

Александр Панченко

# Кибернетические боги:

КОНЦЕПЦИЯ «ОСНОВНОГО МИФА», ТЕОРИЯ  
ИНФОРМАЦИИ И РУССКАЯ ФИЛОЛОГИЯ

Alexander Panchenko

Cyber Gods: The Theory of «Principal Indo-European Myth», Information Theory, and Russian Philology

**Александр Александрович Панченко**

доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН  
apanchenko2008@gmail.com.

**Alexander A. Panchenko**

Dr. habil. philol., leading research fellow, Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia.  
apanchenko2008@gmail.com.

**Ключевые слова:** славянское язычество, основной индоевропейский миф, советский структурализм, кибернетика, «технооптимизм» и нью-эйдж в СССР

**Keywords:** Slavic paganism, the principal Indo-European myth, Soviet structuralism, cybernetics, «technooptimism» and New Age in the USSR

УДК: 398.1

DOI: 10.53953/08696365\_2025\_196\_6\_169

UDC: 398.1

DOI: 10.53953/08696365\_2025\_196\_6\_169

Статья посвящена историко-научным, социальным и культурным контекстам концепции «основного индоевропейского мифа», сформулированной представителями «структурно-семиотической» школы в советской филологии Вяч. Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым. Возрождение интереса к дохристианской мифологии в советских гуманитарных дисциплинах 1960-х — 1980-х годов было обусловлено довольно разнообразными интеллектуальными и идеологическими факторами. Мифологические реконструкции тогдашних ученых тоже соответствовали различным дискурсивным тенденциям. В этом смысле неправдоподобная с источниковедческой и исторической точки зрения теория «основного мифа» выглядит посвоему симптоматичной для эпохи попыткой сциентизации гуманитарных исследований. Использование «кибернетического языка» для конструирования универсальных мифологических моделей было здесь, как представляется, обусловлено идеями и ожиданиями «техноутопизма» и специфической советской версии нью-эйджа.

This article deals with the historical, scientific, social, and cultural contexts of the concept of the «principal Indo-European myth», formulated by representatives of the «structural-semiotic» school in Soviet philology, Vyacheslav Ivanov and Vladimir Toporov. The revival of interest in pre-Christian mythology in Soviet humanities of the 1960s–1980s was driven by a variety of intellectual and ideological factors. The mythological reconstructions of the scholars of that time also corresponded to various discursive trends. In this sense, the theory of the «principle myth», which seems to be problematic from a historical point of view, fits in the attempted «scientization» of the humanities in the works of the «structural-semiotic» school. The ideas and expectations of «technoutopianism» and a specific Soviet version of New Age thinking inspired the use of «cybernetic language» for the construction of universal mythological models.

Периоды увлечения мифопоэтическими символами и интерпретациями в филологии и литературе XIX–XX веков отчасти напоминают распространение эпидемий и далеко не всегда могут быть поняты исходя из сугубо научных или художественных контекстов. Очевидно, что специальное и зачастую не рефлексированное внимание исследователей, писателей, поэтов и художников к мифологической архаике применительно к европейской культуре подразумевает

поиски воображаемой аутентичности, альтернативной по отношению к христианской космологии и урбанистическому капитализму Нового времени. Однако сама эта тяга к мифологизму оказывается легко совместимой с довольно разными политическими программами и дискурсивными порядками национальных государств и империй, колониального и постколониального воображения. Представляется, таким образом, что анализ и литературного, и филологического (нео)мифологизма должен исходить не только из общих представлений об истории идей, но и из более специального генеалогического подхода. Ниже я попытаюсь показать, какими разнообразными контекстами был обусловлен всплеск интереса к мифологическим древностям в советской науке второй половины XX века на примере концепции «основного индоевропейского мифа», сформулированной Вяч. Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым в 1960-е годы и пользовавшейся довольно большой популярностью в академической среде на протяжении нескольких десятилетий.

Хорошо известно, что в конце 1930-х и в 1940-е годы в советской фольклористике, этнографии и лингвистике практически не появлялось трудов, посвященных дохристианской мифологии и ритуалистике восточных славян. Надо сказать, что какого-либо четко сформулированного официального запрета на занятие этими темами в СССР в общем-то не было, однако сочетание идеологических и культурных тенденций зрелого сталинизма (проект «советского фольклора», ориентированный на эпическую, а не мифологическую топику, формирование «сопореалистического канона» в художественной литературе, политическая программа полного уничтожения религии) с кампаниями и репрессиями в отношении отдельных ученых и научных школ в конечном счете привели именно к такому результату. Стоит, вместе с тем, заметить, что интерес к славянскому язычеству в ту эпоху заметно снизился и в академическом мире Западной и Центральной Европы<sup>1</sup>.

Ситуация, однако, довольно резко поменялась на излете хрущевской «оттепели» и в эпоху Брежнева, когда в СССР были напечатаны многочисленные труды, посвященные разным аспектам славянской мифологии и сложилось несколько концептуальных подходов к этой проблематике. Именно соответствующим трудам мы, по крайней мере — отчасти, обязаны многими особенностями постсоветского неоязычества. Интерес советских ученых к мифам и мифологии в 1960-е — 1980-е годы не ограничивался славянскими древностями, о чем свидетельствует, в частности, появление в 1976 году монографии Е.М. Мелетинского «Поэтика мифа», а в 1980–1982 годах — двухтомной энциклопедии-словаря «Мифы народов мира» под редакцией С.А. Токарева. Исторические, культурные и научные факторы, вызвавшие к жизни этот академический «неомифологизм», тоже, по всей видимости, были довольно разнообразными. Вполне очевидным было стремление оппозиционно и западнически настроенной интеллигенции по возможности обратиться и к досталинским / дореволюционным научным традициям, и к культурному наследию русского и европейского модернизма, где темы мифологии и мифопоэтики обладали особой значимостью. С другой стороны, хрущевская антирелигиозная кампания и отчасти связанный с ней проект создания новой гражданской ритуалистики также подразумевали реанимацию интереса к дохристианским этниче-

1 Обзор немногочисленных трудов на эту тему см.: *Михайлов Н.А.* История славянской мифологии в XX веке. М.: Институт славяноведения РАН, 2017. С. 66–94.

ским традициям<sup>2</sup>. Наконец, по-своему важными сравнительные исследования архаической мифологии выглядели в контексте этногенетических исследований, ставших заметной частью советской лингвистики, археологии и этнографии того времени. Не останавливаясь подробно на истории исследований этничности и этногенеза в послевоенном СССР, отмечу, что очевидным политическим контекстом академических поисков славянских «прародин» и «культурного родства» в 1950-е годы и позднее была новая редакция советского панславизма, восходящая еще к годам Второй мировой войны и превратившаяся в значимый идеологический тренд после того, как СССР получил контроль над преимущественно славянскими странами Восточной и Центральной Европы.

Одной из «первых ласточек» в исследованиях славянских религиозных древностей при Хрущеве и Брежневеве можно, вероятно, считать небольшую книгу того же Токарева «Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века» (1957). Здесь общественная значимость сравнительно-мифологических исследований объяснялась именно в этногенетическом контексте:

Для историка и этнографа изучение верований определенного народа или группы народов особенно интересно и потому, что оно проливает свет на исторические связи между народами и тем самым освещает проблему этногенеза. В частности, исследование народных верований восточных славян — русских, белорусов, украинцев — дает очень много для понимания глубокого исторического единства этих трех братских народов, единства их происхождения. В то же время изучение их верований позволяет протянуть нити культурного родства к западным и южным славянам, а также и к другим народам Европы<sup>3</sup>.

В своей работе Токарев в основном обращался к материалам т.н. «низшей мифологии», а также к магическим практикам. Однако, исходя из появившейся еще в XIX веке идеи о «двоеверии» — пережитках культов языческих богов в крестьянском почитании православных святых<sup>4</sup>, он утверждал, что

древняя религия восточных славян была, в отношении «высшей мифологии», культа великих божеств неба, покровителей хозяйства и здоровья, не так уж бедна, как это утверждали многие буржуазные ученые. Нельзя согласиться с теориями о чуждом, заимствованном происхождении большинства древнерусских божеств (Веселовский), о чисто официальном характере их культа, о какой-то особой «убогости» древнерусского язычества (Аничков). Эти теории, сводящиеся в конечном счете к идее о том, что русский народ даже богов-то не мог создать для себя сам, а вынужден был брать их напрокат у соседей — не что иное, как проявление буржуазного космополитизма в науке о религии. Древнерусские божества плодородия, покровители сельского хозяйства, великие небесные боги, боги-

- 
- 2 Штырков С.А. «В городе открыт Дворец счастья»: Борьба за новую советскую обрядность времен Хрущева // Топография счастья: этнографические карты модерна: Сборник статей / Сост. Н. Ссорин-Чайков. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 261–275.
  - 3 Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века / Отв. ред. С.И. Ковалев. Изд. 2-е. М: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 4.
  - 4 См.: Rock S. Popular Religion in Russia: Double Belief and the Making of an Academic Myth. London and New York: Routledge, 2007.

целители были глубоко укоренены в народных верованиях, и следы культа их сохранялись (под покровом христианства и частью в христианском обличье) до Октябрьской революции<sup>5</sup>.

Прочитированный пассаж отсылает к еще одному значимому политическому контексту тогдашних исследований восточнославянской мифологии — официальному русскому национализму позднего сталинского и последующих периодов. Эта идеологическая тенденция касалась в том числе и ранней истории древнерусской культуры: последнюю следовало изображать «богатой», «развитой» и сопоставимой если не с античной цивилизацией, то хотя бы с мифологией и ритуалистикой других средневековых обществ Европы. Речь здесь могла идти, скажем, и о существовании гипотетической докириллической письменности, и о генезисе сложного древнерусского пантеона языческих богов. Одним из первых историков, писавших в таком ключе о дохристианской культуре восточных славян еще в конце 1940-х — начале 1950-х годов, был Б.Д. Греков<sup>6</sup>, однако по-настоящему масштабная картина генезиса и истории славянской мифологии была нарисована его последователем — известным археологом-автохтонистом Б.А. Рыбаковым. В 1960-е и 1970-е годы он публиковал в академической периодике отдельные статьи на эту тему, выросшие затем в обширный двухтомник «Язычество древних славян» (1981) и «Язычество Древней Руси» (1987). Впрочем, основные положения своей исследовательской программы ученый изложил еще в 1964 году в докладе на международном конгрессе антропологических и этнографических наук в Москве. Рыбаков исходил из идеи, «что никакой непроходимой пропасти между древним славянским язычеством как религиозной системой и христианством не существует. Их объединяет очень многое как в системе верований, так и в формах ритуала»<sup>7</sup>. Речь, таким образом, шла о славянской языческой космологии, теологии и обрядности, предшествовавших христианству, а затем с ним и сосуществовавших на протяжении нескольких веков. Свою задачу Рыбаков видел в хотя бы частичной реконструкции этой дохристианской религии на основании разнообразных и хронологически крайне неоднородных исторических, археологических и этнографических источников. Отчасти следуя уже предложенной Грековым интерпретации средневекового «Слова о идолах»<sup>8</sup>, исследователь утверждал, что эволюция славянского язычества включала три стадии: «первобытный дуалистический анимизм», «культ божеств плодородия» и «дружинный культ божества грозы и войны»<sup>9</sup>. В дальнейшем он пытался реконструировать содержание этих стадий, пользуясь совершенно произвольными и анахронистическими интерпретациями. Это неоднократно отмечали его критики<sup>10</sup>.

5 Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов. С. 121.

6 Греков Б.Д. Киевская Русь. М.: Госполитиздат, 1953. С. 385–388.

7 Рыбаков Б.А. Основные проблемы изучения славянского язычества // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, Москва, 3–10 августа 1964 год. Т. VIII. М.: Наука, 1970. С. 139.

8 «Слово святого Григория изобретено в толъцех о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали, то и ныне творят». См. о нем: Булангина Т.М. Слово святого Григория изобретено в толъцех // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV веков). Л.: Наука, 1987. С. 437–438.

9 Рыбаков Б.А. Основные проблемы изучения славянского язычества. С. 140.

10 См., например: Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: «Евразия», 2004. С. 68–105.

Однако в те же 1960-е годы появилась и другая — условно говоря, либерально-западническая школа исследований славянской мифологии Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова. Сразу же скажу, что в сугубо методологическом отношении реконструкции этих ученых мало отличались от работ Рыбакова. Вместе с тем на общем фоне тогдашних работ по этнографии и истории культуры восточных славян их исследования выглядели по-своему экзотическими и новаторскими.

В 1965 году советское академическое издательство «Наука» опубликовало монографию Иванова и Топорова «Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период)»<sup>11</sup>. Этой книге предшествовал и сопутствовал по времени ряд статей теоретического и эмпирического характера, написанных теми же соавторами. К ним я еще вернусь, говоря о теоретической рамке их работ, но сначала, как мне кажется, необходимо обсудить содержательную сторону вопроса.

Исходя из доступных им древнерусских источников (летописи, в том числе и достаточно поздние; так называемые древнерусские «поучения против язычества», опубликованные Н.М. Гальковским; отдельные житийные тексты и т.д.) Иванов и Топоров реконструировали пантеон восточнославянских языческих богов в качестве «первого уровня» соответствующей религиозной системы. Обращая затем внимание, что в летописных договорах Руси с греками «явственным образом связаны и вместе с тем синтагматически противопоставлены друг другу Перун и Велес-Волос», исследователи предполагали, что два эти божества играют в реконструируемой системе особую роль и что «Перун как бог (без определения) или как свой бог противопоставляется Велесу-Волосу как скотьему богу». Иными словами, они утверждали, что Перун здесь играет роль «дружинного божества», а Велес — «бога всей Руси»<sup>12</sup>. Затем Иванов и Топоров пытались выстроить систему «отношений» между этими персонажами (или, как они сами выражались, «элементами уровня I-RS»), основанную на последовательности перечисления имен богов, общности либо различиях их предполагаемых функций и символических атрибутов. Такую же процедуру они проделали и применительно к пантеону балтийских славян, известному по западноевропейским источникам («Славянская хроника» Гельмгольда, Саксон Грамматик и др.) Далее они предлагали описывать всю религиозную систему славян (и специально «уровень I-RS»),

исходя из того, что его структура определялась несколькими основными противопоставлениями, которые находились в отношении синонимии друг к другу или же представляли собой более конкретную символизацию одной главной оппозиции (в этом смысле основные противопоставления могли бы рассматриваться как разные планы выражения главного противопоставления).

Всего таких противопоставлений (начиная со «счастье (доля) — несчастье (недоля)» и «жизнь — смерть») они насчитали чуть более 20-ти, утверждая при этом, что все эти оппозиции «со специфически ритуальной точки зрения входят в более общее противопоставление *сакральный-мирской*»<sup>13</sup>. Стоит заме-

11 Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М.: «Наука», 1965.

12 Там же. С. 21.

13 Там же. С. 64

тить, что сама процедура реконструкции этих противопоставлений авторами не эксплицировалась; говорилось лишь, что оппозиции

восстанавливаются как на материале, приведенном при анализе элементов уровня I-RS у отдельных групп славян и в особенности на основании описанных выше отношений между этими элементами, так и на материале, почерпнутом при анализе низших уровней системы RS у славян<sup>14</sup>.

В последнем случае речь, разумеется, шла преимущественно о поздних источниках, то есть публикациях этнографов и фольклористов XIX — начала XX веков.

Исходя из этой классификации, Иванов и Топоров считали возможным говорить о символических ассоциациях между самыми разными фольклорными и мифологическими персонажами и образами, которых они объединяли в пятиуровневую «религиозную систему» (от восточнославянских богов до Кия, Щека и Хорива или Бабы-Яги). Приводя затем типологические параллели архаических форм классификации у различных народов (в частности, цветовые классификации), они утверждали, что набор основных семантических противопоставлений, определяющих модель мира, реконструированный ими «применительно к древним славянам... и в известной степени являющийся почти универсальным..., может быть связан с некоторыми основными характеристиками, объединяющими все известные науке человеческие коллективы, во всяком случае на наиболее ранних этапах развития».

Речь, таким образом, фактически шла об «изначальной семиотической системе», хотя и «вскрытой» на позднем материале, а ее формирование предлагалось связывать с запретом инцеста, «отличающем человеческое общество... от обезьяньего стада»<sup>15</sup>. Наконец, в книге предлагалась система формульной логико-семантической репрезентации реконструированных структур.

Девять лет спустя в том же издательстве вышла новая книга Иванова и Топорова «Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов»<sup>16</sup>. Ей опять-таки предшествовал ряд их отдельных статей<sup>17</sup>. Новое исследование этих авторов, как было заявлено в предисловии, теперь строилось не вокруг «изначальной семиотической системы», но

вокруг восстановления одного основного текста, в значительной степени определяющего многие другие тексты, которые могут рассматриваться в ряде отноше-

14 Там же. С. 63.

15 Там же. С. 237. Сама идея о том, что запрет инцеста был в истории человечества своего рода мостиком между природой и культурой, биологическим и социальным, заимствована авторами из «Элементарных структур родства» К. Леви-Стросса (1949).

16 Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: «Наука», 1974.

17 Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. Ed. by A.J. Grejmas et al. The Hague, Paris: Mouton, 1970. P. 321–389; Они же. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Tartu Riikliku Ülikooli toimetised. Ученые записки Тартуского государственного университета. 308. Труды по знаковым системам. Вып. VI. Тарту, 1973. С. 46–82.

ний как производные от него. Этот основной текст связан с важнейшими параметрами духовной и материальной жизни древних славян<sup>18</sup>.

Таким текстом предлагалось считать реконструированный исследователями сюжет о боге-громовержце, преследующем своего противника. Начиная с шестой главы книги, Иванов и Топоров называли его «основным мифом»:

Это название оправдано не только тем, что этот миф является центральным в древнеславянской мифологии и отвечает на круг основных вопросов, которые были существенны для потребителей этого мифа, но и тем, что мотивы этого мифа получили отражение и в самых разнообразных других комплексах представлений. Реконструкция последних так или иначе подводит нас к схеме основного мифа. Вместе с тем в этом основном мифе заключены все главные семиотические противопоставления, определяющие систему символической классификации. В этом смысле основной миф может рассматриваться как сокращенная модель мира, данная через сюжет<sup>19</sup>.

Этот пассаж, конечно, представлял собой методологическую манипуляцию, поскольку первостепенная значимость обсуждаемых мотивов, «вопросов» и семиотических оппозиций в предыдущих главах специально не доказывалась (существование в фольклоре и мифологии различных народов мотивов и сюжетов, связанных с грозой, само по себе не подразумевает их особенной значимости), а гипотетические реконструкции выдавались за свидетельство тотального распространения и влияния изучаемого мифа. Интересно, однако, откуда Иванов и Топоров взяли само представление, что у славян, индоевропейцев или кого бы то ни было еще должен был существовать какой-то основной миф, вмещающий в себя гипотетическую «модель мира».

Не исключено, хотя это вряд ли можно аргументированно доказать, что формулировка «основной миф» была заимствована исследователями у другого Вячеслава Иванова — знаменитого писателя-модерниста. Одна из его статей первой половины 1910-х годов, посвященных Достоевскому, называлась «Основной миф в романе «Бесы». Следуя распространенной в ту эпоху историсофской моде, Иванов старательно искал в текстах Достоевского черты «вечно женственной» «русской души» — одного из начал, определяющих существование «народа-богоносца», — и находил эти черты в образе Марьи Тимофеевны Лебядкиной:

Достоевский хотел показать в «Бесах», как Вечная Женственность в аспекте русской Души страдает от засилия и насильничества «бесов», искони борющихся в народе с Христом за обладание мужественным началом народного сознания. <...> Задумав основать роман на символике соотношений между Душою Земли, человеческим я, дерзающим и зачинательным, и силами Зла, Достоевский естественно должен был оглянуться на уже данное во всемирной поэзии изображение того же по символическому составу мифа — в «Фаусте» Гете. Хромоножка заняла место Гретхен, которая, по разоблачениям второй части трагедии, тождественна и с Еленою, и с Матерью-Землей; Николай Ставрогин — отрицательный русский Фауст, — отрицательный потому, что в нем угасла любовь и с нею угасло то неустанное стремление, которое спасает Фауста; роль Мефистофеля играет Петр

18 Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. С. 3.

19 Там же. С. 164.

Верховенский, во все важные мгновения возникающий за Ставрогиным с ужимками своего прототипа. <...> Та, кто поет песню о келейничестве любви, — не просто «медиум» Матери-Земли..., но и символ ее: она представляет в мифе Душу Земли русской»<sup>20</sup>.

Таким образом, «основной миф» «Бесов» был для Иванова одновременно и основным мифом русской истории, сводившимся к фаустианскому по происхождению сюжету о борьбе злых и добрых сил за обладание «русской душой». Понятно, что историософия такого рода никак не могла одобрительно обсуждаться советскими учеными 1960-х — 1970-х годов, да и вряд ли она была в те годы особенно интересна Иванову и Топорову. Однако сама по себе логика реконструкции, где из конкретных мотивов и деталей сюжета романа выводился «мифологический» метасюжет, здесь оказывается очень похожей, так что эссе Иванова о «Бесах» можно считать своего рода претекстом «Исследований в области славянских древностей».

Вернемся, однако, к реконструкциям Иванова и Топорова. В обсуждаемой книге удельный вес, скажем так, аналитической дедукции был еще выше, чем в предыдущей. Отталкиваясь от белорусских и литовских текстов о громовержце, преследующем черта или иного противника, исследователи реконструировали сюжетную схему, якобы представляющую собой инвариант «основного» славянского и даже индоевропейского мифа. Выбор конкретных восточнославянских и балтских фольклорных данных в качестве исходной точки для реконструкции в книге фактически не обосновывался; сообщалось лишь, что именно в соответствующем регионе «прослеживаются культурные и языковые связи, унаследованные от глубокой древности и продолжающиеся до сегодняшнего дня»<sup>21</sup>. Похожим образом соавторы рассуждали и в статье, вышедшей в 1970 году, говоря, что «белорусский материал» отличается «особой архаичностью» и что здесь даже якобы «сохраняются» былины, подобные севернорусским<sup>22</sup> (это, конечно, не соответствовало действительности). Вместе с тем научным контекстом такой — этнографически не вполне обоснованной — «гиперархаизации» локальной культуры были тогдашние историко-лингвистические и этногенетические идеи, согласно которым Полесье оказывалось одним из кандидатов в «прародину» славян, а может быть — и индоевропейцев<sup>23</sup>. Не останавливаясь сейчас на идеологических и научных контекстах этих исследовательских ожиданий, отмечу, что они позволяют понять «наивно-автохтонистскую» логику Иванова и Топорова: если именно в белорусско-литовском пограничье впервые появились «праславяне» или «балто-славяне», то не исключено, что здесь и сейчас живут их потомки, рассказывающие те же самые древние мифы, хотя и слегка «испорченные» культурно-историческими наслоениями и трансформациями.

20 *Иванов Вяч. Вс.* Собр. соч.: в 4 т. / под ред. Д.В. Иванова, О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Cretien, 1986. Т. IV. С. 439–440.

21 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. С. 4.

22 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала. С. 321.

23 Это стало одной из причин учреждения в 1962 году полесских этнолингвистических экспедиций под руководством Н.И. Толстого. См., в частности: Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика) / Отв. ред. В.В. Мартынов, Н.И. Толстой. М.: «Наука», 1968; Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: «Наука», 1983.

Метод реконструкции в «Исследованиях в области славянских древностей» был сходен с тем, что использовался в монографии 1965 года: различным мифологическим и фольклорным персонажам приписывались устойчивые функциональные и символические атрибуты, это позволяло выстраивать ассоциативные ряды, основанные на наборе оппозиций и якобы восходящие к общему сюжетному инварианту. Кроме того, здесь особо акцентировались перспективы использования фольклорно-этнографических источников Нового времени в стиле, созвучном трудам «мифологической школы» середины XIX века, в том числе — реконструкциям А.Н. Афанасьева. В статье 1973 года, специально посвященной этому вопросу, где Иванов и Топоров, в частности, пытались доказать, что у восточных славян «противником» громовержца-Перуна был «Велес-Волос, выступающий как скотий бог уже в договорах русских с греками»; тут же высказывалась гипотеза, что «по всему Северу восточнославянской территории» «до недавней поры существовал культ покровителя скота, который чаще всего выступал под именем Власия»<sup>24</sup>. Предполагалось, что почитание священномученика Власия Севастийского здесь — благодаря созвучию имен — заменило культ Волоса, но это, конечно, было явной натяжкой, поскольку представления о Власии как о покровителе скота известны и в Византии, и у южных славян<sup>25</sup>, а в Западной Европе этот святой, наоборот, ассоциировался с дикими животными. В качестве доказательств севернорусского культа Велеса-Волоса Иванов и Топоров упоминали топонимы типа *Волосово*; сомнительное и никак не контекстуализованное сообщение археолога Крайнова, что по передающемуся «от поколения в поколение» преданию на месте Волосово-Даниловского могильника фатьяновской культуры «некогда стоял деревянный идол «Волосу»<sup>26</sup>; не менее сомнительное в источниковедческом отношении «Сказание о построении града Ярославля», опубликованное в 1877 году священником Лебедевым (якобы по рукописи архиепископа Самуила Миславского 1781 года). Особое значение авторы придавали последнему тексту (о капище Волоса на месте впадения Которосли в Волгу), считая его — без каких-либо серьезных на то оснований и вопреки исследованиям своих предшественников<sup>27</sup> — «одним из важных вторичных источников для реконструкции древнерусских представлений на более высоком надъязыковом уровне», необходимым, помимо всего прочего, «для оценки данных о русском язычестве, содержащихся в “Слове о полку Игореве”»<sup>28</sup>.

Столь же свободно Иванов и Топоров обращались с конкретными сюжетными типами. Понятно, что классификация сюжетов по системе Аарне (и вообще — принципы историко-географического анализа в фольклористике) исследователей совсем не занимали: упоминая, например, восточнославянские

24 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии. С. 47–48.

25 *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб.: Типография императорской Академии Наук, 1910. С. 250–252; *Толстой Н.И.* Власий // Славянские древности. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 383–384.

26 *Крайнов Д.А.* Волосово-Даниловский могильник фатьяновской культуры // Советская археология. 1964. № 4. С. 68.

27 *Воронин Н.Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. // Материалы и исследования по археологии СССР. Вып. 6. М., Л., 1941. С. 149–190.

28 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии. С. 71.

сказки на сюжет АТУ 545В («Кот в сапогах»), где фигурируют «Гром и Мольня» (или «царь Огонь да царица Маланьца»)²⁹, они даже не обсуждают специфику и распространение этого сюжета. Более важен, в данном случае другой сюжет по той же классификации — Похищенное орудие Грома (АТУ 1148В), имеющий, как недавно показал Фрог, почти исключительно «циркумбалтийское» распространение: он известен и финнам, и балтам, и германцам, живущим вокруг Балтийского моря³⁰. Не исключено, что белорусский этиологический рассказ, от которого отталкивались Иванов и Топоров в своей сюжетной реконструкции «основного мифа»³¹, связан — при посредстве литовских вариантов — именно с этим сюжетом.

Вернемся, однако, к реконструкциям славянского язычества. Если на роль громовержца у Иванова и Топорова в этой «религиозной системе» претендовал Перун, то его противником-змеем (также тянущим за собой вереницу «аллоперсонажей») при помощи довольно сложно построенной гипотетической аргументации оказывался Велес-Волос. Рассмотрев предполагаемые атрибуты Громовержца и его противника в славянской культуре, исследователи попытались далее «выявить некоторые черты ритуала, в который некогда был включен (и которым в какой-то мере объяснялся) реконструируемый миф». Здесь речь шла в основном о ритуалах вызывания дождя. Наконец, в книге приводились обширные компаративные данные из разных эпох и культур, а также делался обзор «аллоперсонажей» «основного мифа» в восточнославянском фольклоре.

Через год после издания «Исследований» была опубликована еще одна статья Иванова и Топорова, где идея инвариантной схемы «основного мифа» доводилась до логического предела. Авторы утверждали, что

в индоевропейском мифе о поединке Громовержца с его противником... обоим персонажам приписываются такие общие атрибуты, как огонь, вода, камень, дерево, скот, рога, шерсть, богатство, числовые константы и т.д., при том, что в конкретных узлах мифа эти атрибуты принадлежат то одному, то другому персонажу и могут в ходе развертывания мифа переходить от Громовержца к его противнику и обратно³².

Получалось, таким образом, что конечным результатом реконструкций следует считать

предельно общую схему, из которой исторически и логически развились реально зафиксированные варианты первоначального (основного) мифа. Относительно

29 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. С. 38–40.

30 *Frog.* Germanic traditions of the theft of the thunder-instrument (АТУ 1148В) // *New Focus on Retrospective Methods. Resuming methodological discussions: case studies from Northern Europe.* Edited by Eldar Heide and Karen Bek-Pedersen (Folklore Fellows Communications 307). Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia (Academia Scientiarum Fennica). 2014. P. 120–162. Подробное описание и анализ восточнославянских версий этого сюжета см.: *Виноградова Л.Н.* Восточнославянские версии сюжета «громовержец преследует своего противника» // *Славянские архаические ареалы в пространстве Европы.* Колл. монография / Отв. Ред. С.М. Толстая. М.: «Индрик», 2019. С. 39–68.

31 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. С. 5.

32 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // *Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В.Я. Проппа / Сост. Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов.* М.: «Наука», 1975. С. 49.

этой схемы можно сказать лишь то, что она была бинарной. Этот бинаризм предполагал наличие двух разных начал, которые могли воплощаться в двух разных персонажах или же поочередно преобладать в одном и том же персонаже. Оба начала противопоставлены друг другу, хотя из их противопоставленности не вытекает с необходимостью мотив противоборства, как и вполне определенные положительные или отрицательные оценки каждого из этих двух начал вне конкретных контекстов<sup>33</sup>.

В известном смысле такой подход был созвучен идеям Леви-Стросса, однако тот все-таки пытался выстраивать типологию и «грамматику» повествовательных структур, тогда как концепция «первичного бинаризма» в своем универсализме оставляла далеко позади не только положения «структурной антропологии», но и учения Фрейда о бессознательных влечениях, Юнга об архетипах и Марра об «изначальных трудовых выкриках». Так или иначе, в конечном счете, она делала дальнейшие сравнительно-мифологические реконструкции бессмысленными. Впрочем, и сами Иванов и Топоров, и сторонники их концепции в дальнейшем все же не отказывались от ретроспективных исследований конкретных сюжетных форм и отношений «аллоперсонажей».

Стоит напомнить, что методология Иванова и Топорова, причудливым образом сочетавшая лингвистический и антропологический структурализм, а также идеи «мифологической школы» XIX века, была не просто довольно влиятельной в последние советские десятилетия, но и в известном смысле служила одной из значимых репрезентаций «структурно-семиотической школы» как таковой. Вместе с тем, уже в позднее советское время она подвергалась и источниковедческой, и теоретической критике, в которую здесь нет необходимости углубляться подробно. Можно, наверное, ограничиться словами И.М. Дьяконова, сказанными в работе «Архаические мифы Востока и Запада» про советский структурализм в целом, но особенно подходящими к методам Иванова и Топорова:

Наше возражение против структуралистского подхода к мифологии заключается в том, что конкретные и в то же время недефинированные, эмоциональные, часто алогичные построения, по-своему кодирующие (и тропически обобщающие) наблюдаемые феномены мира по метонимически-ассоциативным рядам, структурализм дополнительно кодирует в свойственных ему категориях, абстрагирует их и сверх меры геометризует и логизирует<sup>34</sup>.

Здесь, однако, я бы хотел поговорить о несколько иных вещах, а именно о генеалогии и генезисе идей и методов, использованных в «Славянских языковых моделирующих семиотических системах», а также в «Исследованиях в области славянских древностей». Зачем, собственно говоря, нужно было выстраивать эти громоздкие и в общем-то произвольные ассоциативные ряды, якобы ведущие нас к «изначальной семиотической системе» или «основному славянскому тексту»? В методологическом отношении, как уже было сказано, здесь можно увидеть влияние нескольких факторов. С одной стороны, это довольно специфическим образом прочитанные работы Клода Леви-Стросса, с другой — тра-

33 Там же. С. 52.

34 Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 56–57.

диции своеобразной «символической экзегезы», вообще довольно типичной для русской филологии XIX века, но главным образом, конечно, связанной с «мифологической школой». Это по-своему необычное сочетание было, по-видимому изобретено не столько самими Ивановым и Топоровым, сколько Р.О. Якобсоном, пытавшимся в те же годы возродить сравнительно-мифологические исследования, исходя из лексикографических и этимологических данных<sup>35</sup>. Основная (и в целом весьма сомнительная) идея Якобсона состояла в том, что сравнительный кросс-культурный анализ мифологических терминов (основанный, как правило, на гипотетических этимологических параллелях) дает основания для реконструкции архаических мифологических и ритуальных систем, которые в этом контексте заведомо представляются гомогенными и существующими как бы вне времени и социальных контекстов. Такая исследовательская программа была сформулирована Якобсоном в докладе на уже упомянутом международном конгрессе антропологических и этнографических наук в Москве (1964), и это выступление напомнило одному из современников

шаманское действо, если представить себе шамана, разыгрывающего филологическую мистерию. Якобсон источал какое-то феноменальное напряжение, как будто речь шла не о тонкостях фонетических и иных реконструкций, а о проблемах жизни и смерти. Болгарская бабочка громом перекликалась с Перуном в заклинаниях дождя. Имя славянского Сварога отзывалось в кашубских и чешских названиях гор. Изречения *Повести временных лет* подтверждались исследованиями Мейе и Дюмезиля, Перун обрастал семейством и встраивался в длинную цепочку богов-предшественников<sup>36</sup>.

Вяч. Вс. Иванов в свою очередь вспоминал об этом докладе следующее:

На доклад, назначенный в одной из аудиторий нового здания университета, набилось множество народу, не знали, где поместиться. <...> Рядом со мной стоял египтолог Коростовцев, наслаждавшийся количеством похвальных упоминаний в докладе моих с Топоровым исследований по мифологии. <...>

Эти работы не просто были созвучны Роману. Они были плодом нашего научного взаимодействия на протяжении последних лет. С самого начала и я, и Топоров были под влиянием известных нам работ Якобсона о славянской мифологии. Нас троих объединяло стремление извлечь как можно больше из лингвистических данных (поэтому мы с ним совпали, обнаружив одно и то же хеттское соответствие имени славянского Перуна) и в то же время применить способ описания, напоминающий структурный в лингвистике. Уже во время первых наших разговоров на эти темы Якобсона интересовал метод исследования. Следование дюмезилевской тричности его не устраивало. Он озабоченно спрашивал меня, в какую систему двоичных противопоставлений мог входить Перун. Наши с Топо-

35 Якобсон Р.О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Труды VII Международного конгресса этнографических и антропологических наук. Т. V. М., 1970. С. 608–619; Jakobson R. Selected Writings. Vol. VII. Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology. Berlin et al.: Mouton, 1985. P. 12–48. Ср. Якобсон Р., Поморска К. Беседы. Иерусалим: Издательство им. И.Л. Магнаса, 1982. С. 115.

36 Грибанов А. Краткий мемуар о докладе с длинными последствиями // Габриэлиада. К 65-летию Г.Г. Суперфина. М.: ОГИ, 2012 (цит. по электронной публикации: <https://www.ruthenia.ru/document/545654.html>).

ровым работы в какой-то мере были попыткой ответа на вопросы, им поставленные. Мы обсуждали и сделанное Леви-Стросом, которого Якобсон высоко ценил<sup>37</sup>.

Наконец, сам Якобсон, рассуждая некоторое время спустя о своем интересе к славянской и индоевропейской мифологии, говорил:

По мере развития сравнительно-мифологических исследований все ярче сказывается высокая архаичность славянских пережитков по сравнению с более древними, но зато подвергшимися литературной переработке памятниками мифологии античной, германской и ведической.

Навертывается вопрос: в чем же состоит общий знаменатель всех этих занятий мифом, от пушкинского цикла сочинений о демоническом извращении до мифологической подоплеки в русском народном эпосе и, наконец, до опытов применения методов сравнительной лингвистики к общеславянской и к индоевропейской мифологии? Принципиальные выводы, перекликающиеся с увлекательными дебатами нынешних антропологов о характере, значимости и широте применения идеи мифа могут быть вчерне сформулированы так: поэзия и миф — две силы, тесно взаимосвязанных и остро противоречивых<sup>38</sup>.

Однако какими все же были общие исследовательские задачи или вопросы, на которых основывались мифологические реконструкции Иванова и Топорова 1960-х — 1970-х годов? Ответ (и своего рода теоретический манифест) мы находим в их статье, написанной совместно с А.А. Зализняком и изданной в 1962 году в сборнике «Структурно-типологические исследования»<sup>39</sup>. Начав с утверждения, что «разные знаковые системы по-разному моделируют мир (понимаемый в кибернетическом смысле; ср. высказывание фон Неймана, по которому мир может рассматриваться как пассивная память машины)», авторы далее отмечали, что «знаковые системы религии обладают наименьшей степенью отвлеченности и максимальной моделирующей способностью». Сравнивая язык и религию, Зализняк, Иванов и Топоров заявляли, что помимо общих черт, роднящих эти последние

со всеми другими семиотическими системами... у них есть и некоторые другие специфические общие свойства. Из наличия этих общих свойств, связанных с относительно более высокой моделирующей способностью, вытекают и определенные сходства в использовании систем обоего рода как автоматизируемых формальных программ, навязываемых всем членам коллектива.

Это, в свою очередь, подразумевало не только возможность исследования религиозно-мифологических систем методами «новейшей лингвистики и семиотики», но и особую значимость таких систем для «дешифровки» автоматизированных программ человеческого поведения и социального взаимодействия. «При сравнении отношений в религиозном пространстве с отношениями в социальном пространстве, — писали соавторы в конце статьи, — они могут

37 *Иванов Вяч. Вс.* О Романе Якобсоне (глава из воспоминаний) // Звезда. 1999. № 7 (цит. по электронной публикации: <https://magazines.gorky.media/zvezda/1999/7/o-romane-yakobson-glavy-iz-vozpominanij.html>).

38 *Якобсон Р., Поморска К.* Беседы. С. 116.

39 *Зализняк А.А., Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем // Структурно-типологические исследования. М.: Издательство АН СССР, 1962. С. 134–143.

рассматриваться как план выражения и план содержания друг для друга, причем возможны субстанциональные совпадения при функциональных различиях». Эта завуалированно дюркгеймианская, но вместе с тем отсылающая, конечно, и к Леви-Строссу, идея, по всей видимости, подразумевала, что структурно-типологическое изучение «искусственных языков» религии и мифологии позволит обнаружить своего рода «первичные алгоритмы» социальности.

В упомянутой статье Иванова и Топорова об «инварианте основного мифа» (1975) эти идеи звучали несколько иначе, однако в той же «информационной перспективе». Ссылаясь на книгу биохимика и нобелевского лауреата Жака Моно «Случайность и необходимость» (1970), авторы сопоставляли «понимание эволюции как результата несовершенной передачи (из-за наложения помех, или шумов, в теоретико-информационном смысле) первоначального биологического сообщения» с проблемой инварианта в изучении мифологии и фольклора:

С точки зрения теоретико-информационной переформулировки эволюции как результата несовершенной передачи следует обратить особое внимание на некоторые принципы построения мифологического текста, которые можно считать направленными на обеспечение помехоустойчивости, т.е. на максимальное затруднение замен или на возможность их компенсации (в случае утраты одного из элементов на данной стадии эволюции) на следующем этапе эволюции<sup>40</sup>.

Предполагалось, что «поверхностный уровень текста отличается малой помехоустойчивостью», однако существует и

кодирование сообщения на более глубоком уровне, менее всего доступном сознательному осмыслению позднейших интерпретаторов. Правда, дешифровка сообщения такого рода доступна лишь тем, кто обладает ключом, позволяющим декодировать сообщение<sup>41</sup>.

Эти соображения дополнялись пассажем, скажем так, эзотерической тональности:

Ср. оккультные по происхождению жреческие и/или поэтические традиции типа староирландской или индийской генеалогической, в которых верхний слой текста подвергался сознательным деформациям, при том, что существовала система правил, по которым можно было восстановить первоначальное сообщение.

Впрочем, как мы помним, «исходным» сообщением (или кодом?) в данном случае оказывался «первичный бинаризм», который, наверное, следовало объяснять асимметрией полушарий головного мозга, первичными формами символических классификаций и социальных структур, о чем Иванов писал в другой своей работе<sup>42</sup>. В статье, однако, эта тема не обсуждалась.

Здесь стоит напомнить, что в становлении советской «структурно-семиотической школы» заметную роль сыграло массовое увлечение кибернетикой в конце 1950-х — 1960-х годах. М. Вальдштейн в своей книге «Советская империя знаков» пишет по этому поводу следующее:

---

40 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах. С. 48.

41 Там же. С. 49.

42 *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Советское радио, 1978.

Предложенная Норбертом Винером (1894–1964) в конце 1940-х годов идея кибернетической науки вскоре привлекла внимание русских ученых, среди которых наиболее значимой фигурой был Андрей Н. Колмогоров (1903–1987). Помимо всего прочего, кибернетика привлекала Колмогорова как метод «уменьшения энтропии в научном сообществе», переформулирующий научное знание в «точных» терминах контроля, коммуникации и информации. В этом качестве кибернетика предоставляла академическим реформистам собственные лексику и грамматику, то, что Слава Герович недавно назвал «киберязом», противопоставляя последний «новоязу» официального политического дискурса. <...> Альянс с кибернетиками не только обеспечивал структурной лингвистике средство защиты дисциплинарной автономии..., но и оправдывал экспансию структурализма в другие области гуманитарных исследований. Как показал Джефф Баукер (1993), кибернетики позиционировали себя в качестве «специалистов по общим вопросам» или практиков «универсальной дисциплины». <...> Иными словами, вместо отстаивания особого статуса своих исследований они утверждали «кибернетику... повсюду» — в качестве универсального медиатора между различными академическими и социальными сферами. <...> Структурные лингвисты действовали сходным образом. Они перефразировали выражение Якобсона «каждый язык есть код» в «каждый код есть язык». Таким образом, специфический киберяз структурной лингвистики представлялся универсальным языком науки и суммой «вторичных моделирующих систем искусства, мифа и религии»<sup>43</sup>.

В своей работе Вальдштейн преимущественно ограничивается вопросами социологии и истории академической науки, однако на историю кибернетики в хрущевском СССР можно взглянуть и несколько шире. Стоит помнить, что кибернетика с момента своей «легализации» в СССР в середине 1950-х годов позиционировалась не только как наука, но и как сумма максимально прикладных технологий контроля, организации и управления, обеспечивающая взаимодействие людей с интеллектуальными автоматами и электронными управляющими устройствами<sup>44</sup>. Именно в таком качестве она фигурирует в новой программе КПСС, принятой в 1961 году на XXII съезде одновременно с Моральным кодексом строителя коммунизма:

В течение двадцатилетия осуществится в массовом масштабе комплексная автоматизация производства со все большим переходом к цехам и предприятиям-автоматам, обеспечивающим высокую технико-экономическую эффективность. Ускорится внедрение высокосоввершенных систем автоматического управления. Получат широкое применение кибернетика, электронные счетно-решающие и управляющие устройства в производственных процессах промышленности, строительной индустрии и транспорта, в научных исследованиях, в плановых и проектно-конструкторских расчетах, в сфере учета и управления<sup>45</sup>.

43 *Waldstein M.* The Soviet Empire of Signs: A History of the Tartu School of Semiotics. Saarbrücken: VDM Verlag, 2008. P. 18–19.

44 *Соболев С.Л., Китов А.И., Ляпунов А.А.* Основные черты кибернетики // Вопросы философии. 1955. № 4. С. 136–148. Подробный анализ истории советской кибернетики, а также ее идеологических и дискурсивных контекстов см.: *Gerovich S.* From Newspeak to Cyberspeak: A History of Soviet Cybernetics. Cambridge, MA, London: The MIT Press, 2002.

45 XXII съезд КПСС. Стенографический отчет. III. М.: Государственное издательство политической литературы, 1962. С. 280.

В сущности, кибернетика на рубеже 1950-х и 1960-х годов воспринималась многими, скажем так, в режиме технологической утопии, то есть как универсальный и всеобъемлющий метод построения коммунизма. Именно на этом фоне в 1959 году началась знаменитая «дискуссия физиков и лириков»<sup>46</sup>. Толчком для нее, кстати, послужило опубликованное в «Комсомольской правде» письмо военного инженера и кибернетика И.А. Полетаева, и это совсем не случайно: советские военные интересовались прикладной кибернетикой не меньше, а может и больше гражданских. Одним из главных официальных покровителей и кибернетики, и семиотики в СССР того времени был специалист по военной радиолокации адмирал и академик А.И. Берг, работавший в середине 1950-х годов заместителем министра обороны СССР. Тот же Вяч. Вс. Иванов оставил довольно подробные воспоминания о том, как Берг поддерживал и продвигал проект не состоявшегося академического Института семиотики<sup>47</sup>.

Р. Вроон и И. Пильщиков утверждают, что когда в 1959 году Иванова уволили из университета за «антипатриотическое поведение», выразившееся в «несогласии с оценкой советской и партийной общественностью антисоветского романа Б. Пастернака “Доктор Живаго”», а также за контакты с тем же самым Якобсоном, то исследователь как бы «выпал» из академической жизни и вернулся в нее только в 1961 году, когда его пригласили «в Институт славяноведения на работу в новосозданном секторе структурной типологии»<sup>48</sup>. Представляется, что «почетную ссылку» Иванова в группу «машинного перевода» Института точной механики и вычислительной техники, судя по различным мемуарным свидетельствам, можно рассматривать и как удачную попытку заручиться поддержкой влиятельных в советском истеблишменте энтузиастов кибернетики (того же Берга, а также А. А. Ляпунова), приведшую к созданию лингвистической секции при Совете по кибернетике АН СССР, а затем и «сектора структурной типологии».

Герович утверждает, что советский «киберяз», служивший для своих поклонников альтернативой и даже формой пародии по отношению к ритуализованным дискурсам сталинистской науки, унаследовал, тем не менее, социально значимые черты псевдомарксистского «новояза»:

По иронии поиски «не идеологического», «объективного» языка вернули советских ученых на идеологизированную дискурсивную почву, которую они, по сути дела, никогда и не покидали. Советские кибернетики успешно использовали те же самые стратегии «новояза», что и их оппоненты. Манипулируя позитивными и негативными оценочными значениями идеологем, кибернетики высмеивали «универсальность» диалектического материализма, но пытались заменить последний столь же универсальным «киберязом»<sup>49</sup>.

В такой перспективе и язык «структурно-семиотической школы» в целом, и исследования Иванова и Топорова в области славянской мифологии можно,

46 *Богданов К.А.* Переменные величины: Погода русской истории и другие сюжеты. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 155–188.

47 *Иванов Вяч. Вс.* Академик А.И. Берг и развитие работ по структурной лингвистике и семиотике в СССР // Аксель Иванович Берг. 1893–1979. М.: Наука, 2007. С. 142–153.

48 *Вроон Р., Пильщиков И.* Вяч. Вс. Иванов как исследователь русской и мировой литературы // Новое литературное обозрение. 2018. № 5 (153). С. 166.

49 *Gerovich S.* From Newspeak to Cyberspeak. P. 296.

конечно, признать очередной ритуальной формой академического дискурса, «игрой социальной идентификации»<sup>50</sup>, а не аналитическим инструментом. Концепция «основного мифа» с этой точки зрения представляла собой, грубо говоря, простой пересказ идей «мифологической школы» (хотя и с некоторыми вариациями) на отчасти «оппозиционном», но вместе с тем и поддерживаемом частью государственной бюрократии «киберязе». Думаю, однако, что все было не так просто. Моду на кибернетику в конце 1950-х и 1960-е годы можно интерпретировать и как часть более общей идеологии советского «технооптимизма» или «техноутопизма», в существенной степени повлиявшего на развитие культуры нью-эйджа в последние десятилетия существования СССР. А.А. Конаков предлагает называть эту идеологию «тайн», «загадок» и прогрессистских ожиданий дискурсом «советского невероятного», где сочетались научные, псевдонаучные и религиозные элементы и риторические формы<sup>51</sup>. Мне представляется, что в этом дискурсе на самом деле было не так уж много специфически советских черт и что в целом он укладывается в рамки более общей постсекулярной онтологии широко понимаемого нью-эйджа, также опиравшейся на сциентизм<sup>52</sup> и постепенно захватывавшей все большее пространство в глобальной массовой культуре конца XX — начала XXI веков. Это, однако, тема для отдельного разговора. В нашем случае важно, что значимый для советского технооптимизма образ «точных наук» позволял сочетать кибернетику или математическую лингвистику с более, скажем так, радикальными формами нью-эйдж культуры 1960-х — 1970-х — парапсихологическими исследованиями, уфологией, альтернативной медициной и т.п. Использование научных и паранаучных дискурсов для конструирования нью-эйджерских метафор, нарративных моделей и практик приводило к своего рода магическому эффекту: само по себе использование сциентистской риторики, в том числе — «киберязе», создавало атмосферу ожидания научного открытия вне зависимости от любой содержательной критики.

Таким был социально-идеологический контекст исследовательской программы Иванова и Топорова. Я не стану утверждать, что они всерьез намеревались убедить советских чиновников или широкую академическую аудиторию, что исследование славянской мифологии позволит создать алгоритмы для военных компьютеров или гражданских систем управления. В широком дискурсивном контексте их исследования, однако, вполне укладываются в русло советской кибернетической утопии: описание и анализ «вторичных моделирующих систем» опять-таки создавали ожидание «научного открытия» — расшифровки какой-то социально либо экзистенциально значимой информации, полученной из глубины веков. В другой работе, посвященной одному из самых известных советских адептов «гипотезы палеоконтакта» (или сюжета о древних астронавтах), ленинградскому филологу Вячеславу Зайцеву<sup>53</sup>, я писал, что представление о человеческой истории и культуре как о программе

50 Op. cit. P. 295.

51 Конаков А. Убывающий мир: история «невероятного» в позднем СССР. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2022. С. 7–23.

52 Hammer O. Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. Leiden, Boston: Brill, 2001. P. 301–330.

53 Панченко А.А. «Эра Водолея» для строителей коммунизма: культура нью-эйджа в позднесоветском обществе и проблема «переломных эпох» // Новое литературное обозрение. 2018. № 1 (149). С. 300–317.

и программировании оказывало сходное влияние и на космологию Зайцева, и на методы реконструкции древних мифологий, предложенные Ивановым и Топоровым. Зайцев, однако, довел кибернетическую утопию до логического завершения, объединив образы программирования, культурно-исторической реконструкции и карго-культы в рамках линейной космологической модели, где символика «начала и конца» репрезентировалась как «воспоминания о будущем», а идея социального прогресса ассоциировалась с «моральным законом», некогда данным землянам пришельцами. Однако сами по себе образы шифра и дешифровки, явно выходящие за рамки собственно прикладных исследовательских задач и имеющие своего рода экзистенциальное обоснование, хорошо заметны и у Иванова с Топоровым, когда они, например, пишут:

...С точки зрения семиотики задачу таких комплексных наук, как, например, исследование славянских древностей, можно понять как восстановление на разных уровнях таких сообщений на основании сигналов, дошедших... по разным каналам связи<sup>54</sup>.

Здесь, впрочем, ожидаемое содержание сообщения выглядело не так четко, как у Зайцева: речь шла о принципах построения «идеального текста», «мировых образах» и социальных структурах, то есть о чем-то вроде юнговских архетипов или ритуально-мифологических моделей у М. Элиаде. Так или иначе, реконструкция древних мифологий у Иванова и Топорова указывала если не на перенниализм, то на аутентичность — получение «первичных» знаний о человеке и культуре.

Несмотря на свою — пускай и ограниченную — популярность в советской академической среде 1970-х — 1980-х годов, концепция «основного мифа» не оказала сколько-нибудь серьезного влияния на сравнительные исследования индоевропейской мифологии в мировой науке конца XX — начала XXI веков. Единственной фундаментальной монографией, написанной с оглядкой на идеи Иванова и Топорова, была книга Б.А. Успенского о русском культе св. Николая Мирликийского<sup>55</sup>. Хотя «основной миф» был довольно искусно вплетен в ткань этого исследования, он все равно выглядел в нем несколько чужеродным. В постсоветских гуманитарных дисциплинах идеи Иванова и Топорова оказались еще менее востребованными. Поиски «сюжета о Боге Грозы и его противнике» в различных фольклорных, исторических и литературных материалах выглядят для современного филолога или антрополога скорее курьезным и маргинальным, чем серьезным научным занятием<sup>56</sup>. Однако сама по себе дискурсивная траектория, заложенная Ивановым и Топоровым а также советскими (квази)научными утопиями конца 1950-х — 1960-х годов отчасти продолжает влиять на окружающие нас формы массового знания, будь то современное язычество, криптолингвистика или различные виды альтернативной истории.

54 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Постановка задачи реконструкции текста и реконструкции знаковой системы // Структурная типология языков. М.: Наука, 1966. С. 24–25.

55 *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Издательство Московского университета, 1982.

56 См., впрочем: *Золотова Т.А., Трофимов Г.А., Чуракова Н.И.* «Основной» миф и его отражение в фольклоре и массовой литературе // Фундаментальные исследования. 2014. № 3. С. 651–657.

## Библиография / References

- XXII съезд КПСС. Стенографический отчет. III. М.: Государственное издательство политической литературы, 1962.  
(XXII s'ezd KPSS. Stenograficheskii otchet. III. Moscow, 1962.)
- Богданов К.А.* Переменные величины: Погода русской истории и другие сюжеты. М.: Новое литературное обозрение, 2014.  
(*Bogdanov K.A.* *Peremennnye velichiny: Pogoda russkoi istorii i drugie siuzhety.* Moscow, 2014.)
- Буланина Т.М.* Слово святого Григория изобретено в толлах // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV в.). Л.: «Наука», 1987. С. 437–438.  
(*Bulanina T.M.* *Slovo sviatogo Grigorii izobreteno v toltsekh* // *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi.* Вып. I (XI — pervaiia polovina XIV v.). Leningrad, 1987. P. 437–438.)
- Виноградова Л.Н.* Восточнославянские версии сюжета «громовержец преследует своего противника» // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. Колл. монография / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: «Индрик», 2019. С. 39–68.  
(*Vinogradova L.N.* *Vostochnoslavianskiie versii siuzheta «gromoverzhets presleduet svoego protivnika»* // *Slavianskie arkhaischeskie arealy v prostranstve Evropy.* Koll. monografiia / Otv. red. S.M. Tolstaia. Moscow, 2019. P. 39–68.)
- Воронин Н.Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. // Материалы и исследования по археологии СССР. Вып. 6. М., Л., 1941. С. 149–190.  
(*Voronin N.N.* *Medvezhii kul't v Verkhnem Povolzh'e v XI v.* // *Materialy i issledovaniia po arkhologii SSSR.* Вып. 6. Moscow, Leningrad, 1941. P. 149–190.)
- Вроон Р., Пильщиков И.* Вяч. Вс. Иванов как исследователь русской и мировой литературы // Новое литературное обозрение. 2018. № 5 (153). С. 163–235.  
(*Vroon R., Pil'shchikov I.* *Viach. Vs. Ivanov kak issledovatel' russkoi i mirovoi literatury* // *Novoe literaturnoe obozrenie.* 2018. № 5 (153). P. 163–235.)
- Греков Б.Д.* Киевская Русь. М.: Госполитиздат, 1953.  
(*Grekov B.D.* *Kievskaiia Rus'.* Moscow, 1953.)
- Грибанов А.* Краткий мемуар о докладе с длинными последствиями // Габриелиада. К 65-летию Г.Г. Суперфина. М.: ОГИ, 2012 (цит. по электронной публикации: <https://www.ruthenia.ru/document/545654.html>).  
(*Gribanov A.* *Kratkii memuar o doklade s dlinnymi posledstviiami* // *Gabrieliada. K 65-letiiu G.G. Superfina.* Moscow, 2012 (electronic publication: <https://www.ruthenia.ru/document/545654.html>.)
- Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1990.  
(*D'iakonov I.M.* *Arkhaischeskie mify Vostoka i Zapada.* Moscow, 1990.)
- Зализняк А.А., Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем // Структурно-типологические исследования. М.: Изд. АН СССР, 1962. С. 134–143.  
(*Zalizniak A.A., Ivanov Viach. Vs., Toporov V.N.* *O vozmozhnosti strukturno-tipologicheskogo izucheniia nekotorykh modeliruiushchikh semioticheskikh sistem* // *Strukturno-tipologicheskii issledovaniia.* Moscow, 1962. P. 134–143.)
- Золотова Т.А., Трофимов Г.А., Чуракова Н.И.* «Основной» миф и его отражение в фольклоре и массовой литературе // Фундаментальные исследования. 2014. № 3. С. 651–657.  
(*Zolotova T.A., Trofimov G.A., Churakova N.I.* «*Osnoynoi*» mif i ego otrazhenie v fol'klоре i massovoi literature // *Fundamental'nye issledovaniia.* 2014. № 3. P. 651–657.)
- Иванов Вяч. Вс.* Собр. соч.: в 4-х т. / под ред. Д.В. Иванова, О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Cretien, 1986.  
(*Ivanov Viach. Vs.* *Sobr. soch.:* v 4-kh t. / pod red. D.V. Ivanova, O. Deshart. Brussels, 1986.)
- Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Советское радио, 1978.  
(*Ivanov Viach. Vs.* *Chet i nechet: Asimetriia mozga i znakovykh sistem.* Moscow, 1978.)
- Иванов Вяч. Вс.* О Романае Якобсоне (глава из воспоминаний) // Звезда. 1999. № 7 (цит. по электронной публикации: <https://magazines.gorky.media/zvezda/1999/7/o-romane-yakobsone-glavy-iz-vospominanij.html>.)  
(*Ivanov Viach. Vs.* *O Romane Iakobsone (glava iz vospominanii)* // *Zvezda.* 1999. № 7 (tsit. po elektronnoi publikatsii: <https://magazines.gorky.media/zvezda/1999/7/o-romane-yakobsone-glavy-iz-vospominanij.html>.)
- Иванов Вяч. Вс.* Академик А.И. Берг и развитие работ по структурной лингвистике и семиотике в СССР // Аксель Иванович Берг. 1893–1979. М.: «Наука», 2007. С. 142–153.

- (*Ivanov Viach. Vs. Akademik A.I. Berg i razvitie rabot po strukturnoi lingvistike i semiotike v SSSR // Aksel' Ivanovich Berg. 1893–1979. Moscow, 2007. P. 142–153.*)
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М.: «Наука», 1965.
- (*Ivanov Viach. Vs., Toporov V.N. Slavianskie iazykovye modeliruiushchie semioticheskie sistemy (Drevnii period). Moscow, 1965.*)
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Постановка задачи реконструкции текста и реконструкции знаковой системы // Структурная типология языков. М.: «Наука», 1966. С. 3–25.
- (*Ivanov Viach. Vs., Toporov V.N. Postanovka zadachi rekonstruktsii teksta i rekonstruktsii znakovoi sistemy // Strukturnaia tipologija iazykov. Moscow, 1966. P. 3–25.*)
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. Ed. by A.J. Grejmas et al. The Hague, Paris: Mouton, 1970. P. 321–389.
- (*Ivanov Viach. Vs., Toporov V.N. K semioticheskomu analizu mifa i rituala (na belorusskom materiale) // Sign. Language. Culture. Ed. by A.J. Grejmas et al. The Hague, Paris, 1970. P. 321–389.*)
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Tartu Riikliku Ülikooli toimetised. Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. Вып. VI. Тарту, 1973. С. 46–82.
- (*Ivanov Viach. Vs., Toporov V.N. K probleme dostovernosti pozdnykh vtorichnykh istochnikov v sviazi s issledovaniiami v oblasti mifologii (Dannye o Velese v traditsiiakh Severnoiui Rusi i voprosy kritiki pis'mennykh tekstov) // Tartu Riikliku Ülikooli toimetised. Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta. Trudy po znakovym sistemam. Vyp. VI. Tartu, 1973. P. 46–82.*)
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: «Наука», 1974.
- (*Ivanov Viach. Vs., Toporov V.N. Issledovaniia v oblasti slavianskikh drevnostei. Leksicheskie i frazeologicheskie voprosy rekonstruktsii tekstov. Moscow, 1974.*)
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В.Я. Проппа / Сост. Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов. М.: «Наука», 1975. С. 44–76.
- (*Ivanov Viach. Vs., Toporov V.N. Invariant i transformatsiia v mifologicheskikh i fol'klornykh tekstakh // Tipologicheskie issledovaniia po fol'kloru. Sbornik statei pamiati V.Ia. Proppa / Sost. E.M. Meletinskii, S.Iu. Nekliudov. Moscow, 1975. P. 44–76.*)
- Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: «Евразия», 2004.
- (*Klein L.S. Voskreshenie Peruna. K rekonstruktsii vostochnoslavianskogo iazychestva. St. Petersburg, 2004.*)
- Конаков А.* Убывающий мир: история «невероятного» в позднем СССР. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2022.
- (*Konakov A. Ubyvaiushchii mir: istoriia «neveroiatnogo» v pozdnem SSSR. Moscow, 2022.*)
- Крайнов Д.А.* Волосово-Даниловский могильник фатьяновской культуры // Советская археология. 1964. № 4. С. 68–83.
- (*Krainov D.A. Volosovo-Danilovskii mogil'nik fat'ianovskoi kul'tury // Sovetskaia arkheologija. 1964. № 4. P. 68–83.*)
- Михайлов Н.А.* История славянской мифологии в XX веке. М.: Институт славяноведения РАН, 2017.
- (*Mikhailov N.A. Istoriiia slavianskoi mifologii v XX veke. Moscow, 2017.*)
- Панченко А.А.* «Эра Водолея» для строителей коммунизма: культура нью-эйджа в позднесоветском обществе и проблема «переломных эпох» // Новое литературное обозрение. 2018. № 1 (149). С. 300–317.
- (*Panchenko A.A. «Era Vodoleia» dlia stroitelei kommunizma: kul'tura n'iu-eidzha v pozdnesovetskom obshchestve i problema «perelomnykh epokh» // Novoe literaturnoe obozrenie. 2018. № 1 (149). P. 300–317.*)
- Полесье* (Лингвистика. Археология. Топонимика) / Отв. ред. В.В. Мартынов, Н.И. Толстой. М.: «Наука», 1968.
- (*Poles'e (Lingvistika. Arkheologija. Toponimika) / Otv. red. V.V. Martynov, N.I. Tolstoi. Moscow, 1968.*)
- Полесье и этногенез славян.* Предварительные материалы и тезисы конференции / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: «Наука», 1983.
- (*Poles'e i etnogenez slavian. Predvaritel'nye materialy i tezisy konferentsii / Otv. red. N.I. Tolstoi. Moscow, 1983.*)
- Рыбаков Б.А.* Основные проблемы изучения славянского язычества // VII Междуна-

- родный конгресс антропологических и этнографических наук, Москва, 3–10 августа 1964 года. Т. VIII. М.: «Наука», 1970. С. 139–145.
- (*Rybakov V.A.* Osnovnye problemy izuchenii slavianskogo iazychestva // VII Mezhdunarodnyi kongress antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk, Moskva, 3–10 avgusta 1964 goda. T. VIII. Moscow, 1970. P. 139–145.)
- Соболев С.Л., Китов А.И., Ляпунов А.А.* Основные черты кибернетики // Вопросы философии. 1955. № 4. С. 136–148.
- (*Sobolev S.L., Kitov A.I., Liapunov A.A.* Osnovnye cherty kibernetiki // Voprosy filosofii. 1955. № 4. P. 136–148.)
- Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб.: Типография императорской Академии Наук, 1910.
- (*Sobolevskii A.I.* Materialy i issledovaniia v oblasti slavianskoi filologii i arkhologii. St. Petersburg, 1910.)
- Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века / Отв. ред. С. И. Ковалев. Изд. 2-е. М: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.
- (*Tokarev S.A.* Religioznye verovaniia vostochnoslavianskikh narodov XIX — nachala XX veka / Отв. red. S.I. Kovalev. Izd. 2-e. Moscow, 2012.)
- Толстой Н.И.* Власий // Славянские древности. Энциклопедический словарь. Т. 1. М.: «Международные отношения», 1995. С. 383–384.
- (*Tolstoi N.I.* Vlasii // Slavianskie drevnosti. Entsiklopedicheskii slovar'. T. 1. Moscow, 1995. P. 383–384.)
- Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Издательство Московского университета, 1982.
- (*Uspenskii B.A.* Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavianskikh drevnostei. Moscow, 1982.)
- Штырков С.А.* «В городе открыт Дворец счастья»: Борьба за новую советскую обрядность времен Хрущева // Топография счастья: этнографические карты модерна: Сборник статей / Сост. Н. Ссорин-Чайков. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 261–275.
- (*Shtyrkov S.A.* «V gorode otkryt Dvoret schast'ia»: Bor'ba za novuiu sovetskuiu obriadnost' vremen Khrushcheva // Topografiia schast'ia: etnograficheskie karty moderna: Sbornik statei / Sost. N. Ssorin-Chaikov. Moscow, 2013. P. 261–275.)
- Якобсон Р.О.* Роль лингвистических показателей в сравнительной мифологии // Труды VII Международного конгресса этнографических и антропологических наук. Т. V. М., 1970. С. 608–619.
- (*Jakobson R.O.* Rol' lingvisticheskikh pokazanii v sravnitel'noi mifologii // Trudy VII Mezhdunarodnogo kongressa etnograficheskikh i antropologicheskikh nauk. T. V. Moscow, 1970. P. 608–619.)
- Якобсон Р., Поморска К.* Беседы. Иерусалим: Изд. им. И.Л. Магнеса, 1982.
- (*Jakobson R., Pomorska K.* Besedy. Jerusalem, 1982.)
- Frog.* Germanic traditions of the theft of the thunder-instrument (ATU 1148B) // New Focus on Retrospective Methods. Resuming methodological discussions: case studies from Northern Europe. Edited by Eldar Heide and Karen Bek-Pedersen (Folklore Fellows Communications 307). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica). 2014. P. 120–162.
- Gerovich S.* From Newspeak to Cyberspeak: A History of Soviet Cybernetics. Cambridge, MA, London: The MIT Press, 2002.
- Hammer O.* Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. Leiden, Boston: Brill, 2001.
- Jakobson R.* Selected Writings. Vol. VII. Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistic and Philology. Berlin et al.: Mouton, 1985.
- Rock S.* Popular Religion in Russia: Double Belief and the Making of an Academic Myth. London and New York: Routledge, 2007.
- Waldstein M.* The Soviet Empire of Signs: A History of the Tartu School of Semiotics. Saarbrücken: VDM Verlag, 2008.