру народів індоєвропейської мовної сім'ї здійснили реконструкцію індоєвропейського міфа про бога-громовержця та його супротивника, міфа, який, за їхньою концепцією, існував в епоху індоєвропейської мовної єдності. Внаслідок реконструкції, було "виписано" функції та атрибути верховних богів, які, на їхню думку, існували у вигляді бінарної опозиції, у слов'ян вони називалися Перун і Велес. Таким чином, теорія Іванова-Топорова збагатила дослідницький напрям з вивчення і слов'янського язичництва.

Вивчати методика дослідження цих двох феноменальних за ерудицією дослідників – справа надзвичайно цікава, хоч і не проста. Оскільки вони є спеціалістами широкого спектру, передусім у галузі індоєвропейських мов, то це вимагало від фольклористів та етнографів (які стали першими і найвдячнішими споживачами їхньої теорії) особливих затрат часу, знань і енергії, яких дуже часто бракувало. Тому найлегшим способом було: повірити в теорію. А вона, у свою чергу, дуже просто надавалася до цього: настільки розумною і продуманою вона виглядала. Критичні ж відгуки, які з'являлися на їх адресу, за класифікацією Є.Анічкова, належали до категорії бездоказового скепсису, тобто, як правило, також базувалися на категорії віри.

Не претендуючи на істину в останній інстанції, спробуємо зазирнути в методологічну кухню Іванова-Топорова.

Часом у літературі про дослідників з'являється теза про те, що вони застосовували методика структуралізму і семіотичний підхід. Однак, уважно подивившись на їхню працю, можна переконатися, що основним їхнім методом був історико-порівняльний, який "накладався" на або поєднувався з класифікаційними і систематизаційними схемами В.Я.Проппа. Однак на відміну від нього, В.В.Іванов та В.М.Топоров використовують не порівняльно-типологічний, а порівняльно-генетичний історичний метод, виходячи з тези про генетичну спорідненість усіх індоєвропейських культур.

У своїх дослідженнях міфа В.В.Іванов та В.М.Топоров є передусім індоєвропейцями. У "Лінгвістичному енциклопедичному словнику" В.М.Топоров з цього приводу зазначав: "Поняття "індоєвропейстики" найбільше виправдовує себе, коли воно **безпосередньо** (виділення автора цитати. – *Прим. М.Г.*) пов'язане з порівняльно-історичною граматику індоєвропейських мов, з індоєвропейською мовою-джерелом і тими його діалектами, які дають найбільш очевидні та інформативні свідоцтва для реконструкції мови-джерела. Тому сучасна індоєвропейстика має в своїй основі дослідження **системи регулярних відповідностей** між формальними елементами різних рівнів, що співвідносяться в принципі з одними і тими ж (або, точніше, діахронічно тотожними) одиницями плану змісту, а також **інтерпретацію** цих відповідностей. Оскільки пояснення системи відповідностей, що виявляють багато **спільних** рис, як правило, бачать в особливостях **минулого** стану індоєвропейських мов саму мову-джерело, що пояснює як єдине, так і відмінне в мовах-наступниках, розміщується також в **минулому**, що надається реконструкції, індоєвропейстика орієнтується передусім на найбільш архаїчні мови і мовні факти, тобто на те, що засвідчено на найбільш ранніх етапах розвитку і, отже, є особливо показовим у світлі завдань, що стоять перед індоєвропейстикою"¹⁸.

Подібна схема застосовується і в книзі про основний індоєвропейський міф, однак завдання дослідників значно ускладнюється, адже вони не просто реконструюють прамову (де вони є визнаними спеціалістами), а заходять на сусідню територію – територію міфології і фольклористики.

По ідеї вони мали б на меті зібрати "найбільш архаїчні", на їхню думку, прояви в фольклорі народів індоєвропейської сім'ї, з різних фольклорних традицій "витягнути" ті архаїчні компоненти, які містять "уламки" давнього індоєвропейського міфа про бога-громовержця та його супротивника, і з цих різноетичних уламків скласти "сюжет" давнього міфа. Їхня методика подібна до того, як реставратори з різних шматочків розбитого глечика складають цілісність.

На відміну від реставраторів кераміки, всі уламки, з яких Іванов-Топоров складають сюжет, взятий "з різних глечиків", тобто з різних культур, причому з різностадіальних проявів фольклору (а в своєму визначенні індоєвропейістики В.М.Топоров наголошував якраз на синхронічних станах як принциповій позиції). Крім того, природні лакуни, які виникають під час реставрації-реконструкції міфа, вони заповнюють лінгвістичним матеріалом із сфери індоєвропейістики.

Напевно, тепер прийшов час розглянути як "працює" ця методика на якомусь одному прикладі. І для цього ми беремо центральний образ дискурсу – Перуна. Треба сказати, що йому присвячено величезну кількість досліджень¹⁹, проте в праці Іванова-Топорова історіографічної частини немає.

"Міф про Бога Грози, – пишуть дослідники, – за наявності ряду широких типологічних паралелей у різних народів світу можна вважати <...> загальним спадком давніх індоєвропейських традицій. Порівняльно-історичне дослідження дозволяє відновити загальне найменування як головного героя, так і його супротивника, а також назву основної дії, що до них відноситься, і суттєвих допоміжних предметів, що виступають у міфі"²⁰.

Загалом кажучи, говорячи про загальнослов'янський контекст (не кажучи про вузько-український), то згадки про Перуна порівняно маргінальні і стосуються вони лише одного слов'янського ареалу – білоруського, а також генетично пов'язаного з ним балтійського²¹. Дослідники цим фактом не розчаровані, натомість вони енергійно екстраполюють білоруський і балтійський матеріал на весь слов'янський регіон.

Ідучи за методикою, виробленою В.Я.Проппом (хоча ім'я це не згадується в контексті методики дослідження), Іванов-Топоров на основі однієї білоруської казки визначають основні функції та атрибути Перуна.

Ось вони:

А. Бог Грози знаходиться нагорі, зокрема, на горі, на небі, разом з ним знаходяться Сонце і Місяць, біля вершини трьохчастинного світового дерева, що повернене до чотирьох частин світу.

В. Змій знаходиться внизу, біля коренів тричастинного світового дерева, на чорній шерсті.

С. Змій викрадає рогату худобу (і ховає його в печері, за скелею); Бог Грози, розбиваючи скелю, визволяє худобу (або людей).

Д. Змій послідовно ховається під різними виглядом живих істот або перетворюється в них (людину, коня, корову та ін.); Змій ховається під деревом або під каменем.

Е. Бог Грози на коні або на колісниці своєю зброєю (молотом – блискавкою) вдаряє по дереву, спалюючи його, або по каменю, розколюючи його.

Ф. Після перемоги Бога Грози над Змієм з'являється вода, йде дощ); Змій ховається в земних водах"²².

Власне, цей сюжет про Перуна так і лишається не лише точкою відліку, від якого іде вся наступна реконструкція, а й головним аргументом, який треба прийняти на віру, оскільки інших підтверджень зі сфери міфології немає.

Зате відсутність "міфологічних доказів" дослідники успішно заміщають мовно-етимологічними побудовами. Вони просто філігранно маніпулюють етимологічним матеріалом.

Наведемо цитату мовою оригіналу, аби не спотворити текст²³.

Так, наприклад, в коло зору дослідників потрапляє "недавно виявленне найменування ритуального места в хеттских текстах: ÉNA *hegur Pirua* "дом вершины (с детерминативом "камень") бога Пирвы. В этом наименовании храма, – пишут они, – по-видимому отражается более древнее представление о поклонении богу Пирве на возвышенности. В связи с этим можно заново рассмотреть этимологию *hegur* "вершина", "пик", сопоставляемого с др.-инд. *Agra* – "вершина", "пик", "начало", авест. *Aurem* "начало", лтш. *Agrs* "рано". Судя по хеттско-древнеиндийскому соответствию, топографическое значение слова-первоисточника было изначальным; дальнейшее развитие значения объясняется позднейшим пониманием вершины, верха в более абстрактном плане – как пространственном, так и временном (что вполне соответствует принципам обозначения пространственно-временных отношений в

связи со схемой мирового дерева <...>). На основании этого семантического вывода может быть предложено этимологическое сближение хет. *Hegur*, как и связанных с ним вышеупомянутых слов, с индоевропейскими названиями горы-возвышенности, а также леса. Для хеттского слова можно предположить исходную форму **Hegr_* гласный корня (-e-) редуцировался, а сочетание ларингального с g упрощалось либо в связи с изменением лабиовелярного g > g упрощалось путем метатезы ларингального (др.-инд. *giri-*, где *-i* – из ларингального). Наличие лабиовелярного свидетельствует др.-греч. *βορεας*, обозначающим северный ветер, что хорошо согласуется со всем реконструируемым семантическим полем. Лабиовелярный обнаруживается в формах, хранящих след чередования **e/o* после **g*, тогда как в формах без следов огласовки **e* вместо **g** находится **g** <...> Таким образом, к праформе *Hegur* удастся возвести не только уже приведенные слова и близкие к ним (как алб. *Gur* "камень, скала", ср. В связи с излагаемыми ниже мотивами мифа *gur zjǎrrri* "огниво", *gur mulliri* "жернов", *guroś* "превращать в камень" и т.п.), но и через праформу **Hg e/or- > *gor-* целый ряд других слов, ср. Слав. **gora*, название горы *Bora* в Македонии...²⁴.

Як бачимо з цього, досить непростого для розуміння навіть філологом, етимологічного ланцюжка, лінгвістичний аналіз є сильною стороною теорії: тут принаймні задіяний широкий фактаж. І навіть, незважаючи на численні "по-видимому", "может быть предложено", "можно предположить", є динаміка наукового розслідування.

З двох попередніх прикладів стає зрозумілим, що методологія Іванова-Топорова є по суті комбінацією і навіть еклектикою (в хорошому розумінні слова) двох окремих методик. Спершу на основі однієї-єдиної білоруської казки за формальними ознаками визначаються функції і атрибути персонажа (Перуна). А після того плетуться "етимологічні гнізда" навколо слів, що позначають ці атрибути (гора, ліс, дощ, камінь, скала). Якщо бути дуже прискіпливим, то суті всі ці етимологічні гнізда не є прямими доказами гіпотези про Перуна, бо мають лише опосередковане (а часом потрібно опосередковане) відношення до неї. Для того, щоб вони сприймалися як справжні докази – потрібно лише одне: віра.

Очевидно, тут має рацію О.Панченко (молодший) в тому, що реконструкція Іванова-Топорова пропонує шлях спрощеного пояснення, легкої інтерпретації багатьох фольклорних мотивів і сюжетів, тим більше, що що її авторами було введено поняття "інверсії ролей", при якій персонажі "основного міфа" можуть обмінюватися предикатами²⁵.

Можна зрозуміти фольклористів і етнографів: вищеподані наукові дискурси діють на них магічно і навіть гіпнотично: як погляд удава на кролика. Фольклористи-етнографи сприймають етимологічні ланцюжки мало не як магічний текст, як заклинання чи замовляння, як магічну заум. І їм не залишається нічого іншого, як просто повірити. Магічно-гіпнотичний вплив теорії Іванова-Топорова автор цієї статті відчула на собі, коли пробувала робити реконструкцію системи спорідненості за допомогою вивчення етимології термінів спорідненості і плетення подібних етимологічних гнізд²⁶. На певному етапі стає зрозумілим, що при правильному володінні "технікою" плетіння гнізд, можна вивести будь-що із будь-чого, залежно від того, що в даний момент потрібно дослідникові довести. Однак через деякий час настає розчарування, приходять розуміння, що розслідування стає "мистецтвом заради мистецтва". Саме тому дослідник народної релігійності О.Панченко (молодший) називає "основний індоєвропейський міф" "науковою спокусою": "Це призводить до висновків, які так само важко спростувати, як і довести"²⁷.

Самі ж творці теорії основного індоєвропейського міфа – В.В.Іванов і В.М.Топоров – обґрунтовують зв'язок між першою (фольклористичною) і другою (лінгвістичною) категоріями джерел досить абстрактним або, принаймні, теоретичним положенням про існування єдиного семіотичного поля, яке охоплює всі прояви культури, очевидно, подібно до того, як нервова система людини відповідає і за роботу мозку і за ворушіння пальцем. І це є та крапка, яка теоретично завершує теорію і робить її (хоч і чисто теоретично) системною.

Захоплюючись абсолютною перфектною красою теорії Іванова-Топорова про Перуна і Велеса, відчуваєш, що по суті справи – це "мистецтво для мистецтва" (або "мистецтво наукового дослідження для науковців"), яке, на жаль, ніяких практичних результатів етнологам і фольклористам не дає. Не можуть знайти українські фольклористи реальних (а не "притягнених за вуха") слідів індоєвропейського міфа в українській народній культурі, і поготів.

Узагалі – Перун і Велес – фігури настільки ж відомі, настільки ж невідомі, незважаючи на лавину різних наукових і квазінаукових публікацій, з одного боку, і абсолютно мінімалістичним набором реальних джерел про них, з іншого. Так, за словами Клейна, "інформація про Перуна дуже бідна і уривчаста": "кілька сварливих виразів, що були колись закляттями, <...> два – три коротких оповідання в літописі "Повість минулих літ" – про встановлення і скинення ідолів Перуна та інших язичницьких богів у Києві і Новгороді і збережені в цьому ж літописі угоди перших російських князів з візантійцями – руські "сли" (посли) клянуться іменами цих богів. Нападки в проповідях ранніх християнських віровчителів на простий народ, що довго ще продовжував таємно вшановувати старих язичницьких богів, – викриття пристрасні, ядучі, але заплутані і такі, що містять дуже мало конкретних свідоцв про цих богів. Подібні імена богів у споріднених мовах і дещо про функції цих персонажів у споріднених мовах і – слов'янських (поляків, сербів, болгар) і неслов'янських (литовців, германців, індійців). Тут і там відображення цих імен в місцевих назвах – топоніміці: Перунів дуб, Перуни вх, гора Перун, село Перуновац, Перунова рень (мілина), Перинь... Ось, власне, і все, що мали вчені для своїх реконструкцій міфології. Навіть ті нечисельні свідчення, які вдалося зібрати, стосуються не самої міфології, а пов'язаних з нею культів язичницьких богів: жертвопринесення, кумири, клятви, вшанування імен. Ні одного викладу міфа про Перуна, хоча б в переказі, не збереглося. <...> В жодній російській казці Перун не згадується. <...> Якщо в яких-небудь казках і містяться пережитки міфів про Перуна, то неясно – яких"²⁸.

Часом диву даєшся, наскільки наука і науковці є довірливими! Насільки потужною є їхня віра при повній відсутності джерел! Чому саме Перун і Велес стають улюбленими богами кабінетних учених? Адже, для землеробського народу, для яких ключовою подією року є, образно кажучи, є запліднення і пологи землі. Чому не логічніше було б вигадати на основі тієї ж самої аскетичності джерел якоїсь богині матері-землі? Невже так над ними тяжив зразок античної міфології?

Так чи інакше, але концепція Іванова-Топорова є найперфектнішою кабінетною теорією язичництва ХХ ст.

У 1984 р. на сторінках видання "Советская этнография" була опублікована дискусія "Теоретичні проблеми реконструкції найдавнішої слов'янської духовної культури", в якій взяли участь авторитети в галузі фольклористики та етнографії. По суті це не була дискусія, а лише відповіді найавторитетніших науковців того часу на питальник. Ми виділимо з відповідей лише ті сегменти, які стосуються методології вивчення язичництва.

Б.М.Путілов висловився досить загально: "Найважливішою методологічною основою реконструкції є порівняльно-історичний метод"²⁹. А.Байбурін, який створив – нехай не таку масштабну, – проте надзвичайно функціональну, теорію ритуалу, – у своїх тезах провів межу між реконструкцією системи і реконструкцією тексту, між розумінням міфа як словесного тексту і як світоглядної системи. В кожному випадку методика і принципи реконструкції будуть своїми. "Словник мови, – пише він, – можна розглядати в якості моделі побуту колектива і одночасно як лексичну базу фольклору"³⁰.

В.Гусев спершу досить оптимістично висловився, що реконструкція слов'янської духовної культури – цілком посильна для сучасної (читай: тогочасної) науки задача. Він вважає, що тут основним має бути "ретроспективний" метод, заснований на "стійкості і спадковості (традиційності) етнографічних ознак культури"³¹. Разом з тим, наголошує дослідник, не "кожна подібність в культурі слов'янських народів може бути надійною підставою для реконструкції СДК (слов'янської духовної культури. – Прим. МГ.): одна з них дійсно, восходить до епохи слов'янської спільності, інші є наслідком типологічно подібних закономірностей розвитку різних слов'янських культур, треті – результат контактних зв'язків між ними (взаємодії, взаємовпливи, запозичення і т.п.). Тільки подібності першого типу можуть служити відправною точкою при реконструкції СДК"³². Тому, – вважає він, – небезпечними є надмірне захоплення історико-типологічним методом і тим більше його абсолютизація"³³. Ю.Смирнов вважав, що "реконструкцію давньої слов'янської духовної культури" треба вважати далекою дослідницькою перспективою"³⁴, а методика і досі лишається "ахілесовою п'ятою" всіх, хто досі намагався "реконструювати" (так і написано, в лапках. – М.Г.) народну духовну культуру слов'ян. "Відзначимо, зокрема, – писав дослідник, – що суто лінгвістичні прийоми, особливо такі, що

обертаються в сфері фонології, будучи перенесеними в сферу вивчення народної духовної культури, відверто і активно сприяють тому, щоб ігнорувалося розуміння специфіки народної культури як соціального та історичного феномену"³⁵. Дослідник акцентував увагу на тому, щоб польовий збір матеріалів, текстологія, класифікація і систематизація стали "нерозривними частинами єдиної дослідницької програми".

Е.А.Рікман висловився щодо відносності єдності праслов'янської культури V–VII ст. "Мова праслов'ян у ці століття диференціюються на локальні мовні групи і одночасно з'являються відмінності в праслов'янських археологічних пам'ятках. Розселення праслов'ян у віддалені один від одного райони викликало відмінності в темпах і особливостях розвитку окремих племенних союзів. Активна взаємодія з різними народами (наприклад, з балтами, германцями і тюрками) призвела до культурної диференціації праслов'янського світу"³⁶. З цього можна зробити висновок щодо неможливості реконструкції духовної культури слов'ян, оскільки "слов'янської єдності" як такої не було. Ця думка видається слушною. Існували окремішні локальні культури, які перебували поміж собою в зв'язку, який подібний до "лінгвістичної неперервності".

Сучасне покоління дослідників є набагато критичнішими до спроб реконструкції загалом і структурно-семіотичного методу, зокрема. Так, основоположник нового напрямку в дослідженнях релігії та релігійності, а саме народного православ'я, цитований вище філолог Олександр Панченко (молодший) вважає, що дослідників, які довіряються структурно-семіотичному підходу до народної культури, підстерігає ряд проблем. "По-перше метод, що використовується В.В.Івановим, В.М.Топоровим та їх послідовниками, фактично ігнорує проблему локальних варіацій і ситуаційного, контекстуального характеру народного православ'я. Досліджувані тексти розглядаються поза контекстом, поза ареалами їх поширення і яких-небудь хронологічних рамок. По-друге, відмова від дослідження зовнішніх зв'язків, "сенсу" явищ, що вивчаються, перетворює і поділ "двовіри", і пошуки язичництва в неповороткі і некеровані символічні системи"³⁷. Дослідник цілком влучно зауважив, що структурно-семіотичні дослідження слов'янських релігійних старожитностей, перебільшуючи значення лінгвістичного підходу до фольклорних текстів, повертаються до деяких теоретичних уявлень і практичних прийомів міфологічної школи. Насправді ж "мова та культура ізоморфні, однак не тотожні; і точки дотику лінгвістичних і культурологічних досліджень варто шукати не в структуральному, а на етнолінгвістичному рівні"³⁸.

Тепер варто зупинитися ще на одній методиці дослідження язичництва. Її автор був винятково добре ознайомлений з фольклором і етнографією, для нього народна культура – це не книга, а щоденна праця в полі, це не об'єкт ідеалізації і міфологізації, а об'єкт досліджень. Цей дослідник знав селянську культуру і дійсність такою як вона є: простою, утилітарною, малограмотною, а отже, й забобонною, винахідливою і консервативною водночас. Це був науковець, який блискуче знав закони, за якими розвивається народна культура загалом і фольклор, зокрема, і ніколи не видавав бажане за дійсне.

Це Микита Ілліч Толстой. Треба зазначити, що він був у дружніх відносинах з Вяч.Вс.Івановим і В.М.Топоровим, проте явно не поділяв теорії основного індо-європейського міфа.

"При дослідженні давнього слов'янського духовного світу, – писав він, – шлях від старого до нового, від "зниклого" до "більш близького", сучасного означає шлях від матеріалу нікчемно малого до матеріалу об'ємного, величезного, в значній частині ще не зібраного. <...> Тому проклавши шлях від нового до старого, від "сучасності" (XIX–XX ст.) до минувшини, встановивши перспективну еволюційну послідовність у зворотньому порядку, можна і потрібно "перевернути" цей порядок, повертаючи всьому процесу розвитку його історичну послідовність. Таким є сучасний погляд на цю проблему і спосіб дослідження, який умовно можна назвати методом риття тунелю з двох сторін, із глибини віків і із сьогоднішнього дня"³⁹.

Бачення язичницької культури М.І.Толстим – набагато реалістичніше і приземленіше, ніж у "кабінетників". Для нього язичництво – це не боги, а циклічність часу (міфологія і магія часу), культ рослинності, метеоролічна магія тощо. Це позиція, близька по духу з баченням К.Грушевської.

Цікаво, як сам дослідник представляє свою методику дослідження язичництва. Усвідомлюючи майже повну відсутність свідоцтв про слов'янську релігію до VI ст. і невелике їх число

з VI до XI ст., М.Толстой пояснює, чому і як науковці відновлюють найдавнішу слов'янську релігію, використовуючи сучасний матеріал (записи XIX–XX ст.) із застосуванням порівняльно-історичного методу. Як практик, він розуміє, що абсолютну давність деталей в сучасній народній культурі гарантувати важко. Саме тому порівняльно-історичний метод має застосовуватися разом з ареально-типологічним і культурно-географічним (частково і лінгвогеографічним). У такий спосіб можна виявити архаїчні явища із маси іноваційних утворень, і саме так, з відносною долею імовірності, представити їх як праслов'янські, тобто давньоязичницькі⁴⁰.

З цим підходом співзвучна також позиція О.Панченка, який, замість "гігантomanії" індоєвропейських штучних конструкцій, які представляли культуру, в т.ч. її окремі частини як прояви глобальної семіотичної системи, актуалізує дослідження окремих локальностей і локальних груп. "Очевидно, що такі групи наділені власним "спільним фондом", колективним релігійним досвідом, тісно пов'язаним з рештою сфер народної культури. В кожній групі створюються свої власні форми релізації цього досвіду, що наділені певною (хоч і не абсолютною) функціональною специфікою. Природно, що форми релігійного життя різних груп виявляються подібними, однак це не означає їх повної одноманітності і тотожності. Більше того, саме спостереження їхніх відмінностей могло б виявити деякі суттєві риси архетипійного фонду народного православ'я"⁴¹.

Повернімося до М.І.Толстого. Оскільки в попередніх концепціях часто мова йшла про бога-громовержця і його пов'язаність з дощем, розглянемо, як М.І.Толстой ставиться до обряду викликання дощу на Поліссі.

Селяни, не маючи технологічних можливостей здійснити зрошення землі, вірили, що все-таки мають змогу впливати на погоду. Однак у цьому вони поклалися не на божество, відповідальне за дощ (міфологічний погляд), а вірили, що викликати дощ можливо за допомогою спеціальних дій (магічне мислення). М.І.Толстой класифікував ці дії в такі групи: 1) ритуальні обходи з молебнями сіл, полів, церков, джерел, криниць; 2) дії, виконувані за один день (наприклад, ткання рушника); 3) ритуальні дії біля криниці; 4) ритуальні дії над могилами нечистих покійників; 5) дотримання заборон (табу), приурочених до дня Благовіщення; 6) поливання, обливання водою і окунання в воду людей і предметів; 7) ритуальне орання і копання землі; 8) інші дії (руйнування мурашника, вбивання вужів тощо...)⁴².

Якщо популярно пояснити відмінність між міфологічним мисленням і магічним, то:

1. При міфологічному мисленні люди, щоб викликати дощ, зверталися до посередника (бога, божество). Вони приносили йому жертви, аби він послав дощ.

2. При магічному мисленні люди, щоб викликати дощ, обходилися без посередника. Вони своїми діями впливали не на нього, а безпосередньо на дощ через локуси (криниці, водоймища тощо), або живі істоти (вужа, мурах), пов'язані з ним. Обрядодії (з символікою жертвопринесення або без неї, такі як переорювання чи перекопування землі, руйнування мурашника) мали "подразнювальний" для природи характер.

Саме на цьому маленькому прикладі можна побачити відмінність між ідеологічним і побутовим (яке) язичництвом. Перше передбачало бога (богів) як посередника/ів, а друге опиралося на віру в те, що людина за допомогою магіко-ритуальних дій самостійно могла розв'язати всі питання.

Власне "бінарна опозиція" (тут я вживаю цей "розумний термін" іронічно) поміж прихильниками ідеологічно-міфологічної та побутово-магічно-ритуальної концепціями і є головною визначальною рисою філологічних праць про язичництво у XX ст.

Однак, бінарна опозиція – це, свого роду, також кабінетний міф. Вона ніколи не існує в чистому вигляді ні в міфології, ні, тим більше, в фольклорі, ні в світогляді. Не існує вона в чистому вигляді і в науці.

Поміж описаними вище двома концепціями язичництва є ряд перехідних, еkleктичних, які намагаються (часом підсвідомо) поєднати два підходи. Серед праць еkleктичного характеру є як невеличкі статті (наприклад, щодо трактування поліського обряду викликання дощу⁴³), так і великі праці, на одній з яких, – а саме на книзі Л.С.Клейна "Воскрешение Перуна"⁴⁴, – хотілося б зупинитися докладніше.

Ім'я Л.С.Клейна згадувалося в контексті характеристики радянських концепцій язичництва. Однак цей дослідник створив і свою власну теорію, виклавши її в ґрунтовному дослідженні

про Перуна, висхідним матеріалом для якого став кавказький фольклор. Ця праця з'явилася за півтора десятиліття після розпаду Радянського Союзу. З одного боку, в ній міститься гостра і переважно справедлива критика щодо радянських концепцій, а з іншого боку, вона продовжує їх традиції (безсумнівно, найкращі), в тому числі, в методиці дослідження.

Л.С.Клейн вважається одним із найсильніших теоретиків у сучасній гуманітарній науці, який блискуче володіє методами класифікації і категоризації. Як і Б.М.Рибаков, головною дослідницькою сферою його є археологія, проте він залишив ряд філологічних праць. Цікаво, що Л.С.Клейн надзвичайно критично висловився щодо відсутності у Б.М.Рибакова системної методики, з чим в принципі можна погодитися: академік розглядає окремі явища ситуативно, а не систематично. Л.С.Клейн суттєвими недоліками праць Б.М.Рибакова називає такі: повна відсутність історіографії; некритичне ставлення до джерел, використання застарілого і неефективного методу трактування фольклору як історичного джерела; використання сучасних етнографічних матеріалів (зокрема, вишивки) як джерел реконструкції язичницької системи (так званий "полотняний фольклор"), здійснення лінгвістичних реконструкцій без елементарної мовознавчої освіти.

Однак цікаво, що (на нашу думку) він сам часом ступає на той же шлях, що й Б.Рибаков. Так, аналізуючи ілюстрацію із Радзивилівського літопису, він пише: "В Радзивилівському літописі є <...> одна мініатюра <...> із зображенням фігури, яку деякі автори без будь-яких пояснень атестують як Перуна" (головна сюжетна лінія: київський князь Ярополк наділяє брата і племінника княжіннями. – *Прим. М.Г.*) "збоку стоїть абсолютно голий з величезним щитом в правій (!) руці і гілкою (очевидно, дуба) з величезним жолудем в лівій. У цього мужика дуже реалістично виписані геніталії <...>"⁴⁵. Л.Клейн зауважує, що Б.Рибаков вважав цю фігуру графічним каламбуром: зображений Юрій Долгорукий (ще один брат Ярополка), що залишився без земельного наділу, – "голим". Сам же Клейн ідентифікує оголеного дядька як Перуна, а аргументи наводить такі: підкреслені геніталії, гілка дуба з величезним жолудем, фраза в тексті, трохи вище мініатюри: "тоє же зимы погреме", тобто був грім в незвичний час – узимку"⁴⁶. Треба заради справедливості визнати, що аргументи обох дослідників можна прийняти лише на віру.

У своїй праці Л.С.Клейн, подібно до Іванова-Топорова, застосовує старий проппівський підхід виділення з фольклорних текстів функцій бога-Громовержця. Однак на цьому подібність з працями попередників завершується. Він з'ясовує, що для Кавказу Перун – це "чужий бог", і, посилаючись на деякі історичні дослідження (зокрема, одіозного Мавродіна), встановлює русько-хозарські взаємовідносини, і робить висновок, що уявлення про Перуна проникли на Кавказ в VII–VIII ст.⁴⁷. Далі, у розділі "Шестибожжя в літописних текстах і археології" він намагається з'ясувати, які є дані письмових та археологічних джерел. І хоча він і усвідомлює те, що "літописні оповіді про встановлення язичницьких кумирів у Києві і хрещення новгородців не можна сприймати як свідчення очевидців", це не заважає йому вибірково ставитися до літописних свідчень: одні він бере до уваги, в інших – сумнівається, залежно від того, наскільки добре чи погано вони "вкладаються" в його теорію. Тобто навіть у блискучого методиста Л.Клейна також спрацьовує чинник "віри-невіри".

В концептуальній частині своєї книги російський дослідник представляє Перуна як бога, що воскресає і помирає (помираючого і воскресаючого бога). Насправді Купайло – це не Купайло, а Перун ("Купало – не ім'я, а прізвисько, епіклеза Перуна"⁴⁸), більше того Ярило – інша епіклеза Перуна, пов'язана з його сексуальними, шлюбними функціями. А увесь ряд календарних свят, пов'язаних з "проводами" (Маслениці, Костроми, русалки тощо) – це насправді (знову ж таки, за Клейном) – проводи Перуна. Отже, дослідник, здавалося б, спершу виводить Перуна із сфери кабінетної івановсько-топоровської міфології, включаючи його в реалістичну атмосферу народного календарного свята, проте відразу ж знову вводить його в інший кабінетний міф, вже свій.

Загалом робота Л.С.Клейна, на нашу думку, є чимось на зразок наукового Клондайку, де, можна "вимити", з одного боку, справжній золотий пісок (і навіть золоті нагетти), а з іншого, "фейкове" золото, золотоподібні злитки. Дослідник вибудував цілу фабрику по переплавці золота, однак насправді плавить не справжнє золото, а фальшиве. А золоті нагетти його ідей переважно так і залишаються на маргінезі наукового клондайку. Чого вартує лише його фраза,

яка завершує дослідження: "Очевидно, наявність в слов'янському язичницькому пантеоні умираючого і воскресаючого божества і його главенство вплинули на вибір вір – забезпечили перевагу християнству, з його воскресінням Ісуса Христа, і полеглими слов'янам порівняно швидко сприйття християнства. Головна містерія християнства була їм близькою і зрозумілою по суті"⁴⁹.

Огляд праць на тему язичництва в XIX–XXI ст. показав дві генеральні тенденції: міфологічно-ідеологічної концепції язичництва і побутової магіко-ритуальної концепції язичництва. Представники першого напряму, починаючи з міфологічної школи намагаються представити дохристиянське язичництво як світоглядну систему, базовану на міфології за зразком античної, де головними персонажами є Перун і Велес. Прибічники другої концепції вважають, що релігійні уявлення язиц, що населяли дохристиянську Русь, витворили дуже потужну систему вірувань, ритуалів і табу, базованих на аграрній і мисливській магії, обрядах жертвопринесення, розвиненому культі предків, однак до антропорфізації вірувань справа тут не дійшла.

Представники міфологічно-ідеологічного язичництва – це переважно кабінетні вчені, які виробили перфектні, однак досить непрактичні теорії міфа, пантеону божеств. З іншого боку, представники другої гілки – побутового магіко-ритуального язичництва – це польовики і реалісти. Однак надпотужних конкурентноздатних теорій вони так і не створили.

Цікаво, що теза про те, що сліпа віра ва науковому дослідженні присутня там, де бракує хорошої методології, не виправдала себе. Можна зробити будь-яке, методологічно досконале наукове розслідування, яке, проте, в ключових моментах опиратиметься на віру. Разом з тим прості праці, які не претендують на "високі теорії" і не застосовують методологію як систему, можуть бути блискучим втіленням наукової логіки і базуватися виключно на наукових знаннях.

Про перспективи досліджень язичництва в філологічній сфері говорити складно. Однак можна намітити дві тенденції. Одна – вже цілком відчутна, вона розпочалася в останній декаді XX ст. в Санкт-Петербурзі (Т.Бернштам, О.Панченко) – досліджень народної релігійності і сільських святинь (щоправда, вона обходить питання язичницької спадщини в народному християнстві). Друга тенденція – лише визріває, вичікуючи слушного моменту, щоб "вистрілити". Очевидно, вона застосовуватиме стратиграфічний підхід до вивчення архаїчної народної культури.

¹ Топорков А. Теория мифа в русской мифологической науке XIX века. – М., 1997. – С. 258.

² Там само. – С. 9.

³ Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. – СПб., 1914. – С. 7.

⁴ Там само. – С. 8.

⁵ Там само. – С. 9.

⁶ Трохи про це див.: Гримич М.В. Дискусійні проблеми в трактуванні археологічної спадщини язичництва східних слов'ян (погляд етнологів) // Збірник наукових праць Національного науково-дослідного інституту українознавства та всесвітньої історії. – Т. XXXI. – К., 2013. – С. 115–135.

⁷ Грушевська К. З примітивного господарства / публікація М.Маєрчик, О.Боряк // Народна культура українців: життєвий цикл людини. У 5 т. – Т. 3: Зрілість. Жіноцтво. Жіноча субкультура. – К., 2012. – С. 380.

⁸ Пропп В.Я. Морфология сказки // Вопросы поэтики. – Вып XII. – Л., 1928.

⁹ Там само. – С. 28.

¹⁰ Там само. – С. 29

¹¹ Там само. – С. 117.

¹² Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986.

¹³ Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры. Вопросник. Ответы на вопросы Б.Н.Путилов (Ленинград), А.К.Байбурын (Ленинград), В.Е.Гусев (Ленинград), Ю.И.Смирнов (Москва), Э.А.Рикман (Москва) // Советская этнография. – 1983. – № 3. – С. 59.

¹⁴ Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004. – С. 51–68.

¹⁵ Гримич М.В. Дискусійні проблеми в трактуванні археологічної спадщини язичництва східних слов'ян (погляд етнологів). – С. 130–133.

- ¹⁶ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – С. 126.
- ¹⁷ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М., 1974.
- ¹⁸ Топоров В.Н. Индоевропеистика // Энциклопедический лингвистический словарь. – М., 1990, – С. 182–186.
- ¹⁹ Історія дослідження цього образу зібрана в праці: Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – С. 13–130.
- ²⁰ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – С. 4.
- ²¹ Там само.
- ²² Там само. – С. 5.
- ²³ Деякі знаки ми графічно спростили, не знайшовши букви на їх позначення.
- ²⁴ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – С. 11.
- ²⁵ Панченко А.А. Исследования в области русского православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. – СПб., 1998.
- ²⁶ Гримич М. В. З історії української системи спорідненості // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. – К., 2000. – № 4. – С. 59–65.
- ²⁷ Панченко А.А. Исследования в области русского православия. – С. 48.
- ²⁸ Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. – С. 10.
- ²⁹ Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры. – С. 54.
- ³⁰ Там само. – С. 56.
- ³¹ Там само. – С. 57.
- ³² Там само.
- ³³ Там само.
- ³⁴ Там само. – С. 59.
- ³⁵ Там само. – С. 60.
- ³⁶ Там само. – С. 62.
- ³⁷ Панченко А.А. Исследования в области русского православия. – С. 8.
- ³⁸ Там само. – С. 8–9.
- ³⁹ Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. – М., 2003. – С. 7.
- ⁴⁰ Там само. – С. 10.
- ⁴¹ Панченко А.А. Исследования в области русского православия. – С. 52.
- ⁴² Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. – С. 91.
- ⁴³ Лысенко О.В., Островский А.Б. Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя Белорусского Полесья // Язычество восточных славян. – Л., 1990. – С. 108–119.
- ⁴⁴ Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – 2004.
- ⁴⁵ Там само. – С. 18.
- ⁴⁶ Там само.
- ⁴⁷ Там само. – С. 139.
- ⁴⁸ Там само. – С. 394.
- ⁴⁹ Там само. – С. 395.

В статье рассматриваются основные этапы изучения язычества в украинской и российской науке (преимущественно историко-филологического направления), представителей различных школ дореволюционного, советского и современного периодов под углом зрения различных исследовательских методик, а также мировоззренческих позиций авторов – то ли романтических, то ли скептических. Обзор работ на тему язычества в XIX–XXI вв. показал две генеральные тенденции: мифологическо-идеологической концепции язычества и бытовой магики-ритуальной концепции язычества.

Ключевые слова: язычество, методика и методология исследований.