

Мифологические биографии по Греймасу*

ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА ЦИВЬЯН

Книга *О богах и людях* занимает особое место в наследии Альгирдаса Юлюса Греймаса. В ней он обращается к своим литовским корням: это сообщает книге ауру особой сопричастности материалу и дает автору большую свободу трактовки.

Книга Греймаса отражает время после прорыва структурализма в исследованиях фольклора и мифологии; это время Леви-Стросса, Дюмезиля, Детьена, Якобсона – о них пишет Греймас во вступительных главах. И у нас в России был этот прорыв, создавалась школа Мелетинского, Иванов и Топоров занимались реконструкцией индоевропейской мифологии как раз на балто-славянском материале. Греймасу были известны их работы, и в этой своей книге он отозвался о них прохладно, говоря, что в исследованиях литовской религии «в последнее время появилась тенденция выносить несколько поспешные решения по этому вопросу»¹.

Я не касаюсь сути полемики и правоты или неправоты обеих сторон. Меня в данном случае привлекает, если можно так сказать, «пристрастность» Греймаса, подчеркивание близости к Литве и ее духовным сокровищам. Возможно, я ошибаюсь, но мне видится в этом, среди прочего, и позиция неравнодушного «носителя традиции», который выступает против решений, предлагаемых, так сказать, извне. Хотя, казалось, именно Греймас такие решения должен был бы приветствовать.

.....

* Благодарю редакцию за согласие опубликовать текст моего доклада – как он был произнесен на международной научной конференции «О богах и людях – Apie dievus ir žmones – Des dieux et des hommes: А. Ю. Греймас сегодня», «Дом Балтрушайтиса» (Москва), 17–19 мая 2017 г.

1 Альгирдас Юлюс Греймас. *О богах и людях: исследования по литовской мифологии*, пер. Мария Чепайтите, Москва: Baltos lankos, 2017, с. 199.

Теперь я несколько меняю оптику, чтобы взглянуть на то, что пишет Греймас о своей, о литовской традиции. Точнее, взглянуть на то, какие материалы были в его распоряжении.

Здесь я позволю себе опереться на мысли Николая Михайлова из его недавно вышедшей книги *История славянской мифологии в XX веке*², в которой естественным образом затрагивается и балтийская (балто-славянская) тема, и, среди прочего, обсуждается вопрос: как искать свидетельства – в данном случае о язычестве – в традициях без собственных эпических первоисточников – «Traditionen ohne eigene epische Primärquellen», то есть при отсутствии «описаний верований, обычаев и обрядов, мифов, относящихся к периоду, когда язычество было общепринятой религией балтийских и славянских племен, и нам приходится довольствоваться лишь поздними, фрагментарными и весьма субъективными сообщениями средневековых хронистов»³. В этой ситуации, говорит Михайлов, и совершился прорыв к реконструкции языческой традиции на основании фольклорных источников. Я не буду останавливаться на этой более чем известной теме (тем более, что ее поднимает во Введении сам Греймас) и не менее известной полемике по поводу, как самой возможности реконструкции, так и конкретных гипотез (вопрос так называемого индоевропейского «основного мифа» о поединке Громовержца со Змеем до сих пор служит предметом дискуссий).

Греймас дал своей книге несколько размытое название «О богах и людях» (а мне хотелось бы предложить и еще более размытый перевод «Про богов и людей»); этим он как бы подчеркивал, что речь идет о некоторых разрозненных сведениях – вот, что удалось собрать, вот, что сохранила народная память и традиция. Но, по сути, это реконструкция литовской мифологии, данная в биографиях ее персонажей. Я выбираю именно этот термин. Биография в данном случае – не просто собрание сведений о персоне, помещенное в хронологические рамки отпущенного человеку срока. В фольклорно-мифологической перспективе это описание сценария жизни человека, и помещено оно в рамки архетипической модели мира (определение, может быть, приевшееся, но от этого не потерявшее смысл).

Самый авторитетный «греймасовед» Кястутис Настопка во введении к книге пишет, что «Греймас стремился реконструировать из единичных фактов мифологии систему, которая ими управляет»⁴. И уже само название первой

2 Николай Александрович Михайлов. *История славянской мифологии в XX веке*, Москва: Институт славяноведения РАН, 2017.

3 „Das Problem der Existenz der “Urmythen” in den Traditionen ohne eigene epische Primärquellen“, in: Н. А. Михайлов. *Указ. соч.*, с. 257–261.

4 Кястутис Настопка. „Введение“, in: А. Ю. Греймас. *Указ. соч.*, с. 21.

главы раздела о каукасах и айтварасах «Происхождение каукаса и его жизнь» указывает на стратегию автора. Но, пожалуй, особенно показательным в этом отношении является раздел, посвященный Аушрине.

Сюжеты и герои этого раздела вмещают чуть ли не всю литовскую мифологию: именно сюда входит описание триады главных балтийских богов. Линия Аушрине то растворяется в сопутствующих персонажах, уводящих от героини, то возвращается к ней, к ее биографии, семье – и к ее месту в пантеоне литовских богов (в той степени, в какой сам пантеон может быть реконструирован). Конечно, Греймас очень осторожен в этом отношении и подчеркивает, что не претендует «ни на какие конечные результаты», а лишь «пытается поднять частные проблемы и предлагает частные способы их решения», называя свой труд «первой фазой реконструкции» литовской мифологии⁵.

Так мы вновь возвращаемся к проблеме первичных источников, вернее, их отсутствия, т. е. к традициям, у которых, перефразируя поэта, *нет Анакреона*, в данном случае, *нет Гесиода*. А потребность в теогонии есть, и волны этой потребности выносят на поверхность то научные гипотезы, то реальные воплощения. В последнем случае я имею в виду набирающее силу в Балтии неоязычество.

Осторожная – мягко говоря – оценка неоязычества «просвещенной частью общества» известна, и основания к этому есть (по количеству фриков, пожалуй, только этимологи-любители могут соперничать с неоязычеством, особенно когда во главу угла ставится первенство – вроде «этруски = это русские»). Но все-таки мы с излишним недоверием относимся к формулируемым неоязычниками целям «восстановить собственное прошлое». Тем более кажется странным органичное совмещение христианства (католичества) и язычества (как будто нам неизвестно явление двоеверия!). Словом, неоязычество воспринимается как нечто искусственное, в лучшем случае как вид ролевой игры и создание новых ярких и эффектных праздников.

Но я все больше думаю, что мы не во всем правы, и реконструкция, или, можно сказать, восстановление в коллективной памяти собственного прошлого имеет основания и, более того, достижения. В Литве я имею в виду, конечно, в первую очередь деятельность Рамувы, где параллельно или даже совместно с «неоязыческим творчеством» изначально велись – и ведутся сейчас – этнографические и этнологические исследования, и, в определенном смысле, происходит взаимовлияние, или «взаимовлияние» «народного» и «научного». Я могу сослаться и на недавнюю статью известного латышского этнолога и фольклориста Янины Курсите «Путешествие каменных баб во

5 А. Ю. Греймас. *Указ. соч.*, с. 69.

времени и пространстве»⁶. Речь идет об антропоморфных каменных изваяниях – нам они привычнее под названием *половецкие бабы*, – принадлежащих балтийскому пространству и связанных с балтийскими этносами пруссов и ятвягов. Время расцвета традиции постановки каменных баб археологи относят к IX–XII веку.

Традиция поклонения каменным бабам жива, например, в Белоруссии, и об этом неоднократно писала белорусский фольклорист и этнолог Татьяна Володина⁷. А у Янины Курсите, университетского профессора, появилась идея «оживить каменных баб». Она рассказывает, что по образцу полесского ритуала одевания каменных баб, летом 2012 года, недалеко от Риги, студенты-фольклористы Латвийского университета воспроизвели под ее руководством и с ее участием этот ритуал, пополнив его «пением народных песен, хороводами вокруг «каменной бабы», после чего зажгли костер, в который каждый из присутствовавших бросал щепотку размельченного янтаря. Янтарь у балтов издревле воспринимался как субстанция, имеющая магические защитные свойства. В заключение ритуала последовали пожертвования монет»⁸. И то же самое Курсите повторила в 2013 году в американской латышской диаспоре – в Катскиллсе, штат Нью Йорк. Там ритуал прижился и совершается уже три года: так появился некий мифологический объект «Катскиллская каменная баба».

И чем это отличается от неоязыческих обрядов, один из которых мы увидели в фильме Риты Балкуте о празднике Йоре в деревне Кулёняй?

Сейчас я, уже традиционно, обращусь к «мерцающей мифологии» и буду отчасти повторять самое себя⁹. Речь идет не о трансформации / инсценировке вполне определенных (известных) сюжетов и мотивов, но о неких проблемах, определяемых мифопоэтическим сознанием и мифопоэтическим чутьем авторов и той этнокультурной моделью, носителями которой они являются или которую усваивают. Осознанно или неосознанно, они черпают из этого запаса, попадая в нужные точки и, в определенном смысле, не нуждаются в сюжетных и мотивных подпорках.

6 Янина Курсите. „Путешествие каменных баб во времени и пространстве“, in: *Диалог с камнем: от природы к культуре*, Москва: Институт мировой культуры, 2016, с. 252–266.

7 См. Т. В. Володина. „Люди и камни: метаморфозы и коммуникация (белорусская традиция)“, in: *Живой камень: от природы к культуре*, Москва: Институт мировой культуры МГУ, 2015, с. 133–145.

8 Я. Курсите. *Указ. соч.*, с. 262.

9 Т. В. Цивьян. „Spīguļojošā mitoloģija baltu-slāvu pasaulē = Мерцающая мифология в балто-славянском универсуме“, in: *Baltu un slāvu kultūrkontakti = Балто-славянские культурные связи*, Rīga: Madris, 2009, с. 11–19, 296–304.

Не менее важно следующее: создатели мифологии (*singers of tale*) не только берут, но и возвращают: используя эти образы, они тем самым дополняют, поддерживают и подтверждают досье собственной традиции.

Традиционно считается, что фольклорные тексты имеют ценность тогда, когда мы уверены в их архаичности. Если более или менее признаются локальные варианты, то «осовременивание» фольклора рассматривается как посягательство на его аутентичность.

Но нет: традиция живет и в новых воплощениях, в том числе и в научных реконструкциях.

Что представляет собой книга Греймаса и что он маскирует под попыткой частных проблем и частных способов их решения? Он, по сути, берет на себя задачу «нового Гесиода» – представляет языческий пантеон литовских божеств в их иерархии (верховные боги и «божки», т. е. демонологические персонажи). То, что таким образом книга становится, если можно так сказать, «вторичным источником», никак не умаляет ни ее достоверности, ни, тем более, ее теоретической значимости.

«Мы попробуем – пишет Греймас, – восстановить облик богини Аушрине (*Aušrinė*) и сферу ее деятельности... Мы попытаемся, выбрав одну из тысяч литовских сказок, прочитать ее так, как будто это не сказка, а миф, выискивая смыслы, скрытые под поверхностным покровом текста. Такое прочтение ничем по сути не отличается от разбора поэмы, от желания психоаналитика понять своего пациента или от разгадывания кроссвордов. Возможность ошибки кроется в каждом закоулке текста, а грань между интуицией и “фантазией” видна не всегда. Мифологическую правду гарантирует только сравнение текста с другими, похожими и непохожими на него текстами и его внутренняя когерентность»¹⁰.

Книга Греймаса – 1979 г. Конец 70-х – начало 90-х гг. – время, отведенное на научную деятельность рано ушедшему Норбертасу Велюсу, чьи труды продолжают начатую Греймасом тему литовской теогонии. Его «Мировоззрение древних балтов» (*Senovės baltų pasaulėžiūra*, 1983), как и другие мифологические штудии, ставят своей целью представить возможно более полно литовскую (и шире – балтийскую) мифологическую картину. Греймасу его работы были знакомы, о чем он упоминает в своей книге, снова довольно осторожно (в сноске): «Недавно в Вильнюсе вышло исследование Н. Велюс» (*Vėlius 1977*)¹¹, которое дошло до нас, когда мы уже закончили этот текст. Одна глава этого исследования посвящена анализу Лайм (р. 56–82).

¹⁰ А. Ю. Греймас. Указ. соч., с. 157.

¹¹ Norbertas Vėlius. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės: Laimės. Laumės. Aitvarai. Kaukai. Raganos. Burtininkai. Viltakiai*, Vilnius: Vaga, 1977.

Любопытный читатель может таким образом сравнить результаты двух методологий, рассматривающих одну и ту же тему и в одно и то же время»¹².

Литовская фольклористика, которую мы все здесь хорошо знаем, успешно продолжает «расследование» того, что сохраняет народная память о своих богах и о самих себе – т. е. о людях. Сохраняет в текстах, словесных и несловесных. Тот факт, считает Греймас, что разные тексты «не противоречат друг другу, позволяет нам считать их комплементарными и применить к ним процедуру “цепного анализа” (*string analysis*), синтагматично изложив всю полученную из них информацию, и таким образом восстановить цельную и полную историю»¹³, alias литовский пантеон, литовскую мифологию. Это и есть, как мне кажется, главное, что мы извлекаем из книги Греймаса.

.....
12 А. Ю. Греймас. *Указ. соч.*, с. 286, сн. 89.

13 Там же, с. 83.